XABIER PIKAZA

Gran DICCIONARIO DE LA BIBLIA



verbo divino

Xabier Pikaza

Gran Diccionario de la BIBLIA

evd

Índice de contenidos

Abreviaturas bíblicas

Abdías	Abd
Ageo	Ag
Amós	Am
Apocalipsis	Ap
Baruc	Bar
Cantar de los Cantares	Cant
Carta de Jeremías	CJr
Colosenses	Col
1 Corintios	1 Cor
2 Corintios	2 Cor
1 Crónicas	1 Cr
2 Crónicas	2 Cr
Daniel	Dn
Deuteronomio	Dt
Eclesiastés	Ecl
Eclesiástico	Eclo
Efesios	Ef
Esdras	Esd
Ester	Est
Éxodo	Ex
Ezequiel	Ez
Filemón	Flm
Filipenses	Flp
Gálatas	Gal
Génesis	Gn
Habacuc	Hab
Hebreos	Heb
Hechos de los Apóstoles	Hch
Isaías	Is
Jeremías	Jr

Job	Job
Joel	Jl
Jonás	Jon
Josué	Jos
Juan	Jn
1 Juan	1 Jn
2 Juan	2 Jn
3 Juan	3 Jn
Judas	Jud
Judit	Jdt
Jueces	Jc
Lamentaciones	Lam
Levítico	Lv
Lucas	Lc
1 Macabeos	1 Mac
2 Macabeos	2 Mac
Malaquías	Mal
Marcos	Mc
Mateo	Mt
Miqueas	Miq
Nahúm	Nah
Nehemías	Neh
Números	Nm
Oseas	Os
1 Pedro	1 Pe
2 Pedro	2 Pe
Proverbios	Prov
1 Reyes	1 Re
2 Reyes	2 Re
Romanos	Rom
Rut	Rut
Sabiduría	Sab
Salmos	Sal
1 Samuel	1 Sm

2 Samuel	2 Sm
Santiago	Sant
Sofonías	Sof
1 Tesalonicenses	1 Tes
2 Tesalonicenses	2 Tes
1 Timoteo	1 Tim
2 Timoteo	2 Tim
Tito	Tit
Tobías	Tob
Zacarías	Zac

Prólogo a la primera edición

Hay bastantes y buenos diccionarios de la Biblia, no solo en otras lenguas (inglés, alemán, francés...), sino también en castellano. A pesar de ello he querido elaborar el mío, porque pienso que ofrece alguna aportación para aquellos lectores que, sin ser especialistas, quieren conocer mejor la Biblia como fenómeno cultural y literario, social y religioso. No incluye un estudio sobre todas las palabras y personas, todos los estratos, problemas y tareas de la Biblia, pues de ello se ocupan otros diccionarios, que aparecen reseñados de manera oportuna en la bibliografía. Pero expone y comenta con cierto detalle las líneas principales del despliegue y comprensión de las Escrituras judías y cristianas desde un punto de vista histórico, social y religioso.

Comencé a escribirlo hace tiempo, en 1995, cuando algunos amigos de la editorial Verbo Divino me pidieron que trazara, como hice, el esbozo de un gran *Diccionario hispano de la Biblia*, con orientaciones, temas de fondo y palabras, un diccionario que tendría como subtítulo *Palabra* y sería la obra de un grupo numeroso de expertos y estudiosos de lengua castellana. Aquel proyecto sigue en marcha y quiera Dios que un día pueda llegar a realizarse. Pero, como lo mejor no es enemigo de lo bueno, empecé a recoger y comentar desde entonces, de un modo personal y sin agobios, las ideas y palabras de la Biblia que me parecían más significativas, para elaborar así mi propio diccionario, más pequeño que aquel, pero más unitario y teológico. Semana tras semana, mes a mes, fui preparando palabras y, de esa forma, cuando dejé la docencia activa en la Universidad Pontificia de Salamanca (año 2003), tenía ya avanzado mi proyecto. A partir de aquello, con los materiales estudiados a lo largo de más de treinta años de docencia bíblica, y con la calma de una vida ya desligada de la enseñanza directa, he podido culminar este diccionario.

Quiere ser un *Diccionario de la Biblia*, no «sobre la Biblia». Por eso, intento que ella misma pueda hablar a los lectores, para que vayan de mi libro al Libro y lean directamente el texto, desde un punto de vista cultural y religioso. Fiel a ese deseo, he renunciado, en principio, a la excesiva erudición y a los discursos analíticos, para que importe, ante todo, la Biblia, de manera que el mismo lector pueda tomarla en la mano y disfrutar de la riqueza de sus temas, discurriendo y caminando por ellos de un modo personal. A pesar de ello, a modo de ayuda, al final de las palabras más importantes, he querido ofrecer una pequeña bibliografía, que en gran parte recojo, de un modo unitario, al final de todo el libro.

Este es un diccionario «de la Biblia». Trata de ella, no de mis ideas personales. Pero el lector comprenderá que esas ideas, fruto de mi relación con otros exegetas y de mis largos años de lectura atenta de la Biblia, han de estar y están en el fondo de este diccionario, que recoge las aportaciones y temas principales de la teología católica en la segunda mitad del siglo XX. El diccionario más amplio que habíamos querido (y queremos) escribir debería llevar como subtítulo *Palabra* (*Dabar* en hebreo, *Logos* en

griego), pues para judíos y cristianos la Biblia es ante todo «la Palabra» de Dios. Yo he querido ampliar aquel subtítulo, poniendo así dos términos, *Historia y Palabra*, pues son como los ejes sobre los que rueda el argumento central de esta «enciclopedia bíblica». Pero en esta nueva edición, de tipo más amplio y general, he preferido poner solo un título genérico.

Quiero apoyarme en la *historia* bíblica, entendida como un momento importante del despliegue de la humanidad, un relato fundante de nuestra cultura occidental, humana, y por eso he destacado sus elementos narrativos: personajes, acontecimientos, figuras. Pero, al mismo tiempo, quiero que esa historia de la Biblia siga siendo en sí misma *palabra*, de manera que hable y denuncie, interpele y enriquezca nuestra vida de creyentes cristianos o de hombres y mujeres que quieren entender mejor su identidad y vivir con más conocimiento y gozo en el comienzo del tercer milenio. La Biblia es la Palabra, pero no para negar a las otras palabras, sino dejando que todas ellas sean y se relacionen, sin que ninguna se imponga sobre otras. Por eso he querido que este sea un diccionario abierto al diálogo, abierto a las culturas y religiones de la tierra.

Este diccionario quiere introducir a sus lectores en el mundo y la palabra de la Biblia de un modo culturalmente rico, respetando las tradiciones de la misma Biblia y de la cultura de Occidente, pero desde la perspectiva de una modernidad en la que deben encontrarse y dialogan las diversas tradiciones de la historia, vinculadas más que nunca en este tiempo de apertura universal. Escribo y presento este diccionario desde un ángulo cristiano, dentro de la confesión católica, y así quiero destacarlo: la Biblia es para mí un libro de fe y de esa manera la entiendo y analizo. Pero, al mismo tiempo, la fe cristiana (o judía), expresada en el relato y palabra de la Biblia, puede abrirse y se abre a toda la cultura humana, a todas las culturas de los hombres, sean o no religiosamente creyentes. Por eso, el lector del diccionario no tiene por qué ser cristiano. Basta con que sea un hombre o mujer que quiera comprender mejor las raíces de su cultura, una cultura religiosa, en gran parte secularizada, que le sigue ofreciendo las claves más hondas de comprensión de la realidad y de la historia.

La Biblia de los cristianos tiene dos partes: un Antiguo Testamento (= Biblia hebrea), que ellos comparten básicamente con los judíos, y un Nuevo Testamento, que ellos añaden al Antiguo. Teniendo eso en cuenta, la Biblia se puede leer desde dos perspectivas principales: una judía, con el «Antiguo Testamento» como único Testamento de Dios; y otra cristiana, donde el Testamento Israelita (nuestro Antiguo Testamento) se vincula con el mensaje y vida de Jesús, a quien sus discípulos llaman (llamamos) *el Cristo*. Me he querido situar en esta segunda perspectiva, en línea más -católica que protestante (aunque sin negar el aspecto y dimensión «protestante» de mi fe católico-ortodoxa, dentro de la tradición romana). En ese ángulo estoy, desde ese ángulo entiendo y expongo la Escritura, pero lo hago teniendo un gran respeto por el judaísmo y, sobre todo, por la opción de los demás creyentes (en especial de los musulmanes) y de aquellos que no tienen una fe religiosa, pero aceptan y estudian la Biblia como libro de cultura.

No olvide el lector que este es un diccionario, un libro de ayuda y referencia, donde las palabras van por orden alfabético, de la A a la Z. No es para ser leído de un tirón, de principio a fin, sino para tomarlo como obra de consulta, mirando en cada caso la palabra o las palabras que interesen. De todas maneras, unas palabras conducen a otras, de forma que el diccionario puede convertirse en un «racimo» de temas bien entrelazados, como voy indicando en gran parte de las palabras, que remiten con una flecha (↗) o asterisco (*) a otras más o menos semejantes. He querido que sea fácil de leer y por eso he renunciado a los tecnicismos. No cito nunca en hebreo ni en griego, lo que con los medios electrónicos actuales resultaría muy fácil. Procuro que las transcripciones de palabras hebreas o griegas (siempre limitadas) sean fáciles de entender, buscando la claridad castellana más que la total exactitud filológica.

Quiero añadir, además, que las siglas y las abreviaturas son las que se suelen emplear en estos casos, de manera que el lector no tendrá dificultad en entenderlas, pues son las que aparecen de ordinario en las traducciones de la Biblia. En el índice final presento todas las palabras que he desarrollado en el diccionario, de manera que será fácil verlas de conjunto y obtener así un panorama general de mis opciones y mis preferencias.

Este diccionario marca una etapa final en mis estudios de la Biblia. En él he recogido lo que ha sido mi investigación de casi cuarenta años, desde que cursé mis primeros estudios en el Instituto Bíblico de Roma (1966-1968). Este sería un buen momento para recordar a los profesores y amigos, a los colegas y discípulos que a lo largo de esos años me han acompañado siempre en el estudio y en la vida que brota de la Palabra de Dios que está en la Biblia. Sería imposible recordarlos a todos, desde Poio y Roma hasta Salamanca y Madrigalejo. Por eso me limito a recordar a mis hermanos, a los que he citado en la dedicatoria y con ellos a Mabel, mi mujer, que me ha visto trabajar sin fin durante largos meses, siempre sobre el diccionario, sacrificando por ello otras tareas y gozos de la vida. También Bizkor me ha mirado hora tras hora mientras ordenaba los temas y perfilaba las palabras. Ellos, mis hermanos, mis amigos y colegas, Mabel, mi mujer, y en otro plano Bizkor, forman parte de este diccionario, por el que doy gracias a Dios, que me ha dado tiempo y salud, amor e Iglesia cristiana para culminarlo. Con ellos recuerdo a los amigos de la editorial Verbo Divino, que, cuando yo tenía otras ideas, pensaron que podía dedicar una parte de mi vida laboral a un diccionario como este. Con el recuerdo y presencia de todos, concluyo el trabajo, un día de Santa Águeda, que era fiesta en Orozko, mi pueblo, el 5 de febrero del año 2006, en Mambre-na, Madrigalejo del Monte.

Xabier Pikaza

Prólogo a la segunda edición

Cerré la primera edición de este diccionario hace ocho años (2007) y pienso que ella ha ofrecido un servicio a muchos lectores. Pero algunos apreciaron con razón ciertas omisiones, y yo mismo lo pude advertir y he querido en lo posible subsanarlas, preparando una nueva edición corregida y ampliada que será, por mi parte, la definitiva, con 389 entradas nuevas, que suponen más de un tercio del texto anterior, con algunos cambios de título y la supresión de unas pocas entradas menores cuyo material se incluye en otras más extensas. Para elaborar los nuevos textos he seguido básicamente tres criterios:

(1) He insistido en los *personajes y libros de la Biblia*, y de esa forma he completado la galería de figuras del Antiguo y del Nuevo Testamento, fijándome de un modo especial en las *mujeres*, a las que suele prestarse menos atención, queriendo que aparezcan todas o, al menos, las más significativas. En esa línea, he presentado también *todos los libros de la Biblia*, de manera que el diccionario pueda servir para el estudio de conjunto de toda la Escritura judía y cristiana.

(2) He destacado los temas relacionados con *la historia y la palabra*, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, insistiendo en algunos bloques más significativos como la *entrada* de los israelitas en Palestina, la crisis de la *restauración postexílica* y del *helenismo*, con los diversos *itinerarios personales y sociales* de la Iglesia primitiva, fijándome sobre todo en *Pedro*, *Pablo y Santiago*. En esa línea he reforzado el contenido del *mensaje*, destacando los *bloques temáticos* más significativos para el estudio de Israel y de la Iglesia primitiva (*violencia y paz*, *particularismo y apertura universal*, *identidad personal y compromiso comunitario*...).

(3) He insistido, en fin, en la *actualidad* del testimonio de la Biblia, poniendo de relieve la pervivencia de sus grandes aportaciones, desde una perspectiva israelita, cristiana y humana, de un modo abierto, destacando no solo sus aspectos puramente religiosos en el sentido estrecho de la palabra, sino también sus elementos literarios, culturales y sociales. Ciertamente, la Biblia es un libro judío y cristiano, pero es, al mismo tiempo, un «texto universal» y así he querido presentarla, de manera que ella aparezca no solo como un clásico del pasado, sino como un texto base de cultura y experiencia humana en el momento actual y para el futuro.

Partiendo de esos criterios, siguiendo el consejo de varios colegas y amigos y aprovechando el intenso trabajo que he venido realizando en estos últimos años sobre temas de la Biblia, he podido introducir las correcciones pertinentes y, sobre todo, las aportaciones más urgentes y significativas para esta nueva edición del diccionario. He querido mantener los 13 bloques en los que estaba dividido el material del texto anterior (como indica la sección siguiente) y en ese fondo he venido a introducir las nuevas aportaciones que han sido objeto de un estudio más preciso y actualizado de la Biblia y del momento actual de la sociedad y de la Iglesia:

1. *La Biblia como libro*. He completado las referencias a *todos los libros de la Biblia*, del AT y del NT, ofreciendo así una visión de conjunto de su contenido. En esa línea he destacado algunos rasgos básicos del texto original y de sus traducciones principales, introduciendo varias entradas complementarias sobre la literatura parabíblica, los apócrifos del AT y del NT, con las principales tendencias hermenéuticas de la actualidad.

2. *Entorno bíblico.* He introducido diversas entradas de tipo histórico y social, insistiendo en la importancia de las relaciones de la Biblia con su entorno político y religioso. En ese contexto he querido añadir varias aportaciones sobre dioses y figuras divinas (angélicas), como *Ilu*, *Ishtar y Lilit*, con *Asmodeo*, *Miguel* y *Rafael*, insistiendo en la importancia de las culturas antiguas del Oriente bíblico.

3. *Antiguo Testamento*. He destacado los problemas sociales vinculados a la conquista israelita de la tierra «prometida», con entradas más precisas sobre el Éxodo, el *Herrem* y el despliegue de la *monarquía.* He insistido de una forma programada en la aportación de las mujeres, ocupándome, entre otras, de *Abigail*, *Abisag*, *Agar*, *Ajinoam*, *Ana*, *Dalila*, *Débora*, *Dina*, *Mical*, *Noadia*, *Raquel*, *Rebeca*, *Rispa*, *Sara la de Abraám y la de Tobías*, *con la Sulamita y las dos Tamar*.

4. *Judaísmo*. He destacado las instituciones religiosas y sociales que definen el surgimiento del judaísmo propiamente dicho, a partir de la Restauración, tras el exilio, mostrando la novedad de la reforma de *Esdras-Nehemías*, con su riesgo de *endogamia.* En esa línea he puesto de relieve los acontecimientos vinculados con la introducción del *helenismo* y la crisis de los *macabeos*, destacando la importancia del *templo*, con el sistema *sacrificial* y el surgimiento de las corrientes judías que han desembocado en el despliegue del cristianismo y del rabinismo, tras las dos guerras del 67-70 y 132-135 d.C.

5. *Nuevo Testamento.* He introducido una presentación y un breve comentario a cada uno de sus libros, destacando las líneas básicas del mensaje y de la vida de *Jesús*, con la experiencia *pascual* y los diversos momentos-movimientos de la Iglesia primitiva, precisando el itinerario vital de *Pablo*, con la historia y la literatura del *judeo-cristianismo* y de los *helenistas* cristianos, que aparecen de algún modo como inspiradores (quizá fundadores) de la Gran Iglesia cuyo testimonio se despliega ya en el NT.

6. *Dios*. Esta segunda edición ha sistematizado el fondo teológico de la Biblia, tanto en perspectiva judía como cristiana. En línea judía he querido estudiar las grandes figuras divinas y angélicas de la Biblia y de su entorno, fijándome de un modo especial en los símbolos centrales de la presencia divina, como *Shekiná* y *Sabiduría.* En perspectiva cristiana ha puesto de relieve la novedad de Dios como *Padre* de nuestro Señor Jesucristo, destacando también los valores y riesgos del primer *gnosticismo*.

7. *Jesucristo*. Esta es quizá la parte más elaborada de esta nueva edición del diccionario, tanto en perspectiva histórica como teológica. He potenciado lo referente al *nacimiento* y a la *muerte/cruz* de Jesús, estudiando sus *títulos* y destacando su

identidad de *nazoreo.* He puesto de relieve sus *milagros y exorcismos*, con su compromiso personal, vinculado a su *celibato* por el Reino, con la dinámica de su *pasión*, insistiendo también en su *enseñanza*, su *entrada en Jerusalén*, su signo *eucarístico*, su *grito en la cruz* y *las apariciones pascuales*.

8. *Espíritu Santo*, *espiritualidad.* En el contexto anterior he potenciado algunos temas vinculados con la presencia y acción *creadora* de Dios, insistiendo en los *exorcismos* y en el *pecado contra el Espíritu Santo*, con nuevas entradas sobre *el perdón*, *la redención y los sacramentos*. En esa línea he puesto mucho más de relieve la *espiritualidad* de la Biblia, entendida no solo como libro de historia y doctrina, sino de experiencia sagrada, viéndola como texto que descubre y describe con intensidad el sentido divino de la vida humana, desde una perspectiva judeo-cristiana.

9. *Iglesia.* Una parte considerable de las entradas de esta segunda edición del diccionario están dedicadas al surgimiento y despliegue de la primera *iglesia cristiana*, en continuidad (y diferencia) respecto a la *comunidad judía* y al judaísmo rabínico. He insistido en la visión de la Iglesia como interpretación mesiánica de Israel, destacando (a partir de la experiencia pascual) la vida y obra de *Pablo*, pero fijándome también en las trayectorias de *Pedro* y *Santiago*, con los *helenistas* y los *judeocristianos*, para evocar, al mismo tiempo, el surgimiento de la Gran Iglesia, representada, entre otros, por *Clemente* e *Ignacio de Antioquía*, en confrontación con la gnosis-gnosticismo.

10. *Antropología fundamental*. Esta segunda edición ha querido insistir en la identidad personal de los creyentes (judíos y cristianos), que se sienten representados por la Biblia, insistiendo en la figura y función de la mujer en el conjunto de sus libros. He destacado la importancia de las grandes mujeres bíblicas, empezando por el AT (desde *Sara* y *Rebeca* hasta la *madre de los macabeos*), poniendo de relieve la igualdad del varón y la mujer ante el *matrimonio*, conforme al testimonio de Jesús, y destacando la aportación básica de las mujeres en el principio de la Iglesia (*seguimiento* de Jesús, *apariciones pascuales*, relatos de la *tumba vacía*, etc.).

11. *Antropología social*. Sin abandonar el aspecto personal de su mensaje, este diccionario ha querido poner de relieve la problemática social que está en el fondo de la Biblia, con entradas que se refieren a la *cárcel* y al *cautiverio*, a las *comidas* y al *dinero*, al *ejército* y a la *endogamia*, a la *familia* y a la *fraternidad*... insistiendo en *el fundamentalismo* y la *violencia*, pero también en la *paz mesiánica*, la *tolerancia* y la *renuncia a la violencia*. Siendo un libro de oración para creyentes individuales (cf. *Salmos*), la Biblia traza también unos caminos de comprensión y transformación social del hombre.

12. *Vida creyente*. Esta nueva edición del diccionario quiere aparecer como un manual de vida cristiana, en la línea de lo dicho en el apartado sobre el Espíritu Santo, pues muchas de sus entradas se sitúan en línea de espiritualidad y compromiso creyente. Estas son algunas de sus aportaciones: *alabanza*, *ayuno*, *corazón*, *culto*, *ética*, *fe*, *gnosis*, *mística*, *palabra*, *peregrinación*, *reconciliación*, *sacramentos*, *salmos*... En esa línea, la Biblia puede interpretarse como manual de transformación

cristiana y este diccionario como un intento de fijar las claves de la espiritualidad en una perspectiva bíblica, pero en diálogo con las grandes religiones.

13. *Escatología*, *fin de los tiempos*. Siendo un libro que interpreta y expone la tarea presente de la vida para judíos y cristianos (y para todos los hombres y mujeres que escuchen a través de ella la voz de Dios), la Biblia puede entenderse también como libro del futuro. Desde ese fondo se vinculan los dos motivos principales de este diccionario: la Palabra como revelación escatológica de Dios y la Historia como despliegue de la vida humana. Así lo han querido destacar varias aportaciones de esta segunda edición: *creación y fin del mundo*, *reunión de los dispersos*, *victoria escatológica etc*. A modo de contrapunto se añaden algunas entradas referidas a temas principales de la denuncia mesiánica de Jesús y de la Iglesia primitiva: *Abominación de la desolación y Anticristo*, *Gehenna y Paraíso final*.

Estas son las aportaciones fundamentales de esta nueva edición del diccionario en el que he recogido consejos y aportaciones de amigos, con el fruto de ocho años de intensa dedicación: estudio de la Biblia, tanto en Madrigalejo del Monte (hasta el 2009) como ahora en San Morales de la Ribera del Tormes, en Salamanca. Como advertirá el lector, esta nueva edición sigue conservando la estructura y división de la primera. Así mantiene sin cambiar la división por bloques y temas, que viene después de este prólogo (división que debe completarse con lo que acabo de indicar en las reflexiones anteriores). Tampoco he juzgado necesaria la actualización o ampliación a fondo de la bibliografía, que puede permanecer básicamente como estaba en la edición del año 2007.

Desde ese año han cambiado algunas cosas en el estudio de la Biblia, y sobre todo en la dinámica político-social del mundo y en la orientación de la Iglesia Católica, pero los temas de fondo del estudio de la Biblia siguen siendo los de entonces. Así presento con gozo esta nueva edición del diccionario, agradeciendo la amistad y buen hacer de todo el equipo de Editorial Verbo Divino, no solo de Estella, sino también de México DF y Guadalajara, Jalisco. Sigue dedicado, como en el prólogo del año 2006, a mis hermanos Ramón (†) y Maritere, Juan Luis e Itziar, Mikel y Edurne, Natxo y Begoña, Pedro y Belén, por su generosidad y su presencia. También ahora es fruto de la presencia constante de Mabel, mi mujer, a quien todo esto se debe.

San Morales, enero de 2015

Bloques temáticos y esquema de lectura

Un diccionario posee su propia dinámica, de manera que cada palabra tiene su propia identidad e independencia. Pero, en otro plano, las diversas palabras, ordenadas aquí de un modo alfabético, pueden juntarse y organizarse también según bloques de temas, formando un tipo de enciclopedia o tratado de teología bíblica. Para los lectores que quieran tomar y estudiar el libro de esa forma, estructurado por conjuntos o bloques temáticos, he querido ofrecer el esquema de lectura que ahora sigue. Lo divido en trece secciones o unidades, con sus respectivas subdivisiones, para ofrecer así una visión de conjunto del estudio de los temas principales de la Biblia, según mi diccionario. Se trata de una división lógica, siguiendo un esquema que puede emplearse tanto en la ordenación bibliográfica como en la organización de los temas de estudio de la teología. El lector verá que tras la flecha (↗) van en cursiva las palabras que estudio en el diccionario.

1. LA BIBLIA COMO LIBRO

Este primer bloque empieza incluyendo algunas palabras relacionadas con la Biblia como texto literario y religioso, poniendo después de relieve tres tipos de lectura:

1.1. El libro y los libros. La Biblia es ante todo un libro sagrado, que se parece a otros libros religiosos de otros pueblos (entre ellos al Corán). Pero tiene unos rasgos específicos, que lo definen y distinguen: ↗ *Biblia*, *Canon*, *Evangelio*, *Lengua sagrada*, *Libro*, *Pentateuco*, *Profetas*, *Tablas astrales*, *Testamento*, *Tradición y canon*, *Traducciones castellanas*.

1.2. Lectura judía. Los judíos han leído y siguen leyendo la Biblia con la ayuda de ↗ *Tárgum*, *Misná*, *Midrás*, *Talmud*. Entre sus sabios, todos ellos lectores e intérpretes de la Biblia, he querido destacar, como ejemplo: ↗ *Abulafia*, *Caro*, *Cordovero*, *Filón de Alejandría*, *Moisés de León* y *Maimónides*. De un modo especial he citado algunos términos clave de la lectura cabalista de la Biblia: ↗ *Binah*, *Cábala*, *Din*, *Hesed*, *Hod*, *Hokhmah*, *Kether*, *Malkuth*, *Midrás*, *Netzaj*, *Sefirot*, *Tifereth*, *Yesod*.

1.3. Lectura cristiana. Está iniciada por la ↗ *Didajé*, *Ignacio de Antioquía* y *Clemente de Roma*. En su desarrollo ha sido esencial la aportación y crítica del ↗ *gnosticismo* y *arrianismo*. He puesto de relieve, a modo de ejemplo, las aportaciones del ↗ *arte* y de autores como ↗ *Beato* y *Durero*, con *Schweitzer*, *Bultmann* y *Dodd*. He precisado el sentido de la lectura cristiana en ↗ *lecturas* y *sentidos*.

1.4. Lectura científica. En su forma actual, se inició en el siglo XVIII. De ella tratan algunas palabras importantes del diccionario: ↗ *Analepsis* y *prolepsis*, *Crítica bíblica*, *Estructuralismo*, *Feminismo y lectura de la Biblia*, *Filosofía*, *Formas*, *Fuentes*, *Hermenéutica*, *Historia*, *Intertextualidad*, *Lecturas*, *Liberalismo*, *Literatura*, *Métodos exegéticos*, *Narración*, *Narratología*, *Personaje*, *Psicología*, *Retórica*, *Sentidos de la Biblia*, *Sincronía*, *Sociología*, *Texto*, *Trama*.

2. ENTORNO BÍBLICO

He querido poner de relieve las aportaciones y problemas del entorno bíblico, desde la perspectiva cultural y religiosa, destacando algunos dioses y figuras mitológicas más importantes para entender la Biblia.

2.1. Culturas. He introducido el diálogo cultural en muchas palabras del diccionario, desde el interior de la misma Biblia (↗ *Culturas*). Me he referido de un modo especial al tema en relación con el mundo grecorromano en ↗ *Atenas*, *Areópago*, *Helenismo*, *Macabeos*, *Palabra*, *Roma*, *Sabiduría*, *Sophia*. He situado el tema en el contexto del antiguo Oriente, no solo en algunas palabras especiales (↗ *Asirios*, *Culturas*, *Egipto*, *Mesopotamia*), sino en el diálogo religioso, al que alude el apartado siguiente.

2.2. Trasfondo y diálogo religioso. La Biblia solo se entiende en un contexto de diálogo de religiones y culturas. En ese contexto se sitúan algunas de las palabras más significativas: ↗ *Avatara*, *Eterno retorno*, *Inmortalidad*, *Magia*, *Mito*, *Profetas*, *Reencarnación*, *Religión*, *Sacerdotes*, *Sacrificio*, *Templo*.

2.3. Dioses y rasgos divinos. La Biblia es un libro monoteísta, que solo admite como Dios a ↗ *Yahvé* (en el Antiguo Testamento) y a ese mismo Yahvé, que es Padre de Jesús (en el Nuevo Testamento). Pues bien, en el fondo de la Biblia vienen a manifestarse poderosas divinidades y formas divinas del entorno ↗ *Ashera*, *Astarté-Anat*, *Avatara*, *Baal*, *Becerro de oro*, *Dualismo*, *Marduk*, *Mitos*, *Zeus*.

2.4. Seres mitológicos y signos divinos. Quizá más que dioses en sentido estricto, en la Biblia aparecen seres y signos divinos, vinculados con ↗ *Idolatría*, *Zoolatría*. Entre esos seres: ↗ *Abbadón*, *Abismo*, *Babel*, *Behemot*, *Bel*, *Dragón*, *Gigantes*, *Goliat*, *Leviatán*, *Rahab*, *Tannín*, *Tehom*, *Tiamat*.

3. Antiguo Testamento

En este apartado presento solo algunos de sus rasgos, porque los temas principales del Antiguo Testamento están unidos con los del Nuevo en los números finales (del 8 al 13).

3.1. Tierra de Israel. La Biblia es para muchos judíos el libro de la «tierra de Israel», el libro en que se inspiran para habitar en ella. Entre los términos referidos a esa tierra: ↗ *Agua*, *Betel*, *Gilgal*, *Jerusalén*, *Leche y Miel*, *Lugares santos*, *Mambré*, *Montañas sagradas*, *Penuel*, *Productos de la tierra*, *Promesa de la tierra*, *Sión*, *Samaría*, *Siquem*, *Templo*, *Tierra*.

3.2. Historia. El Antiguo Testamento es ante todo un libro de historia. Entre los términos principales que aluden a ella: ↗ *Alianza*, *Anarquismo*, *Conquista de Palestina*, *Crónicas*, *Éxodo*, *Federación de las doce tribus*, *Israel*, *Monarquía*, *Paraíso original*, *Promesas*, *Templo (comunidad del)*.

3.3. Personajes. Entre la galería de los personajes del Antiguo Testamento hemos escogido algunos que han marcado la identidad judía y cristiana: ↗ *Aarón*, *Arauna (Ornán)*, *Abel*, *Abrahán*, *Adán*, *Ana*, *Barac*, *Betsabé*, *Caín*, *David*, *Débora*, *Elías*, *Eva*, *Gedeón*, *Jefté (hija de)*, *Job*, *Jonás*, *Josías*, *Josué*, *Jotán*, *Lamec*, *María (hermana de Moisés)*, *Melquisedec*, *Miqueas ben Yimlá*, *Moisés*, *Noé*, *Profetas*, *Quenitas*, *Rahab*, *Rut*, *Salomón*, *Samuel*, *Sansón*, *Saúl*, *Simeón*, *Tamar*, *Yael*.

3.4. Profetas y sabios. La Biblia es un libro profético. Los profetas son los portadores de su mensaje. A su lado, la Biblia ha colocado también a los sabios: ↗ *Daniel*, *Eclesiastés*, *Eclesiástico*, *Isaías*, *Jeremías*, *Job*, *Oseas*, *Poetas y profetas*, *Profetas*, *Sabiduría*, *Salomón*, *Sofonías*, *Sophia*, *Zacarías*.

3.5. Instituciones. En la Biblia se reflejan las grandes instituciones de Israel, de tipo legal, social y sacral. Estas son algunas de las más significativas, que hemos querido distinguir, aunque sabemos que todas están vinculadas. (1) Instituciones jurídicas: ↗ *Código de la Alianza*, *Código de la Santidad*, *Decálogo*, *Deuteronomio*, *Dodecálogo*, *Ley*, *Mandamiento*, *Goel y goelato*. (2) Instituciones sociales: ↗ *Alianza*, *Ancianos*, *Antepasados*, *Ejército*, *Jubileo*, *Monarquía*, *Rey*. (3) Instituciones sagradas: ↗ *Altar*, *Arca*, *Circuncisión*, *Fiestas*, *Pureza*, *Sacerdotes*, *Sacrificios*, *Tabernáculo*, *Templo*, *Torah*.

3.6. Símbolos y fiestas. Marcan de un modo poderoso la vida de los israelitas. (1) Símbolos: ↗ *Altar*, *Arca*, *Becerro de oro*, *Bien y mal*, *Candelabro*, *Cerdo*, *Cuernos*, *Desierto*, *Diluvio*, *Emmanuel*, *Lámpara*, *Leones*, *Números*, *Olivos y candelabro*, *Seis*, *Siete*, *Tabernáculo*, *Templo*, *Vestidos*. (2) Fiestas: ↗ *Ázimos*, *Fiestas*, *Pascua*, *Pentecostés*, *Purim*, *Sábado*.

4. Judaísmo

Entiendo el judaísmo en un sentido amplio y reducido. En sentido amplio, el judaísmo nace tras el exilio, con la constitución de la Comunidad del (segundo) Templo. En un sentido reducido se aplica a los pertenecientes a la comunidad nacional de sinagogas que surge a partir del siglo II d.C.

4.1. Historia. Desarrollo algunos de los elementos básicos del judaísmo: ↗ *Esdras-Nehemías*, *Esenios*, *Ester*, *Federación de sinagogas*, *Filón de Alejandría*, *Helenismo*, *Judaísmo y cristianismo*, *Judaísmo (historia e identidad)*, *Judit*, *Macabeos*, *Maestro de justicia*, *Mártires*, *Misná*, *Promulgación de la Ley*, *Qumrán*, *Rabinismo*, *Sefarad*, *Sinagoga*, *Sophia*, *Talmud*, *Terapeutas*.

4.2. Deuterocanónicos y Apócrifos (apocalípticos). Este diccionario ha puesto de relieve la importancia de los libros deuterocanónicos, con los apócrifos, en gran parte apocalípticos, que definen el entorno de la Biblia cristiana: ↗ *Antropología*, *Apocalíptica (origen, historia)*, *Apocalíptica (personajes y temas)*, *Asenet*, *Daniel*, *Escatología*, *Esenios*, *Ester*, *Henoc*, *Jubileos*, *Judit*, *Macabeos*, *Manasés (Oración de)*, *Pseudonimia*, *Qumrán*, *Tobías*.

4.3. Ángeles y demonios. Personajes simbólicos. Gran parte de los personajes simbólicos que han influido en la tradición posterior judía y cristiana han surgido o se han desarrollado en el entorno intertestamentario. Estos son algunos de los símbolos y temas más importantes: ↗ *Ángeles*, *Arcángeles*, *Azazel*, *Batalla contra el Diablo*, *Bestias*, *Diablo y demonios*, *Dragón*, *Hijo del Hombre*, *Intermedios (seres)*, *Juicio*, *Miguel*, *Pecado de los Ángeles*, *Querubines*, *Satán*, *Semyaza*, *Serafines*, *Serpiente*, *Vigilantes*, *Violación*, *Vivientes*.

5. Nuevo Testamento

En esta sección ofrezco solo algunos temas introductorios, pues la mayor parte de los personajes, temas y problemas del Nuevo Testamento aparecen desarrollados en los números siguientes (del 6 al 13).

5.1. Lugares. Es importante poner de relieve los lugares donde se ha desarrollado la historia y tradición del Nuevo Testamento: ↗ *Antioquía*, *Atenas*, *Caná*, *Éfeso*, *Emaús*, *Galilea*, *Jerusalén*, *Patmos*, *Roma*, *Samaría*.

5.2. Personajes. Trato de ellos al hablar de la Iglesia. Pero aquí puedo evocar ya algunos de los que aparecen en el fondo del Nuevo Testamento: ↗ *Apóstoles*, *Balaam*, *Celotas*, *Discípulo amado*, *Doce (los)*, *Jesús*, *José*, *Juan evangelista*, *Juan Profeta*, *Juan Zebedeo*, *Judas Iscariote*, *Lázaro*, *Leví*, *María Magdalena*, *María (Madre de Jesús)*, *Marta*, *Marta y María*, *Pablo*, *Pedro*, *Samaritana*, *Santiago*, *Simeón*, *Simón Mago*, *Tomás*, *Zacarías*, *Zaqueo*, *Zebedeos*. Algunos de los personajes del Nuevo Testamento no forman parte del movimiento cristiano: ↗ *Barrabás*, *Elymas*, *Escribas*, *Esenios*, *Fariseos*, *Josefo (Flavio)*, *Juan Bautista*, *Pilato*, *Saduceos*.

5.3. María, la Madre de Jesús. Por la importancia que ha tenido en la tradición cristiana (ortodoxa y católica) he querido introducir una serie de entradas que evocan la figura histórica y simbólica de la Madre de Jesús, en las diversas perspectivas del Nuevo Testamento y del cristianismo primitivo: ↗ *Anunciación*, *Bendita entre las mujeres*, *Bodas de Caná*, *Concepción por el Espíritu (Mateo*, *Lucas*), *Coronación (Asunción)*, *Dios (El Canto de María)*, *Fiat (hágase)*, *Genealogía*, *Gebîra*, *Hijo de José y de María*, *Magníficat*, *María madre de Jesús (en Marcos*, *en la Iglesia primitiva)*, *Sierva del Señor*, *Purificación de María*.

5.4. Libros. Este diccionario no presenta básicamente los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento, y, en bastantes casos, pone de relieve algunos textos que han resultado más significativos en la exégesis contemporánea: ↗ *Apocalipsis*, *Evangelio (Jesús*; *Iglesia primitiva*; *Los cuatro evangelios*; *El cristianismo como Evangelio)*, *Filemón*, *Hebreos (Carta a los)*, *Hechos de los Apóstoles*, *Juan evangelista*, *Lucas*, *Marcos*, *Mateo*, *Q (Documento)*, *Pablo*, *Santiago*, *Sinópticos*, *Tesalonicenses*.

6. Dios

Este diccionario ha querido recoger algunos elementos básicos de la visión del Dios judío y cristiano. En ese sentido ofrece una teología bíblica de tipo inicial:

6.1. Nombres de Dios. Ocupan un lugar importante en la Biblia, desde los dioses cananeos hasta el Padre de Jesús: ↗ *Abba*, *Anciano de Días*, *Ashera*, *Baal*, *Celoso*, *Dios (Visión general*, *El Canto de María)*, *Infinito*, *Monoteísmo*, *Nombre*, *Padre*, *Sabiduría*, *Señor*, *Sophia*, *Trinidad*, *Yahvé*.

6.2. Acción y presencia de Dios. Según la Biblia, el verdadero Dios es un Dios «vivo», es decir, un Dios «que actúa». Por eso se hace presente en su revelación: ↗ *Autoridad*, *Castigo*, *Creación*, *Cosmos*, *Dios (guerra y paz)*, *Dios (Amor)*, *Espada de Dios*, *Poder de Dios*, *Eclesiastés*, *Juicio*, *Epifanía*, *Mercabá (carro y trono de Dios)*, *Muerte (Dios y muerte de Jesús)*, *Presencia*, *Teocracia*, *Ruedas (carro de Dios)*, *Santo*, *Teodicea*, *Teofanía*, *Teología*, *Trono*.

6.3. Creer en Dios. El Dios israelita y cristiano está vinculado a la fe de los creyentes. Así lo han puesto de relieve algunos temas: ↗ *Confesión de fe (Antiguo Testamento; Nuevo Testamento)*, *Fe (fiel/fidelidad)*, *Oraciones*, *Profetas*, *Sacrificios*, *Shemá*.

7. Jesucristo

Es para los cristianos el centro de la Escritura, culminación del Antiguo Testamento, principio y sentido del Nuevo Testamento. Por la importancia que tiene Jesús en su desarrollo y temática, este diccionario podría titularse «Diccionario cristiano de la Biblia».

7.1. Orígenes de Jesús, punto de partida. El Nuevo Testamento ha presentado de diversas maneras el origen personal y mesiánico de Jesús. Entre las palabras vinculadas con ese tema: ↗ *Anunciación*, *Bautismo*, *Concepción por el Espíritu*, *Encarnación*, *Filiación*, *Genealogía*, *Hijo*, *Hijo de David*, *Hijo de Dios*, *Huida a Egipto*, *José*, *Juan Bautista*, *Lucas*, *María (Madre de Jesús)*, *Mateo*, *Nacimiento*, *Palabra*, *Perdido (Niño perdido en el templo)*, *Preexistencia (modelos*, *Jesús)*.

7.2. Las obras de Jesús. En la línea del Dios que actúa, el Nuevo Testamento ha presentado a Jesús como un Mesías que actúa al servicio de los hombres. Estas son algunas de las palabras del diccionario que tratan de las obras mesiánicas: ↗ *Batalla contra el Diablo*, *Curaciones*, *Enfermedad*, *Exorcismos*, *Geraseno*, *Magia (Jesús)*, *Milagros*, *Multiplicaciones*, *Posesión diabólica*, *Sanador*, *Tempestad calmada*.

7.3. Las palabras de Jesús. Jesús ha sido también un profeta y un sabio, un hombre de palabras. En este contexto se sitúan: ↗ *Agobio (no os preocupéis)*, *Amor*, *Apocalíptica (Apocalipsis Sinóptico)*, *Arte*, *Belleza*, *Bienaventuranzas*, *Cizaña (parábola del trigo y la)*, *Doctrina*, *Hijo Pródigo*, *Juicio*, *Juicio en Mt 25,31-45*, *Marta y María*, *Palabra*, *Parábolas*, *Perdón*, *Provocación evangélica*, *Sembrador*.

7.4. Provocación de Jesús. Destaco en este apartado algunos de los motivos que han llevado a la condena de Jesús, a quien Pilato ha crucificado como «Rey de los judíos», es decir, como pretendiente mesiánico. Entre los temas que explican de alguna forma la provocación que Jesús ha significado: ↗ *Adúltera (Jesús y la)*, *Antítesis*, *Batalla (contra el Diablo)*, *Comer*, *Comidas*, *Espigas en sábado*, *Familia*, *Hijo de David*, *Mesías (Jesús)*, *Mujeres*, *Pecadora (mujer)*, *Perdón*, *Pureza*, *Sacrificios*, *Templo*, *Viña (parábola de la)*.

7.5. Muerte y sepultura. La muerte de Jesús en Cruz constituye un dato seguro de la exégesis y de la historia. Sobre el sentido de la sepultura hay mucha más discusión entre los exegetas y expertos: ↗ *Cruz (muerte de Jesús, signo de Dios)*, *Grito*, *Kénosis*, *Llanto de Jesús*, *María la Madre de Jesús (en Marcos)*, *Muerte (han matado a Jesús)*, *Pasión*, *Sepulcro*, *Tumba*.

7.6. Resurrección. He destacado los diversos símbolos que hablan de la «vida» de Jesús tras la muerte: ↗ *Ascensión*, *Cuarenta Días (tiempo pascual)*, *Exaltación*, *María Magdalena*, *Pascua (celebración cristiana)*, *Pablo*, *Pedro*, *Quinientos hermanos*, *Resurrección*, *Santiago (hermano del Señor)*, *Transfiguración*.

7.7. Títulos. Uno de los temas básicos de la teología cristiana es el estudio de los títulos mesiánicos de Jesús: ↗ *Alfa y Omega*, *Hijo de David*, *Hijo de Dios*, *Hijo de Hombre (Nuevo Testamento)*, *Jesús (Cristo de la fe)*, *Liberación*, *Mesías*, *nazoreo/*

nazareno, *Palabra (Prólogo de Juan*, *Apocalipsis)*, *Pastor*, *Primero y último*, *Redentor*, *Sacerdocio*, *Sentado a la derecha del Padre*, *Señor*, *Siervo de Yahvé*, *Títulos de Jesús*, *Ungido*, *Vid y sarmientos*.

8. Espíritu Santo

Tratamos del Espíritu Santo en un sentido extenso, destacando su carácter divino y relacionándolo con la creación y con los elementos del mundo, desde una perspectiva cristiana.

8.1. Nombres y esencia del Espíritu. Desarrollamos los elementos teológicos, antropológicos, cósmicos y salvadores del Espíritu, teniendo en cuenta los términos que emplea la Biblia: ↗ *Espíritu Santo (Israel*, *Teología)*, *Paráclito*, *Pneuma*, *Ruah*.

8.2. Acción propia del Espíritu. Está vinculada a los nombres, pero se expresa de un modo especial en algunos gestos y signos que son importantes para la Biblia: ↗ *Bautismo de Jesús*, *Batalla contra el Diablo*, *Dones (siete dones*, *siete espíritus)*, *Carismas del Espíritu*, *Carismáticos*, *Compasión*, *Concepción por el Espíritu (Mateo*, *Lucas*, *lecturas)*, *Exorcismos*, *Frutos del Espíritu*, *Jueces*, *Maestro interior*, *Misericordia*, *Paráclito*, *Pentecostés*.

8.3. Un mundo de Espíritu. Tanto para el Antiguo como para el Nuevo Testamento el mundo se encuentra lleno del Espíritu de Dios, que se manifiesta en los diversos signos cósmicos y, de un modo especial, en el conjunto de las criaturas, que pueden convertirse en causa de perversión, pero que son también presencia del Espíritu de Dios: ↗ *Agua*, *Águila*, *Animales (Creación)*, *Árboles*, *Arco iris*, *Astros*, *Cordero*, *Cosmos*, *Creación*, *Fuego*, *Luz*, *Mar*, *Metales*, *Noche (Tárgum de las cuatro noches)*, *Paloma*, *Peces*, *Piedras preciosas*, *Ríos*, *Roca (piedra)*, *Sol*, *Tierra*, *Tetramorfo*, *Tormenta sagrada*, *Toro*, *Vivientes*. En este contexto se puede hablar de una ↗ *ecología bíblica*, que se expresa de un modo especial en los ↗ *alimentos y comidas*.

8.4. El conocimiento del Espíritu. El hombre bíblico está interesado desde el principio por el tema del conocimiento, expresado en el Árbol del bien y del mal (↗ *Árboles*). En esa línea pueden destacarse diversas palabras en las que se muestra el hecho de que el hombre está abierto a un conocimiento superior: ↗ *Arte*, *Belleza*, *Conocimiento*, *Estética*, *Memoria*, *Razón (racionalidad)*, *Resurrección (Apariciones)*, *Revelación*, *Sueños*, *Teofanía*, *Ver a Dios*, *Viaje celeste*, *Visión*.

9. Iglesia

En un sentido extenso deberíamos hablar por igual de la comunidad israelita y de la Iglesia cristiana. Pero, desde nuestra perspectiva, hemos puesto más de relieve los rasgos básicos de la Iglesia, entendida como expresión del Evangelio.

9.1. Elementos y momentos. Situamos a la Iglesia en el contexto del judaísmo de su tiempo, con el que sigue vinculada durante toda la etapa del Nuevo Testamento. Las palabras principales sobre el tema son: ↗ *Iglesia* (*Gran Iglesia*); *Helenismo (judaísmo y cristianismo); Judaísmo (un tema cristiano)*. También se refieren al tema: ↗ *Cartas (Apocalipsis)*, *Concilio de Jerusalén*, *Cristianos (cristianismo)*, *Galilea*, *Hechos de los apóstoles*, *Jerusalén*, *Pablo*, *Pedro*, *Doce (los)*, *Pueblo de Dios*, *Pentecostés*, *Universalidad*.

9.2. Personajes. Hemos evocado ya algunos personajes de la Iglesia en 5.2, al tratar del Nuevo Testamento. Ahora ponemos de relieve algunos de aquellos que han definido el despliegue de la Iglesia más antigua, conforme a los datos del Nuevo Testamento: ↗ *Ananías y Safira*, *Apóstoles*, *Discípulos de Jesús (El discípulo amado)*, *Doce (los)*, *Esteban*, *Juan evangelista*, *Juan profeta*, *Juan Zebedeo*, *María*, *Magdalena*, *Nicolaítas*, *Pablo*, *Pedro*, *Profetas (Iglesia primitiva)*, *Santiago Zebedeo*, *Santiago hermano del Señor*.

9.3. Misión, estructura y ministerios de la Iglesia. Hemos evocado con cierto interés el sentido y tarea de la Iglesia, distinguiendo esos tres momentos: (1) Misión: ↗ *Acoger*, *Envío*, *Llaves*, *Misión*, *Pentecostés*, *Amor*. (2) Estructura: ↗ *Carismas*, *Casa*, *Códigos domésticos*, *Familia*, *Galilea*, *Hermanos*, *Iglesia (modelos)*, *Jerusalén*. (3) Ministerios: ↗ *Amor*, *Carismáticos*, *Diáconos*, *Jerarquía*, *Pablo*, *Pedro*, *Presbíteros*, *Sacerdocio*.

9.4. La Iglesia posbíblica. Hemos evocado varios documentos y textos que no forman parte del Nuevo Testamento, pero que ayudan a entender el sentido y tarea de la Iglesia primitiva: ↗ *Clemente (Carta 1ª de)*, *Didajé*, *Gnosticismo*, *Iglesia (La Gran Iglesia)*, *Ignacio de Antioquía*, *Tomás (Evangelio)*.

10. Antropología fundamental

La Biblia es el libro que trata de la acción de Dios en los hombres. Por eso resulta básica su visión del hombre, que hemos querido colocar en el centro del diccionario, destacando los temas del hombre y la mujer y, de un modo especial, la posible opresión sobre la mujer en la Biblia y en las culturas bíblicas:

10.1. Términos antropológicos. El hombre de la Biblia no está formado por dos partes o esencias (alma y cuerpo), como ha podido pensar cierta filosofía posterior, sino que constituye una unidad dramática, en relación con Dios y en diálogo con otros hombres. En ese ámbito se sitúan las palabras que siguen: ↗ *Almas de los muertos*, *Antropología*, *Cabeza*, *Corazón*, *Cuerpo y espíritu*, *Hombre (polvo y aliento de Dios)*, *Huesos*, *Imagen*, *Persona*, *Pneuma*, *Ruah*. Hemos añadido, además, otras palabras que expresan la condición de la vida del hombre sobre el mundo ↗ *Agobio (No os preocupéis)*, *Honor*, *Individualidad*, *Miedo*, *Señor de los animales*, *Vanidad de vanidades*.

10.2. Hombre y mujer. El hombre bíblico es esencialmente dual; más que «alma y cuerpo» es «hombre y mujer», en proceso de encuentro personal y de generación: ↗ *Adán*, *Bodas (Caná de Galilea)*, *Celibato*, *Compañía*, *Descendencia de mujer*, *Esposo/a*, *Eva*, *Hierogamia*, *Homosexualidad*, *Levir (levirato)*, *Matrimonio*, *Protoevangelio (Evangelio de mujer)*, *Rajab (hospedera de Jericó)*, *Semen de mujer*, *Sexo*, *Varón y mujer los creó*.

10.3. Opresión humana. La Biblia es un libro de opresión y liberación. En ese contexto se sitúan muchos de sus términos básicos: ↗ *Abel*, *Evangelio*, *Denario*, *Dinero*, *Economía*, *Esclavitud (robo de hombres)*, *Excluidos*, *Extranjeros*, *Éxodo*, *Grandeza*, *Huérfanos*, *Jubileo*, *Liberación*, *Sufrimiento*, *Niños*, *Opresión*, *Persecución*, *Pobres*, *Presos*, *Prisión*, *Redentor*, *Riqueza*, *Robo de hombres*, *Sabático (año)*, *Sacrificio*, *Sangre*, *Sumisión*.

10.4. Opresión de la mujer. La Biblia en su conjunto puede ser y es un libro de liberación para varones y mujeres. Pero en su forma externa refleja y, de alguna forma, parece que ratifica la supremacía del varón sobre la mujer: ↗ *Aksah*, *Antifeminismo*, *Cautiva (la bella)*, *Códigos domésticos*, *Concubina del levita*, *Jefté (hija de)*, *Jezabel*, *Molino (la mujer de la piedra de)*, *Mujer* (*memoria de otros*, *violencia de género*), *Patriarcalismo*, *Prostitución*, *Prostituta*, *Sangre*, *Silo (rapto de mujeres)*, *Susana*, *Tamar*, *Timoteo (cartas a)*, *Violación*, *Viuda*. De todas formas, en el conjunto de la Biblia hay una serie importante de mujeres y figuras femeninas que realizan una tarea positiva: ↗ *Cantoras (mujeres)*, *Ester*, *Judit*, *Madre celeste*, *María Magdalena*, *María (Madre de Jesús)*, *Mujer (mujeres de Jesús*, *mujeres en Pablo)*.

10.5. Pecado y gracia, pecado y perdón. La Biblia es un libro que está interesado por el pecado, entendido como aquello que destruye al hombre, y por la superación del pecado, en clave de sacrificio (más en el Antiguo Testamento) y de perdón (más en el Nuevo Testamento, al menos en algunas de sus formulaciones): ↗ *Abrahán (sacrificio*

del Hijo), *Bien y mal*, *Castigo*, *Condena*, *Conversión*, *Deudas (perdón de las)*, *Dualismo (visión apocalíptica)*, *Elección*, *Envidia*, *Gracia*, *Ira*, *Juicio*, *Mérito*, *Moralidad*, *Negación*, *Obras*, *Pecado (de hombres)*, *Perdón*, *Resentimiento*, *Responsabilidad*, *Sacrificio*, *Tentaciones*, *Traición (engaño)*.

11. ANTROPOLOGÍA SOCIAL

Los temas anteriores se explicitan y desarrollan de un modo social. La Biblia es un libro de la alianza de Dios, que se expresa en forma de alianza entre los hombres. En ese contexto resultan significativos los temas vinculados a la ruptura de la alianza, a lo que podríamos llamar el pecado y la redención o liberación social.

11.1. El tema de la violencia. La Biblia es un libro violento, de manera que en algunos momentos defiende la «guerra santa». Pero en ella se descubre un poderoso corrimiento hacia la no violencia, que puede ser fundamental para abrir caminos de futuro en medio de un mundo que sigue siendo violento. Así podemos afirmar que en su última redacción (al menos en su versión cristiana), la Biblia es un manual de no violencia comprometida al servicio de los más pobres. (1) Temas de violencia: ↗ *Acusar*, *Ana (Cántico de)*, *Caballos*, *Caín*, *Centuriones*, *Chivos*, *Conflicto social*, *Conquista de Palestina*, *Copa*, *Desnudez (ocultamiento)*, *Dios (guerra y paz)*, *Ejército*, *Ester*, *Herrem*, *Inversión de suertes*, *Jehú*, *Judit*, *Macabeos*, *Pacto (de conquista)*, *Paz*, *Simeón (patriarca)*, *Soldados*, *Venganza*, *Violencia*. (2) Temas de no violencia: ↗ *Armamento como idolatría*, *Asesinato*, *Batalla contra el Diablo*, *Enemigo (amar al)*, *Juicio (juicio no judicial, Mt 25,31-46)*, *Martirio*, *Muerte (han matado a Jesús)*, *Perdón*.

11.2. Alimentos. La Biblia es un libro de alimentos. En ella se define el hombre por lo que come, desde la prohibición de comer del árbol del bien-mal del paraíso hasta la eucaristía cristiana o las normas de comidas del judaísmo rabínico. El alimento forma parte de la identidad social del hombre: ↗ *Abstinencia*, *Alimentos*, *Ayuno*, *Ázimos*, *Comer juntos*, *Comidas*, *Eucaristía*, *Idolocitos*, *Leche y miel*, *Levadura*, *Maná*, *Miel*, *Pascua*, *Peces*, *Primicias*, *Productos de la tierra (los siete)*, *Racimos/uvas*, *Sacrificios*, *Sangre*, *Vegetariano (régimen)*, *Vino (Israel, Jesús)*.

11.3. Economía. La Biblia está muy interesada por los bienes económicos. En principio no busca la pobreza contemplativa o ascética, sino la comunicación de bienes: ↗ *César (tributo al)*, *Colecta (dinero para Jerusalén)*, *Denario del César*, *Dinero*, *Economía (Reino de Dios y dinero)*, *Impuesto*, *Mamona*, *Mercancías de Roma*, *Perdón*, *Préstamo y perdón sabático*, *Rescate o redención de tierras*, *Restitución (reconstitución)*, *Riqueza*, *Salario*, *Tributo al césar*, *Vacas flacas*.

11.4. Política. La Biblia es un libro de «política», en el sentido de que propone un ideal de comunicación y justicia entre los hombres, abriéndose hacia una dimensión de gratuidad: ↗ *Anarquismo*, *Antítesis*, *Autoridad*, *Bestia*, *Ciudad*, *Estado (sociedad civil)*, *Éxodo*, *Federación de tribus*, *Jubileo*, *Judaísmo (federación de sinagogas)*, *Liberación (Antiguo Testamento y Nuevo Testamento)*, *Monarquía*, *Muchedumbre*, *Oficios*, *Pena de muerte*, *Política*, *Reino de Dios*, *Sabático (año)*, *Sistema (imperios)*, *Solidaridad*.

12. Vida creyente

La Biblia ha sido y sigue siendo para millones de creyentes, judíos y cristianos, el libro de religión por excelencia, el libro en el que se expresa la espiritualidad y la experiencia religiosa de su vida. Así lo pone de relieve el diccionario, vinculando, como hace la misma vida cristiana, las oraciones del Antiguo Testamento (Salmos) con las del Nuevo.

12.1. Libro de oraciones. Con la Biblia en la mano han rezado los judíos y rezan los cristianos sus salmos y oraciones. Entre ellas hemos destacado los modelos que siguen: ↗ *Abba*, *Bendiciones (Las dieciocho)*, *Benedictus*, *Canto de las criaturas*, *Cantoras (mujeres)*, *Confesión de fe*, *Maranatha*, *Magníficat*, *Manasés (Oración de)*, *Oración*, *Padrenuestro*, *Salmos*, *Shemá*.

12.2. Libro de sacrificios. Una forma esencial de oración del Antiguo Testamento ha sido la de los sacrificios, realizados por los sacerdotes en el templo (y en ocasiones fuera del templo). Estos son algunos de los temas relacionados con ellos: ↗ *Aarón*, *Abrahán (sacrificio del hijo)*, *Altar*, *Arauna (Ornán)*, *Chivo (expiatorio, emisario)*, *Expiación*, *Holocausto*, *Isaac*, *Jefté*, *Macabeos*, *Noé*, *Ofrendas y libaciones de origen vegetal*, *Sacerdotes*, *Sacrificios*, *Sangre*, *Víctima (victimismo)*.

12.3. Sacramentos, ritos, fiestas. Al lado de los sacrificios, que han sido los ritos mayores, hay una serie de ritos y gestos sagrados que marcan la vida de los creyentes. Estos son los más importantes en la Biblia: ↗ *Ázimos*, *Bautismo*, *Candelabro*, *Circuncisión*, *Comidas*, *Eucaristía*, *Pan*, *Pascua*, *Pentecostés*, *Purim*, *Ritos*, *Vino*.

12.4. El sacramento de la vida. La Biblia en su conjunto, tanto desde la perspectiva judía como desde la cristiana, ha puesto de relieve el valor de la fidelidad en el despliegue de la misma vida, en su concreción humana. Estos son algunos de los valores básicos de la vida, en línea judía y cristiana: ↗ *Alegría*, *Amistad*, *Amor*, *Belleza*, *Colores*, *Comidas*, *Compasión*, *Deseo*, *Estética*, *Gozo*, *Gracia*, *Justicia*, *Misericordia*, *Música*, *Placer*, *Perdón*, *Prójimo*.

13. Escatología, fin de los tiempos

La Biblia es un libro abierto al final de los tiempos, es decir, a la culminación de la vida humana. Trata de la muerte y de la supervivencia, de la salvación y de la posible condena de los hombres. En esa línea he destacado en todo el diccionario sus elementos apocalípticos.

13.1. Muerte y juicio. La Biblia empieza situando la muerte del hombre en un nivel de «juicio», es decir, de retribución, en una línea que se va precisando del Antiguo al Nuevo Testamento (donde se supera la visión de la muerte como juicio, al integrarla en la muerte y resurrección de Jesús). En ese ámbito se sitúan algunos términos fundamentales del diccionario: ↗ *Esperanza*, *Futuro*, *Huesos*, *Inmortalidad*, *Juicio*, *Muerte*, *Ovejas y cabras*, *Reencarnación*, *Resurrección*, *Retribución*, *Tiempo (tiempos finales)*, *Trompetas y cuernos*, *Vendimia sangrienta*.

13.2. Condena. La Biblia es básicamente un libro de salvación, aunque abre la posibilidad de una condena para aquellos que rechazan el don de la vida. Por eso se puede volver amenaza de destrucción: ↗ *Abismo*, *Armaguedón*, *Apocalíptica*, *Bestia*, *Castigo*, *Condena*, *Derecha e izquierda*, *Diablo*, *Diluvio*, *Dragón*, *Dualismo*, *Guerra final*, *Fuego*, *Hades*, *Henoc*, *Infierno*, *Jinete*, *Mujer (del Apocalipsis)*, *Pecado*, *Pena de muerte*, *Plagas de Egipto*, *Pozo*, *Red*, *Satán*, *Seis-seis-seis*, *Sheol*, *Siega del Hijo del hombre*, *Vendimia sangrienta*.

13.3. Salvación. La Biblia es el libro de la esperanza de la salvación, que se expresa como revelación total de Dios y plenitud de vida para los hombres. Conforme a la Biblia cristiana, la salvación está vinculada a la resurrección y parusía de Cristo: ↗ *Agua*, *Banquete final*, *Cielo*, *Ciento cuarenta y cuatro mil*, *Ciudad*, *Corona/diadema*, *Escatología*, *Gloria*, *Herencia*, *Jerusalén (ciudad del Apocalipsis)*, *Milenio*, *Paraíso*, *Parusía*, *Reino de los cielos*, *Resurrección*, *Salvación*, *Utopía mesiánica*, *Vida*.

A

AARÓN

(↗ *becerro de oro*, *sacerdote*, *sacrificios*, *vestidos*). Sacerdote judío, de la tribu de Leví, a quien la tradición bíblica hará Sumo Sacerdote y organizador del culto del tabernáculo, continuado después en el templo de Jerusalén. Constituye un personaje importante del conjunto legislativo central del Pentateuco, desde su asociación con Moisés (Ex 4,14-31) hasta su muerte sobre el monte Hor (Nm 33,38-39). En su figura, históricamente insegura, pero simbólicamente esencial, resaltan varios rasgos.

(1) *Aparece como compañero y hermano de Moisés*, más por exigencias de la teología israelita que por fidelidad histórica. Dios dice a Moisés: «Tú le hablarás y pondrás en su boca las palabras, y yo estaré con tu boca y con la suya, y os enseñaré lo que hayáis de hacer. Y él hablará por ti al pueblo; él será como tu boca y tú serás como su Dios» (Ex 4,15-16). Moisés representa la Ley originaria y así es portador de una palabra que viene directamente de Dios. Aarón, el sacerdote, viene en un segundo momento y depende siempre de su «hermano»: puede hablar y oficiar, pero solo diciendo aquello que la Ley de Moisés le vaya indicando en cada momento. Moisés ha existido solo una vez y para siempre. Aarón, en cambio, aparece más como una función que como un personaje concreto, en el principio de la historia; es una estructura sacral que se repite generación tras generación: tiene el sacerdocio sagrado y el poder de enseñar según la Ley de Moisés.

(2) *Aarón es un hombre que puede inclinarse a la idolatría*. La sacralidad, tomada en sí misma, constituye un riesgo, como ha destacado la historia israelita, llena de sacerdotes infieles o inclinados a un tipo de culto religioso que no responde a la identidad del yahvismo. Así lo ha desarrollado de forma genial el relato del becerro de oro, que Aarón funde y consagra, en ausencia de Moisés, de manera que los israelitas pudieron decir «Israel, estos son tus dioses que te han sacado de la tierra de Egipto» (Ex 32,1-6). La historia de Aarón y de sus hijos contiene elementos edificantes, de fidelidad y sacrificio por Yahvé. Pero, en su conjunto, está llena de contrastes e infidelidad, como muestra el ejemplo de los sumos sacerdotes del tiempo de Jesús.

(3) *Aarón es el hombre del sistema sacral israelita*. Así aparece en el «Himno a los padres o antepasados» de Eclo 44–50, donde se venera la memoria de los grandes personajes (Henoc y Noé, Abrahán, Moisés, los jueces...) y de los sacerdotes de Israel: Aarón el fundador (Eclo 45,6-22), Finés el celoso (Eclo 45,23-26) y Simón el Gran liturgo de tiempos del autor del libro (en torno al 200 a.C.). Aquí citamos algunos pasajes sobre Aarón: «Consagró a Aarón, de la tribu de Leví. Estableció con él un pacto

eterno y le dio el sacerdocio del pueblo. Le hizo feliz con espléndido adorno *(eukosmia)* y le ciñó de vestidura de gloria. Le vistió con magnificencia perfecta *(synteleian)* y le fortaleció con insignias de fuerza: calzón, túnica y manto. Le rodeó de granadas y de muchas campanillas de oro en torno, para que sonasen caminando y se escuchase su sonido... Le consagró Moisés y le ungió con aceite santo; se le dio una alianza eterna y a sus descendientes para siempre, para servir a Dios como sacerdote, y bendecir en su nombre al pueblo. Le escogió entre todos, para presentar los frutos del Señor, incienso y aroma, en memorial, para expiar por su pueblo» (Eclo 45,6-9.15-17).

(4) *Vestiduras sacerdotales*. El distintivo principal del sacerdocio son unas vestiduras, llenas de simbolismo cósmico-sacral (cf. Sab 18,24), pensadas para el goce estético, a través de la impresión de las formas y colores. Este es un rasgo que aparece en casi todas las culturas religiosas: en un momento dado, ellas destacan el valor y los adornos de unos vestidos que aparecen como irradiación divina. Estamos ante un Dios de representación, Señor de las formas, fuente y poder de belleza. Más que la persona en sí (varón/mujer) importa aquí la impresión y gloria de sus vestiduras, los bordados y brillo del manto, las piedras preciosas, la corona... Ataviado para realizar su función, Aarón viene a ser una especie de microcosmos sagrado, expresión viviente del misterio, manifestación de lo divino. Por eso se amontonan, se vinculan y completan-complementan los colores del vestido, la irradiación de las piedras (señal de paraíso), el pectoral del juicio (Urim y Tumim), el turbante de realeza. Para el autor del Eclesiástico, que es un escriba, la función sacrificial externa (matar animales) resulta secundaria.

(5) *Para los cristianos*, *la historia del sacerdocio de Aarón*, *vinculado al culto de Jerusalén*, *con sus sacrificios de animales y la sacralidad de los jerarcas religiosos*, *ha cumplido su función* y carece de sentido, como ha declarado de forma lapidaria la carta a los Hebreos. El sacerdocio de Aarón ha dejado de ser importante, ya no puede realizar ningún servicio; en su lugar emerge el sacerdocio de Melquisedec*, que se expresa a través de la entrega de la vida al servicio de los demás (cf. Heb 7,11). Para los cristianos, el sacerdocio según ley y jerarquía sagrada no tiene ya sentido.

ABBA

(↗ *Dios*, *Hijo de Dios*, *Jesús*, *Padre*). *Abba* es una palabra aramea que significa «papá». Con ella se dirigen los niños a sus padres, pero también las personas mayores, cuando quieren tratarles de un modo cariñoso. Jesús la ha utilizado en su oración, al referirse al Padre Dios (cf. Mc 14,26 par), y la tradición posterior ha seguido utilizando esa palabra aramea como nota distintiva de su plegaria (cf. Rom 8,14; Gal 4,6). De todas formas, en la mayoría de los casos, los evangelios han traducido esa palabra y así la utilizan en griego: *Patêr*. Entre los lugares en que Jesús llama a Dios «Padre» pueden citarse los siguientes: Mc 11,25; 13,32; Mt 6,9.32; 7,11.21; 10,20; 11,25; 12,50; 18,10; Lc 6,39; 23,46; etc. Una parte significativa de los dichos en los que Jesús se dirige a Dios como Padre, especialmente en el evangelio de Mateo, son creaciones de la Iglesia primitiva. Pero en el fondo de esa expresión late una profunda experiencia de Jesús, que podemos destacar como sigue.

(1) *Sentido básico*. La singularidad de esta palabra consiste, precisamente, en su falta de formalismo y distancia objetiva. Esta palabra expresa la absoluta inmediatez, la total cercanía del hombre antiguo respecto a su ser más querido, al que concibe como fuente de su vida. No es una palabra misteriosa, cuyo sentido deba precisarse con cuidado (como sucede quizá con el Yahvé de la tradición israelita). No es palabra sabia, de eruditas discusiones, que solo se comprende tras un largo proceso de aprendizaje escolar. Es la más sencilla, aquella que el niño aprende y comprende al principio de su vida, al referirse cariñosamente al padre (madre) de este mundo. No es palabra que solo puede referirse al padre en cuanto separado de la madre (o superior a la misma madre), sino que alude sobre todo al padre materno: a un padre con amor de madre, como alguien cercano para el niño. Precisamente en su absoluta cercanía se encuentra su distinción, su diferencia. Los hombres y mujeres del entorno buscaban las palabras más sabias para referirse a Dios. Podían llamarle Nuestro Padre, Nuestro Rey, le invocaban como Señor*, dándole el título de Dios y Soberano... Es como si la palabra *Abba*, papá, propia del niño que llama en confianza a su padre querido, les pareciera irreverente, demasiado osada. Pues bien, Jesús ha osado: él se ha atrevido a dirigirse a Dios con la primera y más cercana de todas las palabras, con aquella que los niños confiados y gozosos utilizan para referirse al padre (madre) bueno de este mundo.

(2) *Experiencia de Jesús*. Conocer a Dios resulta, para Jesús, lo más fácil y cercano. No necesita argumentos para comprender su esencia. No tiene que emplear demostraciones: Dios Padre resulta, a su juicio, lo más inmediato, lo más conocido, lo primero que aprenden y saben los niños. Para hablar así de Dios hay que cambiar mucho (¡si no os volvéis como niños!: cf. Mt 18,3), pero, al mismo tiempo, hay que olvidar o desaprender muchas cosas que se han ido acumulando en la historia religiosa de los pueblos. Jesús nos pide volver a la infancia, en gesto de neotenia creadora, es decir, de recuperación madura de la niñez, en apertura a Dios. Para muchos de sus contemporáneos, la religión era ascender místicamente hacia la altura suprahumana, o cumplir unas normas sacrales y/o sociales. Por el contrario, como niño que empieza a

nacer, como hombre que ha vuelto al principio de la creación (cf. Mc 10,6), Jesús se atreve a situar su vida y la vida de aquellos que le escuchan en el mismo principio de Dios, a quien descubre y llama ¡Padre! La religión es para él una especie de parábola de hijo y padre (cf. Mt 11,25-27); no trata de algo que está fuera, sino que expresa el sentido de su misma vida como presencia de Dios. La religión no es algo que se sabe y resuelve de antemano, sino misterio en que se vive, camino que se recorre, gracia que se va acogiendo y cultivando día a día. Por eso, la experiencia de Dios como Padre se encuentra entrelazada con el mismo camino concreto, diario, de su vida. Jesús se ha confiado en Dios Padre y de esa forma ha vivido. Ha dialogado con la tradición de su pueblo y de su entorno religioso, pero, de un modo especial, él ha descubierto personalmente el sentido y don del Padre-Dios, en la tarea y gracia de su vida. Para ello ha necesitado la más honda inteligencia, la más clara y decidida voluntad... Pero esta inteligencia y voluntad son para él, al mismo tiempo, un amor de niño: algo que se sabe y siente desde el fondo de la propia vida.

(3) *Camino de Padre. Descenso y ascenso*. Partiendo de esa base, Jesús ha podido trazar eso que pudiéramos llamar el camino del padre, que ahora presentamos de manera descendente y ascendente. Este es un camino que viene de Dios, desciende del gran Padre, fundando en su don nuestra vida. Pero es, al mismo tiempo, un camino que sube hacia Dios, que nos permite buscarle y hallarle, a partir de la vida y personas del mundo. (a) *Dirección descendente*. El Dios de Jesús es Abba, Padre, porque alimenta, sostiene y ofrece un futuro de vida a los niños y, con ellos, a todos los hombres. Este es un Padre materno, que alienta la vida de los hombres que corrían el riesgo de hallarse perdidos en el mundo. Filón*, el más sabio judío, contemporáneo de Jesús, interpretaba a Dios como Padre cósmico, creador y ordenador de cielo y tierra, dentro de un esquema ontológico que distinguía nítidamente las funciones del padre y de la madre. En contra de eso, Jesús le presenta como padre-materno, amigo de los pobres y excluidos de la sociedad, de los niños y necesitados. (b) *Dirección ascendente*. El modelo para hablar de ese Dios Padre no son los grandes padres varones de este mundo, sacerdotes y rabinos, presbíteros y sanedritas, en general muy patriarcalistas, sino aquellos varones y mujeres que, como Jesús, han abierto un espacio de vida para los demás y especialmente los niños. Interpretado así, el mensaje de Jesús sobre el Padre resulta revolucionario. No es mensaje de intimidad, que avala el orden establecido. No es anuncio de verdad interior, certeza contemplativa que los hombres y mujeres de este mundo pueden descubrir y cultivar de forma aislada. Siendo Padre de todos los humanos, Dios viene a mostrarse como iniciador de reino.

(4) *El Padre Dios es gracia creadora*. Él es ante todo «El que Hace Ser», es el que actúa siempre de manera creadora, gratuita, gozosa, abierta a la comunión de todos los hombres. No controla, no vigila, no calcula: simplemente ama, haciéndonos libres. Es Creador de libertad, por eso le llamamos Padre. Esto lo sabían los antiguos israelitas, pero algunos habían mezclado y confundido esta experiencia, concibiendo muchas veces a este Padre Dios como alejado, justiciero, impositivo o vengador de injurias. Jesús le ha descubierto de nuevo y presentado, de manera muy sencilla y profunda, como amor

creador: como Madre que da su propia vida, haciendo que surjan sus hijos, como Padre que luego les alienta y sostiene (les acoge y perdona) porque les ama. De forma consecuente, Jesús llama a Dios «Padre». Podría haberle llamado Padre/Madre, pues le concibe como Voluntad de Amor. Es amor universal y creativo, que no mueve simplemente las estrellas (como Aristóteles decía), sino que atrae y potencia, mantiene y eleva a los pobres y pequeños de la tierra, fundando en ellos la existencia y plenitud de todo lo que existe; por eso le llama Padre. El Dios pagano, y a veces el mismo Señor del judaísmo, corría el riesgo de identificarse con el orden cósmico, apareciendo de forma impersonal o fatalista. Por el contrario, Jesús presenta al Padre Dios como realidad íntima y cercana: es Señor que funda nuestra vida, Amigo que llega hasta nosotros porque quiere iluminar nuestra existencia; viene porque lo deseo, se acerca gozosamente y en gozo nos asiste, para que podamos nacer, crecer y morir en su compañía. Actúa de esa forma porque quiere, porque nos quiere. Por todo eso, le llamamos Fuente de amor.

(5) *El Padre acompaña impulsándoles a vivir en amor de Alianza*. No se limita a hacernos, sino que «hace que hagamos»: que podamos asumir la propia tarea de la vida y así nos realicemos, de manera personal. Eso significa que es fuente de Ley, como sabe todo el judaísmo: pero de Ley que se hace gracia y se hace vida en nuestra misma vida, dentro de nosotros, como Libertad de amor, para que nosotros nos hagamos, existiendo así en su mismo seno materno. Por eso, la Buena Noticia del Padre se expande y expresa como Buena Noticia de fraternidad creadora para los hombres. No estamos condenados a existir y morir bajo una norma externa, para fracasar al fin, envueltos en pecados. No somos impotentes, simples niños en manos de un padre envidioso, siempre impositivo (que nos impide crecer), sino amigos y colaboradores de ese Padre, en alianza de amor, en compromiso de vida compartida. Dios se define, por tanto, como principio de realización e impulso vital para aquellos que le acogen. No es señor que está cerrado en sí, cuidando su grandeza. No es un tirano que actúa y sanciona a capricho a quienes le están sometidos, ni un tipo de ley que se impone de modo inflexible en la vida del pueblo. En la raíz de su mensaje, Jesús ha presentado al Padre/Madre, Dios de amor, como fuente y creador de vida para todos los humanos, a partir de los pobres y perdidos de la tierra. Por eso, la palabra «hay Dios, existe y viene el Padre» (¡viene Dios!) debe traducirse de esta forma: ¡podéis vivir y realizaros como humanos-hijos, en libertad filial y esperanza!

(6) *El Padre es principio de futuro (promesa)*. No estamos condenados a mirar hacia el pasado, a retornar hacia el origen, para allí perdernos de nuevo en la inconsciencia, como si no hubiéramos sido. Al contrario, lo que Dios hace en nosotros y lo que nosotros hacemos con él permanece y culmina en la vida, de forma que Dios vendrá a mostrarse en verdad como Padre al engendrarnos al fin, para la vida eterna. Por eso decimos que es promesa de futuro. De esa forma, el Padre del principio viene a presentarse como Padre final, fuente y fuerza de futuro. Jesús le ha presentado como Aquel que viene hacia nosotros, ofreciendo su Reino a los humanos, haciendo que ellos puedan venir y realizarse plenamente. Eso significa que nuestra vida no está hecha, no se encuentra todavía terminada. El valor primordial de nuestra existencia, aquella plenitud que buscamos, nos viene del futuro: de la acción plena del Padre y solo puede desvelarse en

la medida en que sigamos abiertos a su gracia. Eso significa que Dios no ha llegado a engendrarnos plenamente todavía. Lo hará cuando se exprese plenamente como Padre/Madre, realizando en nosotros aquello que ha empezado a realizar en Cristo, su Hijo.

Cf. J. JEREMIAS, *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1981; J. SCHLOSSER, *El Dios de Jesús. Estudio exegético*, Sígueme, Salamanca 1995; H. SCHÜRMANN, *Padre Nuestro*, Sec. Trinitario, Salamanca 1982; A. TORRES QUEIRUGA, *Del Terror de Isaac al Abba de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2001.

ABBADÓN

(↗ *abismo*, *Diablo*, *infierno*, *Sheol*). Palabra hebrea que significa «destrucción, lugar de corrupción o pudridero» (cf. Job 26,6; 28,22; 1QH 3,16.19) y que se emplea varias veces en el Antiguo Testamento, en paralelo con el Sheol o mundo inferior de los muertos, es decir, abismo. Así aparece en Prov 15,11; 27,20; Job 26,6. En principio, Abbadón tiene un sentido genérico y significa el estado o situación de los muertos. Pero Job 28,26 vincula y personifica a Abbadón y a la Muerte, presentándolos como poderes que pueden hablar. En esa línea, *1 Hen* 20,2 puede referirse al Abbadón como encarnación del poder de la muerte, una especie de ser maligno opuesto a Dios. El texto bíblico más significativo es Ap 9,11, que presenta a Abbadón como una estrella caída (cf. Dragón* de Ap 12,3.9) que se vuelve Ángel del Abismo, como el mismo Satán, rey del ejército infernal, que reside en el gran pozo inferior del que sube el humo del Abismo, para destruir a los hombres. Abbadón es rey del Abismo, poder maléfico de muerte, que se opone al Dios de la vida y que recibe en griego el hombre de *Apollyuôn*, que significa «exterminador». Evidentemente, en el fondo de ese nombre *(Apollyôn)* está el recuerdo de Apolo, entendido como Dios de la peste, del subsuelo y de la muerte. Las imágenes del pozo del abismo y la invasión de langostas-escorpiones destacan este motivo. Frente al Dios que crea y construye (cf. Ap 4,11) sitúa el Apocalipsis al que descrea y destruye, en tormento interior de violencia. Al traducir Abbadón por *Apollyôn* (el *Exterminator*), Ap ofrece un audaz juego de voces: *Apollyôn* recuerda a Apolo, Dios a quien la tradición ha vinculado con la muerte (peste destructora), como su nombre (derivado popularmente de *apollymi*, exterminar) indicaría. Además, Nerón, a quien parece aludir Ap 17,7-14, se presentaba a sí mismo como encarnación de Apolo (Dios de la belleza, orden y armonía de la tierra). Juan, en cambio, ha visto al Apolo imperial como signo destructivo. El contexto en el que aparece situado Abbadón (Ap 9,1-11) sigue aludiendo a unas langostas infernales, en retórica de miedo cuyos antecedentes aparecen en el bestiario mesopotámico (dragones e hidras, hombres-escorpiones, leones y perros, monstruos irresistibles) del *Enuma Elish* I, 133-149. Ap sabe que todos esos vivientes-monstruos, sobre quienes reina Abbadón, están llamados a la destrucción: ellos mismos son destrucción y quedan vencidos, no por el Marduk violento de Babel, sino por el Cordero y sus mártires. Así podemos evocar las figuras del miedo infinito de estas langostas-caballo que invaden el mundo desde el pozo del infierno (9,7-10). (En ese sentido ha evocado el tema E. Sábato en su libro *Abbadón*, *el exterminador*).

ABEL, LA PRIMERA VÍCTIMA

(↗ *Adán*, *Caín*, *pecado*). Hermano de Caín, primero de los asesinados. La historia de estos dos hermanos viene en la Biblia inmediatamente después de la del hombre y la mujer (Adán y Eva). «Conoció Adán a su mujer Eva, la cual concibió y dio a luz a Caín, y dijo: He conseguido [*kaniti*] un varón de parte de Dios. Después dio a luz a su hermano Abel [Hebel: soplo fugaz, vanidad]. Fue Abel pastor de ovejas, y Caín, labrador de la tierra. Pasado un tiempo, Caín presentó del fruto de la tierra una ofrenda a Yahvé. Y Abel presentó también de los primogénitos de sus ovejas, y de la grasa de ellas. Y miró Yahvé con agrado a Abel y a su ofrenda; pero no miró con agrado a Caín ni a su ofrenda, por lo cual Caín se enojó en gran manera y decayó su semblante... Caín dijo a su hermano Abel: Salgamos al campo. Y aconteció que estando ellos en el campo, Caín se levantó contra su hermano Abel y lo mató. Entonces Yahvé preguntó a Caín: ¿Dónde está Abel, tu hermano? Y él respondió: No sé. ¿Soy yo acaso guarda de mi hermano?...» (cf. Gn 4,1-15).

(1) *Los dos primeros hermanos*. Caín y Abel representan las dos primeras formas de cultura, entendidas desde la relación del hombre con la tierra y los animales (Caín es agricultor; Abel es ganadero). Ellos reflejan las dos primeras formas de religión organizada: el pastor ofrece a Dios la vida y sangre de los animales; el agricultor le ofrece los frutos del campo, comidas vegetales. Estos son los hermanos en estado puro, sin que pueda hablarse todavía de disputa por mujeres o por hijos, por tierras o pastos. Ellos no tienen ninguna razón «mundana» para enfrentarse, y sin embargo se enfrentan porque Dios acepta la ofrenda de uno más que la del otro. Eso podría significar que a uno le va mejor que al otro... Mirado el texto desde fuera, sería preferible que no existiera ese Dios que lleva a esos hermanos a enfrentarse (queriendo las ofrendas de uno más que las del otro). Pero eso es imposible, porque estos hermanos no viven solo del trabajo y de los bienes exteriores, sino también del sentido que tiene ese trabajo que ellos pueden ofrecer y ofrecen ante un Dios entendido precisamente como fuente de sentido de las cosas. De esa manera se comparan y enfrentan, en gesto donde se vinculan cultura, religión y vida social. Es evidente que el Dios que les divide y enfrenta por razón de las ofrendas no es aún el Dios verdadero, sino una proyección de sus propios deseos.

(2) *Los primeros hermanos*, *en perspectiva masculina*. Caín y Abel son hombres de cultura, pues no trabajan solo para comer, sino para elevar y hacer ostentación de lo que comen y tienen, a modo de sacrificio, sobre el altar divino. De esa manera, son hombres de religión, pero de una religión que, al menos para Caín, se encuentra pervertida: no elevan sus productos para dar gracias y alegrarse uno del otro y con el otro (como Pablo supone en Rom 11,21), sino para compararse y enfrentarse, de manera que la misma ofrenda religiosa se vuelve para Caín fuente de envidia y violencia. Lo que podía ser motivo de comunicación enriquecedora se ha mostrado para él principio de muerte. Ellos expresan así la primera división de la vida social, como ha destacado Hegel, en su *Fenomenología del Espíritu*, viendo aquí el principio de la división de la humanidad en señores y siervos, amos y esclavos. Hegel supone que la lucha es fuente de todo lo que

existe: en enfrentamiento nacemos, con enfrentamiento maduramos, pero en general ya no empezamos matando a los otros como hizo Caín, sino que los esclavizamos, posponiendo su muerte, para así ponerlos a nuestro servicio. La misma religión parece convertirse en principio de enfrentamiento, a partir de la distinción de las comidas-ofrendas sagradas. En un sentido, conforme al principio del Génesis (Gn 1–3), donde los hombres eran vegetarianos*, parece preferible el sacrificio de Caín, que ofrece a Dios los frutos del campo y así vive sin matar a otros vivientes. Pero el Dios de este relato, sin que se sepa la razón, prefiere los sacrificios* animales y así se goza en la ofrenda de Abel, el pastor, quizá porque ha desahogado su violencia al matar animales, mientras que Caín*, que no los mata ni derrama la sangre de otros seres vivientes, no ha podido canalizar su violencia, sino que la descarga sobre el hermano, derramando su sangre*. Quizá se pueda decir que Abel sacrificaba animales y estaba apaciguado, mientras Caín, que ofrecía plantas, quiso apaciguarse matando a su hermano.

(3) *Símbolo o mito*. Son muchos los mitos de hermanos donde uno mata al otro (Rómulo y Remo) o los dos se matan a la vez (Eteocles y Polinices). Por la importancia que ha tenido en la historia de Occidente, este relato de la Biblia es quizá el más significativo: Caín mata a su hermano, pensando que con ello puede elevarse ante Dios, pero Dios no recibe la sangre del hermano asesinado, sino todo lo contrario, la rechaza. Mirados en este contexto, Caín y Abel representan a la humanidad en su conjunto: son individuos y grupos sociales (agricultores y pastores), son pueblos y naciones, señores y siervos, amigos y enemigos. Toda la raza humana se encuentra condensada, según Gn 4, en esta guerra primigenia, en este sacrificio que es fuente y modelo de todo sacrificio. En el principio de la historia humana está Abel, la primera de las víctimas. A partir de ella se entiende, según el Nuevo Testamento, la sangre de todos los sacrificados de la historia (cf. Mt 23,35; Lc 11,51; Heb 12,24).

Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano? Textos de fraternidad en el libro del Génesis*, Verbo Divino, Estella 1990; J. S. CROATTO, *Exilio y sobrevivencia. Tradiciones contraculturales en el Pentateuco. Comentario de Gn 4–11*, Lumen, Buenos Aires 1997; R. GIRARD, *La violencia de lo sagrado*, Anagrama, Barcelona 1982.

ABIGAIL DE CARMEL

(↗ *David*, *Saúl*). Mujer de Nabal de Carmel, hombre rico, del clan de los calebitas, cuyos rebaños pastaban al sur de Judá, zona controlada por los guerrilleros de David*, que le mandó emisarios para pedirle un tributo, a modo de compensación por la seguridad que le ofrecía. Nabal se negó, apelando a su independencia y, quizá, a los vínculos que mantenía con el rey Saúl*, enfrentado entonces con David. De un modo lógico, David convocó a sus hombres y marchó contra Nabal, para cobrar su «impuesto» y darle un castigo ejemplar.

(1) *Mujer astuta*. Al enterarse de ello, Abigail, a quien el texto presenta como sensata y guapa (esposa ideal), sin decir nada a su marido (que aparece como hombre rudo y sin educación), tomó regalos y salió al encuentro de David, convenciéndole de que no matara a Nabal, pues él (David) «combatía las guerras de Yahvé» y sería un día rey de Israel (cf. 1 Sm 25,23-34). El «discurso» de Abigail es un modelo de diplomacia profética, y logra que David cobre conciencia de sus deberes y responsabilidades, abriendo ante él un camino más elevado de experiencia humana y religiosa. De esa forma, ella influye en su conducta, logrando que abandone la violencia ciega (que parece haberle guiado hasta aquí), para comportarse de un modo político, y al despedirle le dirige unas palabras, que pueden entenderse como una velada petición de mano, «¡Cuando Yahvé haya favorecido a mi señor, acuérdate de tu sierva» (1 Sm 25,31), ofreciéndole de esa forma su colaboración (su persona). Por su parte, David acepta en el fondo su propuesta: «¡Bendita tu prudencia y bendita tú!» (25,33).

(2) *Al servicio de David*. Cuando Abigail volvió a su casa, tras haber «pactado» así con David, encontró a su marido embriagado (¡era la fiesta del esquileo!), y no le dijo nada, esperando el momento oportuno para hablarle, cosa que hizo la mañana siguiente con tal fuerza que Nabal sufrió un ataque y murió poco después, como si la palabra de su esposa le hubiera herido de muerte. De un modo consecuente, tras la muerte de Nabal, David pidió la mano de Abigail, respondiendo a la palabra que ella le había ofrecido. Abigail aparece así como una mujer con iniciativa propia, que actúa de manera autónoma, sin depender de su marido, poniéndose al servicio de David, el guerrillero.

Ella no ha sido elegante con su marido, a quien tacha de necio y a quien desea en el fondo la muerte, sino con David, a quien dice: «que todos tus enemigos sean como Nabal» (es decir, necios y que caigan en desgracia como él o mueran). Así ejercita un doble juego: en un sentido, pide a David que no mate a su marido, que «no manche sus manos» con Nabal y su gente; pero, en otro, está poniéndose en sus manos, esperando la muerte de Nabal. Fiel a su forma de narrar, la Biblia no juzga los hechos, pero los presenta de una manera que nos permiten comprender que Dios mismo dirige la historia de David para que consiga el reino. Pues bien, en esa historia, ha tenido una función importante la astuta Abigail, mujer de Nabal, hombre necio, que murió de miedo por las palabras de su esposa.

ABISAG, LA SUNAMITA

(↗ *David*, *Sulamita*, *Salomón*). David había tenido varias mujeres y concubinas, pero en su ancianidad no tenía ninguna que pudiera dirigir su casa en intimidad, realizar los servicios domésticos y «calentarle» en la cama, quizá porque ellas tenían sus ocupaciones (su casa y sus hijos) y, sobre todo, porque eran mayores y solo querían al rey viejo para aprovecharse de él a favor de sus hijos.

(1) *Mujer elegida.* En este contexto se cuenta la historia Abisag: «Era ya viejo el rey David y entrado en años; le cubrían con vestidos pero no entraba en calor... Se buscó una muchacha hermosa por todos los términos de Israel y encontraron a Abisag, la de Sunem, y la llevaron al rey. La joven era extraordinariamente bella; y era mayordomo del rey y su ministro, pero el rey no la conoció» (cf. 1 Re 1,1-4). Este es el final de un rey anciano e impotente, a quien sus *siervos* (*'abdau:* médicos y consejeros) buscaron una mujer joven y bella, que pudiera «calentarle» (quitarle el frío), ofrecerle sus servicios. Este es el destino de una muchacha que será la última mujer de un rey, para darle quizá un hijo heredero, pues si lo tuviere, ellos, sus siervos, serían regentes hasta que alcanzara la mayoría de edad.

Esta sunamita habita con el rey, en la intimidad del palacio, es su asistente o mayordomo (es la *sokenet*; cf. Is 22,15), controla su vejez y lleva en sus manos las llaves de la casa (como Sobna en Is 22,15), como ministro personal del rey, cuya hacienda administra *(šarat)*. Ella dirige el destino del reino y su posible hijo sería el heredero. De esa manera, mientras Adonías y Salomón disputan el trono (cf. 1 Re 1,5-53), ella cuida y dispone la casa del rey, de manera que cuando Betsabé* quiere hablarle, ha de hacerlo a través de ella, que está presente a lo largo de la audiencia (1 Re 1,15, con *šarat* de nuevo).

(2) *Mujer utilizada.* Pero Abisag no pudo mantener el poder, ni legarlo a su hijo, pues el rey «no fue capaz de conocerla» (1 Re 1,4) y de hacerla madre. Así aparece como mujer frustrada, atracción inútil para un rey anciano. Esta Abisag, sunamita hermosa y sabia, llamada (¿condenada?) a ser el último ministro humano y político de un rey antes poderoso, aparece así como figura trágica (¡no ha logrado levantar el deseo del rey, ni calentarle de verdad!), para convertirse a su muerte en carne de harén, disputada entre Salomón y Adonías, que quiso tomarla como esposa (para así mantener sus pretensiones al reino), cayendo en desgracia ante Salomón* por ello (cf. 1 Re 2,13-24). Así parece haber quedado al fin sin un marido propio, en el nuevo harén de Salomón, que quizá no volvió a acordarse de ella, pues tenía otras mujeres (y ella debía serle odiosa, como contrincante de su madre). Sea como fuere, algunos la han identificado con la sulamita/sunamita* del Cantar de los Cantares.

Cf. M. HÄUSL, *Abischag und Batscheba. Frauen am Königshof und die Thronfolge Davids im Zeugnis der Texte 1 Kön 1 und 2*, EOS Verlag, St. Ottilien 1993; M. GARCÍA BACHMANN, «*Un rey muy viejo y una muchacha muy linda; violencia casi imperceptible* (1 Re 1,1-4)», *RIBLA* 41 (2003) 50-68.

ABISMO

(↗ *dualismo*, *infierno*). En algunos mitos tiene sentido positivo: puede ser signo de Dios, expresión del aspecto materno de la realidad originaria, fondo del que todas las cosas han brotado (cf. Gn 1,2; 49,25; Dt 33,13). Pero en el conjunto de la Biblia (cf. Is 51,10; Ez 26,19; 31,15) y especialmente en el Apocalipsis adquiere sentido negativo: es la hondura de la nada y de la muerte, lugar de destrucción del que brota Abbadón*, su rey (Ap 9,11), lo mismo que la Bestia asesina (Ap 11,7; 17,9). El abismo se hallaba cerrado, pero en la gran lucha del final de los tiempos lo abrirá el Astro (ángel) caído, de manera que saldrán de su hondura todos los males, para amenazar a los vivientes del mundo (Ap 9,1). Tras la victoria del Cordero* (Ap 20,3), el abismo volverá a quedar cerrado, con el Dragón* dentro, pero ya para siempre. El abismo aparece de esa forma como una especie de infierno: un estanque de fuego y azufre, lugar de muerte perdurable, donde serán expulsadas para siempre las Bestias (19,20) con Satán (20,10) y aquellos que no están escritos en el Libro de la Vida del Cordero (2,14).

ABLUCIONES

(↗ *Bautismo*, *Juan Bautista*, *pecado*, *perdón*, *sacramentos*). Ritos de purificación con un objetivo cultual (mantienen y recrean la pureza, necesaria en especial para los sacerdotes) y moral (limpian a los pecadores de ciertos pecados). Reciben mucha importancia en la reforma sacerdotal del judaísmo, tras el exilio (s. V a.C.), como muestra el Levítico. Se realizan, por ejemplo, tras la menstruación de la mujer o la emisión de semen masculino, tras la curación de la lepra o el contacto con un cadáver, etc. (cf. Lv 11–15 y Nm 19). El judaísmo antiguo vino a convertirse a través de ellas en una «religión de purificaciones», como indican los textos de Qumrán, y la historia de Flavio Josefo, en su descripción de un bautista llamado Bano (*Aut* II, 11). En esa línea se sitúa Juan Bautista (cf. Mc 1,1-8; Mt 3,1-12; Lc 3,1-9; Jn 1,19-28).

El evangelio de Marcos critica a algunos judíos (o judeo-cristianos) legalistas diciendo: «Los fariseos y los judíos en general no comen sin antes haberse lavado las manos meticulosamente, aferrándose a la tradición de sus presbíteros; y al volver de la plaza, si no se bautizan no comen; y observan por tradición otras muchas costumbres, como los bautismos de vasos, jarros, bandejas y lechos» (Mc 7,3-5). Esos bautismos o abluciones pertenecen, según Marcos, a la «tradición de los ancianos», no a la esencia de la Ley (Mc 7,8). La importancia que tenían esos ritos se muestra en la existencia de piscinas (Mikveh) para realizar los ritos de purificación y especialmente para el «bautismo» de los prosélitos. En la actualidad, los judíos ortodoxos siguen teniendo piscinas de purificación, unidas a las sinagogas, y ellas se emplean sobre todo para purificar a las mujeres tras la menstruación o parto y para el baño ritual antes de la conversión al judaísmo.

ABOMINACIÓN DE LA DESOLACIÓN

(↗ *Anticristo*, *apocalíptica*, *Bestia*, *Daniel*, *Jerusalén*, *Marcos*). Signo clave de la apocalíptica judía, que aparece en Dn 12,11, refiriéndose probablemente al altar pagano que los partidarios de la helenización de Jerusalén (cf. macabeos*) pusieron sobre o junto al gran altar de sacrificios del templo de Jerusalén (Dn 9,27; cf. 2 Mac 6,2). El signo evoca por un lado la idolatría (adoración de otro Dios) y por otro la anti-creación (el triunfo del caos y de la destrucción sobre la tierra), en un contexto vinculado con el destino (ruina o salvación) de Jerusalén, como ha puesto de relieve el evangelio de Marcos.

(1) *Mc 13,14 (Mt 24,15). En el centro de la apocalíptica cristiana*. Este pasaje ofrece el signo clave de la impureza y riesgo de Jerusalén, un signo que resulta de algún modo equivalente al número de la Bestia* (cf. 666) de Ap 13,18. Marcos supone que alguien *(ho anagignoskôn)* está leyendo, quizá en voz alta, el texto de Dn 12,11 (o su propio evangelio), y pide atención, porque el sentido del signo es importante (como dice Ap 13,18: «que el sabio calcule»). Se trata de un acontecimiento básico vinculado al despliegue de la crisis final, que, al parecer, se relaciona con la guerra judía (66-70 d.C.): «Cuando veáis la Abominación de la Desolación estando allí donde no debe (quien lea entienda)». Este medio versículo (Mc 13,14ab) ofrece uno de los signos más importantes y discutidos de la apocalíptica cristiana, situándonos en un contexto más judío que romano, en el entorno del templo de Jerusalén donde ha subido Jesús para «purificarlo» (Mc 11,15-19), corriendo el riesgo de ser condenado a muerte (cf. Mc 14,58). El lector (que no es un simple recitador, sino un intérprete) debe entender bien lo que lee *(noeitô)*, para discernir el signo y declararlo a sus oyentes.

(2) *¿Satanás?* No parece que, estrictamente hablando, esta Abominación, «puesta en pie donde no debe» (en el templo), sea Satanás en sí o el Anticristo* (en la línea del pasaje más elaborado y mitológico de 2 Tes 2,3-5), aunque es posible que se encuentre en el fondo del texto. Se trataría, en todo caso, de un «mito de fondo», pero «historizado», pues Marcos 13,14 no alude directamente a Satanás o al Anticristo en sí, sino a una de sus manifestaciones históricas, vinculadas a la historia final de Jerusalén donde se centra el gran drama (y no en Roma, como supondrá el Apocalipsis de Juan). De todas maneras, es posible que Marcos no haya querido precisar mejor los rasgos de esa Abominación (de ese Abominable Desolador), y no podemos ni debemos ofrecer una interpretación unívoca de su figura. Además, la identidad de ese Abominable (como la del 666 del Apocalipsis) debe situarse en un contexto que ha ido cambiando con el tiempo, de manera que se ha ido interpretando de diversas formas.

(3) *¿Calígula, el ejército romano?* La Abominación pudo ser el ídolo imperial, que Calígula ordenó construir y erigir en el templo de Jerusalén (con su imagen divina), causando un inmenso alboroto en el pueblo, que estaba dispuesto a morir antes que dejar que se profanara de esa forma el santuario, convertido en templo imperial. Petronio, gobernador romano de Siria, retrasó lo posible el cumplimiento de esa orden, que al fin no llegó a cumplirse, por la muerte de Calígula (el 41 d.C.); pero ese mandato, con su

riesgo idolátrico supremo, marcó la conciencia judía (y judeo-cristiana) de aquellos años, de manera que su recuerdo podría estar detrás de la frase: «Cuando veáis la abominación estando allí donde no debe...». En esa línea podemos suponer que el texto alude, más bien, a la aparición de los soldados romanos, mandados por Cestio, a finales de noviembre del año 66 d.C., sobre la cumbre del Scopus, cerca del monte de los Olivos, frente a Jerusalén. Esa sería la Abominación elevada sobre la ciudad, la Señal desencadenante de la guerra, que estalló poco después (el 67 d.C.). El mismo Flavio Josefo (*Bell* 2,20) asegura que muchos judíos, al ver el ejército romano (¡el gran signo!), huyeron de Jerusalén, para alejarse de la guerra (cf. Mc 13,14-20). Pero tampoco esta alusión convence, porque tanto Mc 13,14 como Dn 9,27 parecen aludir a una profanación, que en este caso no existió, pues Cestio no tomó la ciudad.

(4) *¿Destrucción del templo?* Más verosímil resulta la referencia a la destrucción final del templo de Jerusalén por los romanos (70 d.C.), pues ella ha marcado la historia del judaísmo (y cristianismo) posterior, hasta el día de hoy, de manera que muchos judíos siguen llorando o rezando al recordar el hecho, ante el Muro de las Lamentaciones. Pero tampoco parece que este sea el signo de Mc 13,14, por tres razones principales. (a) Marcos supone que la Abominación está en pie sobre el templo (profanándolo así), no que lo destruye, como sucedió el año 70. (b) Ese signo se sitúa hacia el principio de la guerra judía (en torno al 67 d.C.), en cuyo contexto se sitúan los acontecimientos que siguen, en especial la huida de los cristianos (cf. Mc 13,14b), no al final (70 d.C.), como debería ser, en el caso de que aludiera a la destrucción del templo. (c) Según Marcos, este signo ha de entenderse desde una perspectiva de profanación judía (no romana), pues, en todo su evangelio, los antagonistas del Cristo no son los romanos, sino un tipo de poderes judíos pervertidos, contra los que Jesús se manifestó ya en Mc 11,15-17.

(5) *Profanación intrajudía*, *guerra celota.* Conforme a la dinámica de Marcos, esta Abominación, situada allí donde no debe, ha de entenderse, a mi juicio, como una «profanación intrajudía» del templo, vinculada a la guerra contra Roma. Jesús había querido purificar el templo, rechazando sus aspectos sacrificiales y particularistas, para abrirlo como casa de oración para todas las naciones, y por ello le condenaron a muerte (cf. Mc 11,18). En la raíz de su mensaje (y de todo su proceso) está, por tanto, la cuestión del templo, que Jesús quiere «purificar» (transformar), para convertirlo en «casa de oración para todas las naciones» (Mc 11,17). De esa manera ha tomado el templo como signo de apertura universal. Pues bien, en contra de eso, varios grupos de judíos lucharon por la posesión del templo, y los celotas lo ocuparon de un modo militar, iniciando una especie de guerra intrajudía en el mismo santuario, hasta que al fin, en el verano del año 70, llegaron los romanos y lo destruyeron.

En ese contexto ha de entenderse el gran signo, que puede y debe identificarse con la «profanación histórica» del templo de Jerusalén, al comienzo de la guerra estrictamente dicha (67 d.C.), que estuvo marcada por luchas de poder entre los grupos judíos por el control del santuario. En esa línea, según Flavio Josefo, al comienzo de su lucha, los grupos más nacionalistas (sicarios y celotas) tomaron y mantuvieron con violencia el templo, iniciando una durísima contienda civil (de tipo religioso), que marcó la ruina del

judaísmo sacerdotal antiguo. En esa guerra intrajudía ha de situarse la Abominación «instalada en el templo», el lugar donde no debe *(hopou ou dei)*.

La misma lucha de los grupos judíos por el control militar y social del templo constituye, según eso, la Abominación de la Desolación, que no viene de fuera (de Roma), aunque culmina con la destrucción del 70 d.C. (por obra de los romanos), sino que se produce en el mismo interior del judaísmo y de sus luchas por un templo convertido en objeto de disputa intrajudía. A partir de este signo se inicia la huida de los discípulos de Jesús (su salida de Jerusalén y de Judea, Mc 14,13b), tema que, de un modo sorprendente, se ilumina desde la orden del joven de pascua, que pide también a las mujeres y a los discípulos de Jesús que abandonen Jerusalén y vayan a Galilea. Lo que Mc 16,6-7 dice en contexto pascual concreto (mujeres y discípulos) lo dice Mc 13,14b en perspectiva escatológica.

(6) *Conclusión*. Para Marcos, que se siente radicalmente influido por ella, esta guerra marca el fin y cumplimiento del mensaje de Jesús, que se desliga, por fin, de Jerusalén, convertida en lugar donde se ha asentado el Abominable, para expandirse tras la muerte de Jesús desde Galilea (cf. Mc 16,6-7). Eso significa que (en contra de lo que sucede en el Apocalipsis de Juan), la Abominación final no está representada por los romanos (el número 666 de Ap 13,18), sino por aquellos grupos judíos que «tomaron» por la fuerza el templo de Jerusalén y lo pusieron al servicio de sus intereses de violencia militar nacionalista.

Al interpretar la Abominación de esa manera, desde el interior del judaísmo, partiendo de las claves del mensaje de Jesús, Marcos no se muestra, en modo alguno, anti-judío, sino que desarrolla una de las líneas básicas de lectura del conflicto, como harán aquellos maestros rabínicos (como se dice de Johanan ben Zakay) que huyeron también de la guerra de Jerusalén (en contra de celotas y sicarios), para fundar de otra manera la identidad de Israel. En realidad, judíos rabínicos y cristianos han nacido de un mismo rechazo y condena de esa abominación de la desolación, propia de otro tipo de judaísmo que desencadenó la guerra y ruina del 66-70 d.C. Ellos dejaron de apoyarse sobre el templo histórico (caído en manos de celotas y romanos) para iniciar de otra manera la recuperación de Israel (desde las tradiciones legales o desde el Cristo).

La abominación de la desolación de no es por tanto un ídolo, ni un altar pagano, colocado sobre el Gran altar del Templo (como supone Dn 9,27), sino un elemento de la misma contienda intrajudía: la toma militar del templo y su utilización por algunos grupos militarizados, desencadenando la guerra y destrucción posterior del templo a manos de Roma. En Jerusalén se decidió la suerte de Jesús. En Jerusalén se decide el fin de un tipo de mesianismo judío, vinculado a la guerra por el templo, la gran desolación. Ese fue para Marcos el comienzo de la huida cristiana, que se vincula a la misión a los gentiles, a la que aludía Mc 13,10. De esa forma, lo que el templo debía haber hecho y no hizo (ser casa de oración para todas las gentes: Mc 11,17) lo hará la misión del evangelio, impulsada precisamente por aquellos que huyeron del templo.

Cf. comentarios a Marcos: J. GNILKA, *El Evangelio según Marcos* II, Sígueme, Salamanca 1987; J. MARCUS, *Marcos* II, Sígueme, Salamanca 2011; X. PIKAZA, *Evangelio de Marcos*, Verbo Divino, Estella 2012. Cf. en especial D. JUEL, *Messiah and Temple: The Trial of Jesus in the Gospel of Mark,* SBLDS 31, Missoula 1973; J.

MATEOS, *Marcos 13. El grupo cristiano en la historia*, Cristiandad, Madrid 1986; J. THEISSEN, *Colorido local y contexto histórico en los evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica*, BEB 95, Sígueme, Salamanca 1997.

ABRAHÁN

1. Historia y pervivencia

(↗ *Agar*, *fe, Isaac*, *Isaac*, *Sara*, *tierra*). La figura de Abrahán, con las tradiciones israelitas más antiguas, es el tronco o raíz común para judíos, cristianos y musulmanes. Todos ellos son monoteístas y veneran, como padre o inspirador, a Abrahán, a quien miran como el primero de los creyentes, que vivió entre el siglo XV y el XII a.C. y rechazó el politeísmo de su entorno (de su tierra y gente) para iniciar un camino de búsqueda religiosa muy intensa que sigue definiendo y motivando a sus seguidores. Posiblemente fue monólatra: adoró sobre todo (o solo) a una divinidad de su familia (Dios de sus antepasados: cf. Gn 28,13; 32,42.53); vivió en la estepa, junto a Palestina. Por detrás de él se extiende para la Biblia (Gn 1–11) el tiempo de los mitos y símbolos que trazan el sentido de la humanidad en su conjunto: Adán y Eva, Caín y Abel, diluvio universal, arca de Noé y torre de Babel... Con él empieza la historia israelita, cuando Dios le llama del oriente (Ur de los caldeos, al sur de Mesopotamia) para iniciar un camino de búsqueda y fidelidad monoteísta que sigue definiendo a judíos, cristianos y musulmanes (cf. Gn 12–25). Es difícil separar su recuerdo histórico y su leyenda creyente (Abrahán de la historia y de la fe), pero en él han visto los monoteístas el principio de su nueva experiencia religiosa, fundada en la llamada de Dios y en la esperanza de bendición universal.

(1) *Los judíos* consideran a Abrahán como padre nacional legítimo, a través de su esposa Sara y su hijo Isaac (con Jacob y sus hijos, fundadores de las doce tribus). Abrahán aparece así como iniciador de una nación muy concreta de creyentes que asumen su fe y se encuentran vinculados por su misma sangre (todos comparten su ascendencia, son un mismo pueblo, semilla de Abrahán) y por la tierra que Dios les prometió (Palestina), como indica el texto fundacional de Gn 12,1-3: «Sal de tu casa y de tu parentela, vete a la tierra que yo te mostraré; yo haré que seas pueblo grande... de manera que en ti serán benditas todas las naciones de la tierra». Estrictamente hablando, la vieja religión israelita en cuanto tal ya terminó. Han cambiado las circunstancias populares, culturales y sociales del antiguo pueblo, pero quedan los grandes símbolos, recogidos en la Escritura (peregrinación de los patriarcas, éxodo y pascua, paso por el mar Rojo...) y las palabras y experiencias de los grandes profetas fundadores del siglo VII-V a.C. Queda así el judaísmo como reinterpretación nacional de la fe de Abrahán y como respuesta específica de aquellos que en el siglo I-II d.C. quisieron mantener como pueblo su experiencia religiosa. Conforme a esta visión, Dios se ha vinculado para siempre a una nación escogida, de forma que por medio de ella manifiesta su misterio y el sentido de su ley eterna. Tras la muerte de Jesús y la destrucción del templo de Jerusalén, con el exilio masivo del pueblo, el judaísmo nacional ha querido mantener el valor eterno de la elección israelita dentro de los moldes de su propia tradición cultural, social y religiosa.

(2) *Los cristianos* consideran a Abrahán como padre de los creyentes por Cristo. Ellos piensan que la herencia de Abrahán no se expande a través de una ley y de una genealogía nacional, sino por medio de una fe y una experiencia personal como la de Jesús, que les ha permitido reinterpretar y aplicar de forma universal los principios religiosos del patriarca israelita, entendido ahora como padre de todos los creyentes: «Creyó Abrahán en Dios antes de ser circuncidado (antes de cumplir la ley judía) para así ser padre de todos los creyentes, sean incircuncisos (como era entonces Abrahán) o circuncisos (como lo será después y con él los judíos que cumplen la Ley de Moisés)» (cf. Rom 4,2.9-12; con cita de Gn 15,6). Por eso, Dios le ha destinado a ser principio de un nuevo camino religioso, por medio de la fe en Jesús, que es el verdadero «descendiente» de Abrahán, de manera que «si sois de Cristo sois esperma [= descendencia] de Abrahán; herederos de la promesa» (Gal 3,16-17.28-29). Pablo ha puesto de relieve la fe de Abrahán «el cual es padre de todos nosotros, como está escrito: padre de muchos pueblos te he constituido [Gn 17,5], ante Dios en quien creyó como en aquel que resucita a los muertos y llama a la existencia a lo que no existe» (Rom 4,16-18). Abrahán es padre por haber creído en Dios, dentro de la perspectiva judía más clásica, que se expresa por ejemplo en las Dieciocho Bendiciones*: «Tú eres poderoso... para mantener a los vivos por tu misericordia y para resucitar a los muertos por tu gran piedad, tú que sostienes a los que caen, curas a los enfermos, das libertad a los cautivos y guardas tu fidelidad a los que duermen en la tierra... Bendito eres Yahvé, que das la vida a los muertos». Este es el Dios judío, este es el Dios de Abrahán. Por eso, los judíos habrían empezado aceptando estas palabras. Pero, en un segundo momento, Pablo desborda desde dentro el nivel de una fe judía que se cierra en la Ley, pues lo que le importa es «la justicia de la fe». Por ella es Abrahán padre de los creyentes, no por su circuncisión ni por el cumplimiento de unas obras de la Ley. Siendo totalmente israelita, el Dios de la fe de Abrahán rompe las barreras del judaísmo nacional, pues su camino vale para todos los creyentes, sean judíos o no judíos. En ese principio creyente de Abrahán no hay lugar para la Ley, de manera que se vuelve secundaria la circuncisión, la observancia de los ritos alimenticios, las ceremonias de sábados o fiestas... En el centro de la vida de Abrahán solo queda ya la fe. Fortalecido por ella, el antiguo patriarca ha iniciado un camino de gracia que culmina en Cristo, con una fe que no se centra ya en el Dios que resucita a los muertos en general, sino en el que ha resucitado a Jesús. El cristianismo aparece así como una respuesta integradora y abierta de la misma identidad israelita, iniciada con la fe de Abrahán. Los cristianos no quieren negar sino abrir, no quieren mutilar sino expandir a todos los pueblos la promesa y gracia de la religión de Israel; en ese sentido podemos y debemos afirmar que, no siendo judíos, ellos quieren ser y son auténticos israelitas, hijos de Abrahán y herederos de su promesa espiritual, por medio de Jesús, a quien conciben como el verdadero creyente, guía de todos los que confían en Dios.

(3) *Los musulmanes* son una expansión posterior de la misma fe de Abrahán, a quien conciben como padre biológico y espiritual del nuevo pueblo creyente que Mahoma suscitó entre los árabes. Ellos conciben a Abrahán como padre biológico de Ismael, por

medio de Agar (la mujer que la tradición israelita presenta como esclava: cf. Gn 16), y así lo presentan como progenitor de los árabes, nuevo pueblo escogido. Pero, siendo padre biológico de los musulmanes árabes, Abrahán es padre espiritual de todos los creyentes, es decir, de todos los que asumen su camino de fe, reflejado en la Ciudad Santa de La Meca, con su Kaaba o Piedra de Dios, que él mismo construyó y purificó con su hijo Ismael: «Y acordamos con Abrahán e Ismael que purificaran Mi Casa para los que dieran las vueltas, para los que acudieran a hacer un retiro, a inclinarse y prosternarse. Y dice luego Abrahán, pidiendo a Dios: Haz, Señor, que nos sometamos a ti (= que seamos musulmanes), haz de nuestra descendencia una comunidad (= Umma) sumisa a Ti, muéstranos nuestros ritos y vuélvete a nosotros. Tú eres ciertamente el Indulgente, el Misericordioso. Señor, suscita entre ellos a un Enviado de tu estirpe que les recite tus aleyas y les enseñe la Escritura y la Sabiduría y les purifique. Tú eres el poderoso, tú eres el sabio» (Corán 2,127-130).

Cf. G. CAÑELLAS, *Abrahán: Tras el Dios desconocido. Los patriarcas: historia o leyenda*, Biblia y Fe, Madrid 1990; K. J. KUSCHEL, *Discordia en la casa de Abrahán. Lo que separa y lo que une a judíos*, *cristianos y musulmanes*, Verbo Divino, Estella 1996; R. MICHAUD, *Los patriarcas. Historia y teología*, Verbo Divino, Estella 1997; X. PIKAZA, *Globalización y monoteísmo*, Verbo Divino, Estella 2002; W. VOGELS, *Abraham y su leyenda: Génesis 12*,*1–25*,*11*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1997.

2. Sacrificio del hijo

(Gn 22) (↗ *Isaac*, *Jefté*, *sacrificios*). Dentro de la tradición bíblica, Abrahán es el primero y quizá el más grande de los símbolos de Dios. Tuvo un hijo y pudo pensar que el futuro era suyo (como Adán/Eva de Gn 2–3 piensan que es suyo el árbol del paraíso). Pues bien, Dios se lo pide: le dice que renuncie al fruto de su vida, que renuncie a lo más querido (que es su hijo), y él está dispuesto a renunciar.

(1) *Texto*. En el fondo de ese pasaje sorprendente (Gn 22) se pueden oír resonancias de viejos recuerdos paganos: los hombres del entorno habían ofrecido a Dios sus primogénitos, como recuerda la misma Biblia. Pero la gran aportación de nuestro texto no es la posible pervivencia de un ritual de sacrificios, sino el gesto de obediencia radical del padre, es decir, de Abrahán, y la sustitución del sacrificio del hijo: «Dios probó a Abrahán. Le dijo: ¡Abrahán! Este respondió: ¡Aquí estoy! Y Dios le dijo: Toma ahora a tu hijo, tu único hijo, Isaac, a quien amas, vete al país de Moria y ofrécelo allí en holocausto sobre uno de los montes que yo te diré. Abrahán se levantó muy de mañana, ensilló su asno, tomó consigo a dos de sus siervos y a Isaac, su hijo. Después cortó leña para el holocausto, se levantó y fue al lugar que Dios le había dicho. Al tercer día alzó Abrahán sus ojos y vio de lejos el lugar. Entonces dijo Abrahán a sus siervos: Esperad aquí con el asno. Yo y el muchacho iremos hasta allá, adoraremos y volveremos a vosotros. Tomó Abrahán la leña del holocausto y la puso sobre Isaac, su hijo; luego tomó en su mano el fuego y el cuchillo y se fueron los dos juntos. Después dijo Isaac a Abrahán, su padre: ¡Padre mío! Él respondió: ¡Aquí estoy, hijo mío! Isaac le dijo: Tenemos el fuego y la leña, pero ¿dónde está el cordero para el holocausto? Abrahán respondió: Dios proveerá el cordero para el holocausto, hijo mío. E iban juntos. Cuando llegaron al lugar que Dios le había dicho, Abrahán edificó allí un altar, compuso la leña,

ató a Isaac, su hijo, y lo puso en el altar sobre la leña. Extendió luego Abrahán su mano y tomó el cuchillo para degollar a su hijo. Entonces el ángel de Yahvé lo llamó desde el cielo: ¡Abrahán, Abrahán! Él respondió: ¡Aquí estoy! El ángel le dijo: No extiendas tu mano sobre el muchacho ni le hagas nada, pues ya sé que temes a Dios, por cuanto no me rehusaste a tu hijo, tu único hijo. Entonces alzó Abrahán sus ojos y vio a sus espaldas un carnero trabado por los cuernos en un zarzal; fue Abrahán, tomó el carnero y lo ofreció en holocausto en lugar de su hijo» (Gn 22,2-13).

(2) *Sacrificio de Dios. El don del hijo*. En un primer nivel parece que Dios nos quita al hijo: nos pide aquello que más queremos, para así liberarnos del mismo deseo posesivo. Nos pide lo más íntimo y propio, para que así descubramos que nada es nuestro, es decir, que nada conseguimos por imposición, en un nivel de lucha, dentro del talión o ley del mundo. Conforme a los principios del puro talión, no se podría haber mantenido la humanidad sobre la tierra: el mundo seguiría siendo campo de batalla, deslizándose siempre hacia la muerte. Allí donde cada uno queremos mantener lo nuestro corremos el riesgo de enfrentarnos todos, en espiral de muerte. Pues bien, superando ese nivel, este pasaje nos lleva, de forma sorprendente, al lugar en el que podemos confiar en Dios y escuchar su palabra por encima de esa misma espiral de muerte. En este Abrahán anciano, que cede todo ante Dios y que está dispuesto a sacrificar en la montaña su última esperanza, viene a desvelarse la hondura del nuevo comienzo israelita, asumido por judíos, cristianos y musulmanes. Unos y otros nos sabemos vinculados al patriarca de la fe, que sube a la montaña para ofrecer a Dios aquello que más quiere (todo lo que tiene). Es evidente que en el fondo del texto se pueden recordar historias de muertes y sacrificios humanos, como sabe bien la Biblia israelita. Pero la aportación de Gn 22 no es el recuerdo duro de los sacrificios antiguos de hijos o hijas, sino el nuevo gesto de obediencia radical del padre Abrahán. En un primer nivel parece que Dios nos quita al hijo: nos pide aquello que más queremos, para así liberarnos del mismo deseo posesivo; pero no lo hace para abandonarnos al vacío de la desesperación, sino para poder acceder a un nivel más hondo de confianza en Dios. Se hace así posible un tipo de paternidad distinta, expresada y realizada en dimensión de fe: «por no haberte reservado tu único hijo, te bendeciré, multiplicaré a tus descendientes...» (Gn 22,17).

(3) *Una vida de fe*. Solo porque ha puesto en manos de Dios a su propio hijo, solo porque ha entendido y expresado su vida como un gesto de confianza radical en la Vida de Dios, esperando contra toda esperanza, Abrahán puede desvelarse como padre en fe (desde la fe) para todos los creyentes. Por vez primera, dentro de la Biblia, viene a expresarse de esa forma el sentido de una paternidad creyente, en ámbito de gracia. Ciertamente, Eva se había desvelado como madre de todos los vivientes (Gn 3,20); pero ella se movía (al menos en principio) en un nivel de engendramiento biológico. Adán y Noé podían llamarse padres; pero ellos no habían suscitado un futuro de fe para sus hijos. Solo ahora, allí donde Abrahán ha renunciado a todo, incluso a lo que Dios mismo le ha dado, mostrándose dispuesto a sacrificar incluso su esperanza (su mismo hijo), ha expresado Dios su más intensa paternidad materna, abierta a la esperanza y gracia de lo

humano. Abrahán se vuelve así espejo del Dios que toma la iniciativa y abre en medio de los hombres un camino de esperanza en el comienzo de la Biblia.

(4) *Sacrificio simbólico*. Ciertamente, el relato incluye un sacrificio sustitutorio que está dentro del esquema teológico-sacral de aquel momento: el hombre ofrece a Dios el cordero en vez del hijo. Pero ese sacrificio es de carácter simbólico: Dios no necesita que le demos externamente lo que amamos (hijo); le basta que expresemos nuestro don y entrega a través de un símbolo (cordero). De esa forma, el sacrificio animal que antes era (conforme a la visión de Gn 8,15–9,17) fruto de un talión de sangre, signo de violencia, viene a presentarse ahora como símbolo de fidelidad personal. Dios no «huele» el humo de la grasa o carne que se quema en el altar; sino que acoge y celebra con gozo fecundo la fe del patriarca. Este es el Dios de la fe que nos abre en gratuidad a la esperanza. Así lo ha desvelado el gesto de Abrahán, llevándonos a la confianza más alta y al lugar en el que Dios (pareciendo que nos quita todo) nos concede el hijo verdadero. En este Abrahán anciano, que se vacía de sí mismo ante Dios y sacrifica en la montaña su última esperanza, nos sabemos unidos judíos, cristianos y musulmanes. Unos y otros nos sabemos vinculados al patriarca de la fe, que sube a la montaña para ofrecer a Dios aquello que más quiere (todo lo que tiene).

Cf. F. GARCÍA LÓPEZ y A. GALINDO (eds.), *Biblia, literatura e Iglesia*, Universidad Pontificia, Salamanca 1995; X. PIKAZA, *Religión y violencia en la historia de Occidente*, Tirant lo Blanch, Valencia 2005.

3. Toda la Biblia

(↗ *elección*, *Génesis*, *historia*, *patriarcas*, *promesa*, *tierra*, *universalismo*). La historia bíblica propiamente dicha comienza en los patriarcas (Gn 12ss), que, siendo un símbolo de Israel, aparecen como unos hombres concretos, que vivieron y se movieron entre los siglos XVI y XIII a.C. a lo largo del Creciente Fértil, en la franja habitable que va de Mesopotamia a Palestina. Eran pastores seminómadas, mejor dicho, trashumantes, y buscaban tierra para sus rebaños y seguridad para sus hijos. Su recuerdo parece vinculado a los santuarios cananeos (Betel, Siquem, Hebrón, Berseba) donde venían a ofrecer su culto a los dioses de la tierra. Entre ellos destaca Abrahán, un personaje que llena toda la Biblia.

(1) *Tradición antigua.* Abrahán puede haber sido una figura individual, pero vino a convertirse en signo del pueblo de Israel. Al comienzo de su historia se dice que «penetró en la tierra, hasta el lugar santo de Siquem y el encinar de la visión (Moré). Habitaba entonces en la tierra el cananeo. Yahvé se le mostró y le dijo: a tu descendencia daré esta tierra» (Gn 12,6-7). Este relato, que parece resumen de una tradición más extensa, le presenta como un trashumante religioso, un peregrino que se acerca hasta un santuario cananeo, y pide allí la protección del Dios del lugar, que le promete la tierra como posesión para sus hijos.

En ese contexto se sitúa también otro relato, donde él aparece de nuevo orando: se acerca al santuario de Dios y allí pide tierra y descendencia (hijos); ofrece un sacrificio y duerme, en gesto de incubación sagrada, esperando la respuesta de Dios: «Y sucedió que, a la puesta del sol, perdió Abrahán el sentido y se apoderó de él un profundo

terror... Se puso el sol y se hizo oscuro. Y he aquí que entonces pasó por medio de las partes (de las víctimas) un horno ardiente, una antorcha de fuego. Aquel día hizo Yahvé a Abrahán un juramento, diciéndole: a tu descendencia daré esta tierra...» (Gn 15,7-12.17-18). El Dios del lugar se le revela en sueños de terror y le ofrece el signo de su protección: pasa como fuego entre los animales sacrificados, en gesto ritual, ratificando así su palabra de promesa.

(2) *Un Dios de la tierra*. Estos relatos han sido transmitidos/recreados por los sucesores de Abrahán: ellos se saben herederos del patriarca y de la visión en la que Dios le prometía tierra y descendencia en torno a un santuario (¿Hebrón?), y de esa forma expresaban su derecho a la tierra, en gesto cúltico. Al principio, tal promesa parece referida únicamente a un territorio en torno al santuario: el mismo Dios del lugar, dueño del suelo, les ha dado su derecho a poseerlo, de tal forma que se pueden considerar sus propietarios. Más tarde, cuando el clan de los descendientes de Abrahán venga a integrarse en el conjunto israelita, los relatos que al principio estaban referidos a un pequeño grupo y tierra vienen a extenderse a todo el pueblo israelita, al conjunto de la tierra palestina «desde el torrente de Egipto hasta el río Éufrates» (cf. Gn 15,18-19). Parece que estos viejos patriarcas veneraban también a un Dios de la familia (de los padres) que con ellos caminaba, sin hallarse clausurado en una tierra o santuario (cf. Gn 28,13). En un determinado momento, este Dios familiar (supralocal) viene a ligarse (quizá se identifica) con el Dios del santuario cananeo, de manera que puede presentarse como dueño de la tierra, y así darla en propiedad a sus devotos.

La tierra pertenecía a Dios, siendo sagrada. Por eso Dios podía regalarla como don de su gracia. De esta forma, la misma veneración religiosa (experiencia de Dios) aparece como garantía jurídica de posesión: Dios impulsa a sus devotos a tomar la tierra, a cultivarla como propia y a multiplicarse en ella. No es un Dios del puro espíritu, que llama en voces interiores. No es un Dios de poderosos que conquistan la tierra y la poseen por la fuerza, mientras sufren en pobreza los pequeños. El Dios de Abrahán es garantía de vida y de poder para los pobres y así promete tierra a los que viven como peregrinos, dominados, sobre un suelo donde imperan otros dioses (en un clima de violencia, injusticia, prepotencia). Al mismo tiempo él promete descendencia y futuro de vida para aquellos que parecen condenados a formar pequeños grupos, errando por caminos, dispersados o humillados.

(3) *Reinterpretación yahvista*. Esta experiencia se encuentra ligada a los patriarcas y así la transmiten sus hijos cuando forman ya un pueblo extendido y numeroso. Aquí reside a mi entender la singularidad israelita: no quisieron olvidar la pequeñez de sus orígenes, no transformaron de forma mística sus raíces como pueblo. Así lo ha explicitado la tradición yahvista (del posible documento «J», fechada entre el VII y el V a.C.), que reinterpreta la historia de Abrahán: «Vete de tu tierra, de tu casa y de la casa de tu padre, hacia la casa que yo te mostraré. De esa manera: te convertiré en pueblo grande; te bendeciré; engrandeceré tu nombre, de manera que seas bendición; bendeciré a los que te bendigan; maldeciré a los que te maldigan, a fin de que en ti puedan ser bendecidas todas las familias de la tierra» (Gn 12,1-3).

Estas palabras comienzan con un imperativo que pone en marcha el camino de la historia: «vete de tu tierra...». Siguen cinco futuros de promesa que reflejan la respuesta de Dios a la obediencia del patriarca: «te haré grande, te bendeciré...». Todo culmina en una bendición universal: Dios bendecirá por Israel (Abrahán) a todas las familias de la tierra. En el principio hallamos una ruptura: Abrahán debe dejar la vieja tierra, con todo lo que implica de santidad cósmica y genealogía humana; debe romper una pequeña solidaridad de sangre, abandonando su pasado y su presente para ponerse en camino hacia un futuro abierto a las naciones del entorno, con la ayuda de Dios, superando la fijación de los antiguos «dioses» vinculados a la tradición impositiva de la casa, del padre y de la tierra.

Quien no asuma este nuevo comienzo y no pueda romper las ataduras de un pasado que le cierra en lo que siempre ha sido, no podrá entender a Abrahán ni situarse en el camino de su historia. Dios se manifiesta precisamente allí donde el patriarca ha roto, está rompiendo, su pasado («vete de tu tierra...»), de forma que el mismo Dios se revela así por medio de él («te haré pueblo grande...»), para extender de esa manera su bendición universal (abierta a todos los pueblos). En esa línea, la salida de Abrahán y la promesa de la tierra palestina se convierten en un medio de transformación de la humanidad. Como portador de bendición, el pueblo israelita se hará grande, como de hecho ha comenzado a serlo con David y Salomón. Entendida así, la gloria del pueblo, propia de los tiempos en que escribe el yahvista, no es producto de casualidad o resultado de una lucha puramente histórica, sino resultado de la antigua promesa de Dios a los patriarcas.

(4) *Historia de Abrahán*, *un modelo.* La bendición de Abrahán podría interpretarse de varias formas. (a) *En clave egocéntrica*, como fuente de ventaja para el pueblo, de manera que los israelitas podrían decir: «Somos escogidos de Dios y los que quieran alcanzar su plenitud deben ayudarnos». Israel se mostraría de esa forma como «foco de soberbia», pueblo a quien deben servir y honrar todos los restantes pueblos de la tierra. (b) *Como expresión de una tarea*, en línea de responsabilidad y misión al servicio de los otros pueblos, de manera que los israelitas se descubren a sí mismos como mediadores o transmisores de una bendición de Dios abierta a todos los pueblos. En esta segunda perspectiva, Abrahán no ha iniciado su camino por provecho propio, sino para ponerse al servicio de los hombres, como principio de una transformación universal. Su camino no es de tipo interior, espiritualizante, sino que está ligado a la abundancia de la tierra, a la comida compartida, a la solidaridad entre los pueblos. De esta forma, se invierte la palabra de muerte y maldición de los orígenes (Gn 3,14-19). Frente al pecado de Adán y Eva, la elección de Abrahán significa un futuro de existencia abundante sobre el mundo. Frente a la violencia de Caín, esa elección supone paz para los pueblos. Frente al riesgo de aniquilación del diluvio, abre un espacio de existencia en el que todos pueden dialogar y comprenderse.

(5) *Recreación sacerdotal.* Varios siglos más tarde, un autor sacerdotal (a quien suele llamarse P: s. V a.C.) ha reasumido la misma tradición, en un momento en que han quebrado los antiguos ideales y certezas del pueblo. Los judíos se encuentran en el

destierro y desde allí descubren y acogen la misma palabra originaria de Dios. Por encima del pacto, ligado a los preceptos que ellos no han cumplido, vuelve a proclamarse la promesa de Abrahán: «Pongo mi "pacto" ante ti: Serás padre de una multitud de pueblos... A ti y a tu descendencia daré la tierra de tus peregrinaciones. Este es el «pacto» que hago con vosotros y vuestros descendientes: «Circuncidaréis como señal vuestro prepucio, llevaréis en la carne mi pacto perpetuo» (cf. Gn 17,4.8.10.13).

Este pacto nuevo no se vincula ya al cumplimiento de unos mandamientos, que quizá pueden romperse, sino que se establece y ratifica solo con la circuncisión: todo circuncidado es hijo de la promesa de Abrahán. Esta reinterpretación del pacto supone una relectura audaz de la historia bíblica: israelitas son los herederos de la promesa en cuanto participantes de la comunión nacional, sellada en la misma carne (circuncisión) de los varones. De esta manera, los dones de la protección no dependen ya de la actividad humana, de algo tan cambiante como puede ser el cumplimiento de unas leyes. Lógicamente, el autor sacerdotal no ha tratado de la alianza sobre el Sinaí, ni ha insistido en las obras de la fe de Abrahán.

(6) *Actualizaciones posteriores*. Abrahán ha seguido siendo una figura viva, no solo para los judíos, sino también para cristianos y musulmanes. (a) *Jesús* le presenta como modelo de fe, frente a los hijos de Israel que no han querido acoger su anuncio de evangelio y reino, tal como lo muestra la conducta del centurión pagano. Por eso sigue el texto: «Vendrán de oriente y occidente, para sentarse con Abrahán, Isaac y Jacob en el reino de los cielos» (Mt 8,11). (b) *Pablo* ha centrado en Abrahán su visión del judaísmo, viéndole así como testigo de la fe: ha recibido la Palabra de Dios y en ella ha confiado, por encima (y antes) de las obras. Por eso, la ley del judaísmo que proviene de Moisés es secundaria y pierde su valor cuando ha llegado el Cristo, que así aparece como hijo y descendiente de Abrahán. Lógicamente, herederos de Abrahán son los cristianos, que siguen su modelo de fe, sin necesidad de sujetarse a las urgencias de una ley sobreañadida. La misma circuncisión, que era importante en Gn 17, aparece ahora como secundaria (cf. Gal 3–4; Rom 3–4). (c) *Santiago* argumenta contra una interpretación espiritualista de Pablo y de sus enseñanzas. Sabe que la fe es salvadora, pero debe aplicarse en la vida, mostrarse con las obras. Por eso, Abrahán es padre de los que escuchan y cumplen la palabra (Sant 2,14-26; cf. Lc 8,21). (d) *La carta a los Hebreos* vuelve a presentarle como modelo de fidelidad: «Por fe salió... sin conocer hacia dónde se dirigía; por fe habitó en la tierra, como un peregrino» (cf. Heb 11,8-22). La vida cristiana se vuelve así peregrinación: apoyados en Jesús y siguiendo el modelo de Abrahán, tendemos hacia la ciudad definitiva de la vida. (e) *El Corán* le ha interpretado como musulmán perfecto: sometido a Dios, amigo y *hanif* que combate el culto de los ídolos, sin vincularse tampoco a los «asociadores» (cristianos) que unifican al Hijo con el Padre. Es más, el Corán presenta a Abrahán como constructor de la Caaba o casa de oración donde los fieles adoran al Dios único. No solo es padre de los habitantes de la Meca, sino también el gran intercesor: escuchando sus plegarias, Dios ha enviado a Mahoma, su profeta definitivo (cf. Corán 2,124-141; 3,68; 14,35-41; etc.).

(7) *Excurso: Abrahán y Ulises.* E. Lévinas ha interpretado la historia de los hombres a partir de dos grandes símbolos, uno griego, otro israelita. Representante de los griegos es Ulises el astuto, inventor de estratagemas que, después de su «odisea», vuelve a su tierra-casa para reanudar allí la misma vida antigua, con la mujer y la familia. Representante de Israel es Abrahán, hombre de fe, que sale de su casa y de su tierra para no volver a ella, porque cree en el futuro nuevo de su historia.

Ulises es el héroe de la identidad: realiza un recorrido de guerras y aventuras, templa así su alma, pero vuelve otra vez a su verdad originaria, la casa y la familia. En plano religioso, el mito de Ulises puede interpretarse con esquemas platónicos o gnósticos: el alma sale de su altura, se pierde por un tiempo sobre el mundo y, a través de peripecias y purificaciones, vuelve hacia sí misma, en una especie de redescubrimiento de su mismo principio. Por eso, en plano histórico no existe novedad radical, no hay descubrimiento de algo nuevo, no hay avance humano; el hombre tiene que volver hasta su punto de partida donde encuentra lo que allí había dejado.

Abrahán, en cambio, es el héroe de la alteridad: no sale de su tierra para retornar de nuevo a ella; no huye por un tiempo para volver otra vez al lugar del que había salido, sino que camina siempre hacia algo nuevo: hacia la tierra distinta de la promesa. Esto significa, en plano religioso, que el Dios de Abrahán no puede interpretarse como signo del eterno retorno de las cosas, sino que es un Poder (una Voluntad) que dirige a los hombres hacia lo nuevo, hacia la tierra que no existe todavía y que se crea, va gestándose en el camino mismo de la historia. Por eso, en plano histórico, Abrahán y su familia van descubriendo su identidad precisamente en el camino, allí donde abandonan tierra y casa antigua. Creyentes verdaderos son aquellos que confían en el Dios «que da la vida a los muertos y llama a la existencia a las cosas que no existen», como Abrahán nos ha mostrado (cf. Rom 4,17).

Cf. R. CLEMENTS, *Abraham and David*, SCM, Londres 1967; A. GONZÁLEZ, *Abrahán*, *padre de los creyentes*, Taurus, Madrid 1963; S. KIERKEGAARD, *Temor y temblor*, Buenos Aires 1968; E. LÉVINAS, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca 1977; *El otro modo de ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca 1987; S. SANDMEL, *Philo's Place in Judaism. A Study of Conceptions of Abraham in Jewish Literature*, Nueva York 1971; J. VAN SETERS, *Abraham in History and Tradition*, New Haven-Londres 1975; T. L. THOMPSON, *The Historicity of the Patriarchal Narratives: The Quest for the Historical Abraham,* BZAW 133, Berlín 1974.

ABSTINENCIA

(↗ *comidas*, *nazoreos*, *vegetarianos*). En general, la Biblia es un libro de comidas. Según ella, tras el diluvio (cf. Gn 9,3), los israelitas pueden y deben alimentarse de todos los frutos de la tierra, incluido el vino, bendiciendo a Dios. La ley del Pentateuco solo prohíbe un número poco significativo de alimentos considerados impuros, como el cerdo (cf. Lv 11; Dt 14).

(1) *En la corte de Nabucodonosor*. Ciertamente, existieron en el Israel antiguo algunos grupos, como los recabitas* y nazoreos*, que se abstenían especialmente de vino. Pues bien, en este contexto se pueden añadir otros abstinentes y abstemios, como aquellos que se pusieron al servicio del rey Nabucodonosor de Babilonia (símbolo de todos los grandes reyes bajo cuyo dominio han vivido los israelitas). El rey les llamó para que le sirvieran en el palacio (Dn 1,1-4), fijando para ellos unas normas entre las que se hallaba una ley de comidas: «El rey les asignó una ración diaria de los manjares del rey y del vino de su mesa. Deberían ser educados durante tres años, tras lo cual entrarían al servicio del rey. Entre ellos se encontraban Daniel, Ananías, Misael y Azarías, que eran judíos... Daniel, que tenía el propósito de no mancharse compartiendo los manjares del rey y el vino de su mesa, pidió al jefe de los eunucos permiso para no mancharse. Dios concedió a Daniel hallar gracia y benevolencia ante el jefe de los eunucos, a quien dijo: Por favor, pon a prueba a tus siervos durante diez días: que nos den a comer legumbres y a beber agua; después nos comparas con los jóvenes que comen los manjares del rey, y haces con tus siervos con arreglo a lo que vieres. Aceptó él la propuesta y les puso a prueba durante diez días. Al cabo de los diez días se vio que tenían mejor aspecto y estaban más sanos que todos los jóvenes que comían los manjares del rey. Desde entonces el guarda retiró sus manjares y el vino que debían beber, y les dio legumbres.

(2) *La sabiduría de la abstinencia*. «Estos cuatro jóvenes recibieron de Dios ciencia e inteligencia en toda clase de letras y sabiduría. Particularmente Daniel poseía el discernimiento de visiones y sueños» (Dn 1,5-17). El texto ha mezclado dos temas: la pureza en las comidas y la abstinencia de vino y carne. Son impuros los manjares que están contaminados, por ser prohibidos (cerdo...) o porque han sido sacrificados a los ídolos o están mal preparados. Todos los buenos israelitas están obligados a prescindir de ellos. Pero Daniel y sus amigos hacen más: deciden abstenerse de carne y vino, iniciando de esa forma un ayuno sapiencial, al servicio de una más alta contemplación, de un conocimiento superior. Según eso, el conjunto de los israelitas ha comido y bebido, alabando a Dios. Pero han existido en Israel algunos abstemios y abstinentes especiales como los nazoreos (no beben vino) y los terapeutas* (no toman ni vino ni carne). Entre estos últimos hemos encontrado a Daniel y sus amigos, abstinentes sapienciales, no contemplativos: la dieta vegetariana (que se supone vinculada al orden primero de la creación: cf. Gn 1–3) les capacita para resolver hondos misterios del mundo y de la historia. Esta abstinencia sapiencial no es específicamente judía, ni

cristiana, sino que ha sido desarrollada más bien por ascetas y místicos de otras religiones, sobre todo en el oriente.

ABULAFIA, A.

(↗ *Cábala*). Nació en Zaragoza en torno al 1240; pasó su juventud en Tudela, en el vecino reino de Navarra. A los veinte años partió para Palestina y quiso buscar a los israelitas perdidos de las diez tribus (desterradas por los asirios el año 721 a.C.). Volvió a España y se puso a enseñar abiertamente las técnicas de la contemplación, empleando para ello los secretos de los números sagrados, aplicados de un modo especial al estudio de la Biblia. A su juicio, un tipo de interpretación simbólica y numerológica de la Biblia (gematría) podía servir para la unión de judíos, musulmanes y cristianos.

ACOGER

(↗ *extranjeros*, *Mambré*, *misericordia*). La hospitalidad constituye una de las virtudes y prácticas más recomendadas no solo en la Biblia, sino en toda la cultura oriental antigua, especialmente en los tiempos y lugares del nomadismo, cuando la falta de acogida implicaba la muerte para caminantes y peregrinos. La misma ley instituye ciudades de acogida o refugio para cierto tipo de homicidas o culpables, de manera que puedan así escapar a la venganza de sus perseguidores (cf. Nm 35,6-28; Jos 20,24; 21,13-37). Ejemplo de acogida es Abrahán (Gn 18). En el Nuevo Testamento está recomendada de un modo expreso en Rom 12,13; 1 Tim 5,10; Heb 13,2. Entre los textos y ejemplos de acogida del Nuevo Testamento podemos citar algunos más significados que se vinculan entre sí, marcando las líneas básicas de una experiencia de acogida cristiana.

(1) *El que recibe a un niño en mi nombre a mí me recibe...* (Mc 9,37). La comunidad cristiana aparece en el fondo de esta palabra como casa para los que no tienen casa, como lugar de acogida para los necesitados y en especial para los niños. La palabra que aquí se emplea no es la que utilizará el evangelio de Juan, al decir que el discípulo recibió *(elaben)* a la madre de Jesús (en gesto de acogida eclesial: Jn 19,27), sino una palabra que indica más bien la acogida y servicio social (con *dexêtai*): acoger es ofrecer casa y familia, no solo a los huérfanos* de la tradición del Antiguo Testamento, sino a todos los niños en cuanto necesitados. Esta exigencia de la acogida eclesial o cristiana de los niños está en la base de la identidad cristiana, tal como lo han destacado Mc 9,37, Lc 9,48 y Mt 18,5. Los niños y los necesitados vienen a presentarse de esa forma como los más importantes en la Iglesia.

(2) *Fui extranjero y no me acogisteis* (Mt 25,25). Esta palabra nos sigue situando en la línea de la tradición de la acogida a los huérfanos*, viudas* y extranjeros*, que remite al principio de la Ley israelita, expresada del modo más fuerte en Dt 10,19: «amaréis a los forasteros, porque forasteros fuisteis en Egipto». Todos los forasteros, sin patria, vienen a presentarse ahora como signo de Jesús, presencia de Dios en el mundo. En ese contexto se emplea la palabra más fuerte de acogida: *synêgagete* (Mt 25,25.28), que está vinculada con la palabra sinagoga*, entendida como asamblea o comunidad. En el lugar programático donde habla del fundamento de la comunidad de creyentes, Mt 16,16 (lo mismo que 18,17) empleará la palabra *Iglesia*, que se ha hecho luego casi normativa para hablar de la reunión de los cristianos. Pues bien, en este contexto de juicio final, asumiendo una palabra también clásica de la tradición judía y cristiana, Mateo supone que los creyentes deben acoger en su *synagogé* o comunidad a los pobres y excluidos, a los que no tienen casa o referencia social, por ser extranjeros.

(3) *Acogida eclesial*. La Iglesia cristiana se establece como casa que acoge a los pobres, acogiendo a los enviados de Jesús. Los misioneros del Evangelio no empiezan creando casas para acoger en ellas a todos los que vengan, sino que se dejan recibir y acoger en las casas de aquellos que quieran escucharles, de manera que surge una simbiosis entre los que tienen casa (sedentarios que acogen a los itinerantes) y los itinerantes (cf. Lc 10,8-10; Mc 6,11; etc.). Un ejemplo especial de acogida que funda la

Iglesia es el que ofrecen Marta* y María, que reciben a Jesús en su casa, ofreciéndole su servicio y escucha (cf. Lc 10,38-42). En esa línea, se ha dicho que el tema principal de la 1ª de Pedro* consiste en ofrecer casa a los que no tienen casa.

(4) *La recibió en su casa: Discípulo amado y Madre de Jesús*. La Madre de Jesús ha jugado un papel importante en la tradición cristiana. Ella aparece vinculada a los parientes (hermanos) que quieren llevar a Jesús a su casa, a la casa de un tipo de judaísmo cercano al de los escribas (cf. Mc 3,31-36). Hch 1,13-14 la incluye entre los grupos de discípulos que forman la primera Iglesia. Pues bien, Jn la ha presentado ya, introduciendo el camino de Jesús, mostrándole que falta vino en las viejas bodas de la ley judía (cf. Jn 2,1-11). Así pues, al final de su vida, desde la misma cruz, Jesús dice a la madre que el discípulo querido es su hijo y dice al discípulo que la madre de Jesús es su madre. En este contexto, el Evangelio añade que el discípulo la recibió *(elaben)* en su casa (o la tomó como tesoro grande, entre sus bienes, pues también puede traducirse el texto de esa forma). En el fondo de ese relato puede haber un dato histórico. María, la madre de Jesús, ha sido una mujer discutida y poderosa dentro de la Iglesia (gebîra*) entre cuyos miembros se incluye (como sabe Hch 1,13-14). Posiblemente algunos seguidores de Jesús (como los parientes a quienes Jn 7,1-9 presenta como incrédulos o los hermanos que en Mc 3,31-35 quieren llevar a Jesús a su casa) han querido capitalizar la memoria de la madre. Pues bien, nuestro pasaje zanja esa cuestión: la madre pertenece al discípulo querido, es decir, a la Iglesia que se centra en el amor. Quizá se puede dar un paso más y decir que la unión de Madre y discípulo querido es signo de la unión de judíos y cristianos. La madre pertenece a las bodas de Israel (agua de purificaciones) que deben transformarse en vino universal de gracia. Pues bien, el discípulo amado la ha recibido en la casa del amor.

Cf. I. M. FORNARI-CARBONELL, *La escucha del huésped (Lc 10,38-42). La hospitalidad en el horizonte de la comunicación*, Verbo Divino, Estella 1995; A. SERRA, *María según el evangelio*, Sígueme, Salamanca 1988; E. SCHÜSSLER FIORENZA, «La práctica de la interpretación», en *Pero ella dijo*, Trotta, Madrid 1996, 78-106.

ACUSAR

(↗ *Diablo*, *envidia*, *Satán*). Uno de los fenómenos básicos de la vida humana es la tendencia de acusarse unos a otros, descargando las propias culpas en los demás, como indica el mecanismo del chivo* expiatorio y emisario. El tema aparece expresado de forma clásica en el Génesis, cuando Adán y Eva responden a Dios por lo que han hecho: «Adán le respondió: La mujer que me diste por compañera me dio del árbol, y yo comí. Entonces Yahvé Dios dijo a la mujer: ¿Qué es lo que has hecho? Ella respondió: La serpiente me engañó, y comí» (Gn 3,12-13). El varón echa la culpa a la mujer y la mujer a la serpiente. Por salvarse a sí mismo, el varón es capaz de sacrificar a la mujer. Ella, en cambio, no sacrifica al varón, sino que descarga la violencia en la serpiente, superando de esa forma el plano de las relaciones puramente legales. En un caso (Adán), el juego de las acusaciones se cierra en la disputa humana, de manera que él puede descargar su culpa en Eva, que parece más débil. En el otro (Eva), la acusación se dirige en el fondo en contra del mismo Dios, a quien se hace responsable de la serpiente. Ambos, tanto Adán como Eva, buscan fuera de sí mismos la raíz de su pecado, iniciando una historia llena de disputas sociales y religiosas. En esa línea, el Acusador por excelencia será el mismo diablo, como ha puesto de relieve Ap 12,10: «Ahora ha venido la salvación, el poder y el reino de nuestro Dios y la autoridad de su Cristo, porque ha sido expulsado el Acusador de nuestros hermanos, el que los acusaba delante de nuestro Dios día y noche». La dinámica de las acusaciones sitúa a los hombres en el nivel del juicio*, en el que se destruyen los unos a los otros. Más allá de ese nivel de acusaciones está la gracia*.

ADAH Y SILAH

(↗ *matrimonio*, *mujeres*, *poligamia*). Son tras Eva las primeras mujeres/esposas de la Biblia sometidas bajo el dominio de un varón (Lamec*), que aparece como el primer organizador del matrimonio, entendido como dominio de un hombre sobre las mujeres: «Tomó para sí dos mujeres. El nombre de una era Adah y el de la segunda Silah (que fueron madres de pastores, músicos y herreros)... Y dijo Lamec a sus mujeres: Adah y Silah ¡escuchad bien mi voz! Mujeres de Lamec ¡prestad oído a mi palabra! Yo he matado a un hombre por causa de una herida, a un muchacho por razón de un golpe; pues Caín será vengado siete veces y Lamec setenta y siete» (Gn 4,19-24).

Ese pasaje supone, aunque no explica, el paso de una monogamia igualitaria (que parece evocarse en Gn 1,27-28; 2,21-25) a la poligamia jerárquica, donde el varón es cabeza de dos o más mujeres, a las que debe defender con violencia, como dueño y vengador de sangre. Solo este Lamec (varón) tiene ahora la palabra, mientras ellas (las mujeres) aparecen como receptoras pasivas de su ley de violencia sagrada y social.

El dominio del varón sobre las mujeres aparece así como objeto de deseo y primera causa de la guerra, que convierte a la mujer en objeto de dominio y disputa entre varones. Nacen así juntas la *propiedad* (las mujeres pertenecen al marido), la *defensa violenta* (lucha para someterlas) y *el derecho* que justifica ambas cosas (propiedad y violencia). Por causa de mujeres (para poseerlas y robarlas) combaten los varones, instaurando la primera ley de dominio (doma) y venganza «civilizadora» conocida por la Biblia. Más que fuente de comunión personal, las mujeres son aquí objeto de posesión del varón, madres de sus hijos. La evolución posterior de la humanidad se establece así en claves de violencia (masculina) y sometimiento (femenino).

ADÁN

(↗ *Abel*, *Caín*, *Eva*, *Génesis*, *Hijo de Hombre*, *hombre*, *mujer 1-2*). Adán y Eva aparecen en Gn 1–3 como representantes de todos los hombres, de manera que en ellos se expresa y condensa el destino del conjunto de la humanidad. Así podemos entenderlos a lo largo de la Biblia como expresión del «ser humano», varón y mujer, de tal manera que su sentido se va expandiendo y definiendo a lo largo de la historia de la humanidad. Por eso, el verdadero Adán de la Biblia no es el que aparece y cumple su función en Gn 1–3, sino aquel cuya identidad se va expresando a lo largo de la historia. La figura de Adán ha sido reinterpretada sobriamente en el libro de la Sabiduría*, pero también, con mucha más fuerza, en una serie de textos apocalípticos, sapienciales y gnósticos que hablan de un Adán-Cósmico, Adán-Kadmón, en el que se incluyen de algún modo todos los seres humanos, en su elevación y en su caída. Desde una perspectiva cristiana, la figura de Adán ha sido recreada en la línea de las visiones del Hijo* del Hombre y, sobre todo, en las especulaciones de Pablo sobre el pecado de la humanidad y sobre el surgimiento del Segundo Hombre que es Cristo.

(1) *El primer hombre*, *Adán pecador*. Pablo ha interpretado la figura de Adán desde su visión de Cristo, como salvador universal. Así puede decir: «Pues, si por el delito de uno murieron muchos (todos), cuánto más la gracia de Dios... y el don de Jesucristo desbordará sobre muchos (sobre todos)» (Rom 5,15). «Como el delito de uno resultó en condena para todos los hombres, así también la justicia de uno resultó en justicia de vida para todos» (Rom 5,18). Entendido así, desde Cristo, Adán, el hombre originario (que es Adán-Eva, varón y mujer) aparece como signo y principio de toda la humanidad: es la figura del hombre (del ser humano, varón-mujer) que ha quedado encerrado en la trama del bien/mal y que, queriendo hacerse dueño de la Vida (divina), ha terminado condenándose a la muerte. Podemos afirmar que ese Adán es el hombre primero en quien estamos todos incluidos: es la humanidad en su proceso de pecado-muerte; la humanidad culpable y condenada, bajo el juicio del talión, que ha culminado su maldad matando al Cristo. Pues bien, el hombre Jesús supera ese nivel donde se situaba Adán (ser humano pecador), rompe el principio del talión e introduce su vida (vida de Dios) allí donde existía solo juicio (muerte). Sobre esa base inicia Pablo su argumento sobre el pecado y la gracia, argumento que luego desarrolla en toda la sección central de Rom (6,1–8,30). (a) El pecado (desobediencia) desliga al hombre de Dios situándolo en manos de su propio juicio, es decir, de su elección del bien/mal. Para regular ese mundo de pecado-juicio fue necesaria la ley, que domina de algún modo el pecado, pero que no puede superarlo. De esa forma vive inmerso en un círculo de muerte. (b) La gracia de Dios en Cristo ha liberado al hombre para la Vida, llevándole más allá de la disputa del bien/mal, hasta la raíz de la generosidad divina. Así se formula el nuevo comienzo pascual: la verdad del hombre mesiánico, que supera el pecado de Adán. En sí mismo, Adán era el hombre de una historia universal sin Cristo, el hombre que se encierra en una trama de pecado que desemboca en la muerte. Lógicamente, ese Adán está al principio, como sabe Gn 2–3, pues nosotros somos fruto de aquello que otros fueron: de

la herencia de su mal hemos nacido. Pero, al mismo tiempo, Adán somos nosotros mismos, con nuestro tejido de violencia y ley, como humanidad que se articula y unifica en clave de pecado.

(2) *Jesús*, *humanidad verdadera*. Jesús es para Pablo el último Adán. No es la humanidad prediferenciada (antes de la escisión del varón/mujer); tampoco es un Adán varón que se opone a Eva como si él fuera lo masculino y ella lo femenino; tampoco es un simple Mesías de Israel. Jesús es el hombre nuevo, que viene de Dios, un hombre concreto, siendo la humanidad total: Logos o Palabra de Dios, humanidad definitiva: «Adán, el primer hombre, fue alma viviente; el último Adán es espíritu vivificante. Pero lo primero no es lo espiritual, sino lo animal; luego lo espiritual. El primer hombre es de la tierra, terreno; el segundo hombre, que es el Señor, es del cielo» (1 Cor 15,46-47). Conforme a la experiencia histórica de la vida de Jesús (Encarnación*) y a la intuición -teológica de Pablo, este nuevo hombre que es Jesús no ha surgido de la tierra por obra de un Dios, que sopla sobre el barro (como el Adán primero de Gn 2,7), sino que proviene del cielo (de Dios), siendo totalmente divino, aunque naciendo al mismo tiempo de la historia humana, reflejada y concretada en el deseo materno de la mujer-madre (que se expresa en Eva, madre de todos los vivientes) (cf. Gn 3,20), tal como viene a realizarse en la madre concreta de Jesús (cf. Gal 4,4). Entendido así, Jesús es el hombre escatológico: el Adán inclusivo en quien quedan asumidos todos los varones y mujeres de la tierra. Por eso (en sentido simbólico fundante) él ya no es varón ni mujer, sino ser mesiánico que incluye y desborda en humanidad de amor a varones y mujeres, como sabe Gal 3,28. Ha sido de hecho varón en plano histórico, pero no es varón en plano salvífico o redentor, sino hombre universal, hermano de todos, *anthropos* definitivo (cf. 1 Cor 15,21.45) y no un *anêr*, varón, varón/marido como aparece en otras tradiciones (cf. 2 Cor 11,2; Ef 5,25) que deben interpretarse aquí como derivadas o secundarias. Desde esa perspectiva se ha dicho y puede decirse que allí donde un ser humano se abre totalmente al misterio divino, allí donde alcanza su plenitud en gratuidad y diálogo con Dios, en apertura a todos los demás hombres y mujeres, ese humano es divino, presencia de Dios.

Cf. W. GUTBROD, *Die paulinische Anthropologie*, BWANT 4/15, Stuttgart 1934; R. JEWETT, *Paul's Anthropological Terms: A Study of Their Use in Conflict Settings*, AGJU 10, Leiden 1971; W. G. KÜMMEL, *Das Bild des Menschen im Neuen Testament*, Zwingli, Zúrich 1948; K. RAHNER, *Curso fundamental de la fe*, Herder, Barcelona 1982; A. SCHWEITZER, *La mystique de l'Apôtre Paul*, Albin Michel, París 1962; W. F. Jr. TAYLOR, *The Unity of Mankind in Antiquity and in Paul*, Claremont University, Ann Arbor MI 1981.

ADÚLTERA, JESÚS Y LA

(Jn 8,1-11) (↗ *gracia*, *ley*, *perdón*, *Susana*). La historia de Jesús y la adúltera puede entenderse desde el trasfondo de la «leyenda» de Susana (Dn 13), donde la acusada es inocente y el sabio Daniel la salva, condenando a muerte a sus acusadores, los malos jueces, destacando así el valor permanente de la Ley. A diferencia de Susana, la adúltera de Jn 8 es culpable y, sin embargo, Jesús no la condena, ni condena a muerte a los jueces que quieren matarla, de manera que todo el pasaje se resuelve en plano de gracia. Estos dos relatos (el de Susana en Daniel, el de la adúltera en Juan) nos sitúan ante un tema clave de la moral bíblica y de todas las morales de la historia.

(1) *Condena del adulterio*. El séptimo (sexto) mandamiento (no cometerás adulterio: Ex 20,6; Dt 5,18) no condena en general los malos pensamientos o deseos, ni siquiera la fornicación entre personas libres, sino el adulterio como ruptura radical del matrimonio, mirado en principio desde la perspectiva del derecho del varón. Por eso se ha aplicado casi solo a la mujer casada, entendida como propiedad del marido y madre de sus hijos: ella es la que peca si copula con otros, corriendo el riesgo de dar a su marido hijos ajenos. De manera consecuente, para proteger la integridad genealógica de la familia, partiendo del derecho del varón-patriarca, la ley de Israel (lo mismo que otras legislaciones) ha condenado a las adúlteras a muerte (cf. Gn 38,24; Lv 20,10), extendiendo así una mancha horrible de opresión y sangre para las mujeres, a lo largo de la historia.

(2) *La adúltera de Jn 8*: «Los escribas y los fariseos le trajeron una mujer sorprendida en adulterio y, poniéndola en medio, le dijeron: Maestro, esta mujer ha sido sorprendida en el acto mismo de adulterio, y en la Ley nos mandó Moisés apedrear a tales mujeres. Tú, pues, ¿qué dices? Esto decían probándolo, para tener de qué acusarlo. Pero Jesús, inclinado hacia el suelo, escribía en tierra con el dedo. Y como insistieran en preguntarle, se enderezó y les dijo: El que de vosotros esté sin pecado sea el primero en arrojar la piedra contra ella. E inclinándose de nuevo hacia el suelo, siguió escribiendo en tierra. Pero ellos, al oír esto, acusados por su conciencia, fueron saliendo uno a uno, comenzando desde los más viejos hasta los más jóvenes; solo quedaron Jesús y la mujer que estaba en medio. Enderezándose Jesús y no viendo a nadie sino a la mujer, le dijo: Mujer, ¿dónde están los que te acusaban? ¿Ninguno te condenó? Ella dijo: ¡Ninguno, Señor! Entonces Jesús le dijo: Ni yo te condeno; vete y no peques más» (Jn 8,3-12). Este es un relato de sobrio y tenso dramatismo, donde aparecen los temas de Susana: acusación de adulterio, unos escribas-jueces (= ancianos) que quieren condenar a la culpable, un nuevo personaje (ahora Jesús) que invierte la situación. Pero el sentido de la historia es totalmente distinto. Lo primero que sorprende es la concisión: desaparecen los detalles literarios o morbosos de Dn 13 (la imagen de Susana desnuda, el baño en el parque...).

(3) *Los acusadores*, *la Ley*, *el juicio*. Los acusadores de Jn 8 solo afirman que la mujer ha sido sorprendida en flagrante *(autophôrô)* adulterio y eso basta, añadiendo que, según la justicia israelita, debe ser ajusticiada: ¡Moisés manda lapidarla! (cf. Lv 20,20; Dt

22,22). Solo por tentarle preguntan a Jesús: Tú, en cambio, ¿qué dices? (Jn 8,5). La respuesta de Daniel era fácil: cumplir la Ley, la verdadera Ley, descubriendo a los culpables, aunque el mundo entero tiemble (¡para bien del buen sistema!). Jesús, en cambio, hace algo distinto: no puede probar la inocencia de la mujer, ni la mala fe o deseo lujurioso de los acusadores, sino que debe enfrentarse con una realidad mucho más importante, la Ley de Moisés, para ofrecer, por encima de ella un camino de gracia, que permita salvar a la mujer y que haga cambiar a todos, empezando por los jueces. Para ello, tiene que mostrar la insuficiencia de la ley y en esa línea, como Mesías de los pobres y los pecadores, sitúa a todos, a la mujer adúltera y a sus acusadores, ante el espejo más hondo de la conciencia y, sobre todo, ante la fuente inextinguible de la gracia universal de Dios. Según la Ley (el libro al que apelan los jueces) hay que matar a la mujer. Pero Jesús toma otro camino. No empieza investigando los hechos, como, en otro plano, hubiera sido necesario. No le importa, por ahora, la identidad del cómplice de adulterio de esta mujer, ni su marido ausente. No busca atenuantes de tipo psicológico y social, como otros hubieran hecho. No se ha comportado como juez, ni con relación a la mujer, ni con relación a los cómplices y a los acusadores y curiosos, sino que se sitúa en un plano más alto: en el nivel del amor gratuito de Dios, que quiere salvar a esta mujer y, por medio de ella, a todos, conforme a su palabra clave: ¡No juzguéis y nos seréis juzgados! (Mt 7,1-3). La actitud de juicio supone que nosotros (jueces) somos buenos, mientras los otros (juzgados) son culpables y por eso les condenamos. Pero Jesús no es juez, sino amigo.

(4) *La actitud de Jesús*. No quiere que triunfe el buen juicio, ni que los justos se impongan sobre los injustos, sino el amor de todos. Así rechaza la Ley de aquellos buenos grupos religiosos o sociales y políticos que se mantienen a sí mismos imponiendo su justicia (que llaman justicia de Dios) y condenando o expulsando a los disidentes o distintos; de esa forma rompe un tipo de mecanismo de la Ley, avalada según tradición por Moisés, situando a cada uno de los jueces ante su propia humanidad: ¡Mira hacia dentro! ¡Atrévete a decir que te encuentras limpio! Ciertamente, en nombre de su propia Ley, aquellos acusadores podrían haber respondido, como tendemos a responder nosotros: ¡Estamos limpios, somos buenos, podemos y debemos juzgar a esta mujer! Pero los jueces del texto no lo hacen, sino que se dejan penetrar por la palabra (la mirada) de Jesús y reconocen su propia suciedad, dejando que caiga la piedra de violencia de su mano, empezando por los más ancianos (en el sentido doble de senador-presbítero: hombre de edad y juez o magistrado). Todos se descubren pecadores. La ley les había servido para descubrir al pecador y castigarle: ¡Dios mismo manda lapidar a estas mujeres! Pero Jesús les eleva de nivel y les sitúa ante la experiencia más honda de la gracia de la vida. No necesita libros, escribe su palabra sobre el polvo, mostrando allí que la vida de Dios supera todas las leyes y sentencias del mundo; por eso abre un camino de vida a la mujer y también a sus jueces, para que todos empiecen un camino distinto. De esa forma nos dice a todos que somos pecadores (¡también a la mujer!), para iniciar con todos los hombres un camino de perdón compartido, no como héroes justos o heroínas rescatadas de los malos jueces, sino como culpables que pueden perdonarse.

Esta respuesta de Jesús no resuelve en un sentido los problemas (como lo haría la lapidación de la adúltera), sino que abre y plantea unos más grandes.

(5) *Preguntas abiertas*. La respuesta de Jesús. Precisamente ahora hay que preguntarse: ¿Qué ha de hacer la mujer: irá con su marido o con su amante? ¿Qué han de hacer los jueces y con ellos el marido y el cómplice y todos los presentes en la escena? Estas y otras muchas preguntas quedan abiertas, pero en una perspectiva nueva: la perspectiva del perdón y la gracia creadora de vida. Históricamente, esta escena resulta irreal, muy improbable. Los escribas y fariseos de la tradición evangélica se hubieran atrevido a presentarse como justos, condenando a Jesús, el inocente. Pero el texto es una parábola cristológica más que el recuerdo de un hecho pasado: Jn 8,1-12 está contando (o representando) la verdad universal del ser humano, diciéndonos que el día en que todos nos consideremos pecadores podremos dialogar de forma abierta, perdonándonos mutuamente, desde la gracia más alta de Dios Padre. Todos los jueces se van. Con la mujer queda Jesús, el nuevo maestro (y el pueblo que actúa como testigo de fondo de la escena). Teóricamente Jesús podría condenarla, pues él es inocente; pero su inocencia se define más bien como perdón: ¡Tampoco yo te condeno, vete y no peques más! De esta forma se enfrentan y distinguen la ley de sangre y la gracia creadora de Jesús: la ley descubre al pecador y tiene preparada la respuesta, como saben los jueces: ¡Dios mismo manda lapidar a estas mujeres! Como representantes de un Dios violento se creen obligados a matar a los culpables. Frente a esa ley que se impone matando, eleva Jesús la experiencia más honda del perdón. No necesita ya libros, escribe su palabra sobre el polvo: Dios y su gracia superan todas las leyes y sentencias del mundo. Jesús no ha discutido los principios de la ley en plano de teoría. No ha querido actuar como un escriba más sabio que los otros, pues toda Ley se vuelve al fin imposición sobre el humano, sino que ha ofrecido una gracia y perdón universales, que nos permiten confesar la propia culpa y descubrir, al mismo tiempo, que estamos perdonados. Los jueces se creían seguros, con su Ley y conciencia. Pues bien, Jesús les conduce a un nivel más hondo, diciendo que se miren a sí mismos, descubriendo así que ellos condenan a los otros porque tienen miedo: se sienten inseguros, necesitan descargar su agresividad para calmarse.

(6) *Gracia más alta. Sobre el sistema de pecado*. El sistema del pecado solo se resuelve juzgando y condenando a los demás. Ese sistema solo puede superarse allí donde se descubre la gracia más alta del perdón como creatividad y vida superior. Por nosotros mismos somos incapaces de iniciar una vida desde el perdón. Tanto la mujer acusada como los acusadores estamos atrapados en un mismo sistema de violencia y venganza. Necesitamos que alguien nos diga: ¡Yo tampoco te condeno, vete y no peques más! Esta es la palabra creadora del mesianismo de Jesús: ella expresa el don de la vida que puede y debe edificarse sobre bases de perdón. Más allá de la ley de sangre (que sanciona la violencia, pues la emplea para castigar desde Dios a los culpables), Jesús ha revelado la fuerza de la gracia. La palabra final (¡vete y no peques más!) se dirige a la mujer y a los pretendidos jueces. Unos y otros deben reconciliarse e iniciar una vida en gratuidad, creando condiciones distintas de convivencia, una historia de comunicación

no impositiva. Muchas veces hemos entendido el perdón (eclesial, social, comunitario) como instrumento de dominio: nosotros, los que perdonamos (sacerdotes, jueces), aparecemos de esa forma como superiores a los otros, convirtiendo a la pecadora perdonada en signo de nuestra propia bondad, para gloria del sistema. Pues bien, en contra de eso, el verdadero perdón ha de volverse principio de vida reconciliada y gratuita, donde todos, jueces y juzgados, se vinculan en amor generoso. Daniel distinguía bien a malos e inocentes: al final triunfaba la Ley, como en las buenas obras de cine o teatro, para gloria del sistema. Por el contrario, Jesús nos descubre pecadores, capacitándonos para iniciar un camino de amor, por encima de una Ley que nos encierra en la cárcel de nuestras propias obras. Pero, en Cristo, el hombre no vive por Ley, sino por gracia. En ese contexto, Jn 8,1-11 aparece como parábola cristológica. Todos se van, mujer y jueces, dejando a Jesús solo, con su gesto de perdón. Allí queda, en el centro, escribiendo sobre el polvo los mandatos de una (supra)ley de gratuidad, como el único inocente de la escena. Pues bien, Jesús no juzga, pero conforme al contexto inmediato (cf. Jn 7,45-52), él queda en manos del juicio de este mundo, pudiendo decirse que ha ocupado el lugar de la adúltera, de manera que las mismas piedras que hubieran servido para matarla a ella se alzarán después contra él (Jn 8,59). No ha juzgado a nadie, no ha empleado la ley para condenar (ni a la adúltera, ni a sus jueces), y de esa forma ha cargado con el pecado de todos, apareciendo al fin como peligroso en un mundo que quiere seguir apoyándose en principios de violencia. A los ojos de sus jueces, Jesús acaba siendo una especie de adúltero universal, Mesías de aquellos que rompen la ley. En contra de eso, el Evangelio sabe que Jesús es amigo fiel universal, que ha querido bien a todos, muriendo por ellos.

Cf. R. BANKS, *Jesus and the Law in the Synoptic Tradition*, SNTSMS 28, Cambridge 1975; K. BERGER, *Die Gesetzeauslegung Jesu*, WMANT 40, Neukirchen 1972; J. D. M. DERRET, *The Law in the New Testament*, Darton, Londres 1970; «The Story of the Woman Taken in Adultery», *NTS* 10 (1963-1964) 1-26; B. WITHERINGTON III, *Women in the Ministry of Jesus*, Cambridge University Press 1984.

AGAR

(↗ *Abrahán*, *Ana*, *Anunciación*, *María*, *Sara*). Esclava de Sara y concubina de Abrahán, suya historia, unida a la de Ismael, su hijo (Gn 16,1-16; 21,9-21), incluida en el ciclo de Abrahán, tiene una función teológica (recibe una revelación de Dios) y etiológica (sirve para explicar el origen de sus descendientes). Está escrita desde una perspectiva israelita (representada por Sara e Isaac*), pero muestra una gran simpatía hacia su figura de madre de las tribus árabes.

(1) *Mujer utilizada*, *pero libre ante Dios que le mira* (Gn 16,1-16). Sara (mujer libre de Abrahán) no puede darle hijos, pero tiene una esclava «egipcia», llamada Agar, a la que utiliza, poniéndola en brazos de Abrahán, su marido, para tener por medio de ella «hijos legales» (cf. 16,2). Agar no tiene más remedio que dejarse «utilizar», pero no es una mujer sumisa, sino que despliega su propia independencia al descubrirse embarazada. De esa forma muestra su dignidad de madre, actuando con libertad, y no como simple esclava al servicio de Sara, que quiere someterla y humillarla, para apoderarse al fin de su hijo (cf. 16,6).

Agar no quiere dejarse utilizar como «vientre sometido» al servicio de su dueña, y por eso escapa al desierto, al lugar donde vivirá después su descendencia, para que el hijo que lleva en su vientre sea suyo (no de Sara, su dueña). Pero allí sale Dios a su encuentro, no para humillarla como Sara (ni para consentir en su humillación, como Abrahán), sino para ponerla al servicio de su bendición divina (¡multiplicaré tu descendencia!: Gn 16,6). En esa línea le dice: «Mira, has concebido, y darás a luz un hijo, al que llamarás Ismael, porque Yahvé ha oído tu aflicción. Será un onagro humano. Su mano contra todos, y la mano de todos contra él; y plantará su tienda frente a todos sus hermanos». Y Agar invocó a Yahvé, que le había hablado, y le dijo: «Tú eres El Roí» pues dijo: «¡He visto al que me ve!» (cf. Gn 16,7-12).

Estamos ante la primera anunciación bíblica en la que Dios dice a una mujer que será madre y le ofrece su asistencia, ratificando así la «descendencia matrilineal» de un conjunto de tribus que se llamarán y serán, en verdad, «hijos de Agar» (más que de Abrahán). Ella aparece así como creadora de la estirpe de Ismael (¡Dios escucha!) y fundadora del santuario de Beer-lajai-roí, junto al Pozo de Aquel que me mira (del Viviente que me ve). Ella ha visto a Dios y le ha escuchado, y así actúa como iniciadora de un culto verdadero (aunque no israelita) y como madre de un pueblo que adora al Dios universal en el Pozo de la Visión. Los hijos de Agar, una esclava humillada y afligida, estarán bajo la protección «del Dios que ha escuchado». De esa forma, ella puede presentarse como signo del Dios que atiende y protege a los afligidos. Animada por esta palabra de Dios, como mujer creyente, Agar vuelve y realiza lo que Dios le pide, sometiéndose de nuevo bajo el poder de Sara y de Abrahán, que aparecerá así como «padre» de su hijo.

(2) *Mujer expulsada*, *madre de pueblos* (Gn 21,8-20). Ella da a luz a Ismael, el primer hijo de Abrahán, que es oficialmente hijo de Sara (aunque Agar sabe que pertenece a Dios, y que será independiente). Pero después también Sara concibe y da a luz otro hijo,

a quien llamó Isaac, que significa «risa o juego», de manera que ya Ismael no resulta necesario para asegurar la descendencia de Abrahán. Por un tiempo conviven los dos niños. Pero tras la fiesta del destete de Isaac, cuando él podía ya valerse por sí mismo (21,8), Sara vio que Ismael, el hijo de su esclava, se reía o jugaba con el suyo, y exigió que Abrahán les expulsara (a él y a su madre), sin saber que de esa manera contribuía al cumplimiento de la promesa que Dios había hecho a Agar al anunciarle que tendría un hijo y que sería madre de muchos pueblos: «Levantose, pues, Abrahán de mañana, tomó pan y un odre de agua, y se lo dio a Agar... y la despidió. Ella se fue y anduvo por el desierto de Berseba. Como llegase a faltar el agua del odre, echó al niño bajo una mata, y ella misma fue a sentarse enfrente, a distancia como de un tiro de arco, pues decía: "No quiero ver morir al niño". Entonces se puso a llorar a gritos, y Dios oyó la voz del niño, y el Ángel de Dios llamó a Agar desde los cielos y le dijo: "¿Qué te pasa, Agar? No temas, porque Dios ha oído la voz del niño. ¡Arriba!, levanta al chico y tenle de la mano, porque he de convertirle en una gran nación". Entonces abrió Dios sus ojos, y vio un pozo de agua. Fue, llenó el odre de agua y dio de beber al chico. Dios asistió al chico, que se hizo mayor y vivía en el desierto, y llegó a ser gran arquero. Vivía en el desierto de Parán, y su madre tomó para él una mujer del país de Egipto» (Gn 21,14-21).

Esta es una de las narraciones más paradójicas y fecundas de la Biblia israelita. Sara no quiere que el hijo de la esclava (que jurídicamente es hijo suyo y de Abrahán) herede con su propio hijo, y por eso les expulsa. Pero Dios ama también a la esclava, y de un modo especial a su hijo, y por eso les acoge y protege en el desierto, haciéndoles libres.

(3) *Tribus de Agar*. El texto supone que esas tribus pertenecen a la estirpe de Abrahán, pero ellas llevan más bien el nombre de Agar, que así aparece como madre de pueblos (cf. Gn 25,12-18; 1 Cr 1,28-31), cosa que no puede decirse de Sara, pues las tribus que descienden de ella no llevan su nombre, sino el de Abrahán. Agar ha empezado siendo una «mujer expulsada», que debe valerse por sí misma, cuidando a su hijo, a quien puso el nombre de Ismael, que significa ¡Dios escucha! porque Dios había escuchado su llanto (Gn 21,16-17), como escuchará más tarde el llanto de los hebreos oprimidos en Egipto (cf. Moisés*, Éxodo*); pero a partir de aquí comienza su camino, abriendo una historia de pueblos libres, al lado de los restantes pueblos que nacen de Abrahán, y entre ellos los israelitas.

El texto no dice cómo, pero supone que la madre cuidó al niño hasta que se hizo hombre maduro, de manera que pudo engendrar una serie de clanes y tribus que mantuvieron la memoria del Dios de Abrahán o, mejor dicho, del Dios de Agar en los bordes del desierto. El mismo relato bíblico indica así que Agar mantuvo la memoria de Abrahán, de manera que su hijo Ismael siguió cuidando de su padre en los últimos momentos y así vino para sepultarle, con Isaac, su hermano, en la cueva de Macpela, que Abrahán había comprado para enterrar a Sara (Gn 25,9; cf. Gn 23).

(4) *Relectura posterior*. Pablo conserva un «midrash» de origen judío que interpreta alegóricamente la historia. «Estas mujeres Agar y Sara) son dos pactos: Agar es el pacto del monte Sinaí que engendró hijos para la esclavitud. Porque Agar representa al Sinaí, montaña que está en Arabia y corresponde a la Jerusalén actual, la cual es esclava

juntamente con sus hijos. Pero la Jerusalén de arriba, la cual es nuestra madre, es libre» (Gal 4,24-25). Conforme a esta visión, el judaísmo que sigue sometido a la ley es un judaísmo de esclavitud, vinculado a las obras de este mundo, sin fe profunda. Esa interpretación es valiosa en el contexto del análisis paulino, pero no responde a la tradición del Génesis, con su valoración de Agar e Ismael. Más fiel a la inspiración del Génesis es la reinterpretación del Corán, que mira a Agar como portadora de las promesas de Abrahán.

Cf. E. A. KNAUF, *Ismael. Untersuchungen zur Geschichte Palästinas und Nordararabiens im 1. Jahrtausend v. Chr.,* ADPV 7, Wiesbaden 1989; M. GÖRG, «Hagar die Ägypterin», *BN* 33 (1986) 17-20; Ph. TRIBLE y L. M. RUSSELL (eds.), *Hagar*, *Sarah*, *and their children: Jewish*, *Christian*, *and Muslim perspectives*, Westminster, Louisville 2006.

AGOBIO: NO OS PREOCUPÉIS

(↗ *deseo*, *gracia*, *miedo*, *perdón*). En el centro de la vida humana, más allá del nivel de la ley y obligación, del miedo y juicio, donde se sitúa incluso el mensaje de Juan* Bautista (cf. Mt 3,2-12 par), ha elevado Jesús una experiencia de gratuidad universal.

(1) *El don de ser hombre*, *hijo de Dios*: «No os agobiéis por la vida, qué comeréis, ni por el cuerpo, cómo os vestiréis. Pues la vida es más que la comida y el cuerpo más que el vestido. Mirad a los cuervos: no siembran ni siegan; no tienen despensa ni granero; y sin embargo Dios los alimenta. ¡Cuánto más valéis vosotros que esas aves! ¿Quién de vosotros podrá alargar una hora al tiempo de su vida a fuerza de agobiarse? Si no podéis hacer lo que es más simple, ¿cómo os preocupáis por otras cosas? Mirad a los lirios: cómo crecen. No hilan ni tejen y os digo que ni siquiera Salomón en toda su gloria se vistió como uno de ellos. Pues si Dios viste así a la hierba que hoy florece y mañana se quema, ¡cuánto más hará por vosotros, hombres de poca fe! Y vosotros no os preocupéis buscando qué comeréis o qué beberéis; por todas estas cosas se preocupan los gentiles, pero vuestro Padre sabe lo que necesitáis; buscad, pues, su Reino y todo esto se os dará por añadidura» (Lc 12,22-31; cf. Mt 6,25-32). Apoyándose en la página inicial de su Biblia, Jesús experimenta este mundo como bueno y en esa experiencia funda su tarea mesiánica. Dios no se ha escondido en un oscuro y difícil más allá, abandonando el mundo actual bajo poderes adversos, como suponía *1 Hen* 6–36 (apocalíptica*, dualismo*). No ha dejado que triunfen los violentos y lo manchen todo, sino que ha creado y sigue sustentando amorosamente la vida de los hombres y mujeres, especialmente la de aquellos que parecen más amenazados. El mundo no se encuentra infestado de demonios, ni necesita unos signos religiosos especiales, pues todas las cosas son señal de su presencia. Los cuervos que buscan comida (¡carroña!) y los lirios que despliegan su hermosura, aunque solo florezcan por un día, son signo de gracia. Dios se preocupa de los hombres, de manera que ellos pueden confiar en Dios, como lo muestra la naturaleza material, incluso allí donde es más frágil (lirios) y más ambigua (cuervos). En esa línea se había situado el libro de la Sabiduría: «Amas a todos los seres y no aborreces nada de lo que has hecho; si hubieras odiado alguna cosa no la habrías creado» (cf. Sab 12,16-18).

(2) *Dos preocupaciones*. El Evangelio sabe que hay dos preocupaciones que agobian a los hombres: la ansiedad por la comida (supervivencia) y la ambición por el vestido (apariencia), que convierten la vida de muchos en angustia y guerra. Pues bien, por encima de ellas, propone Jesús la búsqueda positiva del Reino, que se funda en Dios y que libera al hombre para la gracia. Ciertamente, los cuervos no siembran ni siegan y los lirios no hilan ni tejen, pero los hombres deben sembrar-segar e hilar-tejer si quieren comer y vestirse. Pero ellos han de hacerlo sin el agobio que les vuelve esclavos de la producción y del consumo, impidiéndoles vivir desde la gracia. La vida se mueve, por tanto, en dos planos. (a) *Plano de ley*, *agobio universal*. Reinterpretando un mito latino, M. Heidegger define al hombre como *Sorge*: cura, cuidado o preocupación. La tierra le dio cuerpo que a la tierra vuelve por la muerte. Júpiter divino le dio aliento *(spiritus)* que

vuelve también a lo divino. Pero fue la cura *(Sorge)* la que vino a modelarle poniéndole bajo su dominio sobre el mundo. El hombre es, por tanto, un viviente que, hallándose abierto a un abanico de posibilidades, se descubre a la vez agobiado (angustiado) en la tarea de encontrar su puesto entre las cosas. Ha salido de la tierra madre; pero ella no consigue responder a sus problemas. Está huérfano de un Dios que le pueda tranquilizar. Entre la tierra y el cielo, lejos de su naturaleza madre y separado de un padre Dios, habita el hombre, entregado a su preocupación o «cura» por su pan y vestido. (b) *Plano de contemplación*, *experiencia de gracia*. Dios no nos abandona en manos de nuestra propia cura o *Sorge*, no nos deja en la lucha por los bienes limitados de la tierra, sino que su presencia nos libera, con el fin de que podamos vivir conforme a la gracia del Reino. En el principio de la antropología de Jesús está el agradecimiento y la confianza por la vida. Ciertamente, Jesús sabe que este mundo es espacio de riesgo y que, si no buscamos el Reino de Dios, podemos convertirlo en campo de batalla angustiosa de todos contra todos («Se levantará nación contra nación y reino contra reino»: Mc 13,8). Pero, en sí mismo, como lugar donde se expresa el cuidado de Dios y puede buscarse su Reino, este mundo es bueno.

Cf. H. URS VON BALTHASAR, *El cristianismo y la angustia*, Caparrós, Madrid 1988; S. KIERKEGAARD, *El concepto de la angustia*, Espasa-Calpe, Madrid 1976.

AGUA

(↗ *creación*, *éxodo*, *Jerusalén*, *Jesús*). El agua tiene en la Biblia muchos sentidos, desde la primera página del Génesis (aguas-caos de Gn 1,1-2) hasta la culminación de la historia y la llegada de la nueva Jerusalén, con las aguas de vida que brotan del trono de Dios en Ap 22,1-2.

(1) *Las diversas aguas*. Entre los testimonios más significativos de la Biblia sobre el agua están los siguientes. (a) *Aguas de la creación*. Conforme a Gn 1, Dios ha creado el mundo sobre un caos de aguas, que él ha separado, poniendo una especie de cubierta o firmamento, para separar las aguas de arriba y las de abajo; ese mismo Dios ha separado las aguas del mar y la tierra firme, haciendo así posible el surgimiento de seres terrestres (cf. Gn 1,6-9). En este contexto puede citarse la lucha y victoria de Yahvé contra los monstruos de las aguas, como Tehom* y Leviatán. (b) *Aguas del diluvio* (Gn 6–8). Ellas son como un signo de la vuelta al caos; allí donde los hombres se pervierten Dios deja que se rompan las compuertas que separan a las aguas superiores e inferiores, de manera que el mundo corre el riesgo de quedar aniquilado. (c) *Aguas del mar Rojo*. Uno de los relatos más significativos y simbólicos de la historia bíblica es el paso de los israelitas por el mar Rojo: el mismo Dios les protege, abriendo un camino entre las olas, mientras los egipcios se hunden en ellas (Ex 14–15); una variante del tema aparece en el paso del río Jordán, en Jos 4,1-19. (d) *Aguas de la tentación*. Ofrecen uno de los temas básicos del camino por el desierto. Los hebreos carecen de agua y murmuran contra Moisés tentando a Dios. Yahvé responde diciendo a Moisés: «Pasa delante del pueblo y toma contigo algunos ancianos de Israel; toma también en tu mano la vara con que golpeaste el Nilo y camina. Allí estaré yo ante ti sobre la peña, en Horeb; golpearás la peña, y saldrán de ella aguas para que beba el pueblo. Moisés lo hizo así en presencia de los ancianos de Israel. Y dio a aquel lugar el nombre de Massá y Meribá (= tentación y disputa), porque los hijos de Israel habían disputado y tentado a Yahvé diciendo: ¿Está o no está Yahvé entre nosotros?» (cf. Ex 17,1-7). Este motivo ha sido desarrollado por Nm 11–14 y por Dt 8,15; 32,51; 38,8). Precisamente allí donde la prueba es mayor (en el desierto) se vuelve más grande el signo de la presencia de Dios.

(2) *Las aguas de la promesa*. Aparecen en dos contextos básicos: las aguas del retorno a la tierra prometida y las aguas del templo. (a) *Aguas del retorno*. El Segundo Isaías proyecta sobre el retorno de los israelitas cautivos en Babilonia algunas de las imágenes del éxodo: «En las alturas abriré ríos, y fuentes en medio de los valles; abriré en el desierto estanques de aguas, y manantiales de aguas en la tierra seca» (Is 41,18). En ese contexto alude el profeta a la victoria de Yahvé contra los monstruos de las aguas: «Despierta, despierta, vístete de poder, oh brazo de Yahvé; despierta como en el tiempo antiguo, en los siglos pasados. ¿No eres tú el que cortó a Rahab, y el que hirió al Dragón? ¿No eres tú el que secó el mar, las aguas del gran abismo; el que transformó en camino las profundidades del mar para que pasaran los redimidos?» (Is 51,9-10). El agua caótica se pondrá al servicio de la vida, lo mismo que el desierto, convertido en vergel. (b) *Aguas del templo*, *aguas mesiánicas*. Por otra parte, aprovechando el signo de las

aguas de la fuente de Siloé, que brotan debajo del templo de Jerusalén, la tradición profética ha desarrollado una preciosa visión de las aguas sagradas, que definirá la llegada del tiempo escatológico. El tema aparece ya en un texto antiguo de condena: «Por cuanto desechó este pueblo las aguas de Siloé, que corren mansamente, y se regocijó con Rezín y con el hijo de Romelía...» (Is 8,6). Las aguas de Siloé corren desde debajo del templo, apareciendo como signo de la protección de Dios, que los judíos desprecian, buscando alianzas militares peligrosas, en el tiempo de la guerra siro-efraimita (a mediados del siglo VIII a.C.). Pues bien, después que Jerusalén ha caído ya en manos de los babilonios y ha sido destruida, eleva Ezequiel su profecía: «Del interior del templo manaba el agua hacia el oriente... El agua iba bajando por el lado derecho del templo... y crecía hasta convertirse en un gran río» (Ez 47,1ss). Esta será la verdadera fuente y río de los tiempos mesiánicos, signo de presencia de Dios y de transformación de la misma tierra desierta, que va de Jerusalén hasta el mar Muerto. En esa línea se sitúa Zacarías: «Aquel día brotará un manantial de Jerusalén; la mitad fluirá hacia el mar oriental, la otra mitad hacia el mar occidental, lo mismo en verano que en invierno» (Zac 14,8-9). Este será el río final del paraíso (Ap 22,1-2; cf. Gn 2,10). Desde esta base se puede afirmar que Dios mismo es la roca (lo más estable, lo más firme), siendo al mismo tiempo fuente perdurable: el origen del agua de la vida. Lógicamente, esta tradición de la roca de Dios en el desierto o en el templo de Jerusalén, roca de la que brota el agua de la vida, ha cautivado y enriquecido a los israelitas a lo largo de los siglos.

(3) *Interpretación cristiana*. Los textos cristianos han evocado algunas de las tradiciones anteriores, interpretándolas desde la nueva situación mesiánica. Estos son algunos de los ejemplos más significativos. (a) *Sinópticos*: andar sobre las aguas, tempestad calmada. Diversos textos de la tradición sinóptica (Mc 4,25-41; 6,45-52 par) evocan los temas del éxodo, con el paso por el mar Rojo y la victoria de Dios sobre las aguas. (b) *Juan*: el agua de la vida. En dos momentos fundamentales, el evangelio de Juan presenta a Jesús como fuente de agua de vida, en Siquem (junto al pozo de Jacob) y en el templo de Jerusalén en el entorno de las aguas de Siloé (cf. Jn 4,7-15 y 7,38). (c) *Pablo*: la roca de agua. Retomando quizá una interpretación israelita antigua, Pablo dirá que la roca de Dios, de la que brotaba el agua, iba acompañando a los hijos de Israel por el desierto, precisando después que ella se identificaba con Cristo: «Todos nuestros padres bebieron la misma bebida espiritual, porque bebían de la roca espiritual que les seguía. Esa roca era el Cristo» (1 Cor 10,4-5). (d) *Apocalipsis*: presenta el agua en dos formas (en fuentes-ríos y en mares), formando con tierra y cielo los cuatro elementos cósmicos, amenazados por el juicio (cf. Ap 8,10; 14,7; 16,4). El Dragón antiguo es dueño del agua destructora (de muerte) con la que pretende ahogar a la Mujer (cf. Ap 12,5); en esa línea, el cauce sin agua del río puede convertirse en signo de condena, paso abierto para los poderes de la muerte (cf. 16,2), y las muchas aguas son un signo de los pueblos, multitud de gentes amenazadoras de la tierra (17,1.15). Pero, en otra perspectiva, el rumor de grandes aguas aparece como sonido y signo de la multitud de los salvados (cf. 1,15; 14,2,19,6); en esa línea ha de entenderse el símbolo final del Agua

de vida que brota del trono de Dios y el Cordero, en la Ciudad salvada de la Nueva Jerusalén (Ap 7,17; 21,6; 22,1.17; cf. Ez 47,1-12 y Zac 14,8).

Cf. G. BACHELARD, *El agua y los sueños*, FCE, México 1993; E. BOISMARD, «Agua», en X. LÉON-DUFOUR, *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, Barcelona 1967, 47-51; E. DREWERMANN, *Strukturen des Bösen* I-III, Schönningh, Paderborn 1977; M. ELIADE, *Tratado de Historia de las religiones*, Cristiandad, Madrid 1981, 200-223.

ÁGUILA

(↗ *dragón*, *guerra*, *mujer*, *tetramorfo*). Suele aparecer como signo del poder de Dios que ayuda a sus amigos (cf. Ex 19,4; Dt 32,12; Jr 49,16). Ciertamente, en muchos pueblos se la asocia, de modo antitético o complementario, con la serpiente de las aguas, y así puede recibir, en la misma Biblia, un sentido negativo; lógicamente, algunos apócrifos judíos (*4 Esd* 11,1.4.7.45) la presentan como signo de Roma. Por otra parte, ella es un animal impuro, que no puede comerse, lo mismo que el quebrantahuesos (Lv 11,13; Dt 14). A pesar de eso, el águila aparece como uno de los signos divinos (querubines) de Ez 1,10; 10,14. En esa línea, el Apocalipsis la presenta como uno de los cuatro Vivientes celestes, como expresión de la divinidad (Ap 4,7). Significativamente, el águila grande (¿Dios?) ofrece a la Mujer sus alas para liberarla del agua de muerte de la serpiente (Ap 12,14). Águila es, en fin, el ave que anuncia la gran crisis de las últimas trompetas (8,13). En el contexto de la persecución de la mujer por el dragón, se habla de unas alas de águila: «Y cuando vio el dragón que había sido arrojado a la tierra, persiguió a la mujer que había dado a luz al hijo varón. Y se le dieron a la mujer las dos alas de la gran águila, para que volase delante de la serpiente al desierto, a su lugar, donde es sustentada por un tiempo, y tiempos, y la mitad de un tiempo» (Ap 12,13-14). Esta imagen evoca liberación (Dios no deja que la Iglesia sea destruida), pero también riesgo: la mujer debe mantenerse en el desierto, mientras solo ve la salvación como esperanza. Evidentemente, aquí se evoca el camino de Israel hacia la tierra prometida, como en el texto en el que Dios mismo dice: «Habéis visto lo que hice a los egipcios: os llevé en alas de águila, os traje hacia mí» (Ex 19,4). La Sabiduría de Dios se había mostrado como ave (águila) que busca morada sobre el mundo y no la encuentra hasta que llega a la tierra israelita, a la ciudad del templo (Eclo 24,8-10). Ella aparece ahora como Mujer (Sabiduría/Iglesia) que debe morar perseguida, fuera de la cultura (imperio), en el desierto. Ciertamente, la alimentan, Dios la cuida (como al pueblo israelita en otro tiempo). Pero debe sufrir fuera del imperio, expulsada de la tierra, sin ciudad y sin derechos, sin ley ni garantías sociales, mientras el Dragón impone su terror sobre la corta historia (tres tiempos y medio, 1.260 días: Ap 12,6), hasta que llegue la liberación que espera el Apocalipsis.

AJINOAM

(↗ *David*, *Mical*, *Saúl*, *Tamar*). La primera de las mujeres conocidas que tuvo David* tras establecerse como rey en Hebrón (cf. 2 Sm 3,2-5), tras haberse impuesto sobre Saúl. Fue madre de Amón (el que deshonró a su hermanastra Tamar*), y había sido probablemente mujer de Saúl y madre de Mical, otra mujer de David.

(1) *Mujer de Saúl*, *mujer de David*. Significativamente, la primera mujer de Saúl* se llamaba también Ajinoam (= mi hermano es un gozo) y parece que fue la madre de sus hijos, tres varones, Jonatán, Isvi y Malquisúa, y dos mujeres, Merab y Mical (cf. 1 Sm 14,49-50). En realidad, esta Ajinoam, mujer de Saúl, y la mujer de David pueden ser distintas, aunque tengan el mismo nombre. Pero es muy posible (probable) que sean la misma persona, lo que significaría que David le «quitó» a Saúl su mujer (para afianzar así su derecho sobre el trono), tras haberse casado antes con Mical*, hija de Saúl, de quien se había divorciado, cuando estaba perseguido por Saúl. Así se habría casado, aunque en momentos sucesivos, primero con la hija y después con la madre. En esa línea debería entenderse la acusación de Natán, cuando dice a David, en nombre de Dios (con ocasión de su adulterio con Betsabé*): «Yo te di la casa de tu señor (Saúl), y puse en tu seno las mujeres de tu señor» (2 Sm 12,8).

Ciertamente, esas palabras pueden referirse a las mujeres del harén de Saúl, que habrían pasado primero a Isbaal, su hijo y sucesor, y después a David, que así actúa como heredero del reino de Saúl-Isbaal, pues, según la costumbre, las mujeres del harén de un rey pasaban al siguiente (como aparece en el caso de Abisag*). Pero es más probable que la acusación de Natán se refiera a las dos mujeres más importantes de la familia de Saúl (Ajinoam, su esposa, y Mical, su hija), a las que David había tomado como suyas, en contra de la ley bíblica posterior que prohíbe que un hombre se case con la madre y con la hija (Lv 19,9). Por otra parte, la Biblia no dice que Saúl tuviera un harén, y su única concubina conocida se llamaba Rispa*, que veló los cuerpos de los descendientes de Saúl asesinados por orden de David (cf. 2 Sm 21,8-11; esta Rispa no estaba casada con David).

(2) *Un enigma de mujer*. Ciertamente, resulta extraño que David se hubiera casado con Ajinoam, mujer de Saúl, sin que ese hecho dejara huellas más profundas en la Biblia. Pero no es imposible, dadas las intensas y tensas relaciones de David con Saúl y su familia (1 Sm 18–24), una historia que contiene lagunas difíciles de explicar, y algunas se entienden mejor suponiendo que David (quizá tras haber despedido a Mical) tomó consigo a Ajinoam, mujer de Saúl y madre de sus hijos, estableciéndola como la primera de sus esposas en Hebrón; ese dato apoyaría el cambio de poderes que se iba estableciendo entre Saúl y David, a favor de David.

De todas formas, aun sabiendo que David fue especialista en «tomar» mujeres ajenas (Mical tras su segundo matrimonio, Abigail de Nabal, Betsabé de Urías), algunos piensan que debemos suponer que hubo dos Ajinoam distintas, esposas de los dos primeros reyes de Israel. En esta segunda línea se entendería mejor el hecho de que la primera Ajinoam aparezca como «hija de Ahimaas», por el nombre de su padre (1 Sm

14,50), mientras que la segunda se llame «la de Jezrael» (por el nombre de su ciudad de origen: 1 Sm 25,43; 27,3; 30,5; 2 Sm 2,2; 3,2; 1 Cr 3,1). Pero esa diferencia de nombre no es probativa, sino que podría ser incluso un indicio a favor de la identidad de las dos mujeres. En el primer caso ella lleva el nombre de su padre (Ajinoam, hija de Ahimaas); en el segundo, habiendo sido ya esposa de Saúl, no lleva el nombre del padre, sino el de su ciudad de origen (Ajinoam de Jezrael).

Cf. W. DIETRICH, *Die frühe Königszeit in Israel. 10. Jahrhundert v. Chr*, Stuttgart 1997; J. D. LEVENSON, «1 Samuel 25 as Literature and as History», *CBQ* 40 (1978) 11-28; P. K. MCCARTER, *I Samuel. A New Translation with Introduction*, *Notes and Commentary*, Nueva York 1980; H. STOEBE, *Das Erste Buch Samuelis*, Gütersloh 1973.

AKSAH

(↗ *guerra*, *mujer*). Mujer como trofeo de guerra y signo de una ciudad conquistada. En las más diversas tradiciones de oriente y occidente las mujeres han aparecido como regalo normal (y legal) del guerrero. Así lo evoca un texto de la Biblia: «Y Kaleb dijo: A quien venza a Qiryat-Séfer y conquiste la ciudad le daré a mi hija Aksah como esposa. Y la tomó Otniel, hijo de Qenaz, hermano menor de Kaleb; y este le dio a Aksah su hija como mujer... Kaleb le preguntó: ¿Qué te pasa? Y ella contestó: ¡Concédeme una bendición! Ya que me has dado una tierra desierta (= del Neguev), dame también fuentes de aguas. Y le dio Kaleb las Fuentes de Arriba y las Fuentes de Abajo» (Jc 1,12-13.14b-15). El padre guerrero aparece como dueño de su hija y se la concede al mejor guerrero, a quien sepa conquistar la ciudad, como Jefté que había prometido su hija a Dios si le concedía la victoria. La hija de Jefté (cf. Jc 11,37) quería llorar antes de morir. Por el contrario, la hija de Kaleb acepta positivamente su suerte, no para morir, sino para vivir; y así pide a su padre que, junto al campo yermo que rodea a la ciudad, le conceda un estanque de aguas (*berakah*: alberca, bendición). Ella sabe actuar de forma atrevida, presentándose como mediadora entre su padre y su nuevo esposo. Tiene una palabra, un gesto de mujer, al servicio de la vida, y para ello necesita las fuentes del agua (Jc 1,14-15). A pesar de eso, ella aparece en el fondo como premio del guerrero, ciudad que se debe conquistar. No es sujeto-persona con quien hay que dialogar, sino dificultad, algo que se debe tomar (conquistar, dominar) por la fuerza, siendo objeto de contrato entre padre y marido. Ella no cuenta en el reparto o cambio de poderes entre un dueño y otro. Siendo objeto de conquista (tomar la ciudad, apoderarse de ella), se vuelve mercancía. Aquí no hay rapto de mujeres (como en Gn 6), sino contrato entre varones (padre y esposo). Ella acepta, pero no tiene libertad: no se le pregunta si quiere o no quiere, no se le ofrece elección entre un marido u otro, sino que está a merced del más astuto y/o violento, de quien sepa conquistar la ciudad (conquistándola a ella). El texto supone que ella es la mayor riqueza del padre que la pone como precio de conquista de Qiryat-Séfer, Ciudad del Libro. Ella aparece así como libro donde el guerrero tiene que inscribir su nombre, dejar su descendencia. Estamos quizá en un momento en que la violencia puede volverse fuente de cultura: no hay robo ni rapto, hay guerra y comercio que puede expresarse luego en la vida sedentaria, en la Ciudad del Libro, junto a las fuentes-estanques de agua.

ALABANZA

(↗ *Apocalipsis*, *culto*, *Daniel*, *eucaristía*, *mística*, *oración*, *salmos*). Conforme a los rabinos, una de las razones fundamentales de la existencia del judaísmo, a lo largo de los siglos y en la actualidad, ha sido y es la de alabar y bendecir a Dios. En esta línea, empezando por el Antiguo Testamento, podemos destacar algunos textos, que tienen como finalidad básica la de alabar a Dios y alegrarse por su protección. Por su parte, el NT culmina de algún modo en la alabanza eucarística de los cristianos.

(1) *Salmos*. Los textos básicos de alabanza han sido y siguen siendo los salmos*, en especial aquellos que se han empleado en la liturgia de las grandes fiestas. Normalmente, ellos presentan esta estructura. (a) Hay una invitación o invitatorio, donde se pide a los fieles que canten la gloria de Dios. (b) Después se describen las propiedades de Dios o se recuerdan sus gestos salvadores, que son el fundamento de su alabanza. (c) Suele haber una conclusión, que recapitula los temas anteriores. Entre los salmos de alabanza (y de bendición) se suelen citar los siguientes: Sal 8, 18, 28, 32, 103, 104, 110, 112, 116, 134, 135, 144, 145, 146, 147, 148 y 150.

(2) *Canto de las Creaturas*. A pesar de la abundancia y riqueza que ese tema tiene en el salterio judío, quiero fijarme en el gran himno que ha sido añadido en el texto griego del libro de Daniel* (LXX Dn 3,26-45). Se trata de un texto construido sobre modelos anteriores (Sal 148) y coreado simbólicamente (según el texto actual) por tres jóvenes que han sido arrojados al horno de fuego, por mantenerse fieles al Dios de Israel (cf. Dn 3,1-23). Sobre esa base, un nuevo autor judío ha introducido el más bello y extenso de todos los cantos de alabanza conocidos y desarrollados en la Biblia. Arrojados al fuego del horno, amenazados de muerte, los orantes judíos van descubriendo y nombrando las diversas realidades de la creación, para convertirlas en palabra de alabanza para Dios. Estos orantes no son prisioneros de una cárcel de Platón (*República*), que buscan las bellezas de arriba, sino que alaban y cantan al Dios de la belleza de las cosas de este mundo, convertido en signo de gloria divina.

Dios, *la bendición* (Dn 3,52-56). La plegaria básica del Antiguo Testamento y judaísmo es la Beraká (Eulogía): «Bendito eres, Señor, Dios de nuestros padres, digno de gloria y alabanza por los siglos. Bendito el Nombre santo de tu gloria, muy digno de gloria y alabanza por los siglos. Bendito eres en el Templo de tu santa gloria, muy celebrado y glorioso por los siglos...». La primera palabra es *Bendito (Eulogêtos)*. El orante no razona, no demuestra, no discute. Simplemente eleva los ojos desde el fondo del horno de fuego y, descubriendo una existencia superior, exclama *¡Bendito!* Este es el rasgo primero de toda plegaria, el principio de la vida humana: allí donde otros luchan y se imponen, allí donde los grandes se elevan y cautivan o destruyen a los pobres, allí donde sospechan y discuten, el auténtico orante eleva su mirada y bendice, alabando el Nombre sabido y silenciado, familiar y misterioso de su Dios.

Dios de las alturas (Dn 3,57-63). «Criaturas todas del Señor, bendecid al Señor, celebradlo y ensalzadlo por los siglos. Ángeles del Señor, bendecid al Señor, celebradlo... Cielos, bendecid al Señor, celebradlo... Aguas que estáis sobre el cielo,

bendecid al Señor, celebradlo... Todas las Fuerzas del Señor, bendecid al Señor, celebradlo... Sol y Luna, bendecid al Señor, celebradlo... Astros del cielo, bendecid al Señor, celebradlo...». Pasamos del entorno de Dios (templo, trono, querubines) al campo de su acción superior, al nivel de *las alturas* de este mundo que aparece en su totalidad, con sus tres grandes espacios simbólicos: cielo superior (3,57-63), atmósfera intermedia (3,64-73) y tierra inferior (3,74-81). Desde el horno en que esperan la muerte, los tres jóvenes se saben vinculados a las criaturas: las traen a la mente, las van mirando y con ellas, por ellas, bendicen a Dios, trazando así una geografía sagrada de alabanza. Así van describiendo los diversos niveles de la realidad, desde el cielo del alto a la atmósfera y la tierra. *Arriba* (3,57-59) están los ángeles y el cielo. *En medio* (3,60-61) están las aguas superiores y las *dynameis* (poderes) del cosmos. *Más abajo* (3,62-63) está el sol con la luna y los astros que guían el orden del mundo.

El canto del mundo. El orante pide a todas las creaturas que bendigan a Dios, tanto arriba (en la atmósfera: Dn 3,64-73), como abajo en la tierra: «Bendiga la tierra al Señor, celebre... Montes y cumbres, bendecid al Señor, celebradlo... Cuanto germina en la tierra, bendiga al Señor, celébrelo... Manantiales, bendecid al Señor, celebradlo... Mares y ríos, bendecid al Señor, celebradlo... Cetáceos y todos los seres que se mueven en el agua, bendecid al Señor, celebradlo... Todas las aves del cielo, bendecid al Señor, celebradlo... Cuadrúpedos y fieras de la tierra, bendecid al Señor, celebradlo...». La creación entera aparece así como un canto de alabanza, que culmina en los hombres:

Canto de los hombres: «Hijos de los hombres, bendecid al Señor, celebradlo... Israel, bendice al Señor, celébralo... Sacerdotes, bendecid al Señor, celebradlo... Siervos, bendecid al Señor, celebradlo... Espíritus y almas de los justos, bendecid al Señor, celebradlo... Santos y humildes de corazón, bendecid al Señor, celebradlo...» (Dn 3,82-87). En el corazón de un mundo que es bueno, como testigos de una humanidad que alaba a su Dios, los tres jóvenes cantan desde el horno de fuego donde les han arrojado: «Ananías, Azarías, Misael, bendecid al Señor, celebradle y ensalzadle por los siglos: porque nos sacó de la fosa, nos libró de la mano de la muerte, nos rescató de la llama ardiente, nos libró del fuego» (Dn 3,89-90; cf. LXX Sal 105,1; 106,1; 135,1).

(3) *El Nuevo Testamento* ha recogido el espíritu de esa alabanza a Dios, que ahora se funda en la experiencia de la encarnación, tal como aparece en Lucas: «¡Gloria a Dios en las alturas, y en la tierra paz entre los hombres de buena voluntad! (= que ama el Señor)» (Lc 2,14). Ese tipo de oración aparece recogida, de un modo especial, en los textos de persecución del Apocalipsis que es, al mismo tiempo, un relato de martirios y un *libro de alabanza*, un manual de cantos de gloria, dirigidos por los fieles de Jesús al Señor excelso. En ese contexto de celebración han de entenderse los símbolos concretos del libro, empezando por los candelabros de Ap 1,12, el ritual del Trono de Ap 4,1-11, los himnos de ancianos, vivientes y ángeles (cf. Ap 5,6-14) a quienes se unen los salvados de Ap 7,10 (cf. 7,10-17) y las grandes voces de los cielos de (Ap 11,15-18; 12,10-12). En esa línea, el Apocalipsis* puede entenderse como un texto de liturgia, una especie de *ópera laudatoria* donde intervienen coros de diverso tipo, cantos de lamentación y gozo

(Ap 18–19), con una escenificación final gozosa del gran triunfo de los santos (Ap 21–22).

Cf. D. BOROBIO (ed.), *La celebración en la iglesia*, Sígueme, Salamanca 1988; F. HEILER, *La priére*, Payot, París 1931; T. MAERTENS, *Fiesta en honor de Yahvé,* Cristiandad, Madrid 1964; J. M. SÁNCHEZ CARO, *Eucaristía e historia de la salvación*, BAC, Madrid 1983.

ALEGRÍA

(↗ *gozo*, *placer*, *Zacarías*). La antropología bíblica es básicamente gozosa, pues valora la vida como don de Dios, ya desde la primera página de su relato: para la Biblia, la existencia humana es *tob*, algo bueno y valioso, desde su principio (Gn 1) hasta su meta (Ap 21–22). Esa alegría (vinculada al placer*), que puede estar velada por la dura historia de muerte que domina en gran parte de la literatura bíblica y parabíblica (como en *1 Henoc*), nunca desaparece del camino de los creyentes y culmina, para los cristianos, en el mensaje de Jesús, que anuncia la llegada del Reino de Dios, y de un modo especial en la experiencia pascual, que se entiende y despliega básicamente como mensaje de felicidad. En ese sentido podemos afirmar que la Biblia es el libro del gozo de Dios en los hombres. En el Antiguo Testamento, la alegría está vinculada a la victoria militar (1 Sm 18,6) y al culto divino (1 Cr 15,16). De un modo especial se pone de relieve la alegría en la celebración de las fiestas, en las que todo israelita debe alegrarse, comiendo, bebiendo, celebrando la vida (cf. Dt 12,18; 14,16; 16,11,15). En este contexto puede recordarse la alegría mesiánica de la Hija-Sión, a la que el profeta le dice: «Alégrate mucho, Hija-Sión, da voces de júbilo, hija de Jerusalén» (Zac 2,10; 9,9). Esta es la alegría que el ángel de la anunciación ofrece en su saludo a la madre de Jesús, cuando le dice *khaire*, alégrate (Lc 1,28); es la alegría que la madre de Jesús expresa en su Magníficat*: «Se alegra mi espíritu en Dios mi Salvador».

ALFA Y OMEGA

(↗ *libro*). Letras primera y última del alfabeto griego: representan a Dios y/o a Cristo como abecedario universal o totalidad del libro de la naturaleza y de la historia (Ap 1,8; 21,6; 22,13). Desde Cristo y con él se pueden decir todas las cosas. En esa línea, el Apocalipsis presenta a Jesús como principio de un nuevo lenguaje universal, que se expresa en el libro de la vida. El mismo Ap ha querido interpretar este lenguaje, presentando a Dios como el que Es, el que Era y el que Viene (origen y final: 1,8; 21,6) y a Cristo como primero y último, principio y fin.

ALIANZA

(↗ *eucaristía*, *mandamientos*, *pacto*). Gran parte de la teología bíblica puede entenderse a partir del paso o camino que ha llevado a los israelitas desde el plano de la solidaridad «natural» en que vivían (como pueblo o grupo sociológico) a la vinculación voluntaria y personal, que se expresa en forma de alianza. Aquí evocamos el tema de la alianza desde una perspectiva israelita. La visión cristiana está más vinculada con la eucaristía*.

(1) *Dios y pueblo en alianza*. La alianza es una institución social que está en el principio de la historia israelita, pues ella es la base de la federación* de tribus. Especial importancia tiene la alianza con Dios, en la que se definen tanto Dios como el pueblo israelita. (a) *El Dios de la alianza*. Los israelitas no se llaman solo hijos o pueblo de Dios porque han nacido de los doce Patriarcas, sino porque han renacido de la esclavitud de Egipto, recibiendo de Dios y estableciendo con él un pacto de fidelidad perpetua sobre el monte Sinaí, por mano de Moisés. El Dios de la alianza de Moisés sigue vinculado al Dios* de los padres, de manera que empieza diciendo: «Yo soy el Dios de tu padre, de Abrahán, Isaac y Jacob» (Ex 3,6), pero después añade «Soy el que Soy» (soy Yahvé: Ex 3,14), el Dios que hace un pacto con vosotros, para que seáis testimonio o ejemplo de mi vida y de mi gracia en medio de los pueblos. En este contexto podemos afirmar que los judíos son el pueblo que ha pactado con Dios y que sabe que solo por pacto o alianza se puede vivir sobre el mundo (cf. Ex 19,4-5). (b) *Israel*, *pueblo de la alianza*. La religión de la Biblia es religión de alianza, es decir, de pacto o compromiso de solidaridad. Con cada israelita nace de nuevo el pueblo y se establece de nuevo el pacto. Cada israelita escucha y asume como propia la antigua palabra: «Si oís mi voz y guardáis mi pacto, vosotros seréis mi propiedad especial entre todos los pueblos; porque mía es toda la tierra vosotros seréis para mí un reino de sacerdotes, un pueblo santo» (Ex 19,5-6). (c) *Dios y pueblo*. La alianza se define en forma de comunicación y pertenencia mutua, como experiencia de vinculación personal permanente: «Yo seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo» (Jr 11,4; Ez 36,28). El Dios de la alianza no es alguien que se cierra en sí mismo, sino que existe en apertura y comunicación hacia los hombres. Tampoco los israelitas existen como pueblo cerrado en sí, sino que son en su relación con Dios. Esta relación está en el principio de la vida del pueblo, que no existe por sí mismo, sino que nace por voluntad de amor de Dios. Pero, al mismo tiempo, ella es principio de exigencia: «Yahvé, tu Dios, te manda hoy que cumplas estos estatutos y decretos; cuida, pues, de ponerlos por obra con todo tu corazón y con toda tu alma. Has declarado solemnemente hoy que Yahvé es tu Dios, que andarás en sus caminos, que guardarás sus estatutos, sus mandamientos y sus decretos, y que escucharás su voz. Y Yahvé ha declarado hoy que tú eres pueblo suyo, de su exclusiva posesión... para que -seas un pueblo consagrado a Yahvé, tu Dios, como él ha dicho» (Dt 26,16-19).

(2) *Sinaí*, *la alianza básica*. Puede hablarse de la alianza de Dios con Noé (Gn 9) y con Abrahán (Gn 15), pero la fundamental, la que define a Israel, es la del Sinaí, que constituye (tras el éxodo* o paso por el mar Rojo) el momento fundante de nacimiento del pueblo. Este es el esquema de conjunto y estos los elementos del texto donde se

inscribe la celebración: (a) *Teofanía*. La alianza es posible porque Dios se manifiesta al pueblo a través de una serie de signos tomados simbólicamente de los fenómenos cósmicos: «Al tercer día, al rayar el alba, hubo truenos y relámpagos y una densa nube sobre el monte, mientras el toque de la trompeta crecía en intensidad. Y todo el pueblo que estaba en el campamento se echó a temblar. Moisés hizo salir al pueblo del campamento para ir al encuentro de Dios... Todo el Sinaí humeaba, porque Yahvé había descendido sobre él en forma de fuego. Subía el humo como de un horno y todo el monte retemblaba con violencia. El sonido de la trompeta se hacía cada vez más fuerte; Moisés hablaba y Dios le respondía con el trueno» (Ex 19,16-20). (b) *Ley. Mandamientos*. De los signos cósmicos, propios de las religiones de la naturaleza, el texto nos lleva a la palabra, en la que Dios se manifiesta como persona, en el contexto propio de Israel: «Dios pronunció todas estas palabras diciendo: Yo soy Yahvé, tu Dios, que te saqué de Egipto, de la esclavitud. No tendrás otros dioses frente a mí. No te harás ídolos, figura alguna... No pronunciarás el nombre de Yahvé, tu Dios, en falso. Fíjate en el sábado para santificarlo...». Esta es la alianza de Dios y en ella se escucha y acoge su palabra (Ex 20,1-8). En contra de lo que sucede en el sacrificio griego de Prometeo, aquí no hay envidia entre Dios y los hombres, ni hay tampoco disputa sobre el reparto de los diversos elementos del toro: a Dios se le ofrece la sangre (que aparece como vida del toro) y con ella, con la misma sangre, se rocía el libro de su mandamientos. Los israelitas empiezan a ser pueblo de Dios, de un Dios misterioso, cuyo rostro no ven, pero que les habla (cf. Ez 28,12-13). Misterioso es Dios y misterioso seguirá siendo a los largo de la historia israelita. Pero su más honda realidad se ha revelado ya en unos mandamientos que vienen a presentarse como documento de alianza: testimonio donde se refleja la voluntad creadora de Dios para con su pueblo y compromiso de acción (de actuación) del mismo pueblo.

(3) *El Código de la Alianza*. Las palabras de los mandamientos se hacen código, libro de la alianza. Solo allí donde hay palabra puede haber pacto, es decir, diálogo amoroso y firme, promesa efectiva: solo un Dios que promete y unos hombres que prometen pueden ratificar un compromiso de alianza. En este contexto el hombre se define no solo como aquel que puede prometer en general, sino como aquel que puede prometer al mismo Dios. En este contexto ha transmitido la Biblia la primera de sus «constituciones», llamada precisamente el Código de la Alianza (cf. Ex 20,22–23,19). Este sigue siendo el primero y más sagrado de los «libros» israelitas, contenido actualmente en el Éxodo: «Moisés bajó y contó al pueblo todo lo que le había dicho Yahvé, todos sus mandatos; y el pueblo contestó a una: ¡Haremos todo lo que manda Yahvé! Entonces Moisés puso por escrito todas las palabras de Yahvé...» (cf. Ex 24,1-8). Se trata, por tanto, de un libro que va a fijar las relaciones de Dios con el pueblo, ratificadas en forma de pacto. Todo lo anterior viene a condensarse en un texto o libro de pacto en el que Moisés lo ha escrito -recogiendo las palabras de Dios para leerlas después ante el pueblo. Esto significa que el pacto se hace libro: texto escrito de palabras que expresan el sentido de la acción/norma de Dios y fundan un espacio de existencia consciente para el pueblo (24,7-8). Misterioso se muestra aquí Dios y misterioso seguirá siendo a lo largo de la historia israelita. Pero

su más honda realidad se ha revelado ya en forma de libro (= *seper*). No es un texto de cantos de guerra, ni un poema que recoge antiguas tradiciones. El libro que aparece aquí como revelación de Dios y palabra constitutiva de la identidad israelita es documento de alianza: testimonio donde se refleja la voluntad creadora de Dios para su pueblo y compromiso de acción (de actuación) del mismo pueblo.

(4) *Sacrificio y sangre de la alianza*. «Moisés puso por escrito todas las palabras de Yahvé, madrugó y levantó un altar en la falda del monte y doce estelas por las doce tribus de Israel. Mandó a algunos jóvenes israelitas que ofrecieran holocaustos e inmolaran novillos como sacrificio de comunión para Yahvé. Entonces puso la mitad de la sangre en vasijas y la otra mitad la derramó sobre el altar. Después tomó el libro de la alianza y lo leyó en alto al pueblo, que respondió: ¡Haremos todo lo que manda Yahvé y le obedeceremos! Moisés tomó el resto de la sangre y roció con ella al pueblo, diciendo: Esta es la sangre de la alianza que Yahvé establece con nosotros por medio de todos estos mandatos» (Ex 24,4-8). Esta es la fiesta de la constitución del pueblo, el sacrificio de la alianza, donde se ratifica y culmina la pascua. Es una alianza llena de violencia, simbolizada en la sangre* de los animales sacrificados, que se derrama sobre el altar. Solo el animal sacrificado garantiza la fidelidad y unión de aquellos que celebran la alianza. De esa forma, la más honda experiencia de la religión israelita viene a quedar ratificada en el signo de la sangre, que así viene a mostrarse como elemento central de la experiencia religiosa. Esta es, sin duda, una experiencia hermosa: la experiencia de un pueblo que se sabe vinculado a Dios por una ley* que se expresa a través de unos mandamientos* concretos que Dios mismo ha revelado al pueblo para que viva en libertad. Es como si una misma sangre, potencial de vida, pasara por las venas de Dios y de su pueblo. Por eso se elevan en la falda del monte doce estelas, recordando que el pacto de Dios vincula por encima de las vicisitudes históricas a las doce tribus del viejo Israel histórico cuyos herederos serán, con matices distintos, judíos y cristianos. Para completar el gesto, ofreciendo en nombre de todos su palabra autorizada, Moisés sube al monte con Aarón, sus hijos sacerdotes (representantes de eso que pudiéramos llamar poder sacral) y los setenta dirigentes (*zeqenim* o ancianos) que forman el Consejo legal/ejecutivo (= Senado, Sanedrín) del pueblo israelita (24,9-10). Todos aceptan el pacto de sangre de la alianza y así lo ratifican los representantes legales (sacerdotes y ancianos). Queda así constituido el pueblo israelita con valor y responsabilidad jurídica ante Dios.

(5) *Ruptura y renovación de la alianza*. En la base de la alianza sigue estando la sangre*, como signo de sacralidad originaria, que hallamos también en otros pueblos (en casi todas las religiones de la tierra). Pues bien, a pesar del compromiso de la sangre de ellos, el Pentateuco afirma que los israelitas han roto la alianza, de manera que cuando Moisés desciende de la montaña con las tablas de la ley, que ratifican y recuerdan la alianza, tiene que romperlas, porque encuentra a los israelitas bailando ante el becerro de oro (cf. Ex 32,1-20). Ellos han roto la alianza, pero Dios la renueva, en gesto de misericordia (cf. Ex 34). Varios profetas han condenado a Israel, porque ha negado la alianza (no ha respondido a Dios), pero anuncian una nueva: «He aquí que vienen días,

dice Yahvé, en los cuales haré nueva alianza con la casa de Israel y con la casa de Judá. No como la alianza que hice con sus padres el día que tomé su mano para sacarlos de la tierra de Egipto; porque ellos invalidaron mi pacto, aunque yo fui un marido para ellos, dice Yahvé. Pero este es el pacto que haré con la casa de Israel después de aquellos días: infundiré mi ley en su mente, y la escribiré en su corazón; y yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo» (Jr 31,31; cf. Ez 37,26).

(6) *Aplicaciones. Judíos y cristianos*, *pueblo de la alianza*. La exigencia de la fidelidad a la alianza ha definido y distinguido a los israelitas a lo largo de los siglos, pero se ha expresado de formas distintas. El Dios israelita de Ex 19–24 sigue siendo señor de teofanía cósmica: por eso se recuerda su presencia en el volcán y fuego de la montaña sagrada. Pero su verdad más honda no se expresa ya por el prodigio del fuego admirable, sino en la ley de vida que ofrece/revela a los humanos para establecer con ellos una alianza. Para cumplir mejor la alianza se separaron algunos y vivían separados, como los fariseos y esenios de Qumrán. Por su parte, el judaísmo rabínico ha condensado el cumplimiento de la alianza en el estudio y cumplimiento de la Ley, entendida de un modo nacional. También Jesús y sus seguidores cristianos han querido renovar (actualizar) y extender la alianza israelita a las naciones: ellos vincularon la alianza con la «sangre de Jesús», es decir, con su entrega a favor del Reino. Así pudieron hablar de una «alianza nueva» retomando y actualizando motivos del Antiguo Testamento (cf. Ex 34,1-13; Jr 31,31). Esa nueva alianza cristiana puede verse como una profundización de la antigua, que sigue teniendo valor (en esa línea parecen situarse los textos eucarísticos: Mc 14,24 par; 1 Cor 11,25), aunque algunos de ellos parecen presentarla como una sustitución, pues la antigua ha terminado (cf. 2 Cor 3,6; Heb 9,9; 8,13; 9,15; 12,24).

Cf. K. BALTZER, *Das Bundesformular*, WMANT 4, Neukirchen 1964; W. EICHRODT, *Teología del Antiguo Testamento* I-II, Cristiandad, Madrid 1975; R. LOHFINK, *La alianza nunca derogada. Reflexiones exegéticas para el diálogo entre judíos y cristianos*, Herder, Barcelona 1992; D. MCCARTHY, *Treaty and Covenant*, AnBib 21, Roma 1963; J. PLASTARAS, *Creación y Alianza. Génesis y Éxodo*, Sal Terrae, Santander 1969; R. DE VAUX, *Historia antigua de Israel* II, Cristiandad, Madrid 1975, 379-430; J. VERMEYLEN, *El Dios de la promesa y el Dios de la Alianza*, Sal Terrae, Santander 1990.

ALIMENTOS

(↗ *comida*, *ecología*, *vegetarianos*). La Biblia hebrea es en gran parte un libro de comidas, vinculadas de un modo muy concreto a la tierra de Israel, como recuerda (Dt 8,7-8): «Yahvé, tu Dios, te introduce en una tierra buena, tierra en que corren las aguas, manantiales y fuentes que brotan en el valle y la montaña; tierra del trigo y la cebada, de la viña, la higuera y el granado, tierra de olivares y miel (de dátiles)». Estos siete alimentos constituyen para la memoria israelita la expresión privilegiada de una comida bendecida por Dios.

(1) *Lo puro y lo impuro*. En el principio, según la Biblia hebrea, todos los alimentos son puros, como suponen tanto Gn 1 como Gn 2. Pero poco después, tras el gran riesgo del diluvio que significa la ruptura del orden anterior, la misma Biblia nos habla de animales puros e impuros (Gn 7,2.8; 8,20), estableciendo de esa forma una distinción que ha sido detallada por Lv 11 y Dt 14,1-21. Como animales puros, es decir, comestibles, se toman aquellos que parecen responder a una lógica unitaria, de manera que su naturaleza es clara y definida (son solo terrestres o acuáticos...). Entre los impuros se citan aquellos que parecen tener dos naturalezas, como si fueran mezclados. Sea como fuere, se pueden comer los que rumian y tienen pezuña hendida, pero no los que tienen solo uno de estos rasgos; de los peces solo se pueden comer los que tienen aletas y escamas... De todas formas, la división de los animales puros e impuros no responde a unos motivos biológicos, sino simbólicos y religiosos que hoy nos resultan difíciles de precisar. El más importante de los animales impuros es el cerdo, quizá por haber sido sacrificado a los dioses. Más que por su materialidad, entendida en forma de proteínas o calorías, en un plano religioso, los alimentos resultan importantes porque son un signo de Dios y sirven para distinguir la realidad, de un modo simbólico, dividiéndola entre aquello que es puro e impuro. Esta distinción se aplica en todos los campos de la realidad, entendida de un modo dual, desde el mismo principio de la Biblia, tal como muestra el árbol del conocimiento «del bien y del mal» (cf. Gn 2–3). En esa misma línea se sitúan los dos chivos*, el expiatorio y el emisario. La *halaká* o normativa legal sobre alimentos puros e impuros constituye uno de los elementos distintivos del judaísmo del tiempo de Jesús, como indica la disputa de Mc 7, donde Jesús afirma que, en sí mismos, todos los alimentos son puros (Mc 7,21). Así lo ha destacado también Pablo, en su polémica con los judeocristianos, aunque aquí el tema no es tanto la distinción de alimentos puros e impuros, sino la de alimentos sacrificados a los ídolos o no sacrificados (idolocitos*; cf. Rom 14,2-4.21; 1 Cor 8,1-13; Ap 2,14.20).

(2) *Carne y sangre* (sacrificios*). Según el Génesis, los hombres del principio eran vegetarianos*: dominaban sobre los animales, pero sin matarles (cf. Gn 1,28-30 y 2,19-22). Tras el diluvio, ellos se convierten, por ley de Dios, en dictadores o depredadores de animales, matándolos para alimentarse de ellos. Esa nueva actitud había aparecido ya en el gesto de Abel, que ofrece para Dios los primogénitos y la grasa de los sacrificios (Gn 4,4), pero solo se confirma y ratifica con el sacrificio* de Noé, que sacrifica a Dios tras el diluvio los primogénitos de los animales puros (cf. Gn 8,20). Dios y el hombre se

vinculan por tanto sobre el fundamento de los animales sacrificados, en gesto cultual y alimenticio (cf. Gn 9,2-3). A Dios mismo le agrada el sacrificio de animales y en esa misma línea él concede a los hombres el poder para comerlos, instaurando así una nueva ley de alimentación, que sustituye a la vegetariana (paradisíaca) de Gn 1–2. «Vuestro miedo y terror se impondrá sobre todo animal de la tierra, y sobre toda ave de los cielos... Todo lo que se mueve y vive os servirá de alimento; yo os lo concedo, lo mismo que las legumbres y plantas verdes. Pero carne con su vida, que es su sangre, no comeréis... El que derramare sangre de hombre, por el hombre su sangre será derramada; porque a imagen de Dios ha sido hecho el hombre» (Gn 9,2-6). (a) Esta *es una ley de dominio*. El hombre ha dejado de ser rey pacífico y se convierte en señor-dominador de los animales, a los que Dios mismo pone bajo su poder, es decir, bajo el dominio de sus manos y su boca, de manera que los puede consumir. (b) Es una *ley de terror*. Los animales vivían antes en idilio de paz bajo el señorío de hombres, compartiendo el mismo suelo, comiendo los mismos frutos, enriqueciéndose con la misma riqueza de su vida. Pues bien, ahora ha surgido la ruptura, de manera que los animales tendrán miedo y terror *(mora*, *jat)* de los hombres. El señor bueno y protector de las fieras (en la línea de la *potnia therôn*, protectora de animales según el mito griego) se ha convertido en destructor, depredador y enemigo de los animales. (c) Esta es una *ley de alimentación*. El texto supone que hay algo irregular en nuestra historia: el nuevo pacto de vida de Dios (expresado por el arco iris*, amenazante y gozoso, que brilla en la tormenta de las nubes) es signo de la nueva humanidad violenta, dominada por varones que viven matando animales. Por eso, en este contexto, se introduce la ley de la sangre*, en su doble nivel: no comer sangre animal, no derramar sangre humana.

Cf. M. DOUGLAS, *Pureza y peligro*, Siglo XXI, Madrid 1991; P. DUMOULIN, *Entre la Manne et l'Eucharistie*, Istituto Biblico, Roma 1994; X. PIKAZA, *Fiesta del pan, fiesta del vino. Mesa común y eucaristía*, Verbo Divino, Estella 2000.

ALMAS DE LOS MUERTOS

(↗ *espíritu*, *juicio*, *ruah*). En sentido estricto la antropología bíblica no es dualista sino unitaria: ve al hombre como unidad y no como un compuesto de alma y cuerpo. Por eso, la muerte no es una separación de dos sustancias (alma y cuerpo), como en cierto dualismo griego según el cual el cuerpo vuelve a la tierra y el alma sube al cielo o a Dios de donde había caído.

(1) *El alma*, *lo más débil*. En el principio, el alma no es lo más fuerte, la sustancia superior y poderosa que logra dominar el cuerpo y dirigirlo, sino lo más débil: es como una sombra, lo que queda del cuerpo que ha muerto, al menos por un tiempo, hasta que se pierda su memoria. Por eso, se puede decir que las almas son el recuerdo de los muertos. Dentro de la tradición israelita antigua, las almas o espíritus de lo muertos están en el Sheol*, campo de sombra (sin futuro ni evasión), donde todos los hombres y mujeres desembocan sin remedio, pues no se piensa que haya verdadera vida tras la muerte. Por eso, y sobre todo por el descubrimiento de la trascendencia de Yahvé, como Dios único, el Antiguo Testamento ha prohibido el culto de los muertos, es decir, la veneración de las almas de los muertos como realidades divinas (cf. Lv 20,27; Dt 18,11; 26,14; 1 Sm 28,3-9). Pero el mismo hecho de que se prohíba la veneración, culto y evocación de los muertos significa que ha habido en el fondo de Israel un tipo de creencia en el carácter espiritual y superior de las almas, una creencia que el yahvismo no ha logrado erradicar nunca del todo. Pues bien, por una inversión normal, al prohibir el culto de los muertos como tales, es decir, al negar a las almas un carácter sagrado o divino por sí mismas, el culto israelita ha podido poner de relieve un tipo de relación distinta de las almas con Dios. En esa línea, al final del Antiguo Testamento se empieza a creer que los muertos (sus almas) pueden estar esperando la llegada del juicio o culminación (cf. Dn 12,1-3). El texto que más desarrolla el tema es 1 Henoc*, donde se habla del lugar de los muertos, divididos en tres o cuatro compartimentos, que aparecen como cavidades lisas y profundas: «Son para que se reúnan en ellas los espíritus, las almas de los muertos. Para ello han sido creadas, para que agrupen a todas las almas de los hijos de los hombres. Estos lugares han sido hechos para que las almas de los muertos permanezcan aquí hasta el día de su juicio, hasta que llegue su plazo... Y vi los espíritus de los hijos de los hombres que habían muerto, cuyas voces llegaban hasta el cielo, quejándose» (*1 Hen* 22,3-5).

(2) *La suerte de las almas*. Estos muertos no son puros espíritus, han perdido el cuerpo antiguo, pero no son incorporales, sino que siguen formando parte de la corporalidad cósmica. Por eso aguardan en sus propios espacios, en los confines de la tierra, y todos se lamentan. Unos se quejan porque han sido asesinados, como Abel, que clama contra la estirpe de Caín hasta que acabe su simiente sobre el mundo (cf. *1 Hen* 22,7), y lo mismo aquellos que murieron cuando la invasión de los Vigilantes (cf. *1 Hen* 9,3.10). Otros muertos, en cambio, parecen quejarse porque sufren ya una especie de castigo anticipado, hasta la llegada del gran juicio; son las almas de los asesinos y violentos. Así pueden separarse los diversos muertos. (a) Las almas de los justos viven

ya una especie de gloria anticipada «allí donde mana una fuente de agua viva y sobre ella hay una luz» (*1 Hen* 22,9). (b) Los pecadores que no fueron castigados en el mundo empiezan a sufrir en esas cavidades hasta el día del juicio, cuando se complete y ratifique para siempre su castigo (*1 Hen* 22,11). (c) Los pecadores castigados ya en el mundo parecen seguir sufriendo allí, sin necesidad de someterse a juicio nuevo (cf. *1 Hen* 22,13). (d) Los justos asesinados en el tiempo de los pecadores elevan su voz ante Dios, pidiendo la venganza final (cf. *1 Hen* 22,7.12). Nos hallamos, sin duda, ante una antropología judicial, de tipo moralista, que proyecta sobre el fin de los tiempos una forma especial de entender la historia y sociedad humana. Se trata de una antropología de tipo cósmico, en la que cielo y tierra se siguen vinculando (como en Gn 1,1 y Ap 21,11), de manera que no se puede hablar de espíritus o almas puras, sin ningún tipo de corporalidad.

(3) *Pervivencia de las almas*, *resurrección de los muertos*. Estrictamente hablando, el pasaje de *1 Henoc* no ha desarrollado la idea de una resurrección* interpretada como nueva creación que ratifica (e invierte) la marcha anterior de la historia, en la línea de Dn 12,1-3; pero tampoco defiende una inmortalidad* espiritual de tipo ontológico, propia de Platón o de aquellas religiones y filosofías que sostienen que las almas son en sí divinas y trascienden los límites del tiempo y el espacio, separándose del cuerpo por la muerte y pasando así a vivir en su nivel de eternidad afortunada, superado ya el tiempo de condena de la historia. Este pasaje, que ofrece uno de los testimonios más antiguos del valor trascendente de la vida humana, pone de relieve la importancia de la relación positiva, o negativa, de los hombres con Dios, a quien conciben como fuente y sentido de la existencia. Dn 12,2 afirmaba que «muchos de los que duermen en el polvo de la tierra serán despertados o se levantarán, unos para vida eterna, otros para vergüenza y confusión perpetua», poniendo así de relieve el aspecto más futuro de la culminación escatológica, entendida como nueva obra de Dios, en continuidad con la antigua. A diferencia de eso, *1 Hen* 6–36 (sin negar el aspecto futuro) ha destacado ya el carácter actual de la salvación o condena de las «almas», suponiendo que la pervivencia de los muertos depende de la relación especial que hayan tenido y tengan con Dios, en dimensión de gracia (o de rechazo de la gracia). Al afirmar que las almas están esperando el juicio en las cavidades del extremo de la tierra, *1 Hen* 6–36 supone que ellas se encuentran todavía en camino: aguardan la culminación de su diálogo con Dios, siempre dentro del mismo contexto cósmico: ellas siguen formando parte de un mundo, distinto del nuestro, pero mundo verdadero. *1 Henoc* no espera una culminación inmaterial de los espíritus (en clave de inmortalidad extracorpórea), sino un tipo de relación cósmica distinta, que se expresa en el árbol de la vida y en la tierra (monte) de plenitud para los justos. El Nuevo Testamento, en general, sigue en esa línea, vinculando tres convencimientos: (a) El hombre tiene una relación especial con Dios, de manera que se puede afirmar que posee (o es) un alma-espíritu, que se abre al diálogo con Dios, superando el nivel de las otras realidades del mundo. (b) La relación del alma con Dios se plenifica en la resurrección, es decir, en la culminación de la historia, que se identifica con el Reino de Dios. (c) El alma no puede separarse nunca del cuerpo, no es un espíritu

puro, sino que sigue vinculada con el proceso cósmico, de manera que la posible salvación o plenitud tiene que formularse en la línea de Ap 21,1: «Un cielo nuevo y una tierra nueva».

Cf. H. C. C. CAVALLIN, *Life After Death. Paul's Argument for the Resurrection of the Death in 1 Cor 15. Part I - An Inquiry into the Jewish Background*, Lund 1974; G. W. E. NICKELSBURG, *Resurrection*, *Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, HThStudies 26, Cambridge MA 1972; E. PUECH, *La croyance des Esséniens en la vie future: immortalité*, *résurrection*, *vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien* I-II, Gabalda, París 1993.

ALTAR

(↗ *sacrificio*, *templo*). Lugar sagrado donde se realizan los sacrificios. Hay en la historia antigua de Israel diversos altares, vinculados a los diversos santuarios en los que se veneraba a Yahvé, Dios de la alianza. Se dice que el primero en edificar un altar fue Noé y después Abrahán (cf. Gn 8,20; 12,7). Los altares israelitas antiguos podían ser de tierra, para evitar que llevaran talladas figuras de dioses. En caso de que fueran de piedra no debían tallarse, sino hacerse de piedras naturales, labradas a cincel (cf. Ex 20,24-25). También podían ser de madera, con el fin de que pudieran transportarse (cf. Ex 27,1; 38,1). Finalmente, encontramos altares de oro, donde se quemaba el incienso. En el principio había en Israel muchos templos y altares. Pero con la unificación del culto decretada por Josías (639-609 a.C.) e impuesta tras el exilio, con el nuevo templo (515 a.C.), Jerusalén se convirtió en el único templo oficial del judaísmo y el altar de su templo en el único altar de Dios. Sobre esa base se entiende su etiología e importancia.

(1) *Un altar para el templo de Jerusalén. La era de Arauna*. El altar del templo de Jerusalén ha terminado siendo para los judíos de la comunidad del templo el único lugar donde podían ofrecerse sacrificios a Dios y así constituía, con el propiciatorio del Santo de los Santos, el centro de la geografía sacral israelita. El sentido y origen de ese altar quedó fijado en un texto etiológico donde se vincula el motivo de la peste y la era de un jebuseo llamado Arauna: «El ángel de Yahvé estaba junto a la era de Arauna, el jebuseo. Cuando David vio al ángel que castigaba al pueblo, dijo a Yahvé: "Yo pequé, yo hice lo malo. ¿Qué hicieron estas ovejas? Te ruego que tu mano se vuelva contra mí y contra la casa de mi padre". Vino Gad adonde estaba David aquel día, y le dijo: Sube y levanta un altar a Yahvé en la era de Arauna, el jebuseo» (2 Sm 24,16-18). El ángel de la peste se ha detenido ante la era de Arauna y ha cesado su trilla de muerte. Dios revela así, en la vieja ciudad jebusea, sobre la roca del trigo, su misericordia salvadora. Eso significa que la vida del mundo recobra su sentido y, a pesar de los pecados del reino (censo de David), hay un lugar donde los hombres pueden recordar y celebrar la gracia del perdón: la era o roca de Arauna, el jebuseo, convertida en altar para implorar la gracia de Dios y celebrar sus sacrificios. Las eras formaban, y han seguido formando, un lugar de reunión, a las afueras de la ciudad. Las eras de Jerusalén estaban sobre la roca, piedra dura donde se limpia el grano, lugar donde se celebra la fiesta de la Cosecha con sus sacrificios. Este dato ha suscitado muchas suposiciones. Puede pensarse que todo el texto es una leyenda cultual jebusita, cananea, aceptada en un momento posterior por los israelitas. Otros añaden que Arauna era el rey/sacerdote de la religión pagana, antes de la conquista de la ciudad por David, que integró su culto en el culto judío...

(2) *Un altar en la era. El Dios del trigo*. Sea cual fuere la realidad histórica de Arauna, el hecho es que la tradición del templo de Jerusalén conserva en su mismo relato fundante la memoria de un pagano (jebuseo) en cuya era detuvo Dios la ira, que se expresaba en la peste. La misma organización estatal del pueblo (expresada en el censo de David) ha suscitado la ira de Dios; por eso es necesario un nuevo tipo de revelación de su misericordia, para impedir que la ira se extienda y que la peste destruya a los

hombres. Precisamente en el momento de máxima concentración de poder (en el momento en que David quería construir un estado fuerte, que se fundara en el número y eficiencia de los soldados) tiene que elevarse el altar (y después el templo), como recuerdo del Dios que detiene su ira dejando que el pueblo perviva. Como respuesta a esa gracia se eleva el altar, se ofrecen sacrificios, se construye un templo y se puede orar pidiendo a Dios perdón por los pecados en la antigua era de Arauna, el rey o sacerdote jebuseo. Esta es, en la Biblia israelita, la última de las grandes teofanías. Judíos, cristianos y musulmanes conservamos el recuerdo de aquel templo, unos para llorar su destrucción (judíos), otros para descubrir que su verdad ha culminado en el Mesías (cristianos) o en el último profeta islámico (musulmanes).

(3) *Altar de bronce*. Con la unificación del culto, el altar central de Jerusalén vino a convertirse en símbolo de identificación nacional. Era el gran altar de los holocaustos*, colocado delante del santuario. Se llamaba altar de bronce, por el material de su construcción. Tenía evidentemente una gran oquedad para el fuego y por encima una parrilla o enrejado de bronce sobre el cual se colocaban las carnes de las víctimas que debían quemarse (cf. Ex 38,1-7; 39,39; 2 Re 16,14-15). Este fue, de alguna forma, el símbolo supremo de la sacralidad israelita, el lugar del fuego sagrado, donde se queman las víctimas. En este contexto se entiende que para Daniel el hecho de que los reyes sirios y/o los sacerdotes helenizados de Jerusalén quisieran poner sobre el altar de Yahvé un segundo altar, donde se pudiera sacrificar a Zeus u otros dioses, constituyera la abominación de la desolación* (cf. Dn 9,27; 11,31; 12,11). Simbólicamente, este altar judío del templo es el centro de una sacralidad que se expresa a través de la violencia (sacrificio) y/o de la comunión (comida de las ofrendas).

(4) *El altar del Apocalipsis*. Con la caída del templo de Jerusalén (70 d.C.) cesó el culto del templo, y el gran altar, por el que los macabeos habían combatido, dejó de existir. De esa forma, las alusiones a la profanación del altar que hallamos en el Nuevo Testamento (Mc 13,14 par), que pueden referirse a la pretensión de Calígula, que quiso poner su estatua en el mismo centro el templo de Jerusalén, el año 41 d.C., cambiaron de sentido. Para los cristianos ya no existe en el mundo ningún altar, porque no existe para ellos templo externo alguno. Su templo es Cristo y la comunidad de los cristianos. Su altar es la propia vida de los creyentes, ofrecida y desplegada al servicio del Reino de Dios. Pero el simbolismo del altar ha continuado, como supone el Apocalipsis cuando dice que los mártires y los degollados se encuentran bajo el altar de Dios, pidiendo venganza (Ap 6,9). Desde el mismo altar (que debe estar en el cielo) se elevan como incienso cultual, por medio del ángel, las oraciones de los santos (Ap 8,3-5). Por eso es normal que el altar se concibiera como signo de esos mismos santos y como lugar donde Dios habita (cf. 11,1-2). En este contexto simbólico se dice que ese altar toma la palabra y habla, dirigiendo y valorando el proceso final de la historia (Ap 9,13-14; 16,7). Han cesado los sacrificios animales. Queda el altar como expresión de fidelidad de los creyentes y de cumplimiento de la historia de la salvación, como sabe también Heb 13,10. Queda el recuerdo del altar que hubo en Jerusalén, queda la roca de Arauna, bajo

la mezquita musulmana de la Roca, en la explanada del templo. Pero la verdadera roca, templo y altar de Dios, son ya los creyentes.

Cf. R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985, 518-528; K. GALLING, *Der Altar in den Kulturen des Alten Orients*, Curtius, Berlín 1925.

AMISTAD

(↗ *amor*, *autoridad*, *Espíritu Santo*). La tradición del discípulo* amado ha vinculado la experiencia del Espíritu Santo con la amistad entre los creyentes. Allí donde actúa el Paráclito, que es Consuelo y Abogado, los demás poderes o principios reguladores de la vida acaban siendo secundarios. La comunidad del discípulo amado solo reconoce la autoridad del Espíritu, que anima y dirige en amor mutuo a los creyentes, como muestra el Discurso de la Cena, que comienza con el deseo del amor mutuo («que os améis unos a otros como yo os he amado»: Jn 13,34) y culmina con la oración por la unidad («para que todos sean uno; como tú, Padre, en mí y yo en ti, que también ellos sean uno en nosotros»: Jn 17,21), centrándose en la palabra clave sobre el amor interpretado como amistad y conocimiento compartido: «Vosotros sois mis amigos *(philoi)* si hacéis lo que yo os mando. No os llamo siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su señor, os llamo amigos porque os he manifestado todo lo que he escuchado de mi Padre» (Jn 15,14-15). Desde esa base se despliega en su plenitud la autoridad de la verdad («conoceréis la verdad y la verdad os hará libres»: Jn 8,32), en línea de comunicación y transparencia personal. Esto nos permite distinguir dos modelos de relación mutua: uno es propio del esquema señor-siervo; otro se expresa como amor mutuo (en libertad y entrega personal) entre iguales.

(1) *Señores. Esquema señor-siervo*. Jn 15,14-15 interpreta ese esquema desde una clave religiosa, como signo de imposición. Señores son aquellos que mandan porque saben más, sin tener que justificar su mando, ni compartir su secreto con los subordinados, que son precisamente subordinados o siervos «porque no saben lo que hace su señor» (Jn 15,15). Pueden actuar con apariencia bondadosa (como los sabios de la República de Platón o de la Jerarquía Eclesiástica de Dionisio Areopagita), pero son, en sí mismos, dictadores, pues emplean su mayor conocimiento y/o poder para imponerse a los demás. De esa forma, interpretan el poder como un saber más alto, que solo ellos poseen, y lo ejercen manejando el secreto, sin ser transparentes ni decir la verdad de lo que hacen. Quienes tienen un tipo de conocimiento como ese «pueden» (pues saber es poder); quienes manejan la buena información tienen oportunidad para imponerse a los demás. Estos sabios gobernantes piensan a veces que es bueno guardar su secreto y dirigir desde arriba, por su don o magisterio, la vida de los otros, pero al fin se vuelven dictadores anticristianos, pues Jesús no oculta nada a quienes quiere y habla, nunca miente.

(2) *Amigos. Comunicación transparente*. En Jesús (y en la Iglesia) no puede existir más poder que el poder o autoridad* de la amistad (de la verdad), que se expresa en forma de comunicación y encuentro directo, de persona a persona. Esta es una autoridad y comunión transparente, que hace a los hombres *philoi* (amigos): «Os he llamado amigos, porque os he dicho (= os he dado) todo lo que yo he recibido (= he escuchado) del Padre» (Jn 15,15). Jesús comparte con los suyos (les dice) lo que ha oído de su Padre. La misma contemplación se vuelve fuente y sentido de la comunicación, como autoridad comunitaria de amigos que se dicen lo que son y lo que saben. Este es el

sentido de la autoridad cristiana, que supera los secretos del esquema amo-siervo y se despliega como encuentro de personas. La dictadura sacral se funda en la superioridad jerárquica de algunos, que se apoderan en secreto de un poder o saber y de esa forma manejan a los otros (afirmando a veces que lo hacen por su bien). En contra de eso, el Evangelio ha desplegado el poder de la amistad, como transparencia comunicativa, en línea de encuentro personal. Allí donde la autoridad del amor se pone al servicio de otra cosa (poder administrativo o sistema económico-social), el amor se pervierte. Jn sabe que ha llegado el fin de los tiempos, que hemos recibido el Espíritu de Jesús, la Autoridad del amor, que es magisterio interior, testimonio personal y transparencia comunicativa: «Para que todos sean Uno, como nosotros somos Uno: tú, Padre, en mí y yo en ti; para que el mundo crea que tú me has enviado» (Jn 17,21). No hay autoridad de uno sobre otro, sino comunión de todos. Esa misma comunión es la autoridad, presencia del Espíritu Santo. Las mediaciones ministeriales son por tanto secundarias. Pueden cambiar las formas de organización eclesial, las acciones concretas de la comunidad. Pero debe permanecer y permanece la verdad como libertad y la autoridad como amor mutuo que vincula a los creyentes.

Sobre la relación señor-siervo, cf. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, cap. 4, y MARX, *Manifiesto comunista*. Cf. R. SCHNACKENBURG, *Amistad con Jesús*, Sígueme, Salamanca 1998; C. SPICQ, *Teología moral del Nuevo Testamento* I-II, Eunsa, Pamplona 1970-1973; *Agapé en el Nuevo Testamento*, Cares, Madrid 1977.

AMOR

1. Antiguo Testamento

(↗ *amistad*, *confesión*, *gracia*, *shemá*). Aparece de diversas formas en la Biblia israelita, especialmente en los profetas del amor (como Oseas) y en el Cantar* de los Cantares, que ha desarrollado la antropología erótica más importante de la historia de Occidente. Del amor de Dios, entendido como misericordia* universal, que se expresa y expande en el amor entre los hombres, hablan de manera intensa algunos libros del Antiguo Testamento y de un modo muy intenso el libro de la Sabiduría*. Pero solo el Nuevo Testamento ha desarrollado de un modo consecuente esa experiencia y exigencia creadora del amor (ágape), dirigido de un modo preferente, aunque no exclusivo, a los enemigos, como muestra el mensaje de Jesús y la teología de Pablo (Rom 12–14 y 1 Cor 13), que estudiaremos de un modo especial.

(1) *Los términos griegos del amor*. Las mejores distinciones antiguas sobre el amor se han hecho en griego y por eso evocaremos las palabras que emplean la Biblia griega y el Nuevo Testamento: eros, ágape y philia: (a) *Eros*. Este es el término básico para el pensamiento griego, que entiende al amor como deseo y tendencia del hombre hacia aquello que le falta y puede completarle. El Nuevo Testamento utiliza esa palabra en el sentido de «agradar». Así dice que el baile de la hija de Herodías agradó a Herodes (Mc 6,22; Mt 14,6). También dice que Cristo no buscó su propio agrado *(ouk heautô êresen)*, sino que aceptó los sufrimientos que le impusieron los otros (Rom 15,3). (b) *Ágape*. La terminología vinculada al ágape constituye la mayor novedad del Nuevo Testamento en este campo. Ágape significa básicamente el amor desinteresado y creador, el amor del que no se busca a sí mismo, sino que ofrece su vida a los demás. Ciertamente, el ágape puede tener un sentido más neutro, de amor en general (como en Lc 7,5), pero en la mayoría de los casos se utiliza para expresar el sentimiento y gesto intensamente cristiano del amor de gratuidad, aplicado a los diversos campos de la vida. Así se habla del ágape en el amor a Dios (Mc 12,30) y en el amor al enemigo (Mt 5,44; Lc 6,27). Este es el amor al que Pablo ha dedicado su canto (1 Cor 13), el amor que Dios nos ha mostrado, enviándonos a su propio Hijo como salvador (Jn 3,16), el amor que el mismo Jesús mostró al hombre que quería alcanzar la vida eterna (Jesús, mirándole, le amó: *êgapêsen auton*, Mc 10,21). Solo este amor gratuito y creador libera a los pobres y hace posible el seguimiento mesiánico. Jesús no impone una ley, no acude al mandamiento. Más allá de la ley, desde la total libertad del amor, invita al hombre que quiere alcanzar la vida eterna, diciéndole que le siga. A pesar de eso, el hombre no acoge la mirada de amor de Jesús, no se deja transformar por él, no le responde con amor. Calcula sus bienes y se marcha, porque es rico. No se ha dejado transformar por el amor mesiánico. (c) *Philia*, *amistad*. Ciertamente, el amor mutuo es ágape, como dice Jesús cuando pide a los suyos «que os améis los unos a los otros, así como yo os he amado, pues nadie tiene un amor más grande que aquel que da la vida por sus amigos» (Jn 15,12-13). Les dice que se amen (con ágape) y habla del ágape como amor mutuo. Pero después al referirse a

sus amigos les llama *philoi*, añadiendo que los discípulos serán «amigos suyos» *(philoi mou)* si escuchan y cumplen su palabra, viviendo en amor (Jn 15,14). Desde esa base añade la palabra clave del amor cristiano: «Ya no os llamo siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su amo; yo os llamo amigos, porque os he dicho (= os he dado) todo lo que yo he recibido (= he escuchado) del Padre» (Jn 15,15). Los hombres no son siervos *(douloi)*, sino libres porque son amados y pueden amarse en amistad *(philia)*, siendo amigos los unos de los otros. En este contexto puede hablarse del amor entre el Padre y el Hijo (Jn 5,20; 16,27) y del amor que los hombres deben tener a Jesús (1 Cor 16,22). Llegando al final, el ágape (que es amor de donación y gratuidad) se identifica con la *philia*, que es el amor de amistad. En ese contexto se entiende el bellísimo juego de palabras del final del evangelio de Juan, donde Jesús le pregunta a Pedro por dos veces si le ama con amor de ágape (*agapás me?*: Jn 21,15-16), pero la tercera vez le pregunta si le ama con amor de *philia* (*philéis me?*: Jn 21,17), ofreciéndole el encargo de apacentar las ovejas de Jesús.

(2) *Dios*, *un amor: Amarás a Yahvé tu Dios*... Una religión como la del Antiguo Testamento consta de muchos elementos sacrificiales y sociales, legales y festivos. En el centro de la fe israelita está la confesión* del *shemá*, que ha seguido marcando hasta hoy la religión de los judíos y de los cristianos. Estas son las palabras centrales de la Biblia israelita: «Escucha, Israel: Yahvé, nuestro Dios, es Yahvé (Dios) Único. Amarás a Yahvé, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas. Estas palabras que yo te mando estarán en tu corazón. Las repetirás a tus hijos y las dirás sentado en casa o haciendo camino, cuando te acuestes y cuando te levantes...» (Dt 6,4-7). Israel ha sido un pueblo de leyes que han ido fijando su identidad, desde el dodecálogo* de Siquem (en torno al siglo IX a.C.) hasta la Misná* (ss. II-III d.C.). Pues bien, en el fondo de todas ellas emerge esta ley del *shemá*, como la más importante. Más que ley coactiva, esta es una experiencia gozosa de llamada (¡escucha!) y de invitación al amor (¡amarás!). El Dios que aparece en este mandamiento originario no necesita nombres o adjetivos especiales (padre o madre, hijo o esposo...), sino que se presenta simplemente como Yahvé, manifestándose como Amor total que llama (escoge) de un modo gratuito y de esa forma suscita y fundamenta la vida de los hombres. Ciertamente, ese Dios sigue siendo el misterioso Señor de la experiencia de la zarza ardiente (El que Es: Ex 3,14), pero aquí aparece más bien como el que ama y pide amor. Este Yahvé Amor, a quien Israel ha descubierto y reconocido sobre todas las cosas, es Unidad suprema, fuente de vida que se expresa y expande en el corazón (afecto), en la mente (pensamiento) y en la acción (vida entera) de sus fieles, por encima de todas las restantes distinciones nacionales o sociales. Este es el Dios de la experiencia liberadora, que se expresa a través de los restantes mandamientos: «Yo soy Yahvé, que te saqué de Egipto» (cf. Ex 20,2; Dt 5,6), pero en el fondo de todos ellos se expresa y despliega como amor. Así lo ha sabido y ratificado Jesús, judío entre judíos (cf. Mc 12,28-34). Este es el Dios a quien la tradición israelita ha visto como «Dios compasivo y clemente, lento a la ira y rico en misericordia y lealtad, misericordioso hasta la milésima generación, que perdona

culpa, delito y pecado...» (Ex 34,6-7). Este es el Dios del amor para los israelitas, Dios que ellos han querido testimoniar ante todos los pueblos.

(3) *Dios y el prójimo: dos amores* (confesión de fe*). Cuando le preguntan por el mandamiento más importante de la Ley, Jesús, con buena parte de la tradición judía, cita el shemá*, pero añade el mandato de Lv 19,18: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Mc 12,28-34). La novedad de Jesús está en su insistencia en el término común amarás (en griego *agapêseis*, en hebreo *'ahabta*) de Dt 6,5 y Lv 19,18, uniendo los dos mandamientos (amores) y diciendo que no hay otro mayor que ellos. Los dos forman un solo mandamiento: son aquello que el escriba llamaba el primero de todos (*prôte pantôn* de Mc 12,28). Quizá pudiéramos decir que en el principio está la dualidad: la relación con Dios se vuelve relación con el prójimo, es decir, de persona con persona. Se vinculan de modo profundo mi yo y el yo del otro, de modo que no pueden separarse. Este es el lugar de la genealogía radical de la existencia humana: Dios mismo suscita el yo del hombre, como ser capaz de amarle; pero, al lado de Dios y con Dios, emerge el otro (el prójimo), de manera que la dimensión vertical del amor recibido (¡escucha!) se vuelve relación horizontal del amor compartido. En el lugar donde estaba el amor previo de Dios, y para confirmarlo, viene ahora a expresarse el amor al otro, es decir, al hombre concreto, hombre o mujer, que está a nuestro lado. En el Levítico, ese prójimo es el hermano o miembro del propio pueblo israelita; pero, en un sentido más extenso, es también el pobre y extranjero, es decir, el que rompe las fronteras resguardadas de la propia comunidad (cf. Lv 19,10 y en especial Dt 10,19), como verá el Jesús de Lucas cuando cuenta en ese contexto la parábola del buen samaritano (Lc 10,30-37). Entre el amor a Dios y al prójimo hay una relación que todo el Nuevo Testamento se esforzará por explicitar, desde el anuncio del Reino de Jesús y la experiencia eclesial de la pascua.

(4) *Dios Sabiduría*, *esposa amada*. La tradición israelita (cf. Prov 8; Eclo 24) ha presentado a Dios como Dama Sabiduría*, mujer amante que se sitúa en la puerta de su casa, tocando su música, invitando con amor a los que pasan. El libro de la Sabiduría contiene la respuesta positiva de Salomón, rey sabio y signo de todos los verdaderos israelitas que escuchan su llamada y la desean, emocionados: «A ella la quise y la busqué desde muchacho, intentando hacerla mi esposa, convirtiéndome en enamorado de su hermosura. Al estar unida *(symbiôsis)* con Dios, ella muestra su nobleza, porque el dueño de todo la ama... Por eso decidí unirme con ella, seguro de que sería mi compañera en los bienes, mi alivio en la pesadumbre y en la tristeza» (Sab 8,1–2,9). La vida entera se define, según esto, como proceso afectivo. Está en el fondo el simbolismo del Banquete de Platón, con el ascenso amoroso hacia las fuentes de toda realidad (el Bien Supremo). Pero hay una diferencia: el entusiasmo divino parece que lleva a los platónicos más allá del mundo; por el contrario, Salomón enamorado se introduce dentro de este mundo. Pero no se debe exagerar la diferencia. El sabio de la República platónica, transformado por la sabiduría del amor, puede gobernar con justicia a los humanos. El Rey israelita, enamorado desde joven de la sabiduría superior, descubre en ella su gozo (disfruta) y gobierna con su ayuda. El varón/mujer perfecto no es aquel que se clausura en un ejercicio contemplativo, aislado de este mundo. El verdadero amante

de la Sabiduría sale al mundo, escucha el misterio de la realidad y deja que ella le emocione, le dé fuerza, le transforme. Al llegar aquí reciben su sentido los rasgos filosóficos con los que se describe a la Sabiduría en Sab 7,22-28: ella es efluvio del poder divino, emanación de la gloria de Dios... Descubrimos así que ella es el mismo Dios en cuanto amable; hay en nuestro corazón un gran vacío: estamos hechos para Dios, a él buscamos en camino amoroso. Desde ahí se puede entender el tema del amor en el Nuevo Testamento.

Cf. W. EICHRODT, *Teología del Antiguo Testamento* I-II, Cristiandad, Madrid 1975; D. PREUSS, *Teología del Antiguo Testamento* I-II, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999; C. SPICQ, *Agapé en el Nuevo Testamento*, Cares, Madrid 1977; P. VAN IMSCHOOT, *Teología del Antiguo Testamento*, Fax, Madrid 1969.

2. Pablo: 1 Cor 13

(↗ *gracia*, *juicio*, *Pablo*, *perdón*). El amor constituye el tema central del Nuevo Testamento, que podemos interpretar como revelación del ser de Dios en Cristo: «Tanto amó Dios al mundo que le ha dado a su Hijo unigénito, para que no se pierda, sino que tenga vida eterna» (Jn 3,13-17). Tratar del amor es tratar de todo el Nuevo Testamento, partiendo del Sermón de la Montaña (Mt 5–7; Lc 6,20-45) hasta el Apocalipsis (Ap 21–22). Por eso hemos introducido el tema en diversas entradas: gracia, perdón, juicio, etc. Aquí, de forma unitaria, trataremos de las falacias, cualidades y permanencia del amor, tal como ha sido evocado por Pablo en 1 Cor 13, que ha partido, sin duda, de unos motivos anteriores, que él ha encontrado y desarrollado dentro de su Iglesia.

(1) *Falacias o riesgos del amor*. El amor es lo más grande, lo más fuerte. Pero es también lo más frágil, de forma que puede convertirse en principio de engaño. En esa línea, en la primera parte de su canto al amor (1 Cor 13), Pablo desarrolla los tres posibles engaños de un amor aparente, que toma en la Iglesia «formas de bondad» o de grandeza para engañar mejor a los hombres. (a) *Si hablara las lenguas de los hombres y de los ángeles* (1 Cor 13,1). La primera ideología o falsedad del amor está vinculada a una perfección mística, que se autodeclara importante, pero que es solo palabra vacía, propia de aquellos que dicen conocer y hablar las lenguas de los hombres (en plano de mundo) y de los ángeles (en plano de perfección espiritual), pero sin amar a los demás. Estos son los que todo lo hablan, dominando lenguajes, con apariencia de verdad más alta, para sentirse perfectos e imponerse sobre los demás, pobres hombres de la baja tierra. Estos hablantes de lenguas son hombres y mujeres «poderosos», en línea individual o social. Pablo no niega ni discute sus capacidades, pero diría que ellas pueden alcanzarse con medios psicológicos o parapsicológicos (de penetración mental), poniéndose al servicio de la destrucción humana (diabólica). En nuestro tiempo se podría decir que esos hombres que todo lo hablan controlan las redes informáticas y los grandes canales de propaganda, como si fueran dueños de la palabra universal, y en algún sentido lo son: la voz de sus falsas campanas parece la única que tañe en el mundo. Pero en realidad están vacíos, son como metal que suena sin contenido humano, o con el contenido de la violencia dominadora (del bronce de campana hecho cañón para la guerra). (b) *Y si yo tuviera profecía*... (1 Cor 13,2). Posiblemente, esta segunda unidad trataba, en principio, solo de la profecía, pues de ella y de las lenguas en la Iglesia se

ocupa todo el capítulo siguiente de la carta (1 Cor 14), pero el texto actual distingue y vincula profecía, gnosis y fe posesiva. (1) «Si yo tuviera profecía...». En sentido externo, la profecía es algo que se tiene, como cualidad que se posee, sin que ella se identifique con la propia persona. Por eso, se puede afirmar que aquellos que tienen profecía y no aman están vacíos, son como una simple voz ambulante, pura máscara sin interioridad. (2) «Y si yo viera todos los misterios y toda la gnosis...». La profecía, especialmente en los apocalípticos (como en los libros de Daniel* o Henoc), está llena de visiones y revelaciones, de tal forma que, en tiempos de Jesús, se tomaba a los profetas como videntes que penetraban en los misterios (del fin de los tiempos) y en la gnosis (conocimiento del Dios escondido). Pues bien, Pablo se considera vidente y gnóstico, pues ha visto a Jesús resucitado (cf. 1 Cor 15,3-7) y ha sido raptado al tercer cielo, donde ha contemplado y escuchado cosas indecibles (2 Cor 2,1-11). Pero, al mismo tiempo, sabe que una visión sin amor es nada o menos que nada, es mentira. (3) «Si yo tuviera fe hasta para trasladar montañas...». Esta fe que «se tiene» y de la que uno puede estar orgulloso (cf. también 1 Cor 12,9), entendida como capacidad de hacer cosas milagrosas (mover montañas: cf. Mt 17,20 par), puede vaciarse de sí misma, convirtiéndose en máscara externa sin amor, como sabe el mismo Evangelio (cf. Mt 7,22); la verdadera fe como experiencia de gratuidad en el amor es para Pablo una cosa distinta (cf. Rom 1,17; 5,1; Gal 2,16). (c) *Y si yo repartiera todos mis bienes*... (1 Cor 13,3). De las lenguas (mística) y de la profecía (visiones, gnosis, milagros) pasamos al nivel de la comunicación económico-personal. Muchos piensan que las cosas se arreglan con dinero y en parte tienen razón, como la misma Biblia sabe cuando pide que demos a los pobres aquello que tenemos, para que así puedan saciar sus necesidades (cf. Mc 10,17-22; Mt 25,31-46). Pero el simple «dar» material no es suficiente, como matiza, por ejemplo, el relato de las tentaciones de Jesús (Mt 4; Lc 4). En esa línea se sitúa este pasaje, cuando habla de un engaño de los que solo dan dinero, pues se buscan a sí mismos al hacerlo, y de un engaño del martirio de aquellos que convierten su entrega en un medio de imposición sobre los otros. Este es el lugar de la patología del amor, el lugar del engaño supremo de los que parecen emplear medios mejores y más desprendidos (costosos) para imponerse sobre los otros.

(2) *Cualidades del amor*. En contra de las falacias (1 Cor 13,1-3), eleva luego Pablo (1 Cor 13,4-7) un canto al amor (ágape), como experiencia de gratuidad y comunión de Dios que vincula a los hombres de un modo interior (en la comunidad eclesial) y exterior (en apertura hacia los demás). Pablo no habla aquí de una pura emoción sentimental, ni de un poder de unidad erótico-filosófica (como Platón en su Banquete), ni de la vinculación legal de un grupo de personas (como en cierto judaísmo), sino de la experiencia radical de Dios en la vida de los hombres que se aman simplemente como humanos. Estos son sus rasgos: (a) *El amor tiene gran ánimo*, *el amor es bondadoso* (1 Cor 13,4). En griego se dice *makro-thymei*, es decir, tiene un gran *thymos* o ánimo. Algunas traducciones prefieren decir que es paciente, en el sentido de capaz de aguantar y mantenerse. Ambos matices, el más activo (animoso, longánime) y el más receptivo (paciente), son apropiados y expresan la capacidad de aguante y la potencia creadora del

amor, que permanecen firmes allí donde todas las restantes cualidades fallan o se acaban. En ese sentido se añade que es bondadoso *(khrêsteuetai)*, con el matiz de útil: aquello que siempre sirve y siempre vale. (b) *No tiene envidia*, *no se jacta*, *no es engríe* (1 Cor 13,4). De las notas positivas (es animoso, bondadoso) pasa el canto a las negativas, que nos irán acompañando desde ahora, pues del amor decimos mejor lo que no es que lo que es. La primera dificultad que el amor debe superar es la envidia *(zelos)*, aquella actitud o vicio que nos lleva a enfrentarnos a los otros para destruirles (pues sentimos que nos impiden ser) o para utilizarles, poniéndoles bajo nuestro dominio. Frente a la envidia está el descubrimiento gozoso del otro en cuanto distinto, el gozo de que el otro sea, de que viva, de que triunfe. En este sentido, el amor nos capacita para salir de nosotros mismos, transformando la envidia mimética (que es vivir a costa de los otros, dependiendo de ellos o luchando contra ellos) en comunión gratuita. Por eso, el que ama no se jacta ni engríe, es decir, no se encierra en sí mismo, para imponerse a los demás, en actitud de miedo perpetuo (tengo que elevarme sobre los demás para sentirme seguro), sino que al gozarse en los otros descubre también su propio valor y no tiene que luchar por conseguirlo ni imponerse. (c) *No se porta sin decoro*, *no busca su propio provecho* (1 Cor 13,5). Portarse indecorosamente se dice en griego *a-skhêmonein*, romper el *skhêma* o forma apropiada de existencia, quebrar el equilibrio de la vida, romper una armonía que nos permite convivir. Eso significa que el amor vincula, traza puentes, de manera que ofrece a cada uno un lugar en la vida, un espacio decoroso y digno, en humanidad, distinto para cada uno, apropiado para todos. El *skhêma* (= esquema o decoro) del amor puede resultar diverso en las diversas circunstancias, de manera que lo que en un momento o contexto parece decoroso (que las mujeres vayan veladas: cf. 1 Cor 10,1-16) resulta indecoroso en otros. Hay, sin embargo, un decoro fundamental, que se expresa en la segunda parte del texto: «el amor no busca su provecho propio». Esta es la melodía firme, esta es la base del amor: que cada uno busque el bien de los otros, no el propio; que piense, sin cesar, en lo que al otro le conviene, no según el esquema del que ama, sino según el del amado. Para eso es necesario que el amor dialogue, que dialoguemos en igualdad, escuchándonos unos a los otros, para así conocer lo que nos piden o quieren de nosotros. (d) *No se irrita*, *no piensa en el mal* (1 Cor 13,5). En el caso anterior se supone que hay un orden o decoro, que se expresa allí donde cada uno busca el bien ajeno. Ahora se supone que la vida de los hombres se encuentra amenazada por una gran irritación o paroxismo de violencia, para la que solo existe un remedio: el amor que se expresa y mantiene en forma de concordia (el amor que lleva al gozo y la paz: Gal 5,22). Solo en este contexto se puede añadir: «no piensa en el mal», no toma en cuenta el mal que le hacen. Esta formulación nos lleva al centro del Sermón de la Montaña, donde Jesús pedía a los suyos que no respondieran al mal con lo malo, sino que perdonaran a los enemigos (Lc 7,27-36). Así lo ha dicho el mismo Pablo en Rom 12,17, al proclamar el perdón que nace del amor y que supera la violencia con la paz interior (no se irrita), renunciando a responder a la violencia con violencia. (e) *No se alegra de la injusticia*, *sino que se alegra con la verdad* (1 Cor 13,6). Al lado de la envidia, con la falta de decoro y la irritación anterior, se eleva ahora la injusticia, como riesgo básico de un

mundo amenazado por la mentira y por la lucha de todos contra todos. Injusticia *(a-dikia)* es aquello que va en contra de la *dikaiosyne*, tanto en el sentido griego (orden social), como en el bíblico (acción salvadora y gratuita de Dios). Alegrarse en la injusticia significa asumir la maldad de los hombres y aprovecharse de ella, para provecho propio. Frente a eso está la alegría por la verdad, entendida como gozo más alto del amor. Lo opuesto a la injusticia no es sin más la justicia, sino la verdad o fidelidad de Dios, que se muestra divino al amar, fundando así la más alta alegría. (f) *Todo lo cubre*, *todo lo cree*, *todo lo espera* (1 Cor 13,7). Igual que un tejado cubre la casa y permite que sus habitantes vivan al resguardo de viento y lluvia, así el amor resguarda y cubre a los amantes de un modo total y para siempre. El amor es esa cobertura de Dios que mantiene protegida nuestra vida, libre de la irritación y la tormenta de los tiempos, en fe y en esperanza. Por eso se añade que el mismo amor «lo cree todo, todo lo espera». Fe y esperanza son aquí expansiones del amor, porque solo el amor es capaz de confiar siempre (de ponerse en manos de Dios, estando en manos de los otros) y de mantenerse a la espera, sabiendo que la vida es camino de Dios. (g) *Siempre permanece* (1 Cor 13,7). Al decir que permanece *(hypomenei)* no se quiere indicar que aguanta simplemente de un modo pasivo, sino que se mantiene firme, de manera activa, en todo tiempo y lugar (en el doble sentido de la palabra *panta*). Quizá pudiéramos añadir que el mismo amor es paciencia creadora, dando a esa palabra el sentido que recibe en el Apocalipsis (cf. *hypomonê*: Ap 1,9; 13,10; 14,12): en medio de la gran lucha de la historia permanece y triunfa la paciencia del amor que es Dios y que se revela en los creyentes, es decir, en aquellos que son fieles al Cordero sacrificado. Pero en 1 Cor 13 Pablo no habla del Cordero-Cristo, ni de otros motivos confesionales cristianos, sino de amor universal, abierto a la humanidad en cuanto tal, un amor que siempre permanece. Las realidades del mundo cambian, todas se acaban y mueren. Solo la paciencia activa queda, como presencia y permanencia de un amor que todo lo cubre, lo cree y lo espera, superando así el desgaste del tiempo y revelando en medio de esta vida de engaños el rostro verdadero del hombre (es decir, el mismo ser divino).

(3) *Duración del amor*. El canto de 1 Cor 13,4-7 terminaba diciendo que el amor lo cubre todo (como tejado firme que cobija lo que está bajo su amparo) y siempre permanece (porque tiene el poder de la paciencia duradera). El nuevo pasaje (1 Cor 13,8-13) retoma ese motivo, para desarrollarlo de un modo aclaratorio. Por eso empieza con una frase programática, que condensa lo anterior e inicia lo que sigue: el amor nunca cae (1 Cor 13,8). Las realidades de este mundo se derrumban, todas caen con el tiempo (por ser tiempo), como sabe la tradición apocalíptica cuando anuncia la catástrofe del fin del mundo (Mc 13,25: «los astros del cielo caerán...»). Mueren las culturas, acaban los estados, perecen las personas. Pues bien, en este trance de gran acabamiento en el que muchos repiten el dicho popular de «comamos y bebamos que mañana moriremos» (cf. 1 Cor 15,32), se eleva nuestro texto y dice: el amor nunca cae. Esta permanencia define la antropología escatológica de Pablo (1 Cor 15) y se expresa aquí en cuatro partes. (a) *De la profecía imperfecta al conocimiento pleno*: «La profecía desaparecerá, las lenguas cesarán, la gnosis desaparecerá. Pues solo conocemos en parte y solo en parte

profetizamos; pero cuando llegue lo perfecto desaparecerá lo que es parcial» (1 Cor 13,8-10). Don de lenguas, gnosis y profecía expresan un conocimiento inicial y parcial, son signo de un mundo tanteante que busca la plenitud (lo que es *teleion*). Pues bien, esa perfección, a la que aspira el cosmos (cf. Rom 8,8-25), se identifica en el fondo con el amor; por eso, cuando llegue el amor pleno, cesará todo lo restante. (b) *El niño y el adulto*: «Cuando era niño hablaba como niño, sentía como niño, razonaba como un niño. Pero cuando me hice adulto abandoné lo que era de niño» (1 Cor 13,11). Los evangelios sinópticos han dado al niño un valor y estatuto religioso, haciéndolo signo del Reino de Dios (cf. Mc 9,33-37; 10,13-16). Pablo, en cambio, le mira aquí de otra manera: el niño es heredero de los bienes del padre, pero mientras sea menor de edad se encuentra sometido a los poderes de este mundo, que son como administradores y ayos, que organizan y resuelven los asuntos en su nombre; solo cuando alcance la mayoría de edad el niño podrá ser dueño de sí mismo y decir ¡padre!, en libertad de amor (Gal 4,1-7). Profecía, don de lenguas y gnosis son experiencia y tanteo de niños que aún no han crecido y no viven del todo, porque están bajo la ilusión de su conocimiento parcial, bajo el dominio de los mayores. El amor, en cambio, se interpreta como expresión de edad adulta, descubrimiento y cultivo de la libertad al servicio de la vida. (c) *El espejo y la realidad*: «Ahora vemos por un espejo, en enigma, entonces, en cambio, veremos cara a cara. Ahora conozco parcialmente, entonces conoceré como he sido conocido» (1 Cor 13,12-13). El ahora, tiempo de este mundo (que antes se hallaba definido por la profecía y el don de lenguas, con un conocimiento imperfecto), aparece aquí simbolizado por la imagen de un espejo borroso, que no nos permite descubrir el sentido más hondo de la realidad, de manera que solo vemos imágenes confusas, enigmáticas, que nos obligan a ir adivinando la verdad más honda. Parecemos así condenados a un conocimiento parcial, como niños que quieren ser grandes un día y conocer lo que ha sido y será, para volverse dueños de sí mismos. Pues bien, en medio de este mundo enigmático tenemos una seguridad superior, algo que es firme, la certeza del amor, que es anticipo del futuro, comienzo de paraíso. El amor abre, por tanto, la puerta del cielo, anunciándonos la llegada de un tiempo en que veremos cara a cara, conoceremos como somos conocidos... «Veremos cara a cara», «conoceremos como somos conocidos», es decir, veremos a Dios como él nos ve, penetraremos en el misterio de su entendimiento total, que es comunión de amor. Esta es la experiencia y esperanza del amor completo de las bodas finales de Ap 21–22.

Cf. A. NYGREN, *Eros y Ágape. La idea cristiana del amor y sus transformaciones*, Sagitario, Barcelona 1969; R. SCHNACKENBURG, *Mensaje moral del Nuevo Testamento*, Herder, Barcelona 1989; W. SCHRAGE, *Ética del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1987; X. PIKAZA, *Palabras de amor*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2006; C. SPICQ, *Teología moral del Nuevo Testamento* I-II, Eunsa, Pamplona 1970-1973; *Agapé en el Nuevo Testamento*, Cares, Madrid 1977.

AMÓS

(↗ *justicia*, *pobres*, *profetas*). Profeta, y «autor» del libro de su nombre. Era pastor y agricultor austero de Técoa, Judá, al sur de Jerusalén (Am 1,1; 7,14), pero la voz de su Señor le conmovió, como fuerte rugido de león (Am 3,8), y así vino al reino de Israel, en un tiempo de paz externa y de abundancia, hacia el 750 a.C., para criticar los pecados de Israel, en el santuario de Betel donde se juntaban los devotos. En medio de la riqueza externa descubrió el profeta el pecado del pueblo, que se expresaba en un culto religioso pervertido (cf. Am 4,4; 5,5.21) y sobre todo en la injusticia social, anunciando el castigo de Dios que se expresaría en la invasión asiria.

(1) *Injusticia*, *el gran pecado*. El profeta reconoce la elección de Dios a Israel: «Solamente a vosotros he escogido entre todas las familias de la tierra» (Am 3,2). Pero sabe que la elección implica un compromiso de fidelidad ética, no solo religiosa en sentido sagrado. Por eso, el pueblo no puede confiar en las ofrendas y en los sacrificios del templo, ni en las celebraciones que, de forma regular, siguen cumpliéndose en los santuarios (5,21-22). Lo que importa a Dios es la justicia: que se cumplan los preceptos de una alianza donde están garantizados los derechos de los pobres.

Pues bien, en contra de ese derecho de los pobres, los ricos y señores de la tierra han confundido a Dios con su riqueza. Por eso grita Amós: «Venden al justo por dinero, al pobre por un par de sandalias. Aplastan contra el polvo la cabeza de los indigentes, tuercen el derecho del humilde» (2,6-7). «Oprimen a los pobres, maltratan a los indigentes; disminuyen la medida, el precio aumenta, sentencian de manera injusta en los tribunales» (cf. 4,1; 8,5; 5,12). Estas y otras acusaciones semejantes derivan de la misma ley de Dios que ha dado la tierra para el pueblo, a fin de que todas las familias de la tierra puedan compartir los frutos sagrados de los campos (Am 2,9-10), conservando el derecho a conservar y cultivar la tierra que los padres les dejaron en herencia.

Siendo pueblo elegido de Dios, Israel debía concebirse y realizarse como fraternidad de campesinos libres que trabajan sobre campos (heredades) semejantes, de manera que no existan diferencias económicas notables entre el pueblo. Eso significa que no debía surgir una situación en que la propiedad estuviera centrada en pocas manos, convirtiendo al conjunto de los habitantes de la tierra en siervos de los ricos. La misma prosperidad material que Dios había querido ofrecer a todo pueblo se ha convertido en posesión de algunos ricos. La masa de los pobres no puede conservar su propiedad ni agradecer a Dios el don de su heredad y su descanso, como quiere la palabra antigua (cf. Dt 26,3.13-15).

(2) *Juicio de Dios en la historia*. A causa de esa perversión de la justicia, Dios ha decidido manifestarse y realizar un juicio (cf. Am 4,12; 5,1ss), que se expresará de forma destructora a través de la invasión de Asiria, nuevo imperio militar que está surgiendo en oriente, en la segunda parte del siglo VIII a.C. Comienza así una historia de invasiones militares que durará (por lo menos) siete siglos, hasta la conquista de Roma, con la destrucción de Jerusalén (70 d.C.). Amós aparece de esa forma como iniciador de la nueva conciencia histórica de Israel.

Mientras los dirigentes de Samaría y del conjunto del reino se enriquecen y oprimen a los pobres, el enemigo está ya preparado y actuará muy pronto: asediará el país, destrozará las fortalezas de los grandes, los palacios de los ricos (Am 3,11). Así se arruinarán las casas de lujo y de placer que los señores de la tierra han levantado sobre el hambre de los pobres (3,15; 4,3; 6,4-7). Es más, la nueva guerra, dirigida con sus técnicas usuales por Asiria, significará el destierro para aquellos que han vivido en la injusticia. Así lo anuncia Amós en Betel, santuario real: «Jeroboam, el rey, morirá por la espada. Israel saldrá de su país para el destierro» (7,11).

El mismo Dios que había traído a los israelitas de Egipto dándoles la tierra, les expulsará de ella, obligándoles a vivir en el destierro, conforme a una práctica política corriente. Para evitar levantamientos, los asirios trasladaban en masa a los vencidos. Eso suponía para los israelitas una catástrofe, pues ellos concebían la tierra como don de Dios; ella y sus gentes se implicaban mutuamente. Por eso, el anuncio del exilio suponía el abandono de Dios, la destrucción del pueblo, la inversión del éxodo, la gran anti-promesa: «Aunque se oculten de mis ojos en lo profundo del mar, allí enviaré la serpiente que los muerda; aunque se escapen al exilio, delante de sus enemigos, allí enviaré la espada que los mate» (Am 9,3-4). Parece que ha llegado el fin, que los caminos de Dios con Israel han fracasado, de manera que no queda ya resto del pueblo (cf. 9,1).

(3) *Una esperanza*. Posiblemente, Amós fue solo un profeta de condena, quizá el primero que anunció el gran castigo de Dios por el pecado del pueblo. Sin embargo, en el fondo de su palabra de condena latía una promesa de esperanza, pues el pueblo podría «convertirse». En el fondo del mismo juicio se escucha así una palabra de promesa, como ha entendido la tradición posterior: «Buscadme y viviréis... Rechazad el mal, haced lo bueno, juzgad de manera recta y quizá el Dios de los ejércitos se apiadará de los restos de José» (5,14-15). En este «quizá» de advertencia y promesa culmina la palabra del profeta. La injusticia social impide la presencia de Dios; por eso, un pueblo sin justicia acaba destruyéndose a sí mismo, a no ser que se convierta.

Entre los comentarios, cf. L. ALONSO SCHÖKEL y J. L. SICRE DÍAZ, *Profetas* 2, Cristiandad, Madrid 1980; J. M. ASURMENDI, *Amós y Oseas*, CB 64, Verbo Divino, Estella 1990; F. I. ANDERSEN y D. N. FREEDMAN, *Amos*, AB 24, Garden City 1989; R. J. COGGINS, *Joel and Amos*, New Century Bible Comm., Sheffield 2000; J. JEREMIAS, *Der Prophet Amos*, ATD 24, 2, Gotinga 1995; W. RUDOLPH, *Joel-Amos-Obadja-Jona*, KAT XIII 2, Gütersloh 1971; A. SOGGIN, *The Prophet Amos. A Translation and Commentary*, Londres 1987; H. W. WOLFF, *Dodekapropheton 2: Joel*, *Amos*, BK XIV/2, Neukirchen-Vluyn 1969; *La hora de Amós*, Sígueme, Salamanca 1984. Cf. M. ÁLVAREZ BARREDO, *Relecturas deuteronomísticas de Amós*, *Miqueas y Jeremías*, Carthaginensia, Murcia 1993.

ANA

(↗ *Agar*, *cantoras*, *Débora*, *inversión*, *Magníficat*, *María*, *Samuel*). Madre de Samuel, una de las grandes «cantoras» de la tradición israelita. Su historia (1 Sm 1–2) consta de una anunciación (como en el caso de la madre de Sansón*) y de un canto (semejante al de María, hermana de Moisés, y al de Débora) en el que anuncia la gran inversión de Israel.

(1) *Anunciación* (1 Sm 1). Este pasaje no incluye una visión extática propiamente dicha (como la que tuvo la madre de Sansón), sino que se sitúa en un contexto sagrado (ante el sacerdote del templo) y de disputa entre mujeres: «Un hombre de Ramá..., que se llamaba Elcaná, de la tribu de Efraím, tenía dos mujeres: una se llamaba Ana y la otra Penina; Penina tenía hijos, pero Ana no los tenía. Elcaná subía de año en año desde su ciudad para adorar y ofrecer sacrificios a Yahvé Sebaot en Silo... El día del sacrificio... se levantó Ana y se puso ante Yahvé... llena de amargura y oró a Yahvé llorando sin consuelo, e hizo este voto: «¡Oh Yahvé Sebaot! Si te dignas mirar la aflicción de tu sierva... yo lo entregaré a Yahvé por todos los días de su vida y la navaja no tocará su cabeza»... Elí [el sacerdote, que le vio orar de esa manera] le respondió: «Vete en paz y que el Dios de Israel te conceda lo que le has pedido»... Se levantaron de mañana y, después de haberse postrado ante Yahvé, regresaron a su casa. Elcaná se unió a su mujer Ana y Yahvé se acordó de ella. Concibió Ana y llegado el tiempo dio a luz un niño a quien llamó Samuel, «porque, dijo, se lo he pedido a Yahvé» (cf. 1 Sm 1,1-20).

La iniciativa no parte aquí de Dios (pues él no actúa directamente), sino de la misma mujer, que pide a Dios un hijo, y que obtiene la certeza de que va a recibirlo, conforme a la palabra que le dirige el sacerdote. En el caso de Agar* y de la madre de Sansón*, es Dios mismo quien anuncia el nacimiento y la función del hijo. Aquí es la madre la que pide a Dios un hijo, prometiendo que, en caso de tenerlo (de recibirlo de Dios), le hará nazir, consagrado de Dios, de manera que no se cortará el cabello (1 Sm 1,11. La versión de los LXX añade que no beberá nada fermentado; cf. Jc 13,5). Ana aparece así como una mujer emprendedora, que quiere definir y define la vida de su hijo, al que ella considera como «don de Dios» (en caso de tenerlo).

(2) *Canto* (1 Sm 2,1-10). El pasaje más significativo de la historia de Ana no es la «anunciación» (su promesa de ofrecer a Dios un hijo, con la palabra del sacerdote), sino el canto de agradecimiento y profecía, que ella eleva a Dios después de haberlo obtenido y prometido al templo. Este canto (unido a los de María y Débora) constituye una de las expresiones más significativas de la fe de Israel, desde la perspectiva de una mujer, que es gran profetisa y vidente, pues «ve» lo que ha de pasar e interpreta desde Dios la historia israelita: «Mi corazón se regocija por Yahvé, por Yahvé se exalta mi poder... Se rompen los arcos de los valientes, mientras los cobardes se ciñen de valor. Los hartos se contratan por el pan, mientras los hambrientos engordan. La mujer estéril da a luz siete hijos, mientras la madre de muchos queda baldía. Yahvé da la muerte y la vida, hunde en el abismo y levanta; da la riqueza y la pobreza, Yahvé humilla y enaltece...» (1 Sm 2,1-9).

Esta es una confesión de fe gozosa, expresada en forma de alabanza: la orante, madre del profeta, símbolo del pueblo, se eleva hacia Dios y canta. Su vida está firme y puede «reírse» de sus adversarios, pues alaba al Dios que ha revelado su poder a favor de los israelitas. En ese contexto se entiende el gran cambio que ella, madre profética, proclama y describe, en un plano militar, económico y demográfico.

Inversión militar (2,4). Antes dominaban los valientes cananeos, expertos en la guerra (= *gibborim*); pues bien, ahora se han roto sus poderes (arcos, armas militares) y pueden elevarse triunfantes los antes cobardes (= *niksalim*), esto es, los israelitas, previamente dominados por el miedo.

Inversión económica (2,5a). Duramente trabajarán por pan los antes hartos; en cambio, los hambrientos (israelitas) vivirán tranquilos, sin temor ni angustia alimenticia.

Inversión demográfica (2,5b). En situación de necesidad los niños mueren, pues las madres no los pueden engendrar o alimentar, como pasaba con los israelitas, que eran pocos, en comparación con los ricos cananeos. Pues bien, la situación se ha invertido: los israelitas crecen (pueden asegurar la vida de sus hijos), mientras decrecen los antes opresores. Ana proclama de esta forma la transformación israelita.

(3) *Una lógica nueva. Mujeres cantoras*. Siguiendo un esquema de fuerza, antes dominaban los poderosos del mundo: los que tenían buen ejército, los ricos y los numerosos. Pues bien, la presencia de Yahvé ha invertido esa lógica, de forma que ahora vencen los impotentes, cobardes y pobres, y así logran hacerse numerosos los que antes solo eran una minoría amenazada. Ha sucedido así porque el Dios de Israel, el poderoso, mueve los hilos de la historia, como ha visto y cantado Ana, la gran madre israelita. Este cambio de suertes (del vacío estéril a la fecundidad) solo puede formularlo una mujer como Ana, profetisa cantora, anunciando que Dios dirige con poder la historia del pueblo.

Por encima de la ley del más violento y poderoso, antes imperante, Ana ha descubierto, en su propia vida (como madre), una experiencia más alta de misericordia y ternura, pues *el hombre no triunfa por su fuerza* (2,9), ni la justicia se extiende por imposición. De esa forma, ella, pobre estéril, viene a elevarse en Israel como representante de la abundancia y alegría, cantora exultante del Dios de los pobres, en una línea que se repite y culmina en el Magníficat* del Nuevo Testamento (Lc 1,46-55). En este contexto podemos recordar y resumir el tema de los tres grandes cantos de mujeres de Israel.

El Canto de Débora* (Jc 5) nos sitúa ante una guerra claramente humana, entre los carros de combate de los cananeos y los voluntarios de Israel, que no tienen carros de combate, pero que confían en el Dios de las batallas. Esa victoria militar, entendida como triunfo de los campesinos pobres, constituye el centro de la teodicea «femenina» de Débora: el mismo Yahvé ayuda desde el cielo (¡tormenta!) a los pobres soldados israelitas (y a Yael, que mata a Sísara).

El Canto de María (Dios* 4) (Ex 15) interpreta el tema de la guerra desde antiguas tradiciones del éxodo de Egipto: triunfa un pueblo sin ejército, un grupo de fugitivos, que acaban de salir de la opresión y que no pueden enfrentarse a campo abierto contra

los soldados de Egipto, pero que confían en la ayuda de Dios. Estrictamente hablando, los israelitas no presentan resistencia armada, ni tienen estructuras militares, pero Dios les concede la victoria sobre los carros y caballos del Faraón de Egipto.

El Canto de Ana (1 Sm 2) continúa en esa línea, expandiendo el tema en una clave más social, poniendo de relieve el cambio humano, que se expresa a modo de revolución popular (económica, política, demográfica). Frente al mundo antiguo controlado por los grandes poderes (ejército, riqueza, número de gente) se eleva el orden nuevo de los débiles, pobres y poco numerosos, a quienes Dios ayuda para que así puedan heredar la tierra.

Sobre el trasfondo del tema, cf. L. ESLINGER, *Kingship of God in Crisis: A Close Reading of 1Sam 1-12*, Bible and Literature 10, Sheffield 1967; N. K. GOTTWALD, *The Tribes of Yahweh*, SCM, Londres 1980, 534-540; M. NOTH, «Samuel und Silo», *VT* 13 (1963) 390-400; L. S. WALLS, *Hannah' Song*, en *Psalms and Story*, JSOT SuppSer 139, Sheffield 1992, 19-40; J. J. WILLIS, «Cultic elements in the Story of Samuel's Birth and Dedication», *StTheo* 26 (1972) 33-61. Sobre el canto en concreto, cf. G. BRESSAN, «Il Canttico di Anna (1Sam 2, 1-10)», *Bib* 32 (1951) 503-521; 33 (1952) 67-89; R. TOURNAY, *Le Cantique d'Anne. 1 Sm 2*, *1-10*, en *Fests. O. Barthélemey*, OBO 38, Friburgo (Suiza) 1981, 553-576. He estudiado la relación entre los Cantos de Ana y María (Lc 1,46-55) en *La Madre de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1990, 79-140.

ANALEPSIS Y PROLEPSIS

Términos que suelen emplearse en el análisis o crítica narrativa de los textos bíblicos, evocando las referencias al pasado (analepsis, retrospecciones) y al futuro (prolepsis, anticipaciones). Hay retrospecciones internas, cuando se alude a acontecimientos que se han narrado en un momento anterior del mismo texto (cf. Mc 8,15-21), y retrospecciones externas, cuando se alude a hechos que no han sido narrados por el redactor del texto, pero que el lector ya conoce, pues forman parte del macro-texto de la Biblia (o de la cultura de los lectores), como cuando Jesús dice que «al principio» no era así o cuando supone que Dios creó en ese principio todas las cosas (cf. Mc 10,6; Jn 1,28). Las anticipaciones aluden a hechos que aún no han sucedido en el momento en que se sitúa la historia narrada, pero que el redactor del texto y los lectores pueden y deben conocer. Así cuando se dice en Jn 11,48 que los destruirán o que Jesús volverá a Galilea (Mt 26,32). Las analepsis y prolepsis permiten entender la Biblia como un metarrelato unitario, donde los diversos momentos y personas se vinculan entre sí hasta formar un conjunto textual, abierto por la creación (Gn 1–2) y culminado por la nueva creación (Ap 21–22). En esta línea, los exegetas antiguos decían que el Antiguo Testamento se cumple en el Nuevo y que el Nuevo está latente en el Antiguo. Ellos desarrollaron, además, con métodos de tipo simbólico, un conjunto de tipos y antitipos, que servían como referencias cruzadas para entender en su unidad el conjunto de la Biblia canónica.

ANANÍAS Y SAFIRA

(Hch 5,1-11) (↗ *Simón Mago*). Personajes probablemente simbólicos que Lucas ha introducido en el libro de los Hechos para poner de relieve el valor vital de la comunicación de bienes y de la verdad dentro de la Iglesia. La historia de Ananías y Safira está llena de rasgos parabólicos (con paralelos en otros contextos culturales), aunque es posible que entre los «pobres» de Jerusalén (cf. Rom 15,26; Gal 2,10) se conservara algún recuerdo de este tipo. Por medio de esta historia, Lucas ha querido indicar la exigencia de claridad económica: la Iglesia no tiene medios de control y presión (medios de sistema, con policía y cárcel) para obligar a sus fieles a compartir los bienes; pero allí donde esos fieles se comprometen a vivir en comunidad y comparten sus posesiones han de hacerlo en claridad, sin mentir a los hermanos (pues empiezan a vivir para la Iglesia y de la Iglesia: dan lo que tienen, reciben lo que necesitan). Un engaño en este campo conduce a la muerte. El primer dogma de esta Iglesia es la comunión voluntaria de bienes; su primera y más peligrosa heterodoxia consiste en aprovecharse de esa comunión, bajo capa de piedad, mintiendo a los hermanos. Quien eso hace, cristianamente, ha muerto. Así debe entenderse esta durísima historia, que se eleva como aviso primero, parénesis sangrienta, al principio de Hechos: el dinero de la Iglesia no puede organizarse en forma de sistema, sino en línea de gratuidad; pero quien engaña en este campo a los hermanos se destruye a sí mismo.

ANARQUISMO

(↗ *conquista*, *federación de tribus*). Algunos autores han supuesto que, al rechazar el feudalismo de los estados cananeos y de las monarquías militares del oriente, en el tiempo de la federación de tribus (ss. XII-XI a.C.), los israelitas condenaron toda forma de poder político. Ciertamente, como supone el libro de los Jueces y el comienzo de 1 Sm, ellos se opusieron al ejército centralizado y clasista de los reyes de Canaán, pero no para negar el poder, sino para mantenerlo en manos de todo el pueblo, creando así un ejército unido de federados de Yahvé (cf. 1 Sm 8,10-22; Jc 9,7-15). El poder no era privilegio de una clase militar, sacerdotal o administrativa, sino responsabilidad del pueblo. Muchos suponen que el poder es ciego o destructivo y que, si quedara en manos de una «masa», acabaría desembocando en la violencia pura o en la batalla universal y por eso quieren concentrarlo en manos de unos pocos (reyes, clases superiores, militares). Pero los israelitas no fueron masa informe, sino pueblo bien estructurado, de manera que el poder se hallaba en manos del conjunto de las familias y tribus federadas, al servicio de la justicia. Las guerras* de Yahvé no eran eclosión de violencia irracional, ni deseo de conquista militar, sino expresión de fe al servicio de la constitución pacífica del pueblo. Todos asumían y defendían un proyecto económico-social de libertad tribal o comunitaria, bajo la inspiración y ayuda de Yahvé. En esa línea de «anarquismo» de Yahvé se sitúa según muchos el mensaje y camino de Jesús, con los valores y riesgos que ello implica, aunque superando la mediación militar y los medios de violencia.

Cf. N. K. GOTTWALD, *La Biblia hebrea. Una introducción socioliteraria*, Seminario Reformado, Barranquilla 1992; G. E. MENDENHALL, «The Hebrew Conquest of Palestine», *BibArch* 25 (1962) 66-87; *The Tenth Generation. The Origins of the Biblical Tradition*, Baltimore 1973.

ANCIANO DE DÍAS

(↗ *Daniel*, *Dios*, *Hijo del Hombre*). Conforme a la visión de Dn 7, toda la historia anterior de la humanidad ha venido a quedar representada por tres vivientes*- bestias* (Dn 7,2-8), que culminan en una cuarta que, conforme a lo que luego dirá Dn 7,25, se ha elevado contra Dios y ha blasfemado. Se puede pensar que esa bestia va a triunfar para siempre, dominando sin piedad sobre el conjunto de los hombres, pero el vidente descubre a Dios que viene, para responder a la Bestia y realizar el juicio de la historia: «Estuve mirando hasta que fueron puestos unos tronos y se sentó un Anciano de Días. Su vestido era blanco como la nieve; el cabello de su cabeza, como lana limpia; su trono, llama de fuego, y fuego ardiente las ruedas del mismo. Un río de fuego procedía y salía de delante de él; miles de miles lo servían, y millones de millones estaban delante de él. El Juez se sentó y los libros fueron abiertos» (Dn 7,9-10). Es evidente que Dios no está solo; hay otros que se sientan y actúan a su lado, en compañía de juicio. Queda velada su faceta creadora, su gesto de amor apasionado hacia los hombres, y aparece su rasgo de anciano que parece haber dejado la historia en manos de la perversión de los violentos. Pero ahora cuando el pecado alcanza el límite de lo intolerable, cuando la blasfemia del «cuerno insolente» (Dn 7,8) lo exige, viene a desvelarse en gesto de gran juicio: es Anciano de Días, conforme a una expresión cercana a viejos textos de Ugarit donde Dios se mostraba como rey antiguo, «padre de años». Este es sin duda el Dios originario que existe desde el mismo principio de los tiempos. No emerge de improviso: estaba allí por siempre, velaba al origen y allí sigue velando. Por eso le vemos con albo cabello, vestido de blanco. Nada se dice de su rostro y de su cuerpo, aunque es evidente, por su forma de sentarse sobre un trono, que tiene un cuerpo. Ez 1,26-27 le presentaba como «semejanza de ser humano». Nuestro texto ha preferido dejarle sin rostro, para aplicárselo luego al «como Hijo* de Hombre» (Dn 7,13). En la línea de Is 6, Ez 1 y *1 Hen* 14, nuestro pasaje ha destacado la esencia incandescente de Dios. En el principio era el fuego*, pudiéramos decir con todos esos textos. Culminando una tradición milenaria, que aparece sobre todo en los salmos, el signo principal de Dios es un trono. Pero aquí no es trono para reinar, sino para juzgar. Se abre la sesión suprema del Supremo Tribunal; se han sentado los miembros del jurado; están los libros *(siphrin)* abiertos y marcan su Ley de Juicio. Esta revelación de Dios constituye el centro del pasaje. No hay en su figura ningún rasgo de violencia militar, ningún acceso de ira. Sobriamente ha presentado el texto su conducta, conforme a los esquemas forenses más perfectos. En los libros de Dios están escritas todas las acciones de los hombres, con las leyes de conducta que dimanan al principio de la creación. En este libro ha de escribirse la sentencia.

Cf. S. MOWINCKEL, *El que ha de venir. Mesianismo y Mesías*, Fax, Madrid 1975; D. S. RUSSELL, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, SCM, Londres 1971.

ANCIANOS

(↗ *presbíteros*). El tema de los ancianos está vinculado con los «presbíteros», que la Iglesia católica ha tomado como jerarquía básica (junto a los obispos). Pero aquí hemos preferido separarlos, tratando ahora del consejo israelita de ancianos y de los ancianos «honorarios» del Apocalipsis. En otra entrada nos ocupamos de los presbíteros* en cuanto institución jerárquica cristiana.

(1) *Israel. Institución directiva y judicial*. Los padres de familia y jefes de clanes más extensos, llamados en general ancianos, tendían a ser primera autoridad de Israel, sobre todo en el tiempo de la federación* de tribus. Ciertamente, Gn 2–4 conserva la memoria de un primitivo poder matriarcal, de mujeres, dadoras de vida (Eva*). Pero luego esa memoria se ha borrado, de manera que las mujeres ya no aparecen como institución central del pueblo, ni en las genealogías oficiales de tribus, clanes y familias. En esa línea, la primera historia bíblica sanciona el recuerdo de los padres-patriarcas, que no son divinos (como en otros pueblos, que han adorado a los antepasados), pero sí muy importantes, pues constituyen un recuerdo de la elección y de las promesas de Dios: ellos (Abrahán*, Isaac, Jacob y los Doce) definen el Génesis del pueblo; solo después viene el Éxodo o nuevo nacimiento marcado por Moisés (legislador, garante de la Ley) y los caudillos militares (Jueces). Esta división (ancianos, legisladores, jueces) no destruye el poder de los ancianos, sino que lo ratifica, de manera que los patriarcas masculinos, jefes de familia ampliada, con siervos y parientes, constituyen la autoridad primera del pueblo. De esa forma, el poder de los patriarcas antiguos pasa al consejo de ancianos *(zequenim)*, que son la autoridad más alta (y casi única) en la federación de tribus: son representantes de familias y clanes, que forman la asamblea permanente (legislativa, ejecutiva, judicial) del pueblo (cf. Ex 3,16.18; Nm 11,6.24; Dt 5,23; 19,12). Ellos han seguido siendo la institución judicial básica, desde la monarquía (1 Re 21,8-11) hasta el tiempo de Jesús (como indica la historia quizá simbólica de Jn 8,1-11, donde los ancianos son los que tienen el poder de condenar a la adúltera). En esa línea, cada familia repite y encarna el modelo patriarcal, con el padre varón como representante de Dios y transmisor de las promesas, en línea genealógica. En este contexto debemos incluir otras instituciones derivadas: matrimonio, hijos e, incluso, esclavos. En tiempo de Jesús, los ancianos forman, con sacerdotes y escribas, el Sanedrín o Consejo (Parlamento y Tribunal) del pueblo (cf. Mc 8,31 par) y dirigen de forma colegiada la comunidad israelita. Representan la tradición, que es signo de Dios y garantía de continuidad: son poder establecido de forma engendradora (masculina), orden genealógico. Jesús, en cambio, interpreta y presenta a los hombres y mujeres como hermanos, de manera que solo Dios es Padre/Anciano para todos (cf. Mc 3,31-35; 10,28-30 y Mt 23,1-12). Los primeros ministros de la Iglesia no serán ancianos, sino servidores comunitarios.

(2) *Apocalipsis. Institución honoraria* (↗ *trono*, *vivientes*). El Apocalipsis no alude directamente a los ancianos o presbíteros* como dirigentes de las comunidades cristianas (en la tierra), pero los presenta en el cielo, como autoridad colegiada de alabanza, liturgos de gloria, junto al trono de Dios. «Alrededor del trono había veinticuatro tronos;

y vi sentados en los tronos a veinticuatro ancianos, vestidos de ropas blancas, con coronas de oro en sus cabezas» (Ap 4,4). Los tronos simbolizan el poder compartido (como en Dn 7,9) y los ancianos representan el Consejo divino; son testigos y consejeros de su autoridad. Son veinticuatro (dos por cada una de las doce tribus), simbolizando la totalidad de lo humano: rodean a Dios y celebran el triunfo del Cordero (Ap 4,4.10; 5,6.8.11.14; 7,11.13; 11,16; 14,2; 19,4). Pero ellos pueden simbolizar también otras instituciones y valores de la historia israelita y cristiana: (a) Pueden ser un *consejo de ángeles*, que formarían el entorno celeste de Dios, Sanedrín de espíritus, que rodean su trono y comparten (realizan) su poder sobre el universo, en dos grupos de doce, que son los astros (meses) primordiales. En esa línea se situaba la epifanía de Dn 7, donde Dios aparece rodeado de espíritus celestes (lo mismo que en *1 Hen* 14), de manera que se le llama el «Señor de los Espíritus». (b) Pueden representar a los *veinticuatro grupos de levitas*, como aquellos que se iban turnando a lo largo del año en el templo (cf. 1 Cr 24,7-18). Estos ancianos serían los oficiantes de la nueva liturgia cristiana, organizada como la de Israel, de forma sacral. (c) En esa línea, podemos entenderlos como un *compendio de la historia de la salvación*, representada por los doce Patriarcas de Israel más los doce apóstoles del Cordero, unidos en Ap 21,12-14 (cf. los doce tronos de los apóstoles en Mt 19,28). El profeta Juan habría proyectado en torno a Dios el modelo de una comunidad judeocristiana, dirigida por veinticuatro ancianos o presbíteros. (d) *Ancianos*, *autoridad colegiada*. Conforme a lo anterior, los ancianos son un signo de la Iglesia cristiana perfecta, gobernada por un Consejo de doce o veinticuatro presbíteros que el Apocalipsis habría proyectado sobre el cielo, identificándolos con el coro de alabanza de Dios.

(3) *Los presbíteros. Una autoridad en el camino de la Iglesia*. Se han defendido, con buenas razones, las cuatro interpretaciones anteriores de los ancianos y aun otras. Pero ellas no deben excluirse, ni imponerse como definitivas. Los presbíteros forman parte de un momento concreto de la historia. Así podemos afirmar que son como la anticipación de un final en el que ya no son necesarios. Tengan el sentido que tuvieren, un coro de presbíteros y profetas guía la liturgia y alabanza de los fieles, en el camino que se abre hacia un final de bodas donde su liturgia al fin cesa. Los profetas reflejarían el aspecto carismático de la Iglesia, el testimonio de la entrega de la vida. Los ancianos representarían el aspecto más institucional. Pues bien, unos y otros desaparecen en la escena final del Apocalipsis (Ap 21–22), como si hubieran cumplido su función y no fueran necesarios. De esa manera, los ancianos van apareciendo y cantan a lo largo del drama en que concluye y se cierra la historia (cf. Ap 5,6-14; 7,11.13; 11,16; 14,2; 19,4), pero al final del trayecto no actúan ya más (Ap 21,1–22,5), a no ser que los identifiquemos con los patriarcas y apóstoles (cf. 21,12-14), que quedan también en las puertas y cimientos de la muralla, fuera de la ciudad. Dentro, en la plaza de la gran ciudad de Dios, junto al río de la Vida, con Dios y su Cordero, no habrá ya distinciones. No hay al fin Ancianos (= presbíteros, varones) dirigiendo o representando a la comunidad, como entorno patriarcalista de Dios, sino que todos los hombres y mujeres vivirán en igualdad de amor, en amor definitivo.

Cf. R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985, 109-124; X. PIKAZA, *Apocalipsis*, Verbo Divino, Estella 1999.

ÁNGELES

1. Visión general

(↗ *apocalíptica*, *arcángeles*, *dualismo*, *Espíritu Santo*, *Gabriel*, *Miguel*). Los ángeles son seres celestes, expresión de la majestad de Dios: forman su corte, son sus mensajeros, realizadores de su voluntad o señal de su presencia. Así aparecen en muchas religiones antiguas y modernas, en las que en general no se distinguen de Dios o su gloria. Están vinculados a eso que pudiéramos llamar la dimensión «divina» del hombre y así desempeñan un papel muy importante en la experiencia religiosa del conjunto de la humanidad. Distinguimos la visión israelita, la del Nuevo Testamento y evocamos después en concreto la aportación del Apocalipsis.

(1) *Israel. [I] El Ángel de Yahvé*. Dentro de la religión israelita, tenemos que distinguir entre el ángel y los ángeles. *El Ángel de Yahvé*. Aparece desde un tiempo bastante antiguo como personificación o presencia de Yahvé, Dios trascendente. En el momento en que Yahvé* se separa del mundo y actúa como autónomo e invisible, Dios en sí mismo, puede hablarse y se habla del *Malak Yahvé*, es decir, del *Angelos Kyriou* (que aparece aún en Mt 28,2, en el relato de la pascua). No es un espíritu cualquiera, no es un ángel entre otros, sino «el Ángel», es decir, la presencia actuante de Dios. Se trata, por tanto, de una verdadera teofanía o manifestación de Dios, pues el *Angelos Kyriou* (*Malak Yahvé*, Ángel del Señor) no es otro que el mismo Dios que despliega su poder y actúa. Frente a los ángeles, que rodean a Dios y le alaban, realizando las tareas y funciones que Dios les encomienda, aparece aquí el mismo Dios como Ángel, es decir, Poder de Presencia. Así le vemos en muchos relatos del Antiguo Testamento: se aparece a Agar (Gn 16,7-11); llama a Abrahán desde el cielo para que no sacrifique a su hijo (Gn 22,11-15); se revela a Moisés en la zarza ardiente (Ex 3,2) y con mucha más frecuencia a los jueces, liberadores del pueblo. Este es un Ángel guerrero, que interviene en la conquista de la tierra de Palestina: «Yo envío mi ángel delante de ti... Mi ángel irá delante de ti y te llevará a la tierra del amorreo, del heteo, del ferezeo, del cananeo, del heveo y del jebuseo, a los cuales yo haré destruir. No te inclinarás ante sus dioses ni los servirás, ni harás como ellos hacen, sino que los destruirás del todo y quebrarás totalmente sus estatuas» (Ex 23,20.23-24).

(2) *Israel. [II] Los ángeles*. Se distinguen del Ángel de Yahvé porque son muchos y porque no se identifican con Dios, sino que son sus servidores y así expresan su presencia y cantan su alabanza. Suele decirse que, en principio, estos ángeles eran más bien «hijos de Dios», seres divinos o dioses inferiores; pero que al ponerse de relieve el monoteísmo y trascendencia de Yahvé ellos aparecen más bien como una corte celestial, un consejo de alabanza. Ellos aparecen sobre todo en los textos más tardíos del Antiguo Testamento. Así se puede hablar de los ángeles de Dios que marcan su presencia en Betel*; son espíritus poderosos, que bendicen a Dios y cumplen su voluntad (Sal 103,20). Así podemos presentarlos como hijos de Dios poderosos en Sal 29,1 o como servidores cuya función es simplemente la alabanza a Dios (Sal 148,2). Son miles y

millones de servidores de Dios (Dn 7,10), envueltos en un río de fuego. La tradición posterior ha identificado a todos los seres sagrados que rodean a Dios con los ángeles: así ha hecho con los serafines* de Is 6 y con los querubines* de Ez 1. De estos habla la carta a los Hebreos y los presenta como espíritus de Dios, llamas de fuego (Heb 1,5-7).

(3) *Ángeles y demonios*. Quizá el rasgo más distintivo del Antiguo Testamento en este campo sea la dualización de los ángeles, que se dividen en buenos (los que aceptan a Dios y cumplen sus órdenes) y en malos (los que rechazan a Dios y se vuelven perversos). Entre los ángeles buenos pueden citarse los arcángeles*, que actúan como protectores y guardianes de los hombres. Entre los perversos está Satán* (Azazel). De ellos se ocupa el estudio del dualismo* bíblico. Sobre esa base, algunos libros parabíblicos (como 1 Henoc*) han desarrollado una fuerte antropología angélica, presentando a los grandes ángeles buenos (arcángeles) como enemigos de los ángeles* o espíritus perversos (satánicos) y como portadores de la salvación de Dios.

(4) *Nuevo Testamento. Anunciación y pascua*. No hay en el Nuevo Testamento una doctrina elaborada de los ángeles, aunque ellos aparecen con cierta frecuencia, sobre todo en los relatos del nacimiento de Jesús (anunciación*) y en los relatos de su victoria sobre la muerte (resurrección*). En la anunciación de Lucas (Lc 1,26-38) interviene Gabriel*, que es signo del Dios poderoso. En la de Mateo (Mt 1,18-25) y en todos los relatos posteriores de Mt 2 actúa el Ángel* de Yahvé, que va iluminando a José y guiando la historia del niño. El Jesús de los evangelios comparte la visión que tienen los judíos de su tiempo y así puede hablar no solo de los ángeles de Dios, sino también de los ángeles del Hijo del Hombre (cf. Mt 13,39; 25,31) y de un modo especial de la escatología (cf. 13,27 par). El más significativo de los pasajes evangélicos es aquel que habla de los ángeles de Dios que protegen a los niños y pequeños (cf. Mt 18,10). Más compleja resulta la presencia e influjo del ángel en las historias de pascua. El evangelio de Marcos habla de un joven sentado a la derecha del sepulcro vacío de Jesús; evidentemente se trata de un ángel intérprete o guía, que muestra la tumba vacía y dirige a los discípulos hacia Galilea, pero sin que se diga expresamente que es un ángel (cf. Mc 16,5-8). Alguien podría decir que es el mismo Cristo pascual, que se presenta a sí mismo de un modo velado, para revelarse plenamente después, en Galilea. El evangelio de Mateo habla, en cambio, del ángel de la pascua: «En la madrugada posterior al sábado... vinieron María Magdalena y la otra María a mirar el sepulcro. Y he aquí que sucedió un gran terremoto: el Ángel del Señor, bajando del cielo, y adelantándose, descorrió la piedra (del sepulcro de Jesús) y se sentó encima de ella; era su rostro como relámpago, sus vestidos, blancos como la nieve». Este es, sin duda, el Ángel de Yahvé, el mismo Dios, que ha descorrido la piedra de la tumba que los hombres habían extendido sobre el Cristo (Mt 28,1-3). Mateo desarrolla de esa forma la experiencia de la tumba vacía, haciendo que intervenga en ella el Ángel de Dios. Se aterrorizan los soldados guardianes, que sacerdotes y romanos han colocado allí para vigilar la tumba; temen las mujeres, de manera que el Ángel del Señor tiene que hablar y apaciguarles, diciéndoles que no teman. Todo esto significa que la pascua de Jesús pertenece al secreto de Dios, como afirma Pablo (cf. Rom 1,34; 4,14): ella nos conduce hasta la entraña del misterio:

al lugar donde Dios Padre acoge y plenifica a su Hijo Jesucristo, haciéndole Señor de todo lo que existe. El Ángel de Dios que descorre la piedra y se sienta encima de ella, en gesto de triunfo, no es otro que el mismo Dios activo, creador y resucitador. Sobre el frío y la muerte de la losa en que Jesús yacía ha venido a desvelarse el misterio más alto del Dios que da la vida. El evangelio apócrifo de Pedro ha retomado esta escena, elaborándola de un modo más detallado.

(5) *¿Culto a los ángeles?* Hemos dicho que el Nuevo Testamento en su conjunto ha dejado en un segundo plano a los ángeles, de manera que ellos no son protagonistas de la salvación, que pertenece solamente a Cristo. En esa línea podemos recordar que Pablo ha tenido que rechazar un posible riesgo de adoración angélica: los ángeles pertenecen a una etapa ya superada de la historia de la salvación, de manera que se sitúan en el nivel de la ley mosaica (cf. Gal 3,19); por eso, los cristianos no pueden dejarse llevar por un tipo de falsa humildad y reverencia, adorando a los ángeles, como si fueran dioses (cf. Col 2,19). Más aún, Cristo ha vencido a todos los principados y potestades, de tipo angélico (a veces demoníaco), que tenían a los hombres sometidos (cf. Rom 8,38; Col 1,16; 2,15; Ef 3,10; 6,12). Este es un tema clave de Heb 1–2, que está polemizando con un grupo de judíos de tendencia heterodoxa que promueven el culto de los ángeles. Frente a ellos coloca el autor de la carta a Jesucristo, único Hijo de Dios, Dios encarnado, superando un tipo de adoración angélica que en el fondo acaba siendo un escapismo, una forma de evadirse de los problemas de la historia.

(6) *Apocalipsis. Un mundo angélico* (↗ *Apocalipsis*, *dualismo*, *espíritu*). En sentido radical, para el Apocalipsis, el ángel salvador de Dios para los hombres es Jesús, de manera que la angelología queda asumida en la antropología (en la cristología). A pesa de ello, este libro ofrece el mayor despliegue angélico-demoníaco del Nuevo Testamento y del conjunto de la Biblia. Quizá pudiéramos decir que los ángeles son el lenguaje del Apocalipsis. A continuación presentamos algunos de los ángeles y seres superiores más característicos del libro que, como hemos dicho, tiene como protagonistas a los ángeles.

(7) *Ángeles de la presencia*: los siete espíritus. Son «lámparas de fuego que arden delante del trono» (Ap 4,5), como la luz originaria de Dios. Significativamente, en otro pasaje, esos mismos espíritus aparecen como pertenecientes al Cristo, Cordero sacrificado: son sus ojos, bien abiertos, mirando en todas direcciones (Ap 5,6; cf. Zac 4,10), ofreciendo su amor y cuidado hacia todas las iglesias (cf. Ap 3,1). Dando un paso más, Ap 1,4-6 identifica implícitamente a los siete espíritus de Dios y su Cordero con el Espíritu Santo cuando dice: «Gracia y paz a vosotros de parte del que es, era y será, de parte de los siete espíritus que están sobre su trono y de parte de Jesús, el Cristo». Dios Padre, el Espíritu y Jesús constituyen el único misterio de la divinidad (cf. también Ap 3,12-13, donde los espíritus se identifican con la nueva Jerusalén). En este contexto se ha producido la mayor radicalización de lo angélico: mirados en su hondura más profunda, los espíritus (ángeles de Dios) se pueden identificar con el Espíritu Santo.

(8) *Ancianos y vivientes* pueden ser también seres angélicos. En torno al trono se sientan veinticuatro ancianos* (Ap 4,4.10; 5,5; etc.), como representantes de la Iglesia que ha culminado su camino: son la plenitud (el doble) de las doce tribus de Israel, son

quizá los ángeles de la totalidad de la historia. Alrededor del trono hay cuatro vivientes (animales, *dsoa*; cf. Ap 4,6.7.8; etc.) que representan las fuerzas del cosmos divino, el mundo original y escatológico de la presencia de Dios. Dentro de una tradición cosmológica, reflejada no solo en el Antiguo Testamento, sino en otros pueblos del oriente, los poderes del cosmos se encuentran personificados de una forma angélica.

(9) *Ángeles de la naturaleza*. La tradición judía les presenta como poderes cósmicos, personificación sacral de las fuerzas materiales. El Apocalipsis los divide así: los cuatro ángeles de los ángulos del mundo, vinculados con los cuatro vientos (Ap 7,1); el ángel de las aguas (16,5); el ángel del fuego, vinculado a los sacrificios (8,3-5) y a la siega de la historia (14,18). En esa perspectiva ha de entenderse el ángel sentado sobre el sol, invitando a las aves carroñeras al banquete de los cuerpos muertos (19,17).

(10) *Los siete ángeles de las iglesias* (Ap 1,20; 2,1.8.12.18; 3,1.7.14) pueden ser sus dirigentes o sus protectores celestiales, una especie de guías o guardianes colectivos de las comunidades. Ellos sirven para mostrar que en el fondo de la Iglesia (las iglesias) hay un misterio de gratuidad y exigencia, de promesa y juicio, que desborda el nivel de los poderes sociales. Las iglesias pertenecen al misterio de Dios, son una revelación de su gracia. En ese contexto se entienden los ángeles liturgos, que están en torno al trono (con los Vivientes y Ancianos), cantando la grandeza de Dios y del Cordero (Ap 5,11; 7,11). Pero ellos no solo cantan, sino que ejercen su tarea al servicio de Dios y el Cordero: un ángel fuerte presenta el Libro de los siete sellos (5,2), para ofrecérselo después al profeta (10,1); un ángel del altar prepara el juicio de los siete ángeles de las trompetas (8,3-5); Miguel es jefe de los ángeles que luchan al servicio del Cordero (12,7-8), como defensor de la Iglesia.

(11) *El ángel profético (hermeneuta)*. Aparece en el prólogo (donde Dios envía a su ángel, que actúa en singular, como el Ángel de Yahvé del Antiguo Testamento, para que revele a Juan el despliegue de la profecía: Ap 1,1) y en el epílogo (Ap 22,6.8.18) del libro. Sin embargo, en el cuerpo del libro parece identificarse con uno de los siete ángeles de la presencia ya evocados (cf. 17,1; 21,9), vinculando así trascendencia angélica (los siete espíritus que están ante Dios) y cercanía reveladora. El profeta se siente inclinado a ofrecerle adoración, pero el ángel la rechaza, apareciendo como compañero suyo y vinculándole al círculo más íntimo de los siete arcángeles supremos (19,9-10; 21,6-11).

(12) *Ángeles del juicio*. Pueden identificarse con los arcángeles de la tradición judía (Ap 8,2.6; 17,1) y con los ángeles de la presencia, que hemos citado al principio de este tema. Ellos definen y despliegan el juicio: llevan y tocan las siete trompetas (Ap 8,7-13; 9,1.13-14; 10,7; 11,15); llevan y derraman las siete copas (15,1-8; 16,1; 17,1; 21,9). Los ángeles de las trompetas* realizan su función cuando se abre el séptimo sello: ellos desatan las potencias de la tierra destructora, del granizo, de la peste, del terremoto y del desquiciamiento cósmico (Ap 8,6ss); son también los ángeles de las siete grandes plagas de Dios sobre la tierra (Ap 15,1; 16,1ss), ejerciendo su acción devastadora sobre el mundo que se opone al Evangelio y tiende a endiosarse; son el signo de un orden social que al absolutizarse a sí mismo se destruye; por eso, indican la trascendencia del Dios,

que, siendo gracia, se desvela como fuerza destructora sobre todo el Mal del cosmos. Los ángeles del juicio dirigen y realizan también el gran signo de la siega y vendimia finales (14,6-20); uno anuncia la caída de Babel (18,1), otro encierra a Satán en el abismo (20,1). Pero el portador final de la victoria de Dios contra los males del mundo no es un ángel, ni un grupo de ángeles, sino el mismo Cordero sacrificado que lleva los signos de Dios y que en su muerte, es decir, en su debilidad radical, transforma y redime la violencia de la tierra. Por eso puede abrir el libro y desatar los sellos, por eso marca el ritmo de la historia (Ap 5,6ss). Con la séptima trompeta del séptimo sello se descorren sobre el mundo las puertas de los cielos: aparecen el Dragón y la mujer que da a luz al Salvador; se sitúan frente a frente los poderes de la historia, la verdad y la mentira de este cosmos. Todo lo anterior fue preparación, era envoltura. Los vencedores de Dios no son los ángeles, sino el Cordero sacrificado. Los verdaderos enemigos no son las fuerzas del cosmos, sino el Dragón con sus Bestias y la prostituta (cf. Ap 12,1ss). El Dragón, al que directamente se identifica con la serpiente original del paraíso, es Satanás, el tentador o Diablo que pretende pervertir la tierra entera (Ap 12,3-4.9). Nada puede contra Dios y contra Cristo. Por eso persigue a la mujer (ahora a la Iglesia), obligándole a vivir en el desierto (Ap 12,13ss). En terminología mítico-simbólica se dice que ha sido derrotado por Miguel, el primero de los ángeles (Ap 12,7ss). Dentro del contexto total del Apocalipsis, el texto añade que el Dragón ha sido vencido por el Dios de Jesucristo y por el testimonio de fe de los cristianos (cf. Ap 12,10ss).

(13) *Ángeles caídos y Bestias*. El Dragón parece un (el) ángel expulsado del cielo (Ap 12,1-18): podemos identificarle con el Astro que cae de la altura y abre la puerta del abismo, subiendo a la tierra como Rey Abbadón*, Exterminador (9,1-11). Con ese ángel caído (Satán o Dragón) se vinculan los cuatro ángeles perversos, atados junto al río del oriente (9,14) y soltados para la batalla final, como los ángeles soldados del ejército del Dragón, que luchan contra Miguel (12,7). Pero más que los ángeles caídos le importan al Apocalipsis las bestias. La primera Bestia es encarnación y signo del Dragón sobre la humanidad (13,1-10); no es un ángel pervertido ni un demonio, sino un imperio político. La segunda brota de la tierra (Ap 13,11ss); tampoco es un ángel ni un demonio, sino los poderes satánicos de una cultura que quiere endiosarse y se pone al servicio de la primera Bestia. Eso significa que al Apocalipsis no le interesa directamente la demonología en sí, sino el poder y riesgo de las bestias sociales, que actúan en la historia.

(14) *Ángeles de la Nueva* Jerusalén*. Juan sabe (como Lc 12,8 par) que Dios se encuentra rodeado de ángeles y que Cristo intercede por sus fieles ante ellos (Ap 3,5). Pero ese tema resulta al fin secundario: en la intimidad de la Nueva Jerusalén (Ap 21,1–22,5) ya no son necesarios los ángeles, pues Dios y su Cordero se vinculan de manera inmediata a los salvados. Al llegar aquí descubrimos que ángeles y demonios no tienen valor en sí, como realidades separadas y autónomas, sino que son símbolos del despliegue de la historia y de la salvación de Dios. Al final de todo, lo que importa son Dios y los hombres, el Cordero que es Cristo y la novia que es la Iglesia. El Dragón y sus poderes satánicos han sido vencidos y derrotados, encerrados para siempre en el lago

de fuego, aniquilados (cf. Ap 20,8-15). Los ángeles acaban teniendo una función ornamental: están a las puertas de la Nueva Jerusalén (Ap 21,12); dentro está la novia, la nueva humanidad de Dios con el Cordero.

Cf. S. R. GARRETT, *The Demise of the Devil. Magic and the Demonic in Luke's Writings*, Augsburg, Minneapolis 1989; R. LAURENTIN, *Il demonio mito o realtà. Insegnamento ed esperienza del Cristo e della Chiesa*, Massimo, Milán 1995; B. MARCONCINI (ed.), *Angeli e demoni. Il dramma della storia tra il bene e il male*, Dehoniane, Bolonia 1991; E. PETERSON, *El libro de los ángeles*, Rialp, Madrid 1957; H. SCHLIER, «Los ángeles en el Nuevo Testamento», en *Problemas exegéticos fundamentales del Nuevo Testamento*, Fax, Madrid 1970, 201-222; E. N. TESTA, *Nomi personali semitici. Biblici*, *Angelici*, *Profani*, Porziuncula, Asís 1994; W. WINK, *Naming the Powers; Unmasking the Powers; Engaging the Powers*, Fortress, Filadelfia 1984, 1986, 1992.

2. Invasión de los ángeles

(↗ *arcángeles*, *demonios*, *Diablo*, *Henoc*, *pecado*, *Satán*). Conforme a un mito extendido en el entorno de Israel, ciertas mujeres antiguas fueron objeto de un deseo «sagrado» y perverso de seres «divinos» que quisieron poseerlas: «Y sucedió que los hombres comenzaron a multiplicarse sobre la faz de la tierra y les nacieron hijas. Y vieron los hijos de Dios que las hijas de los hombres eran bellas (buenas, apetitosas) y tomaron mujeres de entre ellas, de todas las que se escogieron... Surgieron por entonces en la tierra los gigantes e incluso después de esto, cuando entraron los hijos de Dios en las hijas de los hombres y engendraron hijos para ellos; estos fueron los héroes *(gibborim)* de antiguo, hombres de renombre» (Gn 6,1-4).

Este pasaje recoge de un modo parcial el mito de los dioses o hijos divinos que descendieron antaño para unirse a las mujeres, engendrando por ellas a duros guerreros, profesionales de la lucha y violencia sobre el mundo. Un grupo judío muy significativo (que aparece en los libros de Henoc*, Jubileos* y en varios textos de Qumrán*) ha elaborado cuidadosamente el tema.

(1) *Mito (símbolo) de fondo*. En ese contexto, el mal del mundo aparece vinculado a la violencia posesiva de unos seres divinos (a quienes se presenta como ángeles) y a la constitución lasciva o deseable de las mujeres. Esos ángeles bajaron como «extraterrestres» sagrados, se posaron sobre el monte Hermón, en la zona norte de Israel, y desde allí se extendieron por toda la tierra, imponiendo su terror sexual (violaron a las mujeres) y militar (ellos y sus hijos gigantes inventaron la guerra).

«En aquellos días, cuando se multiplicaron los hijos de los hombres, sucedió que les nacieron hijas bellas y hermosas. Las vieron los ángeles, los hijos de los cielos, las desearon y se dijeron: Ea, escojámonos de entre los humanos y engendremos hijos. Semyaza, su jefe, les dijo: Temo que no queráis que tal acción llegue a ejecutarse... Le respondieron todos: Jurémonos y comprometámonos bajo anatema... Entonces juraron todos de consuno y se comprometieron a ello bajo anatema. Eran doscientos los que bajaron a Ardis, que es la cima del monte Hermón, al que llamaron así porque en él juraron y se comprometieron bajo anatema. Estos eran los nombres de sus jefes: Semyaza, que era su jefe supremo, Urakiva, Rameel, Kokabiel... Tomaron mujeres. Cada uno tomó la suya. Y comenzaron a convivir con ellas» (*1 Hen* 6,1–7,1).

Este es un mito extrañamente actual que se viene repitiendo y recreando de formas distintas (cf. G. H. Wells, *La guerra de los mundos*, 1898). Muchos afirman que estamos

en el punto de mira de seres extraños, que provienen de otros niveles o espacios de vida, con intenciones casi siempre violadoras, destructoras, como aquellos «hijos de Dios» del antiguo mito israelita, que lo tenían todo en su cielo, pero añoraban dos cosas de los hombres, prohibidas para ellos: violar mujeres y hacer guerra. Los apócrifos judíos suponen que Dios destruyó a esos ángeles perversos, pero el fruto de su violación permanece entre nosotros, de diversas formas: quedan sus hijos, los gigantes de las leyendas, híbridos, humanoides, hechos de violencia (de deseo y sangre), ocupados en matarse unos a otros.

(2) *Elementos básicos*, *la gran destrucción.* Este mito relaciona fuerza sexo y guerra, sometimiento femenino y violencia masculina, en una perspectiva religiosa que el Antiguo Testamento ha tenido que aceptar (porque le llega de la tradición), aunque lo transforma, poniendo a salvo la trascendencia de Dios, que no copula con mujeres, y la libertad de los hombres, que no son simples seres sometidos a unos dioses malos, sino seres libres. Conforme al mito, las mujeres aparecen como un bien deseable y mostrenco (sin dueño). Están para ser apetecidas, son *tobim*, como fruto del paraíso (Gn 3,6), buenas para ser deseadas (como en Ex 20,17) sin que (a diferencia de Gn 4,23-24) pueda encontrarse un Lamec* capaz de rechazar a sus agresores.

Ellas se definen así como objeto de deseo de hombres y dioses, y encienden un apetito que puede volverse funesto si no se regula o reprime, pues provoca la violencia masculina, el deseo de los ángeles de Dios (extraterrestres, espíritus más altos). La atracción femenina sería el comienzo y raíz de un tipo de perversión que desborda los límites humanos, recibiendo dimensiones cósmicas: formamos parte de una guerra universal en la que están implicados hombres buenos y malos, ángeles y demonios. Este mito de los «ángeles violadores» no ha sido totalmente aceptado por la Biblia (defensora de la soberanía superior de Dios y de la libertad de los hombres), pero ha influido mucho en la experiencia religiosa posterior de occidente, hecha de miedos cósmicos e invasiones diabólicas, muy vinculadas al deseo sexual.

(3) *Bajo el dominio de la violencia*. De aquella violación antigua, expresada como rapto, surgieron los *gibborim* (cf. gebîra*), profesionales de la guerra que parecen dominar la historia de los hombres (quizá late en el fondo la historia de las guerras de los diádocos, tras la muerte de Alejandro Magno, entre el s. IV y el III d.C.). Esos *gibborim* enseñaron a los hombres las diversas asignaturas y técnicas de seducción y violencia que se han impuesto desde antiguo en nuestro mundo. (a) *La mala religión*, hecha de ensalmos, conjuros, encantamientos, astrología... (cf. *1 Hen* 7,1; 8,2-3). En el lugar del Dios con quien podemos dialogar en libertad han surgido por doquier seres perversos, a quienes solo se puede controlar por magia. (b) *La guerra sin fin.* El ángel perverso, Azazel «enseñó a los hombres a fabricar espadas, cuchillos, escudos, petos, los metales y sus técnicas...» (*1 Hen* 8,1). Según Gn 4,17-24, el control de los metales era un conocimiento peligroso, pero de origen humano. Aquí aparece ya como diabólico: la ciencia entera se halla al servicio de la guerra y se interpreta de manera destructora. (c) *La seducción sexual:* el mismo Azazel inventó la confección de adornos (brazaletes), el embellecimiento corporal (pintarse las cejas) y el uso de las piedras preciosas, etc. (*1*

Hen 8,1), introduciendo así un tipo de atracción y envidia que convierte a los hombres y mujeres en esclavos de sus propios deseos.

Surgió así la envidia y la *lucha infinita*, propia de unos hombres que no son ya dueños de sí mismos, como hijos de Dios, llamados a la vida, sino que se han vuelto esclavos de sus propios deseos de violencia: guerra y violación de hombres, astucia seductora de mujeres. No viven ya para amarse, sino para engañarse y dominarse. De esa forma se vinculan los diversos planos de la violencia: religiosa, mágica, militar y artística. Difícilmente podía haberse presentado una visión más dura de la vida humana. El mundo que, según Gn 1, Dios había creado como bueno (espacio de hermosura y alabanza) aparece como campo de batalla.

(4) *Liberación*, *tres gritos*. Pero los transmisores judíos de ese mito saben que no todo está perdido (a pesar del diluvio que según Gn 6–9 sobrevino a causa de aquel gran «pecado»). Por encima de aquella violencia vino a levantarse entonces una voz más alta de sufrimiento y deseo de vida. El libro de Henoc supone que esa voz se hallaba formada por tres gritos.

El grito de la tierra, que se quejó de los perversos (cf. *1 Hen* 7,6), como indica Gn 4,11-12 cuando afirma que ella clamó en contra de Caín, el asesino. La misma tierra quiere de algún modo libertad, como dirá Pablo en Rom 8,23-24, cuando evoca el gemido de la creación que llama a Dios su creador.

Los hombres «clamaron en su ruina y llegó su voz al cielo» (*1 Hen* 8,4), como decían las tradiciones del Éxodo de Egipto: gritaron los hebreos y Dios los escuchó (Ex 2,23-25). Los esclavos y oprimidos del mundo, sometidos a una fuerte corrupción, piden y esperan también libertad.

Finalmente, el texto supone que claman las *almas de los muertos.* «Se quejan las almas de los hombres» (*1 Hen* 9,3). «Claman las almas de los que han muerto, se quejan ante las mismas puertas del cielo, y su clamor ha ascendido y no puede cesar ante la injusticia que se comete sobre la tierra» (*1 Hen* 9,9). Esta voz de los asesinados que piden justicia vendrá a ser desde ahora uno de los temas primordiales de la esperanza de occidente, formulada en línea judía o cristiana.

Este mito refleja de forma admirable (hiriente, clara) la perversa condición de la humanidad, que consta de *hombres* violadores (dioses fatídicos) y de *mujeres* sometidas, sin nombre ni palabra. Pero, al mismo tiempo, refleja una más alta esperanza de redención, puesta en boca de unos hombres y mujeres que se sienten atrapados por la violencia y quieren libertad. Bien interpretado, este mito de los ángeles/extraterrestres invasores y de las mujeres violadas constituye uno de los testimonios más impresionantes de la experiencia judeo-cristiana.

Este es un mito que sigue vivo en la literatura y, sobre todo, en el cine, por no decir en los terrores de una parte considerable de la humanidad, que se siente amenazada por un tipo de invasión de seres que vienen de otros mundos. En esta línea, lo que empezó siendo violencia de mujeres dominadas, violadas y pervertidas, ha venido a convertirse en riesgo del conjunto de la humanidad. Pues bien, la misma palabra de Dios que

entonces se oyó como fuente de libertad puede escucharse ahora también, allí donde los hombres y mujeres creen que la vida humana vale más que todos los diablos invasores.

Traducción de F. CORRIENTE y A. PIÑERO, «Libro I de Henoc», en A. DÍEZ MACHO, *Apócrifos del Antiguo Testamento* IV, Cristiandad, Madrid 1984, 13-143. Otras ediciones: R. H. CHARLES, *Apocrypha and Pseudoepigrapha of the OT in English*, Clarendon Press, Oxford 1973, 163-281; P. SACCHI (ed.), *Apocrifi dell'AT* I, Unione T., Turín 1989, 413-669. Cf. P. GRELOT, «La Légende d'Enoch dans les Apocryphes et dans la Bible», *RSAR* 46 (1958) 5-26, 181-210; G. W. E. NICKELSBURG, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah*, SCM, Londres 1981; X. PIKAZA, *Antropología bíblica*, Sígueme, Salamanca 2005; D. S. RUSSELL, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, SCM, Londres 1971; P. SACHI, *L'Apocalittica Giudaica e la sua Storia*, Paideia, Brescia 1990. Sobre el origen y relaciones con el mito mesopotamio, cf. H. S. KVANVIG, *Roots of Apocalyptic*, WMANT 61, Neukirchen 1988.

3. Ángeles y diablo en el Nuevo Testamento

(↗ *apocalíptica*, *exorcismos*, *Jesús*, *Pecado*). El ambiente en que brota el Nuevo Testamento participa, de manera espontánea, en las creencias en lo angélico y en lo demoníaco. Partiendo de la novedad israelita, esas creencias fueron enriquecidas y matizadas por varios rasgos muy significativos.

(1) *Elementos y funciones*. Conforme a la visión del Nuevo Testamento, existe, en principio, una separación de campos: ángeles y demonios han dejado de ser equivalentes; partiendo de un fuerte dualismo moral, los ángeles se muestran como poderes buenos, al servicio de Dios y para ayuda de los hombres; los demonios son, en cambio, negativos, destructores. En esa línea podemos hablar de una jerarquización de lo demoníaco: el ámbito de poderes o espíritus perversos se halla dominado y dirigido por un príncipe del mal que ha recibido el nombre de Satán, Mastema, Diábolos o Diablo, Belial y Beelzebú, según las tradiciones; los demonios son sus ayudantes y seguidores. De todas formas, la separación de campos no llega al dualismo teológico: el Diablo no tiene verdadera categoría de antidiós; es simplemente un principio del mal que en el ámbito del cosmos y en el tiempo de la historia tiende a destruir la obra de Dios y su presencia entre los hombres; jamás se puede presentar como divino.

Ángeles y demonios realizan funciones contrarias que se centran, básicamente, en el sostenimiento o destrucción del individuo, la apertura y cierre de la historia, el origen del mal, la libertad o esclavizamiento del cosmos y la plenitud o castigo de los hombres en el juicio. El Nuevo Testamento reasume esos rasgos y supone esas funciones, pero las transforma y retraduce de una manera intensa. Para ello, significativamente, rompe el paralelo entre los dos espacios: quien se enfrenta con lo demoníaco no es ya el mundo de los ángeles, sino el mismo Hijo de Dios, que es Jesucristo. Por eso, prescindiendo de un texto marginal, que además ha sido reinterpretado cristológicamente (Ap 12,7ss; cf. Jud 9), la experiencia cristiana no alude a la batalla supraterrena (mítica) de los ángeles contra el Diablo, de Miguel* contra Satán*.

Esto nos permite comprender ya desde ahora los dos rasgos principales que aporta el evangelio. (a) Los ángeles pierden su importancia, al menos desde un punto de vista teológico; la función que ellos podían realizar, como enviados de Dios y amigos de los hombres, vienen a cumplirla Cristo y el Espíritu. (b) Los demonios, y más expresamente Satán, el Diablo, como personificación radical de los poderes destructores, asumen

funciones e importancia que antes no tenían: se desvelan en su esencia más profunda como opuestos a Dios, vienen a mostrarse como fuerza de lo malo, una especie de imitación negativa de Dios, de Jesucristo y de su Espíritu.

(2) *Cristo*, *los ángeles y el Diablo*. El Nuevo Testamento no tiene una, sino varias angelologías y satanologías, de manera que resulta imposible unificarlas. Pero hay algunos rasgos muy significativos. (a) Ángeles y Diablo pierden su posible independencia y solo pueden entenderse con relación a Jesucristo: son expresión de su venida y de su gloria, la fuerza que se opone al triunfo de su gracia sobre el mundo. Todo intento de entenderlos o estudiarlos desde fuera de Jesús carece de sentido para los creyentes. (b) El Ángel del Señor (Malak Yahvé) o los ángeles en plural siguen cumpliendo funciones de servicio y alabanza que resultan conocidas desde el mismo Antiguo Testamento.

La novedad del Nuevo Testamento está en el hecho de que ahora esas funciones de los ángeles se vuelven cada vez más secundarias. En el centro del misterio surge el Cristo con su Espíritu. Por eso, la tradición paulina los sitúa en el espacio de la lucha del cosmos contra Cristo, mientras que el evangelio de Juan puede prescindir casi de ellos. Por su parte, el Apocalipsis, tan conservador al señalar los aspectos cósmicos y laudatorios del mundo angélico, tiende a identificar su función con el misterio del Espíritu en la Iglesia. En esta misma perspectiva se podrían reinterpretar los pasajes del Paráclito en el evangelio de Juan.

El lugar de lo satánico resulta más explícito mirado al contraluz de la presencia y actuación del Cristo. En este aspecto, el Nuevo Testamento ofrece una precisa y clara demonología que se puede condensar en dos rasgos. (a) Siendo contrario a Jesucristo, el Diablo es lo antihumano: aquello que destruye al hombre (tradición de la historia de Jesús), introduciéndole en un círculo de homicidio y mentira (Juan), bajo un tipo de opresión y engaño universales (Apocalipsis de Juan). (b) Pero, siendo poderoso, el Diablo no se sitúa ya en un ámbito más alto (como si fuera divino), sino que pertenece a la historia que se desmorona y se destruye, condenándose a sí misma.

Sobre la realidad de los ángeles y los demonios no pueden ofrecerse conclusiones definitivas, sino algunas consideraciones generales. Debemos rechazar un realismo ingenuo que les considera como sustancias, de tipo más o menos cartesiano (ontológico). Pero tampoco podemos verlos como pura proyección subjetiva (en una línea de desmitologización consecuente, que a la postre, resulta igualmente racionalista). Quizá esos «seres» (ángeles, demonios) tengan un tipo de realidad distinta (ni subjetiva, ni objetiva), de manera que no podemos entenderlos como cosas. De todas formas, parece claro que no podemos entenderlos como realidades personales. Quizá bastaría con decir que los ángeles pertenecen al ámbito personal (personalizante) de Dios, en su apertura de amor hacia los hombres, para añadir que el Diablo y los demonios son anti-persona.

Cf. O. BOCHER, *Das NT und die damonische Mächte*, SBS 58, Stuttgart 1972; A. MAGGI, *Jesús y Belcebú, Satán y demonios en el Evangelio de Marcos*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2000; B. MARCONCINI (ed.), *Angeli e demoni. II drama della storia tra il bene e il male*, Dehoniane, Bolonia 1992; B. NOACK, *Satanás und Sotería, untersuchugen zur Neutestamentlichan Dämonologie*, G. E. C. Gads, København 1948; P. SACCHI, *L'Apocalittica giudaica e la sua storia*, Paideia, Brescia 1990; R. SCHARF, «La figura de Satanás en el Antiguo

Testamento», en C. G. JUNG, *Simbología del espíritu*, FCE, México 1962, 113-228; H. SCHLIER, *Mächte und Gewaltcn im NT*, QD 3, Friburgo 1983.

ANIMALES

1. Visión general

(↗ *comida*, *ecología*, *sacrificios*, *vegetarianos*, *vivientes*). La teología bíblica resulta inseparable de la visión de los animales, como entorno vital y compañía (aunque insuficiente) para los hombres. Conforme a Gn 1–3, el hombre es «señor» de los animales, pero no los puede matar, sino que debe guiarlos y dirigirlos. Signo especial del carácter ambiguo de algunos animales es la serpiente* de Gn 2, que simboliza la tentación y que más tarde se convierte en expresión del Diablo. El carácter «sagrado» de los animales se pone de relieve en los sacrificios, que, de algún modo, suponen que ellos tienen un rasgo superior, que están relacionados con la divinidad. En esa línea, algunos pueblos como los egipcios han tomado a los animales como revelación de Dios (zoolatría). Por su parte, el libro de Job ofrece una visión numinosa de algunos animales de gran poder como Leviatán* y Behemot (que puede identificarse con el cocodrilo y el hipopótamo). De todas formas, el conjunto de la Biblia sabe que los animales son criaturas al servicio del hombre. El libro de la Sabiduría ha condenado de un modo especial la zoolatría*, defendiendo así la singularidad del hombre.

(1) *Creación*. Gn 1,26-30 ha vinculado a los hombres y a los animales (sobre todo a los terrestres, en un mismo espacio y tiempo). En esa línea avanza Gn 2,18-20: «Entonces dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y tenga potestad (= domine) sobre los peces del mar, las aves de los cielos y las bestias, sobre toda la tierra y sobre todo animal que se arrastra sobre la tierra. Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó. Los bendijo Dios y les dijo: Creced y multiplicaos; llenad la tierra y sometedla; ejerced señorío sobre los peces del mar, las aves de los cielos y todas las bestias que se mueven sobre la tierra. Después dijo Dios: Mirad, os he dado toda planta que da semilla, que está sobre toda la tierra, así como todo árbol en que hay fruto y da semilla. De todo esto podréis comer. Pero a toda bestia de la tierra, a todas las aves de los cielos y a todo lo que tiene vida y se arrastra sobre la tierra, les doy toda planta verde para comer» (Gn 1,26-30). Así podemos decir que los animales emergen sobre el hueco de la soledad humana. Dios se dice: no es bueno que Adam esté aparte (separado) o solo. El texto supone que Adam habla con Dios y posee un jardín del que vive, pero en sentido profundo sigue estando solitario. Por eso, Dios decide darle un auxiliar o amigo (un compañero) semejante a él, pues Dios no es para Adam otro como él, pero puede ofrecerle un «otro»: otro ser humano con quien mantener comunicación (encuentro), superando así su soledad. Los animales están ahí para empezar a remediar la soledad del hombre, aunque solo pueden ofrecerle una compañía limitada. Dios crea a los animales, pero Adam los recrea al darles un nombre que implica señorío y comunicación, en gesto de dominio o domesticación. De algún modo, los animales forman parte de la *domus* o casa del hombre, como sus «domésticos», pero no le ofrecen compañía plena, ni sacian su soledad. Adam puede llamarles y ellos de algún modo le responden. Poner un nombre

es más que clasificar al animal (en la serie de Linneo); es llamarle de manera que nos pueda responder y acompañar en un trecho de la vida (como hará el camello o el perro, la oveja o la vaca). Los animales no son árboles de un jardín que el hombre cultiva para su provecho (comida), sino sus compañeros. Por eso el hombre les puede llamar, iniciando con ellos un diálogo.

(2) *El hombre*, *rey de los vivientes*. Hombres y animales comparten un mismo nicho ecológico, presidido por el hombre. Un tipo de biología científica puede afirmar que los hombres son un accidente, seres fortuitos, que han surgido en el despliegue muy complejo del azar y necesidad de la vida, dominando por un tiempo sobre los restantes animales, pero que terminarán un día, cuando las condiciones cósmicas se vuelvan diferentes. La Biblia, en cambio, se sitúa en una perspectiva antropológica o antrópica y supone que el proceso de la creación ha culminado en los hombres, concebidos como señores de la creación, que durarán para siempre. Los hombres son señores, pero no déspotas que pueden utilizar a su capricho la vida de los animales; son delegados de Dios que deben cuidar su creación, para que pueda existir en armonía, siendo cada uno lo que es. En este momento primero, la Biblia supone que el hombre, rey pacífico, organiza y vincula bien a los animales, incluso a los reptiles. No parece que con esto se quiera aludir a los métodos y ejemplos de domesticación de serpientes, que se conocían ya por entonces en oriente, sino al hecho del dominio general del hombre sobre la naturaleza. Una visión semejante se expresa en otras culturas del entorno, como Grecia, con Artemisa, *Potnia Therôn*, Señora de los animales, y con Orfeo, que les amansa con su lira. El hombre es así rey: se eleva sobre los animales, en cuyo espacio habita, no para destruirlos, sino para organizarlos en armonía. En esa línea, varios pueblos del entorno (cananeos y egipcios...) han divinizado algunos animales (toro, cocodrilo...), para mostrar su parentesco con los dioses (zoolatría*). En contra de eso, la Biblia es más sobria. Sabe que los animales son signo de Dios, pero añade que solo el hombre es su imagen y semejanza pacificadora sobre el mundo.

(3) *Bestiario*. El conjunto de la Biblia, y de un modo especial el Apocalipsis, incluyen un amplio bestiario, en el que figuran animales reales (águila*, serpiente*, cordero*, toro*, caballo*) y simbólicos (dragón, serpientes voladoras, monstruos marinos). Fijándonos de un modo especial en el bestiario del Apocalipsis, podemos destacar algunos de sus signos. (a) *Vivientes o tetramorfo* (Ap 4,7; figuras tomadas de Ez 1,5-1). Representan la vida originaria que brota de Dios y le alaba. Son león, toro, humano y águila, que la tradición relaciona con el Cordero e identifica con los cuatro evangelistas. (b) *Escorpión*. Vinculado a la cola destructora de las langostas (Ap 9,3.5.10). Lleva veneno de muerte. (c) *Langosta* (Ap 9,3.7; cf. Jl 1–2). Poder del abismo que destruye toda vida sobre el mundo. (d) *León*. Animal poderoso, peligroso, pavoroso (Ap 9,8.17), vinculado a la Bestia (13,2). Pero, al mismo tiempo, aparece en sentido positivo: es uno de los Vivientes, signo de la fuerza original de Dios (4,7), y título de Cristo (León de Judá, rey de los animales: Ap 5,5). Como león que ruge, así es la voz del ángel del Libro (10,3; cf. Am 1,2). (e) *Pájaros*. Aves nocturnas, vinculadas a los espíritus impuros, a las ciudades muertas, signo de Babel (18,2). Realizan también función de carroñeras,

devoradoras de los cadáveres de hombres y animales: celebran su fiesta tras la batalla y destrucción del ejército de las bestias (Ap 19,17.21). (f) *Ranas*. Son en muchos pueblos signo positivo de lluvia y/o resurrección. En Ap 16,13 representan en cambio la impureza y perversión.

Cf. F. FROGER y J. P. DURAND, *Le bestiaire de la Bible*, DesIris, París 1994.

2. Fauna en Marcos

(↗ *asno*, *cerdo*, *comidas*, *creación*, *Juan Bautista*, *peces*). El Antiguo Testamento presenta una variadísima serie de animales, como objeto de la creación de Dios (Gn 1), divididos luego entre puros e impuros (alimentos*, comidas*). El Nuevo Testamento presta menos atención a los animales, aunque ellos aparecen con cierta extensión en los evangelios, por ejemplo en Marcos, que no tiene un bestiario propiamente dicho con animales simbólicos que sirven para expresar las condiciones y rasgos de lo humano, pero que incluye algunas alusiones significativas, que pueden ayudarnos a entender el universo cultural y simbólico en que se mueve la Iglesia primitiva.

Comienzo del evangelio. Los animales tienen un papel simbólico importante. (a) *Vestido de pelo de camello y cinturón de cuero* (Mc 1,6). Juan Bautista lleva una túnica tejida de pelo de camello, animal «impuro» de las zonas esteparias (Lv 11,4; Dt 14,7), lo que indicaría que no cumple escrupulosamente la ley de pureza. El cinturón de cuero con el que se ciñe podría estar hecho de piel de cabra/oveja o de vaca y parece aludir al signo de Elías (2 Re 1,8). En ese contexto, tanto su vestido como el cinturón pueden indicar una vuelta a la naturaleza. (b) *Saltamontes*, comida del Bautista (Mc 1,6). Parece que alude a la comida natural, no contaminada por trabajo o por cultura humana. Juan representa el ideal de una vuelta al origen, al mundo en cuanto tal, antes de haber sido corrompido por la acción pecadora de los hombres. (c) *La paloma* aparece como signo del Espíritu Santo, ave divina que desciende sobre Jesús en su bautismo (Mc 11,10); muestra de algún modo la unidad entre lo divino y lo humano. (d) *Fieras*, *desierto de la tentación* (Mc 1,13). El texto acentúa aún más la vuelta a la naturaleza, de tal forma que podría decirse que Jesús es como el Adán de Gn 2, en equilibro con los animales. Pero esas fieras pueden ser también las bestias simbólicas de Dn 7 y Ap 13, que actúan como delegadas de Satán, en contra de los ángeles que sirven a Jesús.

En el contexto de la misión de Jesús hallamos varios signos de animales muy significativos. (a) *Peces de la pesca escatológica* (Mc 1,16-20). No se nombran, pero están presupuestos. Representan el conjunto de la humanidad que Dios quiere reunir por medio de los enviados de Jesús, sus pescadores. (b) *Peces de la multiplicación* (Mc 6,38-44; 8,7). No son ya signo de la humanidad, sino comida concreta que se debe compartir entre los hombres, lo mismo que el pan. (c) *Cerdos de Gerasa* (5,11-13). Desde una perspectiva israelita son un signo de lo que es impuro, de los poderes diabólicos que Jesús ha destruido, dejando que ellos mismos se despeñen y se ahoguen en el mar. (d) *Ovejas sin pastor* (6,34). Simbolizan el pueblo israelita, falto de auténticos guías y maestros, conforme a una tradición que encontramos ya en Ezequiel y que se hace luego muy común. (e) *Perros paganos* (7,28-29). Frente a las ovejas (y a los «hijos») que son

signo de Israel se citan aquí los perros, en palabra despectiva, que alude a los gentiles. Pero el mismo despliegue del evangelio, por boca de la mujer, cambia el sentido de esos perros-perritos, que aparecen como destinatarios de la gracia del Cristo, volviéndose así iguales que los «hijos».

Tres símbolos animales ayudan a definir el proyecto de Jesús. (a) *El camello y ojo de la aguja* (10,25). El camello aparece simbólicamente como «animal grande» que no puede pasar a través de un pequeño orificio de coser. (b) *El* asno* *mesiánico* (11,1-11) es signo de la autoridad y realeza especial de Jesús, que entra en Jerusalén como portador del plan de Dios, con un simbolismo que ha sido explicitado por Mt 21,1-11, desde el trasfondo de Zac 9,9. (c) *Serpientes* (16,18). Se citan solo en el epílogo canónico, al lado del veneno. Son signo de los animales venenosos de este mundo que no pueden detener ni dañar al enviado de Jesús. No hay poder alguno que pueda impedir el anuncio de Cristo.

He recogido la visión sobre los animales, partiendo de los comentarios básicos de Marcos, en *Comentario de Marcos*, Verbo Divino, Estella 2012. Cf. además: E. FASCHER, «Jesus und die Tiere», *ThLZ* 90 (1965) 561-570; U. HOLZMEISTER, «Jesus lebte mit den wilden Tieren», en N. ADLER (ed.), *Vom Wort des Lebens*, FS M. Meinerz, Münster 1951, 85-97; R. BAUCKHAM, «Jesus and the Wild Animals. A Christological Image for an Ecological Age», en J. B. GREEN (ed.), *Jesus of Nazareth: Lord and Christ. Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology*, Carlisle 1994, 3-21; S. SCHROER, «Der Geist, die Weisheit und die Taube», en *Die Weisheit hat ihr Haus gebaut. Studien zur Gestalt der Sophia in den biblischen Schriften*, Grünewald, Maguncia 1996, 144-175.

3. Apocalipsis

(↗ *águila*, *bestias*, *caballos*, *cordero*, *Dragón*, *serpiente*, *tetramorfo*). El Apocalipsis ofrece un bestiario simbólico bastante extenso, que enmarca el argumento y sirve para precisar el sentido de las visiones escatológicas. Entre sus elementos destacan:

Águila. Suele aparecer como signo del poder celeste, asociada, de modo antitético o complementario, con la serpiente de las aguas. En los apócrifos judíos *(4 Esdras)* es signo de Roma. El Apocalipsis la presenta como uno de los cuatro Vivientes celestes, signo de Dios (Ap 4,7). Significativamente, *el águila grande* (¿Dios?) ofrece a la Mujer sus grandes alas para liberarla de la inundación de agua de la serpiente (12,14). Águila es el ave que anuncia la gran crisis de las últimas trompetas (8,13).

Bestias. En sentido estricto, bestia *(thêrion)* significa animal salvaje y feroz, con rasgos de monstruo (cf. Ap 6,8). Dn 7 LXX había aplicado ese signo a los imperios enemigos de Israel. Juan recrea el signo, para evocar las dos figuras básicas de la perversión político-ideológica de la humanidad: su surgimiento (anticipado en Ap 11,7), su lucha contra los fieles (Ap 14,3; 16,2.10), sus relaciones con la Prostituta (17,3-17) y su destrucción, por la palabra del Cristo Jinete (19,19-20). *La primera Bestia* (con rasgos de león, oso y leopardo: Dn 7) es el mal poder político (Ap 13,1-10). La *segunda* (rasgos mentirosos de cordero: Anti-Cristo) es el engaño personalizado, la religión hecha mentira, para ruina de lo humano (13,11-18).

Caballo. Es signo de poderes primordiales en casi todas las culturas, tanto en Asia (India, Persia) como en Europa (entre iberos y celtas, griegos y germanos). Aparece vinculado con la vida (surge de las aguas) y con la muerte (es expresión de guerra).

Dentro del Apocalipsis, el caballo puede ser signo neutral (Ap 14,20), pero también es expresión de riqueza (comercio injusto: 18,13). Los cuatro caballos de Ap 6,1-8 simbolizan la violencia progresiva de la historia y en esa línea aparecen en otros lugares, como signo de guerra y miedo (cf. 9,7.9.17.19; cf. 19,18). De manera sorprendente, Ap 19,11.19 presenta a Jesús como guerrero vencedor, montado sobre un caballo blanco, acompañado de jinetes que cabalgan también sobre caballos blancos (19,14), de manera que así triunfa su imagen positiva como signo de la victoria de Dios.

Cordero. Es para la Biblia el animal sacrificial por excelencia. La Biblia le vincula con la ofrenda de Abrahán (Gn 22,13), con la fiesta de Pascua (Ex 12) y con el siervo sufriente (Is 53,7). Para Ap, el *Cordero degollado* es portador de la victoria de Cristo: puede abrir los sellos del libro de la historia (Ap 5); *paradójicamente*, los poderosos del mundo le temen (Ap 6,16), pero los fieles (vencedores) cantan su gloria (Ap 7,10; 14,1-5; 15,3). De forma paradójica, el mismo Cordero se vuelve *pastor* de humanos (7,17) y *guerrero* victorioso que destruye a las *bestias* (17,14), apareciendo así como auténtico Esposo (en paralelo al cervatillo-novio de Cant 2,9.17), de manera que sus bodas constituyen el culmen del drama de la historia (19,7.9; 21,9). Solo este Cordero puede construir la verdadera ciudad de la belleza y paz completa (21,14.22), y así se le vincula con el Trono de Dios, con la Fuente de agua viva (22,1.3) y con el Libro de los liberados de la muerte (cf. 21,27); por eso se encuentra en el templo de la nueva Jerusalén, como luz para los salvados (21,22.23).

Cuernos de animales. Son signos de poder y se encuentran relacionados con el sol (sus rayos son como cuernos), el altar (con cuatro salientes, símbolos de fuerza), los animales poderosos (toro) y los hombres dominadores. Desde uno de los *cuernos* del altar (signo de Dios y de los sacrificados) sale una voz fuerte que pone en marcha el juicio de la historia (9,13). Es normal que el Cordero sacrificado (sin ningún poder externo) aparezca, paradójicamente, como portador del más alto poder: sus *siete cuernos* y ojos son expresión de su omnipotencia, Espíritus de Dios enviados a toda la tierra (5,6). Entre los *cuernos perversos* se encuentran los *siete* del Dragón, los *diez* de la 1ª Bestia (12,3; 13,1), que quieren elevarse contra Dios, y los *dos* de la 2ª Bestia que quiere aparecer como Cordero (13,11) pero que es opresora. El Apocalipsis se ha esforzado por identificar en concreto algunos de esos cuernos (17,3-16), mostrando que son lo contrario de aquello que pretenden: expresión de suprema impotencia.

Dragón. En muchos pueblos euroasiáticos, el dragón ha empezado siendo un símbolo ambivalente, vinculado a *las aguas* del caos primero, que son por un lado *creadoras* (buenas) y por otro son el signo de la *destrucción* (en ellas se confunde cielo y tierra). Se le representa como ser híbrido, infraterreno y celeste (serpiente y pájaro) de muchas cabezas, bestia de rasgos mezclados. El Antiguo Testamento ha presentado al Dragón como enemigo caótico que Dios ha derrotado al principio (Sal 74,13-14; Job 26,12-13). El Apocalipsis le identifica con la serpiente de Gn 2–3 y con el Diablo. El Dragón de Ap 12 quiere devorar en el cielo al Hijo de la Mujer, para perseguirla luego a ella sobre la tierra (Ap 12,1-7), siendo al fin derrotado por Miguel*, el ángel bueno (12,8). Así aparece definido como la Serpiente antigua, como Satanás, el Diablo (12,9). Pues bien,

ese Dragón, expulsado del cielo, actúa en la tierra por las Bestias (Ap 13), dirigiendo la batalla contra la Mujer, para ser derrotado al fin por el Cordero y sus partidarios, primero a lo largo de un Milenio (20,2) y luego por la eternidad (20,7-10). La derrota del Dragón es triunfo de Dios y su Cordero.

Vivientes. Dentro del campo simbólico de la vida que brota de Dios ocupan lugar especial los cuatro Vivientes o animales (*dsoa*, Tetramorfo) que rodean el Trono y simbolizan la totalidad de la existencia cósmica, reflejada en tres formas animales (toro, águila, león) y una de tipo humano (4,6-9; 5,6-14; etc.). Su tarea básica consiste en alabar a Dios junto a los Ancianos. Pero ellos realizan también una función de juicio en la apertura de los cuatro primeros sellos, haciendo que surjan los cuatro jinetes de la muerte (6,1-8).

Otros ejemplos. El bestiario del Ap contiene también otras figuras: (a) *Escorpión*, vinculado a la cola destructora de las langostas (9,3.5.10), que lleva veneno de muerte. (b) *Las langostas* (9,3.7; cf. Jl 1–2) son un poder del abismo que destruye toda vida sobre el mundo. (c) *León*, animal poderoso, peligroso, pavoroso (9,8.17), vinculado a la Bestia (13,2), pero que aparece, al mismo tiempo, con sentido positivo: es uno de los Vivientes primordiales, signo de la fuerza original de Dios (4,7), y título de Cristo (León de Judá, rey de los animales: 5,5); como león que ruge, así es la voz del ángel del Libro (10,3; cf. Am 1,2). (d) *Pájaros,* aves nocturnas, vinculadas a los espíritus impuros, a las ciudades muertas, signo de Babel (18,2); realizan también función de carroñeras, devoradoras de los cadáveres de hombres y animales: celebran su fiesta tras la batalla y destrucción del ejército de las bestias (19,17.21). (e) *Ranas*: son en muchos pueblos signo positivo de lluvia y/o resurrección; en 16,13 representan en cambio la impureza y perversión.

He desarrollado con cierta extensión el tema de los símbolos animales en mi comentario al *Apocalipsis*, Verbo Divino, Estella 2006. Cf. también R. B. ALLO, *Saint Jean. L'Apocalypse*, EB, Gabalda, París 1971; Ch. BRÜTSCH, *La Clarté de l'Apocalypse*, Labor et Fides, Ginebra 1966; R. H. CHARLES, *The Revelation of St. John* I-II, ICC, Clark, Edimburgo 1971; H. B. SWETE, *The Apocalypse of Saint John*, Londres 1909.

ANTEPASADOS DE ISRAEL

(↗ *conquista*). Entre el año 1700 y el 1000 antes de Cristo, en las tierras de los actuales Estados de Israel, Jordania, Líbano y Siria, rodeados por las grandes potencias del entorno (egipcios y mesopotamios), vivían una serie de pueblos más pequeños (fenicios y sirios, moabitas, amonitas, edomitas) que habían creado monarquías, con estructuras sociales y administrativas unificadas, en torno a un rey sagrado. Eran pueblos sin gran importancia militar, pero de gran cultura, pues estaban en el cruce de caminos entre Egipto y Babilonia. Pues bien, en ese tiempo, como aparece en el libro de los Jueces*, los israelitas siguieron siendo una federación* de doce tribus, asociadas en el ámbito social y religioso, pero no unificadas de un modo político estricto. Ellas estaban vinculabas por la fe en el mismo Dios, con un proyecto religioso compartido, más que por un rey o una estructura nacional de tipo político y administrativo. De esa forma conservaron (o crearon) una fuerte conciencia de autonomía familiar y libertad: cada casa, clan y tribu se sentía independiente, sin centro superior, ni plan social unificado. Esta federación se formó a partir de diversos grupos raciales y sociales, vinculados desde su marginación.

(1) *Pastores trashumantes* (a veces nómadas) de la estepa oriental, de más allá del Jordán, que conservaban tradiciones de antepasados (patriarcas), que habrían sido ya adoradores de un Dios personal, vinculado a sus familias (cf. Gn 24,27.42; 31,42.53; etc.). Su historia se cuenta sobre todo en el libro llamado Génesis (Gn 12–36), que es el primer libro de la Biblia. Esas historias de los patriarcas (Abrahán*, Isaac* y Jacob*), que no eran todavía israelitas estrictos, sino padres de los israelitas, constituyen la prehistoria del judaísmo.

(2) *Fugitivos de Egipto: Éxodo y libertad*. Siendo descendientes de los viejos patriarcas, los judíos se sienten herederos de los hebreos, trabajadores extranjeros que huyeron de Egipto, donde habían sido esclavizados. La historia de esa huida, interpretada como liberación, se cuenta de un modo ejemplar en el Éxodo, donde se dice que los hebreos atravesaron el mar Rojo con la ayuda del Dios Yahvé*, que se les apareció sobre el monte Sinaí, dándoles los diez mandamientos y todas las leyes básicas de su vida social y religiosa.

(3) *Campesinos y soldados pobres*, arrendatarios y esclavos de los antiguos reinos cananeos (es decir, de la tierra de Canaán, que hoy se llama Palestina). Los judíos no son solo descendientes de los patriarcas y de los fugitivos de Egipto, sino también de otros muchos hombres y mujeres que vivían ya en Canaán. El libro de Josué afirma que los judíos que vinieron de Egipto conquistaron la tierra con violencia, matando a los habitantes anteriores. Pero otros libros de la Biblia (de Jueces a 1 Reyes) suponen que los judíos pactaron de diversas formas con muchos habitantes de Canaán, que se integraron en su «federación de tribus». Esos tres grupos (pastores trashumantes, fugitivos de Egipto y habitantes pobres de la tierra) consiguieron el milagro de crear una alianza o federación* igualitaria de familias libres, sin un Estado superior de tipo sagrado, sin unos reyes divinizados, como los que existían en las fuertes ciudades

cananeas (dominadas por un rey y templo), sin milicia permanente (todos los varones en edad militar eran soldados en caso de peligro) y sin economía centralizada o administración superior, pues les juntaba la misma fe en el Dios de libertad y la conciencia de asumir un mismo ideal de solidaridad social. Estos fueron los antepasados de los israelitas, cuya historia se cuenta, desde perspectivas convergentes, en los primeros libros de la Biblia. Los israelitas no han divinizado a los antepasados, como han hecho otros pueblos, desde China al África central; pero les han dado una gran importancia en su estructura social y religiosa.

Cf. R. DE VAUX, *Historia antigua de Israel* I-II, Cristiandad, Madrid 1975; N. K. GOTTWALD, *The Tribes of Yahweh*, SCM, Londres 1980.

ANTICRISTO

(↗ *abominación de la desolación*, *Apocalipsis*, *apocalíptica*, *bestias*, *Marcos*, *Satán*, *tesalonicenses 2*). Figura apocalíptica, vinculada a los poderes satánicos. Significa «aquel que se opone a Cristo», y aparece expresamente solo en tres pasajes, propios de la tradición del discípulo amado (cf. discípulos* de Jesús 2; 1 Jn 2,18.22; 4,3; 2 Jn 7), pero hay alusiones y correspondencias en otros lugares como en Ap 13,4-18; Mc 13,14-23 par y, sobre todo, en 2 Tes 2,3-12.

En el fondo de esos textos puede adivinarse una antigua visión dualista de la realidad, que ha tenido mucho influjo en las capas finales de la Biblia hebrea y en los apocalípticos, donde aparece un tipo de figura poderosa y destructora que se opone a Dios, queriendo destruir su obra. En ese contexto puede citarse al rey Antíoco Epífanes, a quien la tradición judía presenta como enemigo del Dios de Israel, pues pretende ocupar su puesto (cf. Dn 11,36) y coloca en el lugar sagrado la abominación de la desolación* (Dn 9,27; 11,31; 12,11). En esa línea puede citarse la lucha de Gog, rey de Magog, que se alza contra Dios y será derrotado para siempre (Ez 38–39). De un modo consecuente, más que de un Antidiós, el Nuevo Testamento hablará de un Anticristo.

(1) *Marcos y sinópticos. Falsos profetas y cristos.* El tema aparece en el «apocalipsis sinóptico» (Mc 13, Mt 24 y Lc 21,5-33) donde se presenta, de formas convergentes, el despliegue final de la obra mesiánica. Tras haber presentado el signo de la abominación* de la desolación, el texto continúa: «Si alguno os dice entonces: ¡Mira, aquí al Cristo! ¡Mira allí! no le creáis. Porque surgirán falsos cristos y falsos profetas, realizando signos y prodigios capaces de engañar, si fuera posible, a los mismos elegidos. ¡Mirad! Os lo he advertido de antemano» (Mc 13,21-23).

No estamos aquí, un anticristo individual, sino ante varios falsos cristos y profetas, en un contexto de intensa «competencia» mesiánica. Ellos son representantes del mesianismo invertido de aquellos que ofrecen soluciones imaginarias a las crisis del momento final (centrada aquí en la guerra del 67-70 d.C., pero ampliada a los tiempos finales de la historia), utilizando a Jesús como excusa para cultivar la violencia, el orgullo y la opresión.

Esos falsos profetas y cristos pueden ser cristianos que cultivan un tipo de espiritualidad carismática o protognóstica, en la línea de algunos «adversarios» de Pablo, quienes afirman que el fin ya ha llegado, y se presentan a sí mismos como representantes de una gloria superior de Dios, defensores de un evangelio sin cruz, cristianos superiores que rechazarían el menaje de entrega de Jesús, para quedarse solo con un tipo de pascua gloriosa, que se expresaría precisamente en su poder superior y en sus méritos «espirituales». Pero, sin negar el posible influjo de esa interpretación (de tipo espiritualista), estos falsos cristos y profetas de Marcos se sitúan más bien en la línea de un mesianismo social y político, como el que aparece en las propuestas de Pedro y de los zebedeos (cf. Mc 8,32; 10,35-40).

Durante la guerra judía (67-70 d.C.), y en los años anteriores, a partir del 40 d.C., surgieron tanto en Galilea como en Judea diversos *profetas apocalípticos*, a los que

Flavio Josefo llama «falsos», pues prometían signos mentirosos del fin de los tiempos, engañando al pueblo; entre ellos destacan Teudas y un Egipcio, de nombre desconocido. Según Marcos, esos falsos profetas/cristos están relacionados con la Abominación* (cf. Mc 13,14), aunque no se identifican con ella, pues parecen figuras de menos importancia, personas que quieren hacerse portavoces (o destinatarios) de una revelación futura. El acontecimiento fundamental, la gran crisis, ha sido la Abominación, pero ella ha estado precedida o acompañada por estos falsos profetas y cristos, que no responden a la Palabra de Dios, sino que quieren solucionar los problemas del mundo con sus guerras de liberación y sus persecuciones. Por eso, Jesús (Señor de pascua) pide a sus fieles que tengan cuidado, que no se dejen arrastrar por falsas profecías.

En este contexto, Marcos indica a los cristianos que los falsos cristos y profetas pueden realizar signos y prodigios (*sêmeia* y *terata*: 13,22) para engañar a los creyentes, separándolos del camino de entrega creadora que Jesús ha trazado en su evangelio. Los milagros de Jesús y sus seguidores han sido un signo de presencia del Reino de Dios, expresado como curación. Pues bien, aquello que en Jesús era signo de entrega a favor de los demás (elevación de los pobres, liberación de oprimidos) se convierte para los falsos cristos en señal de lo contrario: en medio y camino de afirmación egoísta de sí mismos. Estos profetas y cristos invertidos utilizan su poder para imponerse sobre los demás (o para engañarles con sus predicciones) y no para servirles con la entrega de la vida.

(2) *Segunda a los Tesalonicenses*. Aquí aparece la figura clave del Anticristo, la que más ha influido en la reflexión y en los miedos posteriores de millones de cristianos. De todas maneras, no se le da ese nombre (se le llama Hombre de Iniquidad, Inicuo), y su venida está subordinada a la presencia posterior de Cristo y al poder de una persona o de un tipo de estructura que le «detiene», impidiendo que se manifieste por ahora: «Con respecto a la venida de nuestro Señor Jesucristo y nuestra reunión con Él... No sucederá sin que venga primero la apostasía y se manifieste el Hombre de iniquidad, el hijo de perdición, el que se opone y se alza contra todo lo que es Dios o es adorado, de manera que se sentará en el templo de Dios haciéndose pasar por Dios. Ahora sabéis quién lo detiene, a fin de que a su debido tiempo sea revelado, porque ya está obrando el misterio de la iniquidad, pero debe ser quitado del medio Aquel que ahora lo detiene. Entonces será manifestado el Inicuo, a quien el Señor Jesús matará con el soplo (= espíritu) de su boca y destruirá con la epifanía (= resplandor) de su parusía. Y la parusía del inicuo es por operación de Satanás, Con todo poder, señales y prodigios falsos... (2 Tes 2,1.3-4.6-9).

Lógicamente, la historia debería haber terminado: el Hombre de Iniquidad (poseído por Satán) debería haberse alzado con furia destructora, para ser al fin destruido por el Señor Jesús. Pero la amenaza «se ha parado» porque un Detenedor *(Katekhon)* está frenando su manifestación. ¿Quién es ese que detiene al Inicuo: la misericordia de Dios, el Imperio romano, la predicación cristiana...?

En este contexto, más que la tardanza de Jesús (problema del que Pablo ha tratado en 1 Cor 15), a 2 Tes 2 le importa la tardanza del Hombre de Iniquidad (a quien podemos

llamar Anticristo). Lo fácil es que el mundo hubiera acabado, por la cantidad de su violencia; lo difícil es que continúe. Por eso, 2 Tes (un continuador de Pablo) afirma que el «milagro» de Dios se expresa en el hecho de que podamos vivir en este tiempo de retraso (detención, ¿distensión?), que Dios nos ha ofrecido, antes de que estalle la doble *parusía.* Para que venga *el Señor* ha de venir antes *el Inicuo.* Lo admirable no es la destrucción, ni la parusía de Cristo (implícita en su pascua), sino que siga habiendo un tiempo de espera.

Conforme a una lógica de oposiciones, que está al fondo de la apocalíptica israelita, la redención de Dios solo vendrá tras la *gran apostasía* (motivada por Satán), de manera que donde amenazaba el triunfo de la perversión triunfe y se exprese la gracia de la vida. Pues bien, el autor de nuestro texto sabe que no ha llegado aún el momento, que la historia continúa, de manera que de hecho la pascua de Jesús (que debería haber sido el fin de todo) ha suscitado para los hombres un tiempo de esperanza. Vivimos según eso en un compás de espera, hasta que se manifieste el Anticristo, a quien Cristo vencerá al final. La revelación del mal (del Malvado) se expresará como un paroxismo de violencia, con signos tradicionales (cf. Dn 11,36; Ez 28,2), recreados desde un fondo cristiano: frente a Jesús, revelación de Dios, se eleva su Contrario (revelación de Satanás).

La pascua de Jesús suscita por contraste la Anti-pascua del Perverso, Hijo de la iniquidad, que pondrá su Trono en el Templo, haciéndose pasar por Dios, como suponía Dn 9,27; 11,31 (Antíoco hizo colocar una imagen o altar pagano en el Templo) y como muchos temieron que hiciera Calígula (40-41 d.C.) cuando mandó poner allí su estatua (cf. Mc 13,14). Satanás, el Anti-Dios, actúa a través del Inicuo o Anti-Cristo, Mesías invertido (cf. Ap 13: las dos Bestias). Este es el pecado, el Mal supremo, tras el cual solo queda la muerte. Pero sobre (contra) ese pecado se alzará el Mesías Jesucristo, para derrotarlo y expresar así la gracia y salvación de Dios.

(3) *Apocalipsis*. Tampoco el Apocalipsis emplea el término *Anticristo*, pero desarrolla una serie de figuras contrarias al Cristo, que se centran de un modo especial en la Bestia (las bestias y la prostituta, como seguiremos viendo). Pero todas esas figuras dependen del Dragón (Ap 12), que más que anti-Cristo es anti-Dios, y se identifica con el Diablo*-Satán*, la serpiente antigua de Gn 3, que ha venido a personificar todos los poderes perversos de la historia. De la derrota y aniquilación del Dragón y de las bestias habla el conjunto del Apocalipsis, en especial sus capítulos finales (Ap 19,11–20,15). Aquí no me puedo ocupar del Dragón*-Satán*, sino de sus «manifestaciones» escatológicas (pero de fondo histórico/imperial), que son básicamente las dos bestias con la prostituta, pues ellas se oponen más directamente al Cristo.

Muchos profetas (desde Amós hasta Ezequiel) habían condenado los poderes imperiales de la historia, mostrando con fuerza el carácter opresor, violento, idolátrico, de las armas militares y el afán de riquezas que destruyen a los pobres. En esa línea habían avanzado, de forma sorprendente, algunos textos apocalípticos como Dn 7 y *1 Henoc* 83-90, que interpretan y presentan la perversión de la historia en figuras bestiales, de animales destructores: ellos, los poderes del mundo que se divinizan a sí mismo, son en realidad ídolos satánicos, portadores de muerte. Pero nadie había logrado describirlos

con la radicalidad y precisión de Ap 13, distinguiendo y vinculando, desde el Dragón original y sus dos Bestias, una que simboliza el poder político-militar (Roma como Imperio) y otra el ideológico-religioso (Roma como sistema de pensamiento y religión). De esta forma, el Dragón de Ap 12, que podía parecer una figura intemporal, repetida en gran parte de los mitos del origen humano, aparece ahora encarnada en unos *poderes sociales* concretos, que por un lado se aplican al imperio romano y por otro se expanden y pueden aplicarse a todos los sistemas de opresión y destrucción a lo largo de la historia. Ellos son el verdadero anti-Cristo.

La Bestia del mar (Ap 13,1-10) encarna la perversión de los poderes político-militares que reciben su fuerza del Dragón, para combatir contra «el resto de la estirpe de la mujer», es decir, contra los seguidores de Jesús. Hasta ahora, ningún profeta había presentado con esta radicalidad el mal completo, la opresión sistematizada, encarnándola de un modo social, en un imperio concreto de la tierra. Se hablaba de potencias sacrales destructoras, pero de manera más parcial, como muestran los textos de Dn 2 y 7 (con *1 Hen*, *2 Bar* y *4 Esd*). Pues bien, el profeta Juan ha visto y descrito a la *Gran Bestia*, identificándola directamente con el imperio de Roma, aunque después podrá aplicarse a los restantes imperios perversos de la tierra; ella se identifica con el poder militar de la Violencia.

La Bestia de la tierra (Ap 13,11-18) es la perversión profético-religiosa y está encarnada en los sacerdotes y/o filósofos de la Primera Bestia, que son los funcionarios de su sistema de violencia. Ap 6,15 citaba a reyes, nobles, comandantes militares, ricos y poderosos de la tierra. Todos aparecen ahora condensados en esta figura mentirosa al servicio de la violencia del sistema. Esta Bestia es la religión y/o conocimiento pervertidos; nadie la había presentado con la nitidez del Apocalipsis, desarrollando y destacando con tanta nitidez el *poder de la mentira*, esto es, la opresión de una cultura (religión o propaganda, filosofía o educación) al servicio del poder imperial romano. El Apocalipsis nos ha ofrecido en la figura y rasgos de este Segunda Bestia una radiografía descarnada y demoledora de la «inteligencia sacral» puesta (vendida) al servicio de la Primera Bestia. Hay algo peor que las armas y conquistas militares: la mentira organizada de aquellos que las justifican y defienden, para su propio provecho.

Estas dos Bestias vinculadas entre sí como poder político-militar y profético-religioso, luchan con la fuerza del Dragón en contra de la estirpe de la Mujer, es decir, en contra de la iglesia, y así constituyen un peligro real y muy concreto para las comunidades de Asia, hoy Turquía (donde escribe el autor del Apocalipsis), pues quieren que los cristianos se sometan a un imperio que va en contra del mensaje y de la vida de Jesús. Ellas son una *encarnación social* del Dragón, que ya no actúa simplemente sobre el alto de los cielos, sino que ha descendido para combatir a los creyentes de la tierra.

Pues bien, esas bestias culminan y se expresan (a través de la Prostituta de Ap 17,1-6) que es una especie de anti-Iglesia. Tanto como el anti-Cristo, al Apocalipsis le interesa la anti-Iglesia, que es *la gran Prostituta* (*Pornê:* Ap 17,1-2), que los lectores identifican con la Ciudad imperial, convertida en mercado de sangre, donde todo se compre y se vende, pues todo tiene un precio, al servicio de las bestias y del Dragón. Esta prostituta

es el mercado donde nada vale en sí, sino para el negocio, el Poder prostituido; ella recibe el dominio que le ofrecen las Bestias y así domina a los Reyes de los pueblos, poniéndolos a su servicio; así emborracha a los habitantes del mundo, haciéndoles beber su vino de olvido y muerte (cf. Ap 17,2). De esa forma engaña, sin destruir directamente de manera militar (como la Bestia 1○), sin acudir a propagandas de tipo ideológico (como la Bestia 2ª), sino utilizando la seducción del dinero (promete riqueza a los reyes) y el placer (emborracha con su vino a los incautos). Dinero y placer, sexo mercantil y vino: estos son sus signos y poderes.

(4) *Cartas de Juan*. Solo en ellas aparece el término *Anticristo* (1 Jn 2,18-22; 4,3; 2 Jn 1,7), referido ya a una realidad actual que se expresa dentro (y no fuera) de la misma iglesia. Anti-Cristo son ahora los falsos cristianos, aquellos que «niegan que Jesús es el Cristo», negando de esa forma al verdadero Dios, y a su Hijo encarnado. Seductor y anti-Cristo es el que niega la humanidad histórica de la salvación, tal como se expresa en la vida concreta de la Iglesia.

1 Jn 2,18: «Hijos míos, es la última hora. Habéis oído que iba a venir un Anticristo; pues bien, muchos anticristos han aparecido, por lo cual nos damos cuenta de que es ya la última hora». 1 Jn 4,2-3: «Podréis conocer en esto el espíritu de Dios: todo espíritu que confiesa a Jesucristo, venido en carne, es de Dios; y todo espíritu que no confiesa a Jesús, no es de Dios; ese es el del Anticristo. El cual habéis oído que iba a venir; pues bien, ya está en el mundo». 2 Jn 7: «Muchos seductores han salido al mundo, que no confiesan que Jesucristo ha venido en carne. Ese es el Seductor y el Anticristo».

El «peligro» del anti-Cristo no se encuentra ya fuera de la comunidad, en un plano histórico de lucha político-social (como en Mc 13), ni tampoco en una visión apocalíptica del fin de los tiempos (como en 2 Tes), ni en una configuración anti-cristiana del Imperio romano, que se opone como poder diabólico a la Iglesia. El peligro está en la misma iglesia que puede «renegar» de su vinculación al Cristo histórico, convirtiéndose en una especie de «ideología» espiritual sin mesianismo. Anti-Cristo es una iglesia que niega su compromiso con la «carne», es decir, con la historia de los hombres, con el dolor de los pobres... Anticristo es una religión que se busca a sí misma, una Iglesia que olvida la «encarnación», es decir, el compromiso concreto con los pobres del mundo.

Juan se refiere en esa línea a los «herejes» entendidos en sentido concreto, como aquellos que han formado parte de la Iglesia (de su grupo), pero que después la niegan, buscando a un Cristo de tipo gnóstico y refugiándose en una Iglesia separada de la vida y de la lucha concreta de los creyentes encarnados en la historia. El «peligro» del anti-Cristo no se encuentra ya fuera de la comunidad, en un plano histórico de lucha político-social (como en Mc 13), ni tampoco en una visión apocalíptica del fin de los tiempos (como en 2 Tes), ni en una configuración anti-cristiana del Imperio romano, que se opone como poder diabólico a la Iglesia. El peligro está en la misma iglesia que puede «renegar» de su vinculación al Cristo histórico, convirtiéndose en una especie de «ideología» espiritual sin mesianismo.

(5) *Una reflexión del magisterio católico*. La figura del Anticristo ha sido y sigue siendo una de las más conocidas de la tradición bíblica, y así lo ha puesto de relieve el *Catecismo de la Iglesia Católica*, del año 1983, desarrollando una visión literalista (y quizá parcial) de los textos citados, pues no tiene en cuenta la complejidad de los testimonios, empezando por el evangelio de Marcos y culminando en la literatura del discípulo amado. Así el n.º 675 afirma que «Antes del advenimiento de Cristo, la Iglesia deberá pasar por una prueba final que sacudirá la fe de numerosos creyentes (cf. Lc 18,8; Mt 24,12). La persecución que acompañará a la Iglesia en su peregrinación sobre la tierra (cf. Lc 21,12; Jn 15,19-20) desvelará el "Misterio de la iniquidad" bajo la forma de una impostura religiosa».

Desde esa base se interpreta la figura ya concreta del Anticristo: «Esta impostura del Anticristo aparece esbozada ya en el mundo cada vez que se pretende llevar a cabo la esperanza mesiánica en la historia, lo cual no puede alcanzarse sino más allá del tiempo histórico a través del juicio escatológico: incluso en su forma mitigada, la Iglesia ha rechazado esta falsificación del Reino futuro con el nombre de milenarismo» (cf. DS 3839), sobre todo bajo la forma política de un mesianismo secularizado, «intrínsecamente perverso» (cf. Pío XI, «Divini Redemptoris», que condena el «falso misticismo») de esta «falsificación de la redención de los humildes» (CEC 676). «La Iglesia solo entrará en la gloria del Reino a través de esta última pascua (es decir, de esta persecución, de esta crucifixión, que tendrá lugar en el tiempo de la máxima impostura) en la que seguirá a su Señor en su muerte y su resurrección (Ap 19,1-9). El Reino no se realizará, por tanto, mediante un triunfo histórico de la Iglesia (cf. Ap 13,8) en forma de un proceso creciente, sino por una victoria de Dios sobre el último desencadenamiento del mal (cf. Ap 20,7-10) que hará descender desde el Cielo a su Esposa (Ap 21,2-4). El triunfo de Dios sobre la rebelión del mal tomará la forma de juicio final (Ap 20,12) después de la última sacudida cósmica de este mundo que pasa (cf. 2 Pe 3,12-13)» (CEC 677).

He desarrollado algunos aspectos del tema en *Antropología Bíblica*, Sígueme, Salamanca 2006 y en *Apocalipsis*, Verbo Divino, Estella 2006. Cf. también. R. B. ALLO, *Jean. L'Apocalypse*, Gabalda, París 1971; R. H. CHARLES, *The Revelation of St. John* I-II, ICC, Clark, Edimburgo 1971 (1ª ed. 1920); H. B. SWETE, *The Apocalypse of Saint John*, Londres 1909. Cf. YABRO COLLINS, *The Combat Myth in the Book of Revelation*, HDR 9, Missoula MO 1976; P. PRIGENT, *L'Apocalisse di S. Giovanni*, Borla, Roma 1985; G. THEISSEN, *Colorido local y contexto histórico en los evangelios*, Sígueme, Salamanca 1997, 145-188.

ANTIFEMINISMO

(↗ *Eva*, *mujer*, *patriarcalismo*). Las cartas pastorales, escritas por un hombre de Iglesia, que asume la tradición de Pablo para justificar un orden eclesial ajustado a las nuevas condiciones sociales, han elaborado un pensamiento que podemos llamar antifeminista. Lo hacen básicamente por reacción: a los cristianos les han acusado de perturbar el buen orden social, fundado en la división de funciones y espacios: la mujer en la casa, los hombres en la vida pública. Las primeras iglesias cristianas, al menos en la línea de Pablo, habían roto ese modelo, juntando a varones y mujeres en un mismo espacio eclesial, con unas mismas funciones y tareas. Por esa razón, ellas empezaron a verse como un peligro para la estructura social del mundo helenista, siendo criticadas por ello. Pues bien, tomando el nombre y autoridad de Pablo, algunos cristianos han querido hacer que las iglesias respeten el modelo social del entorno. Esa fue posiblemente una reacción que se fundaba en la «prudencia»: los «buenos» obispos y/o presbíteros patriarcales que fueron tomando la dirección de las comunidades tuvieron quizá miedo de la libertad de las mujeres y quisieron oponerse a sus pretensiones (cf. 2 Tim 3,6-7). En ese contexto surgió una palabra que ha tenido un gran influjo en toda la historia cristiana: «Las mujeres callen en la Iglesia» (1 Tim 2,11-15; cf. 1 Cor 14,25). Ellas aparecen como sexo débil y pecador: han pervertido a Adán; por eso están condenadas al silencio comunitario, sometiéndose a sus maridos, que aparecen como portadores de la palabra de Dios para ellas. En esta línea se sitúa la glosa de 1 Cor 14,23-36. A pesar de ello, las cartas pastorales reconocen la existencia de un orden de viudas* que sirven en la Iglesia, aunque reaccionan ante ellas a la defensiva: han de ser mayores de sesenta años, bien probadas; las más jóvenes han de casarse de nuevo, para no dar escándalo en la Iglesia y fuera de ella (1 Tim 5,3-16).

ANTIOQUÍA

(↗ *comer juntos*, *Concilio de Jerusalén*). Una de las mayores ciudades helenistas de oriente. Había sido capital de los reyes sirios en la época de los macabeos*. En tiempos del Nuevo Testamento tenía una gran comunidad judía. De allí provenía Nicolás, «prosélito de Antioquía» (Hch 6,5), uno de los siete helenistas* impulsores de la apertura de la Iglesia a los gentiles. Fueron precisamente los helenistas los que implantaron el cristianismo en Antioquía y lo hicieron con tal éxito que fue allí donde los seguidores de Jesús empezaron a verse como grupo separado del judaísmo, recibiendo el nombre de «cristianos», es decir, «los del Cristo» (cf. Hch 11,19-27). En ese sentido, podemos decir que en Antioquía surgió la primera Iglesia cristiana en el sentido posterior de la palabra: una comunidad mixta, con creyentes de origen israelita y gentil, separada de la matriz más estrictamente judía de Jerusalén, aunque en contacto con ella (Hch 11,27). En el despliegue de esa Iglesia influyeron, sin duda, Bernabé y Pablo* (Hch 11,25), quienes aparecen, junto a Simeón, Lucio y Manahén, como dirigentes de la comunidad. Estos son los acontecimientos básicos de la comunidad de Antioquía para el Nuevo Testamento.

(1) *Antioquía y el Concilio de Jerusalén*. Fue allí donde se planteó el primer gran conflicto de la Iglesia, vinculado al tema de comer* juntos, que Pablo ha desarrollado desde su perspectiva en Gal 2 y Lucas desde la suya en Hch 15. El llamado Concilio* de Jerusalén, convocado para resolver ese conflicto (Hch 15,1-29), reconoce la validez y legitimidad de la incorporación eclesial de los paganos por la fe en Jesucristo, sin tener que asumir la circuncisión judía, pidiéndoles solo el cumplimiento de unas normas generales de pureza, vinculadas a la tradición de Noé (Gn 9,1-7): abstenerse «de la contaminación de los ídolos, de la fornicación [prostitución*], de la carne ahogada [no bien sangrada] y de la sangre*» (cf. Hch 15,20.29). En ese contexto, Pablo recuerda que los líderes de las iglesias judías (Santiago*, Cefas-Pedro*, Juan*) no exigieron nada a los cristianos de origen gentil, sino solo que «no olvidaran a los pobres», es decir, a los cristianos de Jerusalén (Gal 2,9-10), manteniendo con ellos una solidaridad económica (colecta*) y creyente. Pues bien, ese llamado concilio solucionaba el tema de las comunidades separadas, pero no los conflictos que podían surgir cuando se juntaban cristianos de un origen y de otro, especialmente en las comidas*. La crisis estalló con la llegada de Pedro a Antioquía.

(2) *El problema de las comidas*. Pedro había aceptado en principio la unidad de mesa (comida normal y eucaristía) de todos los creyentes, suponiendo que unos y otros (sobre todo los de origen judío) tenían que ceder algo para compartir mesa y alimentos. Pero luego, cuando vinieron los partidarios de Santiago, portavoces de la iglesia de Jerusalén, cambió de estrategia, manteniendo, como judío, las normas de pureza legal de las comidas, cosa que le impedía comer en una misma mesa con los cristianos de origen gentil. De esa manera surgieron, de hecho, dos iglesias (dos eucaristías) en la misma ciudad de Antioquía. Unos y otros (cristianos de origen judío y gentil) creían en Cristo y esperaban su venida, pero comían en mesas y casas separadas, para que los de origen

judío no se «contaminaran». Pablo sabe que el problema es de práctica eclesial, no de principios de fe. Más aún, él afirma que Pedro comparte su visión en lo que se refiere a los principios básicos del Evangelio (cf. Gal 2,14-21). Ambos se asientan sobre bases firmes y de esa forma avanzan por un mismo camino de universalidad mesiánica (humana), que debe expresarse en las comidas. Pero luego no concuerdan en la forma de actualizar esos principios. Pablo quiere que unos y otros coman ya juntos, formando así una comunidad alimenticia, en torno al Cristo Eucaristía. Pedro, en cambio, piensa que no hay que adelantar etapas, ni escandalizar a los hermanos de Jerusalén: hay creyentes de tipo distinto, grupos que por ahora no concuerdan... No se pueden forzar los momentos; hay que esperar para comer juntos. En Gal 2,13, Pablo ha criticado a Pedro, tachándole de hipócrita. Nos gustaría conocer la versión de Pedro, escuchar su defensa. Posiblemente, él nos diría que no estaba simulando, que no era un hipócrita, como le acusaba Pablo, sino que intentaba ajustarse a los tiempos, insertando el evangelio de Jesús en la cultura concreta de la comunidad de Antioquía, adaptándose a las circunstancias. Le pareció que no podían imponerse las cosas, como Pablo quería. El camino estaba abierto, la fe era clara, pero los hechos le obligaban a ser cauto: no quiso romper de forma drástica con los judeocristianos de Jerusalén, partidarios de una separación ritual en las comidas.

(3) *Consecuencias*. Todo nos permite suponer que la actitud de Pedro fue la que se impuso, de manera que Pablo tuvo que abandonar la comunidad de Antioquía, donde quedó incluso su compañero Bernabé*, que optó por la postura de Pedro (cf. Gal 2,13), como puede verse también leyendo entre líneas la información de Hch 15,36-41 (donde se dice que, en un plano externo, Bernabé y Pablo se separaron por causa de Marcos). Se trazaron así dos caminos eclesiales, ambos abiertos a la misión universal, pero con ritmos distintos. Pedro quedó en Antioquía y parece haber sido inspirador de la vida y despliegue de esa Iglesia, al menos por un tiempo. La herencia de Pedro quedó fijada y sancionada en el evangelio de Mateo*. Por el contrario, el evangelio de Marcos* está más cerca de Pablo. Ambos caminos siguieron en contacto y se encontraron en la historia posterior de la Iglesia.

Cf. R. E. BROWN y J. P. MEIER, *Antioch and Rome. New Testament Cradles of Catholic Christianity*, Chapman, Londres 1993; J. RIUS-CAMPS, *De Jerusalén a Antioquía. Génesis de la Iglesia cristiana. Comentario lingüístico y exegético a Hch 1–12*, El Almendro, Córdoba 1989; L. SCHENKE, *La comunidad primitiva*, Sígueme, Salamanca 1999; F. VOUGA, *Los primeros pasos del cristianismo. Escritos*, *protagonistas*, *debates*, Verbo Divino, Estella 2001.

ANTISEMITISMO Y HERMENÉUTICA

(↗ *cristianismo*, *iglesia*, *judaísmo*, *Pablo*, *shoah*). La Iglesia cristiana empezó (y en el fondo continúa) siendo un movimiento mesiánico de renovación israelita, fundado por Jesús y abierto de un modo universal hacia todos los hombres. Por eso, los cristianos comparten la herencia de Israel con los judíos, de quienes son hermanos, al menos de padre (en Dios y en Abrahán). Esta relación fraterna debería haberse traducido en una actitud de respeto y diálogo, más que de simple tolerancia: Judíos nacionales y cristianos universales, tendrían que haberse alegrado unos de otros, para interpretar y expresar mejor su origen común y sus diferencias, al servicio de la vida de Dios que se encarna en la historia. Pero muchas veces ellos han discutido y se han enfrentado con violencia por la posesión de una verdad (expresada en la Biblia del Antiguo Testamento) que solo podrían haber afirmado y mantenido dialogando con respeto y ayuda mutua, unos con otros. Este enfrentamiento ha sido *fatídico* para muchos poderes cristianos, que han perseguido a los judíos, expulsándoles y condenándoles a muerte (negando de esa forma su identidad mesiánica), y ha sido *destructor* para muchos judíos, amenazados, sometidos e incluso asesinados a veces por cristianos. Solo teniendo esto en cuenta se puede plantear el tema de la misión evangélica, desde el comienzo de la iglesia.

(1) *Una ruptura temprana.* Uno de los primeros problemas del cristianismo, y quizá el más importante por sus repercusiones posteriores, ha sido la ruptura con el judaísmo. Lo que Jesús no quiso, ni quisieron Pedro, Santiago y Pablo, se consumó con rapidez, entre los siglos I y II d.C., cuando los cristianos se separaron del judaísmo, formando una comunidad autónoma, un nuevo grupo religioso. Influyó, sin duda, la actitud de ciertos judíos nacionales, que expulsaron a los cristianos de sus sinagogas e incluso persiguieron y causaron la muerte de algunos. Influyó también la propia identidad de la iglesia mesiánica (cristiana), que, en un momento dado, optó por separarse del judaísmo nacional (rabínico) para aparecer así como institución autónoma.

Es posible que la ruptura resultara casi inevitable, pero no era necesaria: judíos nacionales y cristianos (de origen judío o gentil, pero de inspiración israelita) podían haber mantenido una alianza o federación respetuosa y fecunda, pero optaron por separarse, unas veces con violencia, casi siempre con ignorancia mutua. De esa forma, lo que pudo haber sido una divergencia fraterna y creadora, dejando cada uno lugar para el otro, en gesto de respeto mutuo y diálogo fecundo entre ambos grupos, buscando cada uno el bien del otro, se convirtió muchas veces en ruptura violenta.

(2) *Tiempo de persecuciones*. En general, a partir del siglo IV-V d.C., los judíos nacionales criticaron muchas veces a los cristianos e incluso les difamaron; pero no pudieron perseguirles físicamente, pues no tenían poder para ello (ni quizá lo hubieran hecho, aunque contaran con ese poder). Los cristianos, en cambio, aliándose con el poder político o asumiéndolo como propio, se han opuesto muchas veces con violencia a los judíos, queriendo incluso aniquilarlos, quizá por la mala conciencia de saber que dependían religiosamente de ellos. Sea cual fuere su principio, la violencia anti-judía constituye el pecado original del cristianismo, un primer signo de falta de fe mesiánica y

teológica de muchos seguidores de Jesús. Más aún, esa violencia anti-judía implica una incapacidad para entender la Biblia israelita.

Solo allí donde los cristianos quieran (y puedan) curar esta herida (de violencia anti-judía) podrán presentarse como portadores de paz, continuadores verdaderos de la Biblia del Antiguo Testamento, comprendiéndola por dentro. Es evidente que para ello los cristianos deben superar todo posible complejo de superioridad, todo deseo de poseer previamente la verdad, recuperando la actitud de Jesús, que no se opuso al judaísmo como tal (¡era judío!), sino que, desde el interior del pueblo de Israel donde vivió y murió, abrió para judíos y paganos un camino de humanidad, al servicio de todos.

(3) *Recuperar la polémica*, *pero con espíritu de entendimiento.* No se trata de negarla, sino de tomarla como principio de enriquecimiento, partiendo del mismo Pablo. Dentro de su polémica con el judaísmo legal, oponiéndose a quienes no aceptaban el mensaje de gracia ecuménica de Cristo, Pablo, que había sido perseguidor de cristianos, se convirtió después en adversario mesiánico de sus antiguos hermanos. También han sido polémicos los transmisores y redactores de los evangelios de Mateo o Juan. Pero en todos estos casos se trataba de una polémica intramuros, de una discusión animada por la certeza de que ellos compartían unos mismos principios.

Pablo, Mateo y Juan (y mucho más Jesús) se hubieran horrorizado al pensar que algunos cristianos posteriores persiguieron a muerte a los judíos, destruyendo con ello sus mismas bases eclesiales, negando sus raíces (cf. Rom 11). Pero han pasado los siglos y ahora, reconociendo sin arrogancia ni resentimiento victimista las violencias anteriores, una vez que los cristianos abandonan sus estructuras de sistema (de dominio político-social) y los judíos el gueto donde se encerraban para mantenerse separados, debemos dialogar nuevamente, como si pudiéramos volver al primer día de nuestras diferencias y vinculaciones, no por mala conciencia, ni por moda externa, sino para descubrir nuestras raíces comunes y nuestra tarea al servicio de la paz mesiánica. Tenemos que situarnos de nuevo en la línea divisoria de las aguas, en el momento y lugar en que los judíos pascuales de Jesús (abiertos a una misión universal) se separaron de los nacionales o rabínicos (más inclinados a mantener su identidad de pueblo elegido).

Solo así, descubriendo y compartiendo la herencia común de Israel, en gesto de serena amistad, judíos y cristianos, podrán descubrir y expresar mejor sus variantes particulares en la comprensión y actualización del Antiguo Testamento (es decir de la Biblia judía), alegrándonos unos por las opciones y logros de los otros. Solo volviendo con el judaísmo a su común raíz israelita, los cristianos podrán descubrir el sentido de Jesús, judío marginal abierto a todos los necesitados, superando los riesgos de intolerancia y envidia fratricida. Todo el resto del gran edificio eclesial creado con piedras sacrales y formulaciones ontologías, con pactos políticos e inquisiciones doctrinales, resulta posterior, al menos desde una perspectiva bíblica.

ANTÍTESIS

(↗ *éxodo*, *gracia*, *juicio*, *ley*, *Magníficat*, *sabiduría*). El tema de la antítesis o de las diversas suertes de los hombres constituye el motivo central de los grandes cantos del Antiguo Testamento (el de Ana*, Débora* y Moisés*). También está en el centro del Magníficat* y ha sido desarrollado en la trama de Ester*, que los judíos siguen recordando en la fiesta de los Purim*. Aquí destacamos, por su importancia teológica, las antítesis del libro de la Sabiduría y las del Sermón de la Montaña, según san Mateo.

(1) *El libro de la Sabiduría*. Ha desarrollado y convertido el tema de las antítesis en principio de interpretación de la historia, partiendo del relato del Éxodo, que había distinguido ya la suerte de los hebreos y de los egipcios. Este es el tema de las siete antítesis con las que Sab reinterpreta las diez plagas del Éxodo. Se trata de antítesis en la forma de ser y comportarse de los hebreos y egipcios. (a) Sab 11,1-14. Río turbio, agua de roca (cf. Ex 1,15-16; 17,1-7; Nm 20,2-3). Los egipcios que oprimieron a los hebreos tuvieron que beber el agua sucia y ensangrentada del Nilo. Los hebreos, en cambio, recibieron como don de Dios el agua pura de la roca en el desierto. (b) Sab 16,1-4. Ranas y codornices (cf. Ex 16,9-13; Nm 11,10-32). Rodeados de ranas impuras, los egipcios no pudieron ni probar bocado. Los hebreos, en cambio, saciaron su deseo en el desierto con las muchas y puras codornices. (c) Sab 16,6-14. Langostas y serpiente de bronce (cf. Ex 8,16-20; 10,4-15; Nm 21,4-9). Los egipcios fueron perseguidos por tábanos y langostas, que consumían su cosecha. A los hebreos, sin embargo, no pudieron destruirlos ni siquiera las serpientes venenosas, porque Dios les ayudó con la serpiente de bronce en el desierto. (d) Sab 16,5-19. Pedrisco y maná (cf. Ex 9,13-35; 16,1-36). La naturaleza descargó su tormenta de agua y fuego, nieve y lluvia, contra los egipcios. Los hebreos, en cambio, descubrieron y acogieron la lluvia providente del maná en el desierto. (e) Sab 17,1–18,4. Tinieblas y luz (cf. Ex 10,21-29; 13,21-22). Los egipcios, que perseguían a los hebreos, acabaron encerrándose en un tipo de cárcel angustiosa de tiniebla. Los hebreos, en cambio, descubrieron la luz de Dios que alienta y guía en la noche a sus amigos. (f) Sab 18,5-23. Primogénitos muertos, pascua liberadora (cf. Ex 12–13; Nm 17,6-15). Una misma noche fue tiempo de muerte para los primogénitos de Egipto y de nuevo nacimiento (pascua) para los hebreos. La Sabiduría de Dios aparece aquí como palabra todopoderosa, realizando su tarea divisora (de muerte y salvación) sobre la tierra. (g) Sab 19,1-12. Juicio del mar Rojo (cf. Ex 14–15). Las aguas del mar fueron tumba para los egipcios perseguidores y cuna de vida para los hebreos. Estas son la siete antítesis de Sab, en las que se recogen siete recuerdos de la liberación de Egipto, reelaborados en forma de midrás* del Éxodo; ellas trazan el sentido de la acción de Dios y ponen de relieve la salvación de los pobres-perseguidos y la destrucción de los perversos, sea de forma histórica (la justicia de Dios triunfa en este mundo), sea de forma escatológica (esa justicia triunfará al fin de los tiempos).

(2) *Mateo 5,17-48. Introducción*. El evangelio de Mateo, que ha crecido en diálogo interior con el judaísmo, ha trazado en forma de antítesis las relaciones de los judíos mesiánicos (cristianos) y de otros más legalistas. El punto de partida lo ofrece la

formulación general de Mt 5,17-20: «No penséis que he venido a abolir la Ley o los Profetas; no he venido a abolir, sino a cumplir, porque en verdad os digo que el cielo y la tierra pasarán antes que deje de cumplirse ni una "yota" o una tilde de la Ley, hasta que todo se haya cumplido. De manera que cualquiera que quebrante uno de estos mandamientos muy pequeños y así se lo enseñe a los hombres será muy pequeño en el reino de los cielos; pero cualquiera que los cumpla y los enseñe, este será llamado grande en el reino de los cielos. Por tanto, os digo que si vuestra justicia no fuera mayor que la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos». Se trata por tanto de una antítesis en el cumplimiento de la Ley: hay un cumplimiento propio de los escribas y fariseos, que para Mateo no es radical, ni responde a la voluntad de Dios; y hay un cumplimiento cristiano de la misma Ley, que Jesús ha radicalizado. Este pasaje recoge una extensa y dura polémica. Muchos cristianos (especialmente Pablo) no estarían de acuerdo con el planteamiento exterior de Mateo, y le dirían que la ley ha cumplido ya su función y ha terminado (cf. Rom 10,4). Mateo piensa que la ley ha cumplido su función, pero no para quedar sin valor, sino para alcanzar su valor completo. Desde ahí presenta el Evangelio como una experiencia que se funda en la Ley de Israel, no para negarla, sino para trascenderla desde el interior. Jesús no ha venido a abolir y abrogar, como algunos judíos y judeo-cristianos afirman, sino para cumplir la ley, es decir, para llevar a plenitud lo que está latente en ella. La interpretación cristiana no destruye la Ley, sino que le da una consistencia mayor que la que tienen cielo y tierra. Por medio de esa nueva interpretación de la Ley, los cristianos que están en el fondo de Mateo se fueron separando de los fariseos, no para abandonar el judaísmo, sino para fundar una nueva línea de interpretación de sus leyes básicas.

(3) *Las seis antítesis de Mateo 5*. En este contexto se entienden las seis antítesis que desarrollan la formulación anterior, antítesis que son para Mateo una aportación específica de Jesús al judaísmo. Quizá más que antítesis se podrían llamar síntesis, porque en general no niegan la ley anterior, sino que la profundizan. (a) Mt 5,21-26. *No matar*. Lo que se dijo a los antiguos (¡no matar!) es para Jesús insuficiente. No basta con evitar el asesinato externo, sino que es necesario que los hombres superen todo tipo de ira y violencia contra el prójimo. (b) Mt 5,27-30. *No adulterar*. Conforme a un esquema antropológico muy común, el adulterio se vincula al homicidio. Evidentemente, la ley condena el adulterio desde la perspectiva del esposo (porque a la mujer se le considera propiedad del varón), no por la posible maldad del placer erótico, sino para asegurar la procedencia paterna de los hijos. Pues bien, por encima de eso, Jesús quiere que sea posible un amor personal, permanente, entre el esposo y la esposa. De esa forma, Jesús niega, al mismo tiempo, la superioridad o dominio del esposo sobre su esposa. Dicho eso, debemos añadir que para Jesús la maldad del divorcio no empieza en el hecho externo, sino en el mal deseo del corazón, en un nivel en el que varones y mujeres son iguales. (c) Mt 5,31-32. *Ley de divorcio*. Va en la misma línea de la anterior. La ley en cuanto tal sirve para restringir el derecho absoluto del varón, que no puede actuar por capricho, sino que debe extender un documento legal a la mujer a la que despide. Pues bien, Jesús va en contra de esa ley, para situar el matrimonio en el plano del compromiso

definitivo de amor de un hombre y de una mujer; en este contexto introduce Mateo la cláusula restrictiva «a no ser en caso de fornicación [*porneia*, prostitución*]», que puede entenderse de diversas formas, pero que sirve para destacar el valor de la unión matrimonial por encima de una norma legal; el matrimonio en sí es indisoluble, pero en el caso de que esté roto por *porneia* no es obligatorio mantenerlo. (d) Mt 5,33-37. *No perjurarás*. La ley exige mantener el juramento como acto religioso (pues Dios mismo es quien avala los juramentos). La prohibición de Jesús (¡no jurarás!), matizada por el mismo Mateo en otro contexto (Mt 23,16-22), tiene un sentido básicamente religioso: Dios no está ahí para avalar los juramentos, sino que tiene valor en sí mismo, por encima de ese tipo de palabras sagradas. La verdad religiosa del hombre se sitúa en el plano de la vida profana, sin necesidad de introducir una palabra religiosa (de juramento) para ratificar por ella las relaciones humanas. (e) Mt 5,38-42. *Talión* (guerra). La Ley se sitúa en un plano de oposición, suponiendo que para vencer el mal hay que aplicar otro mal (ojo por ojo). De esa forma, ella se sitúa en la línea del juicio, con la violencia que ello implica. En contra de eso, Jesús quiere que la vida de los hombres sea experiencia y expresión de gratuidad, renunciando de esa forma a la violencia. (f) Mt 5,43-47. *Amor al amigo*, *odio al enemigo*. La ley aplica el talión en el campo de las relaciones humanas, dividiendo a los hombres en amigos y enemigos (en buenos y malos para mí). En contra de eso, Jesús presenta la vida como don universal, que puede abrirse a todos, superando la división de amigos y enemigos. En el fondo de las antítesis se expresa la oposición entre la ley (que sostiene lo que existe a través de la fuerza y la venganza) y la gracia (que entiende la vida como fidelidad personal y amor activo).

(4) *El alcance de las antítesis*. En sentido estricto, Jesús no va en contra de la ley, ni discute sus exigencias, matizando sus implicaciones (como hará la tradición rabínica de la Misná*), sino que se sitúa por encima de ella: busca y ofrece un principio de gratuidad creadora, que va más allá de la ley, en la línea de un mesianismo de la gratuidad. Ciertamente, ha existido en Israel un mesianismo militar, vinculado a la figura del Hijo* de David guerrero, como muestran los *Salmos de Salomón*. Pero Jesús propone otro tipo de mesianismo, fundado en la fidelidad personal y el amor gratuito. Las antítesis pueden entenderse en un plano personal y social (eclesial), pero normalmente los cristianos solo las han entendido y aplicado en un plano personal, suponiendo que las instituciones (incluso la Iglesia) solo pueden subsistir aplicando la ley. En esa línea se encontraría ya la interpretación de Pablo en Rom 13,1-10, cuando distingue la justicia (plano social) y el amor (plano cristiano). Pero Pablo ha querido aplicar y ha aplicado los principios del amor a la vida eclesial, cosa que a veces las instituciones sociales de la Iglesia posterior no han hecho.

Cf. J. R. BUSTO, «La intención del midrásh del libro de la Sabiduría sobre el Éxodo», en *Salvación en la palabra. Homenaje a Díez Macho*, Cristiandad, Madrid 1986, 65-78; J. P. MEIER, *Law and History in Matthew's Gospel: A Redactional Study of Mt 5,17-48*, AnBib 71, Roma 1976; J. VÍLCHEZ, *Sabiduría*, Verbo Divino, Estella 1990, 309ss.

ANTROPOLOGÍA

1. Apocalíptica

(↗ *Adán*, *almas*, *apocalíptica*, *dualismo*, *Eva*, *hombre*, *mujer*). La Biblia ha sido y sigue siendo uno de los libros más importantes de la historia de Occidente. Su visión del hombre (su antropología) ha influido de manera poderosa en la cultura occidental, no solo en el plano religioso, sino también en el plano personal y social. En ese contexto queremos destacar de un modo especial los elementos básicos de la antropología apocalíptica, que está en el fondo del Nuevo Testamento y de toda la visión cristiana del hombre.

(1) *Aportaciones principales*. Entre las aportaciones básicas de la antropología bíblica a la visión del hombre de Occidente y del conjunto de la humanidad podemos citar las siguientes: (a) El principio de la vida humana: la Biblia ha puesto de relieve el valor individual de cada ser humano y el carácter «natal» de la existencia y la esperanza mesiánica. (b) Ética fundamental: el descubrimiento de la justicia social y la responsabilidad personal, con la experiencia originaria de la prioridad de los pobres y expulsados de la sociedad (niños y ancianos, viudas y extranjeros). (c) Plano social: la exigencia de una liberación política, el sentido del pacto como vinculación personal y la superación de las estructuras políticas y militares en la visión del ser humano. (d) Plano religioso: el valor de la interioridad personal ante Dios y la posibilidad de salvación y de condena, la experiencia del pecado y de la gratuidad, la posibilidad del perdón y de la superación de la violencia... Estos y otros muchos elementos de la visión bíblica del hombre han hecho posible el surgimiento de la cultura occidental estrictamente dicha. De todas formas, la antropología bíblica no se ha desarrollado de un modo consecuente, pues ella ha venido a mezclarse muy pronto con otros modelos y formas de entender la vida humana.

(2) *Apocalíptica. Tendencias básicas*. La Biblia en su conjunto, y en especial el Nuevo Testamento, ha terminado defendiendo una visión apocalíptica del hombre. Apocalípticos de un tipo o de otro eran los que realizaron la última redacción de los libros proféticos de Israel lo mismo que Jesús, Juan Bautista y Pablo. Dicho eso, debemos añadir que la apocalíptica constituye un fenómeno complejo, en el que deben distinguirse varias formas y tendencias que nos ayudan a comprender el sentido e implicaciones de la antropología bíblica y occidental. En ella pueden distinguirse dos tendencias fundamentales. (a) La apocalíptica dura está formada por textos que no han sido aceptados en la Biblia (1 Henoc*, *Jubileos*, muchos documentos de Qumrán), porque tienden a negar la libertad del hombre y a introducir una dualidad en el mismo Dios. (b) La apocalíptica blanda se mantiene dentro de los límites de la «ortodoxia» bíblica; ella aparece no solo en algunos libros bíblicos (Dn, Ap), sino en numerosos apócrifos (desde los *Testamentos de los Doce Patriarcas* hasta *4 Esdras* y *2 Baruc*). Pero, dicho eso, debemos añadir que las diferencias no son a veces tan claras, de manera que resulta difícil distinguir unos textos de otros. Aquí tomamos como referencia

principal los textos de la apocalíptica más dura, ofreciendo así una visión del hombre que no está del todo aceptada en el canon, pero que nos ayuda a entender numerosos elementos de la Biblia, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento.

(3) *El riesgo antropológico de la apocalíptica*. La apocalíptica ofrece una visión fascinante, pero sesgada, de la vida humana. Ella nos ayuda a comprender la Biblia, pero, al mismo tiempo, puede llevarnos a desvirtuar la aportación básica del Antiguo y Nuevo Testamento. (a) *Riesgo de fatalidad y pecado*. La lejanía de Dios, que parece abandonar el mundo en manos de espíritus perversos (del bien y el mal), suscita una experiencia de fatalidad generalizada. Los hombres han perdido el optimismo de Gn 1. El mundo en el que viven ya no es un templo donde se celebra la liturgia buena de la vida, sino un campo de sospecha y perdición, pues las mismas estrellas han perdido su rumbo (cf. *1 Hen* 19,13-16). Una salvación intracósmica sería insuficiente y angustiosa: volveríamos a hundirnos en el pozo de un abismo de perversión (en manos del Dios dual o de sus ángeles perversos); más que pecado del hombre (como en Gn 2–3) hay aquí un pecado cósmico, propio del Dios que ha dejado que su creación se pierda o propio de los ángeles perversos, que violan y destruyen a los hombres. (b) *Riesgo de falta de libertad*. Los hombres no son libres: no pueden retornar a la patria buena del Dios bueno, ni liberarse por sí mismos. Por eso triunfa el pesimismo: son juguete de poderes que les utilizan y manejan. Más que un Dios de libertad, que nos dejaba en manos de la propia opción (árbol del bien/mal), haciéndonos capaces de pecado, pero abriéndonos también hacia el futuro del árbol de la vida (cf. Gn 2–3), lo que domina sobre el mundo es un tipo de «fatalismo sagrado»; somos esclavos de poderes que nos hacen y deshacen, sin que podamos guiarlos y guiarnos a nosotros mismos; ellos son la raíz y poder de nuestro pecado. (c) *Riesgo de impotencia humana*. Las obras buenas son incapaces de salvar a los hombres y mujeres, rompiendo el muro de violencia que les aprisiona. Por eso, en lugar del compromiso social o personal a favor de los demás, se extiende y triunfa una actitud de curiosidad cósmico-sacral, que les lleva a buscar unos poderes superiores capaces de salvarles. En ese sentido, la antropología de los apocalípticos se encuentra centrada en un tipo de esperanza «externa»: debemos seguir aguardando, dejando que las cosas pasen, mientras observamos, en el tiempo de la espera, las señales de la voluntad de Dios, los signos de sus ángeles más fieles que vendrán para vencer a los perversos. Nuestra pequeña lucha humana forma parte de una guerra universal (de extraterrestres), de manera que estamos a merced de lo que hagan con nosotros. (d) *Intolerancia*. Los apocalípticos tienden a satanizar a los contrarios, presentándoles casi como una «encarnación» de los ángeles perversos. Por eso les condenan de antemano: los adversarios de Israel (o los mismos judíos de otros grupos distintos) vienen a mostrarse ahora como signo de violencia demoníaca. Con esos enemigos no es posible la piedad, ni se puede desear su conversión. Lo mejor que puede suceder es que aumente su maldad, hasta el momento en que sean destruidos. Dado que son signo y presencia satánica debemos ser intolerantes con ellos.

(4) *Drama apocalíptico. El tema de ser hombre*. La antropología apocalíptica, que ha terminado siendo dominante en los últimos estratos de la Biblia, corre el riesgo de

interpretar la historia en clave de apariencia. El mundo viene a presentarse como un teatro donde los hombres van y vienen como juguetes de poderes superiores. No son responsables de lo que hacen, pues se encuentran como poseídos por ángeles buenos o perversos. Debemos mantenernos de un modo pasivo, de manera que solo podemos esperar que caiga ya el telón y pueda verse lo que había de verdad en nuestra historia. No somos ni siquiera actores, sino marionetas de un gran drama que está representando Dios con sus espíritus buenos y perversos. Esa actitud ha desembocado muchas veces en una satanización de los sistemas políticos y sociales. Ciertamente existe un germen bueno, que son los justos, fieles a Dios, los sabios, que conocen la verdad oculta. Pero ellos sufren dentro de un orden perverso, dominado ya y determinado por el Diablo, que ha perturbado la obra de Dios. Eso significa que el sistema político-social de los imperios que dominan en el mundo no es ya signo de Dios, sino del Diablo (como supone no solo *1 Henoc*, sino el mismo Dn 7). En contra de eso, Jesús afirmará que este mundo sigue siendo creación buena de Dios, añadiendo que los imperios de la tierra no son sin más perversos, a pesar de algunas afirmaciones que parecen mostrar lo contrario, como en el texto donde el Diablo le dice a Jesús que él es el dueño de todos los reinos del mundo (Lc 4,6). Este es, sin duda, un diablo apocalíptico. Pues bien, en este contexto, los apocalípticos abren un camino de utopía y proyectan su fantasía hacia el futuro, esperando una más honda intervención de Dios. La utopía solo podrá darse y triunfar de una manera sobrehumana: vendrá con la destrucción de los poderes actuales, cuando acabe el mundo viejo, cuando empiece un orden social y temporal distinto. Ningún hombre es capaz de participar realmente en la creación del mundo nuevo. Solo Dios puede lograrlo, por medio de sus ángeles. Por eso, el apocalíptico no puede programar ni iniciar la llegada del Reino, sino solo anunciar el gran cambio, la transformación que vendrá cuando Dios quiera enviar a sus ministros salvadores.

(5) *Judíos y cristianos. Una nueva antropología*. En contra del esquema anterior, desde el fondo de la misma apocalíptica, han reaccionado judíos rabínicos y cristianos. Unos y otros se apoyan en la misma Biblia, asumiendo algunos de los rasgos apocalípticos de la experiencia de su tiempo, pero los reinterpretan de una forma creadora, pudiendo así crear formas de experiencia religiosa que perviven hasta el momento actual. Los judíos rabínicos han reintroducido el elemento apocalíptico de su tradición dentro de una experiencia general de la Ley, entendida como experiencia válida de vida para siempre; de esa forma, ellos conservan una raíz apocalíptica, pero la traducen en forma de fidelidad a la Ley. Por su parte, apoyados en el mensaje de Jesús, los cristianos anuncian la presencia del Reino de Dios como buena nueva para los pobres y como curación para los enfermos, precisamente en este mundo, pues el tiempo final ya ha llegado; la misma experiencia apocalíptica se ha convertido para ellos en principio de nueva forma de vida sobre el mundo (Mc 1,14-15).

(6) *Interpretación helenista de la antropología bíblica*. Ya en el tiempo de la composición de los últimos libros del Antiguo Testamento, y de una forma aún más intensa en el Nuevo Testamento, la visión bíblica del hombre ha quedado influida por una visión dualista de la vida humana, marcada por la filosofía griega, que separa alma

de cuerpo y que entiende la religión como experiencia de sometimiento jerárquico. En esa línea, a partir de la introducción del helenismo en la Iglesia y del desarrollo de las instituciones de poder eclesial (s. IV d.C.), la Biblia se ha tomado como defensora de una antropología de tipo ontológico y jerárquico, de carácter espiritualista: ella ha servido para avalar el orden social establecido, tanto en línea de ontología (pensamiento filosófico), como en línea social (la Iglesia se ha estructurado como una institución de poder). En este contexto, reinterpretando la Biblia en sentido helenista y romano, los cristianos han construido una antropología defensiva, que intenta proteger al hombre, más que desarrollar sus potencialidades creadoras.

Cf. W. EICHRODT, *Teología del Antiguo Testamento* I-II, Cristiandad, Madrid 1975; P. GRELOT, *Hombre, ¿quién eres?*, CB 5, Verbo Divino, Estella 1982; E. HILL, *Being Human. A Biblical Perspective*, Chapman, Londres 1984; W. MORK, *Sentido bíblico del hombre*, Marova, Madrid 1970; F. PASTOR, *Antropología bíblica*, Verbo Divino, Estella 1995; F. RAURELL, *Lineamenti di antropologia biblica*, Piemme, Casale Monferrato 1986; H. W. WOLFF, *Antropología del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1975.

2. Temática actual

(↗ *crítica bíblica*, *Espíritu Santo*, *lecturas bíblicas*). En la entrada anterior hemos presentado la antropología bíblica de base desde una perspectiva apocalíptica, indicando, al final, que ella se ha expresado y abierto en dos caminos, uno judío, otro cristiano. Esos dos caminos han superado la apocalíptica estricta, pero lo han hecho con grandes riesgos. El judaísmo nacional ha corrido el riesgo de encerrarse en una visión nacionalista y purista de las aportaciones bíblicas. Por su parte, el cristianismo ha corrido el riesgo de perder la base israelita para diluirse en un tipo de helenismo espiritualista y jerarquizante.

(1) *Superar el modelo helenista*. Se viene diciendo desde hace algún tiempo que el modelo helenista se encuentra en crisis, de manera que han podido surgir y están surgiendo nuevos acercamientos en el campo de la antropología bíblica. Son muchos los que se han acercado a la Biblia con los esquemas liberales de la cultura de la modernidad, tal como fueron formulados hace más de dos siglos por Kant: la Biblia tendría en su fondo una visión moralista del hombre, matizada con rasgos espiritualistas. Otros muchos, desde hace más de un siglo, vienen pensando que la antropología de fondo de la Biblia es de tipo arcaico, de manera que ella no puede apoyar una visión del hombre que sea válida para fundar unas instituciones duraderas sobre el mundo, porque la Biblia en su conjunto y el Nuevo Testamento en particular suponían además que este mundo se acaba. Otros han aplicado a la Biblia otros modelos de tipo antropológico, en línea mística o existencialista, revolucionaria o esotérica. Todos esos y otros modelos pueden aplicarse para comprender mejor la Biblia, pero ellos tienen que ser matizados partiendo de un estudio más preciso de la visión bíblica del hombre.

(2) *Antropología cultural*. Los investigadores actuales no están de acuerdo sobre el modelo o modelos antropológicos de fondo de la Biblia, pero la mayoría piensan que es bueno emplear unos métodos de antropología cultural para entenderla mejor. Esto significa que es preciso establecer una distancia frente a ella, situándola en su propio contexto histórico-social. De esa forma se pueden tener en cuenta los elementos

religiosos y sociales, estructurales y familiares, económicos e ideológicos del texto y contexto de la Biblia (situada en el ámbito del Mediterráneo), consiguiendo una visión más abarcadora del ser humano. En esta línea se está moviendo gran parte de la investigación anglosajona. Este tipo de lectura antropológica de la Biblia quiere ser de carácter neutral, y no emplearse para un posible cambio religioso de la humanidad, aunque en el fondo ese sea un proyecto imposible, pues no existe exégesis neutral, ni lectura totalmente imparcial de los textos; toda comprensión de la Biblia se realiza desde una determinada perspectiva hermenéutica. Sea como fuere, en este campo se está abriendo una nueva puerta para una mejor comprensión del sentido y mensaje de la -Biblia. Hemos pasado del estudio dogmático o filosófico al acercamiento cultural del conjunto de la Biblia; para ello debemos utilizar los métodos y formas de la antropología cultural.

(3) *Una antropología práctica*. El mayor reto del estudio de la Biblia en el momento actual se encuentra en la forma de aplicar y actualizar su visión del hombre. Las grandes iglesias establecidas definen las aportaciones de la Biblia desde sus propias coordenadas sacrales, que están en gran parte separadas de las preocupaciones del hombre actual y del hombre de la Biblia. Los nuevos movimientos eclesiales, que buscan un apoyo en la Biblia (teología de la liberación y experiencia carismática), no acaban de encontrar unos modelos de inserción en el mundo presente y de transformación de la vida humana desde el mensaje de la Biblia. Nos hallamos en un momento delicado. Se escuchan voces, se abren caminos, pero todavía no hemos logrado trazar unas directrices que nos permitan actualizar el sentido del hombre bíblico desde una perspectiva personal y comunitaria, social y espiritual. Este es el reto mayor de la lectura bíblica en la actualidad. No es un reto teórico, sino práctico. Los temas principales de la Biblia no se resuelven con un estudio puramente filológico o teórico, sino con una transformación de la vida humana.

(4) *¿Nueva apocalíptica?* Son muchos los que piensan que hemos vuelto, por desgracia, a unos tiempos apocalípticos, con lo que implican de riesgo de destrucción de la cultura actual. Otros pensamos que ese retorno a la apocalíptica resulta positivo, pues nos permite empalmar mejor con los problemas y respuestas de Jesús y del judaísmo del siglo I-II d.C. No existe una respuesta fijada, pero hay un camino que parece abrirse. El estudio teórico de la Biblia no resolverá los problemas, pero ayudará a situarse ante ellos, con lucidez, en medio del gran riesgo. Hoy podemos decir, como Jesús, «no pasará esta generación sin que algunos vean la llegada del Reino de Dios con poder...» (cf. Mc 9,1).

Cf. A. GONZÁLEZ, *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental*, Sal Terrae, Santander 1999; *Reinado de Dios e Imperio. Ensayo de Teología social*, Sal Terrae, Santander 2003; J. B. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella 1995; X. PIKAZA, *Antropología bíblica*, Sígueme, Salamanca 2006.

3. Terminología

(↗ *corazón*, *cuerpo*, *espíritu*, *hombre*, *mujer*, *paraíso*). La Biblia no acepta en general la división helenista y posterior del hombre en alma y cuerpo, sino que toma al ser humano como unidad, que puede expresarse de diversas formas, con varias palabras de tipo

simbólico que expresan algo que la tradición posterior ha llamado alma, persona o ser humano.

(1) *Vocabulario básico.* Suele decirse que el hombre bíblico no es dualista, no divide al hombre en alma y cuerpo, sino que lo toma de un modo unitario, aunque lo mira y describe desde diversas perspectivas.

Basar. El hombre entero (varón y mujer) es *basar* (en griego *sarx*), es decir cuerpo; no «tiene» un cuerpo, sino que «es cuerpo», una realidad física, lo mismo que los animales y las plantas, viviente del mundo, que forma parte de una realidad frágil en la que todo nace, pasa y muere (cf. Sal 16,9; Job 10,4). El Nuevo Testamento conserva esta visión y así habla del hombre como *sarx*/carne (cf. Mt 26,41; Lc 24,39; Jn 1,14; 1 Cor 15,39; etc.).

Nephesh, en griego *psyche*, es el hombre como cuerpo animado El hombre no es el alma espiritual, opuesta al cuerpo (como en la antropología griega), sino el principio vital, que se encuentra también en los animales y que suele vincularse al aliento (a la garganta), expresión de los deseos, y también a veces a la sangre, que es el «alma» del animal (cf. Dt 12,23). En otro sentido, el alma o *nephesh* aparece como sede del pensamiento y de la voluntad y así el hombre se distingue de los animales por su tipo de alma.

Neshama, que suele traducirse al griego también como *psyche*, es el hombre como «espíritu» en el sentido latino de «respiración», aliento. El hombre es un soplo vital, de manera que su vida se identifica con su «ánimo», es decir, con sus disposiciones más íntimas (sentimientos, deseos). En ese sentido dice la Biblia que es *neshama* o aliento, porque ha recibido el soplo de vida de Dios (cf. Gn 2,7).

Leb/lebab es el hombre como corazón. Los hebreos saben que el corazón es un órgano corporal, vinculado a la vida física (cf. Gn 18,5; Sal 38,11; 1 Re 21,7). Pero, al mismo tiempo, lo toman como sede de la vida intelectual y afectiva. En ese sentido, el hombre es «corazón», ser que conoce y reflexiona, viviente que quiere y decide, ser que ama y odia, relacionándose con los demás de un modo que puede volverse duradero.

Ruah (pneuma, espíritu*). El hombre es finalmente aliento superior, y de esa forma se vincula a la *ruah* de Dios. En un sentido extenso *ruah* es el «aliento» vital, que el hombre comparte con los animales (como sabe Ecl 3,19-21). Pero, en otro sentido, en el conjunto de la Biblia, el hombre es *ruah* en cuanto aparece vinculado con Dios. Según eso, *ruah* es la fuerza de actuación de Dios, la garantía y señal de su presencia; no es una «cosa», sino una presencia, una relación.

(2) *Influjo del* helenismo*. Un tipo de dualismo griego ha penetrado ya en algunos libros de la literatura judía más próximo al cristianismo, como *1 Henoc* y Sabiduría. En *1 Henoc* se dice que el gran sabio visitó las cavidades donde estaban las «almas» de los muertos (*1 Hen* 22,3-5), que son como espíritus que han perdido el cuerpo antiguo y esperan la resurrección final; en ese contexto se puede hablar de la resurrección de las almas (cf. Ap 6,9). El libro de la Sabiduría* se acerca al dualismo griego, pero, a su juicio, el alma del hombre es inmortal por esencia, como en el platonismo, sino por gracia de Dios que le puede «acoger/resucitar», superando así la muerte (como supone

Dn 12,1-3); el hombre muere «por naturaleza», pero que puede resucitar por gracia de Dios. Por su parte, el hombre del Nuevo Testamento sigue siendo *basar*, *nephesh*, etc. (como sabe el judaísmo); pero, al mismo tiempo, desde la profundidad de su corazón/espíritu, puede dialogar con Dios, en un camino que lleva a la inmortalidad*. En ese sentido, la antropología cristiana resulta inseparable de la visión de Dios (¡aquel que resucita a los muertos!) y de la historia concreta de Jesús muerto y resucitado.

Desde diversas perspectiva, cf. F. ASENSIO, *Trayectoria teológica de la vida en el Antiguo Testamento y su proyección en el Nuevo*, CSIC, Madrid 1968; W. EICHRODT, *Teología del Antiguo Testamento* I-II, Cristiandad, Madrid 1975: J. JERWELL, *Imago Dei. Gn 1. 26f im Spätjudentum*, *in der gnosis und in den paulinischen Briefen*, FRLANT 76, Vandenhoeck, Gotinga 1960; W. MORK, *Sentido bíblico del hombre*, PPC, Madrid 1970; X. PIKAZA, *Antropología Bíblica*, Sígueme, Salamanca 2005; H. W. WOLFF, *Antropología del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1997.

ANUNCIACIÓN

1. Zacarías

(↗ *Ana*, *Juan Bautista*, *Sansón [madre de]*). Hay en el Antiguo Testamento diversos relatos en los que se anuncia el nacimiento y se presenta la figura de algunos personajes importantes, como Ismael (Gn 16,10-12), Isaac (Gn 18,9-15), Sansón (Jc 13), Samuel (1 Sm 1) e incluso Gedeón (Jc 6,11-24). Las anunciaciones suelen seguir un esquema semejante, en el que se incluyen estos momentos: presentación del sujeto, aparición de un ser celeste, turbación del sujeto, mensaje del ser celeste, pregunta del sujeto, signo y despedida o marcha del ser celeste. Por la importancia que tienen para el cristianismo evocamos dos anunciaciones del Nuevo Testamento: la de Zacarías y la de María, la madre de Jesús. La primera es la de Zacarías (Lc 1,5-25), un relato ejemplar que sirve para introducir el nacimiento y misión de Juan Bautista.

(1) *Presentación. Espacio sagrado*. Zacarías es sacerdote. Su lugar es el templo. «Hubo en los días de Herodes, rey de Judea, un sacerdote llamado Zacarías, de la clase de Abías; su mujer era de las hijas de Aarón y se llamaba Isabel. Ambos eran justos delante de Dios y andaban irreprensibles en todos los mandamientos y ordenanzas del Señor. Pero no tenían hijos, porque Isabel era estéril. Ambos eran ya de edad avanzada. Aconteció que ejerciendo Zacarías el sacerdocio delante de Dios, según el orden de su clase, le tocó en suerte entrar, conforme a la costumbre del sacerdocio, en el santuario del Señor para ofrecer el incienso» (Lc 1,5-9). Zacarías, sacerdote estéril, oficia sobre el santuario. Le ha tocado el turno (pertenece a la clase sacerdotal de Abías, la octava de las veinticuatro: cf. 1 Cr 24,10) y en nombre de los restantes sacerdotes de Israel, signo del pueblo entero, como liturgo de una humanidad que alaba a Dios, debe oficiar con el incensario dentro del templo. No penetra en el Santo de los Santos, donde solo el Sumo Sacerdote puede introducirse una vez al año, intercediendo de un modo oficial por los pecados del pueblo entero (cf. Lv 16), sino en el *naos* o Santo, el espacio de alabanza y plegaria cotidiana de los sacerdotes. La gente queda fuera. Participa del culto en aquello que el culto tiene de visible para los israelitas varones que pueden acercarse al patio de los sacrificios. Todos contribuyen en el culto diario, pero solo el sacerdote con vestidos sagrados penetra en el Santo, *naos* de Dios, con el incensario de la gloria y perfume, del fuego sacral, balanceándose en sus manos. Allí entra Zacarías y allí le espera el ángel* de Dios, rostro visible del mismo ser divino, que se abre hacia los hombres para comunicarles su misterio. Zacarías sabe que Dios habita en ese espacio sacral, pero no ha esperado a su ángel de esa forma. Por eso teme. Desde el lugar de Dios habla su ángel. Es como si todo el Antiguo Testamento viniera a culminar en su palabra.

(2) *Palabra del ángel: ¡tendrás un hijo!* El culto de Israel se concentra y culmina en ese gesto del ángel que habla. «No temas, Zacarías, porque ha sido escuchada tu plegaria y tu mujer engendrará un hijo para ti y le pondrás por nombre Juan» (Lc 1,13). La sacralidad del templo se pone al servicio de ese hijo. En un primer momento podemos suponer que Dios mismo ratifica desde el santuario la esperanza del anciano sacerdote,

dándole un vástago que pueda renovar el árbol muerto de su genealogía. En esa línea ha de entenderse la expresión «engendrará un hijo para ti» *(soi)*: en el centro de atención emerge la función genealógica, sacerdotal del viejo padre. La preocupación de Zacarías era no tener descendencia. Si todos los sacerdotes de Israel (con sus esposas) resultaran estériles, el mundo sacral acabaría: no podrían elevarse sacrificios sobre el templo; cesaría la liturgia, el mismo pueblo israelita vendría a terminarse. Por eso se destaca desde antiguo la promesa de la descendencia sacerdotal en los levitas y en los hijos de Aarón. De esa forma puede mantenerse, también a través de Zacarías y su hijo (por supuesto, un varón), la alianza eterna de Dios con Leví, con Aarón, con los sacerdotes (cf. Nm 3; 1 Cr 6.9). La escena resultaba hasta ahora transparente: es como si el mismo Dios ratificara la esperanza sacral de su pueblo. La promesa del ángel podría haber terminado aquí. Todo habría recibido así pleno sentido, dentro de la estructura sacral israelita. Pero el ángel continúa con palabra sorprendente.

(3) *Un* nazoreo*, *hijo profeta*. «Y será alegría y gozo y muchos se alegrarán en su nacimiento, pues será grande delante del Señor, y no beberá vino ni sidra, y le llenará el Espíritu Santo desde el vientre de su madre; y convertirá a muchos israelitas al Señor su Dios; y él mismo irá delante del Señor, con el espíritu y fuerza de Elías, para hacer que los hijos tengan el corazón de los padres y los rebeldes la sensatez de los justos, para preparar al Señor un pueblo bien dispuesto» (Lc 1,14-17). El hijo esperado del buen sacerdote no será ya sacerdote, no destacará por sus rasgos sacrales. Desaparece la función del templo, no se habla ya de sacrificios ni de incienso. El hijo del anciano sacerdote será nazoreo y profeta. (a) nazoreo, consagrado, es alguien que renuncia por ascesis fuerte al vino y la bebida fermentada (= sidra); se aparta de la vida ordinaria del pueblo, no asiste a los banquetes, no crea comunión de amor con otros fieles (cf. Nm 6,2-21). El hijo del sacerdote será nazoreo, duro asceta que prepara con su misma vida la llegada de Dios sobre la tierra: vivirá al servicio de la transformación del pueblo entero, comprometido incluso a participar en lo que suele llamarse guerra santa o combate en favor de Yahvé y de sus principios religiosos. (b) Profeta es quien habla y actúa al servicio de la causa de Dios. El hijo del sacerdote será profeta como Elías (cf. 1 Re 17–19; 2 Re 1–2), portador de conversión y fuego. Amplios círculos del judaísmo esperaban la vuelta de Elías, escondido o raptado en Dios (no muerto), que vendrá para transformar al pueblo y preparar la llegada de Dios. Esa esperanza está en el fondo de una visión popular de Jesús (cf. Mc 6,15; 8,28) y ha sido ratificada por el mismo Evangelio al presentar a Elías con Moisés como testigos de Jesús en el Tabor (cf. Mc 9,2-8).

(4) *Zacarías, un hombre de frontera*. Zacarías se inscribe dentro de la espera sacerdotal israelita, en el contexto de la alianza de Aarón. Pero al mismo tiempo desborda ese nivel: necesita y quiere la conversión de su pueblo; de la vena más profunda de su vida y pensamiento sacral ha brotado esta palabra que le anuncia el ángel en el templo. En la frontera donde sacerdocio y profecía se vinculan, allí donde el sacerdote abre su espíritu y tiende por un lado hacia la transformación apocalíptica y por otro hacia la guerra santa, en defensa de su pueblo, nos sitúa este sacerdote. Por un lado, Lucas le presenta sobre el templo de Jerusalén, ratificando de esa forma la continuidad

del templo y de sus sacerdotes legítimos, en contra del rechazo y condena de algunos grupos de renovación, como los de Qumrán. Por otro lado, aun vinculándose al culto oficial del templo, donde Dios le habla por su ángel, Zacarías aparece vinculado a una esperanza que desborda los límites del templo y que se expresa por su hijo prometido, que será nazir y profeta de Dios.

Cf. M. COLERIDGE, *Nueva lectura de la infancia de Jesús. La narrativa como cristología en Lucas 1–2*, El Almendro, Córdoba 2000; C. ESCUDERO FREIRE, *Devolver el evangelio a los pobres. A propósito de Lc 1–2*, BEB 19, Sígueme, Salamanca 1978; S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los Evangelios de la Infancia* I-IV, BAC, Madrid 1987.

2. María

(↗ *Lucas*, *Mateo*). Lucas ha redactado la Anunciación a María (Lc 1,26-38) en paralelo con la anunciación a Zacarías. El texto comienza así: «Al sexto mes, el ángel Gabriel fue enviado por Dios a una ciudad de Galilea llamada Nazaret, a una virgen desposada con un varón que se llamaba José, de la casa de David; y el nombre de la virgen era María. Entrando el ángel en el lugar donde ella estaba, dijo: ¡Alégrate, agraciada de Dios! El Señor es contigo; bendita tú entre las mujeres...» (Lc 1,26-28). Las diferencias con respecto a la anunciación de Zacarías son claras: estamos en Nazaret, no en el templo de Jerusalén; estamos ante una mujer, no ante un sacerdote... Sobre esa base puede entenderse el conjunto del texto, que dividimos como sigue.

(1) *Introducción* (Lc 1,27-28). El ángel de Dios que se llama Gabriel (que significa «poder de Dios»), que aquí no es un ángel separado (como en Dn 8,16; 9,21), sino el mismo Dios (es el *Angelos Kyriou*, el *Malak Yahvé* o Dios mensajero del Antiguo Testamento), saluda a María (¡Ave, alégrate!) y ella se extraña y turba porque ese saludo rompe los esquemas normales de palabra y cortesía de este mundo. Suele ser el inferior el que comienza presentando sus respetos; aquí es Dios, ser Supremo, quien se inclina ante María y le ofrece su presencia.

(2) *Promesa y objeción* (Lc 1,29-34). Ella se turba y Dios le tranquiliza (¡no temas!), prometiéndole precisamente aquello que María, como buena israelita y madre, había deseado más que nada sobre el mundo: «¡Concebirás, tendrás un hijo, será grande, y Dios mismo le dará el trono de David su padre!». Su hijo cumplirá la esperanza de Israel, el sueño y deseo de la humanidad entera. Pero María se atreve a objetar al mismo Dios: «¡no conozco varón!». De esa forma se coloca en manos de Dios, desde su misma carencia, que se convierte aquí en plenitud. María supera el deseo más normal de muchas mujeres que, como Eva, ansían al marido, siendo dominadas por él (cf. Gn 3,16). María no conoce (¿no quiere conocer?) varón, estando, sin embargo, desposada; desde esa situación paradójica trasciende el nivel en que se sitúa el deseo de la mujer hacia el hombre, de manera que pudiéramos pensar que ella desea al mismo Dios a quien dice que no conoce varón.

(3) *Espíritu de Dios y voluntad de María* (Lc 1,35-38). Dios acepta el argumento de María. Ella le ha dicho que no se ha situado (¿no quiere situarse?) en la línea de generaciones de la historia, como una mujer más en la espiral de deseos y conocimiento de varones. Dios acepta y responde a María diciéndole que ponga su vida a la luz del

más hondo deseo y poder de Dios: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti...». Al escuchar esa propuesta, ella responde libremente: «¡Hágase en mí según tu palabra!». Voluntad de Dios (Espíritu Santo) y voluntad de María se han unido: María ha dejado que Dios haga *(genoito)*, que cumpla por medio de ella su Palabra. Ellos ya no son dos seres separados, cada uno por su rumbo, Dios por un lado, María por otro. Dios y María comparten un camino a través del Espíritu. De esa manera se ha unido el deseo de Dios y el deseo de María: Dios quiere como Padre que su Hijo nazca en la historia de los hombres; para eso necesita y busca la colaboración libre de María; María pone su más honda fecundidad de mujer, persona y madre, al servicio de la manifestación salvadora de Dios. Se han juntado así dos voluntades, dos deseos, dos palabras: la de Dios y la de María. Así han colaborado: Dios todopoderoso necesita que María le escuche, que confíe y responda con toda su persona (cuerpo y alma) para que su Hijo se encarne entre los hombres; María necesita que Dios se revele, que actúe a través de ella (con ella), para realizar de esa manera su más hondo deseo de mujer y de persona.

(4) *Ampliación*. La gracia de Dios en María. Las reflexiones anteriores han vinculado esta anunciación con el relato de la creación y caída de Gn 2–3. Pues bien, ahora podemos decir que el pecado original de Gn 2–3 era el mismo deseo de hombre que se escinde de Dios y que se encierra en un círculo de falso endiosamiento que termina siendo fuente de ruptura personal y de angustia que conduce hacia la muerte. Pues bien, ahora se expresa la gracia original: Dios y el hombre (María) han dialogado en libertad, se han unido los dos en un mismo deseo, poniendo cada uno lo más hondo de su vida en manos del otro. Dios como Padre ha confiado en María, entregándole su tesoro más hondo y perfecto, la riqueza y gracia de su vida, el Hijo eterno. Por su parte, María ha puesto en manos de Dios lo que ella es (como mujer, persona) y lo que ella puede engendrar (su mismo hijo). En este trueque o intercambio, que la liturgia católica suele presentar como admirable comercio, Dios se expresa plenamente como divino (Padre) sobre el mundo y María viene a realizarse en plenitud como persona humana en gracia. En esa línea, los católicos se atreven a decir, partiendo de este mismo pasaje (Lc 1,26-38), que María es Inmaculada, es decir, que ella supera, por gracia de Dios, el pecado de la historia humana, abriendo un camino a través del cual otros muchos, como ella, pueden también superar el pecado. Quizá podamos decir que se va haciendo Inmaculada al dialogar con Dios en plenitud, sin egoísmo. Allí donde un frágil ser humano (una mujer y no una diosa, una persona de la tierra y no una especie de monstruosa potencia sobrehumana) puede escuchar a Dios en libertad y dialogar con él en transparencia surge el gran milagro: nace el ser humano desde Dios, el mismo Hijo divino puede ya existir en nuestra tierra. No quiere Dios el sometimiento de María, no busca su silencio, ni se impone sobre ella como los dioses griegos violadores de mujeres (sobre todo Zeus). Dios la quiere a ella, en persona: desea su colaboración; por eso le habla y espera su respuesta. Por eso, esta escena de Anunciación podría titularse «diálogo de consentimiento mutuo»: María ha respondido a Dios en gesto de confianza sin fisuras; ha confiado en él, le ha dado su palabra de mujer, persona y madre. Por su parte, Dios ha confiado en María. Ella y Dios se han vinculado a través del Hijo común, que es hijo de Dios, siendo hijo de la

misma historia humana (de María). Este es el misterio, este el enigma: que Dios puede querer, con su propio ser divino e infinito, lo que quiere una mujer; y que una Mujer pueda desear en cuerpo y alma (en carne y sangre, en espíritu y en gracia) aquello que Dios quiere. Ciertamente son distintos, pero ambos se han unido para compartir una misma historia de amor y gracia, la historia del Hijo eterno y Cristo de los hombres.

Cf. R. E. BROWN, *El nacimiento del Mesías*, Cristiandad, Madrid 1982; J. MCHUGH, *La Madre de Jesús en el Nuevo Testamento*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1978; Ch. PERROT, *Los relatos de la infancia de Jesús. Mt 1–2 y Lc 1–2*, CB 18, Verbo Divino, Estella 1987.

APARICIONES

(↗ *María magdalena*, *Moisés*, *Pablo*, *Pedro*, *resurrección*). Muchas religiones hablan de apariciones, es decir, de manifestaciones de seres superiores, favorables o desfavorables (dioses, demonios, espíritus). En sentido estricto, deberíamos distinguir entre «apariciones» (los seres sobrenaturales se muestran) y «visiones» (los hombres, especialmente algunos llamados videntes creen ver y ven realidades superiores, de tipo angélico o sagrado). Pero también podemos tomar las dos palabras en un sentido extenso, como expresión de una «apertura significativa»: la experiencia religiosa rompe el nivel de las observaciones inmediatas y capacita a los hombres para descubrir de alguna forma el otro lado de la realidad, un orden distinto de existencia.

(1) *De las religiones al Antiguo Testamento. A Dios nadie le ha visto*. Casi todos los grandes fundadores religiosos han tenido un tipo de apariciones: han logrado «ver» algo que antes no se veía (o que los otros no veían). Moisés ha visto al «ángel de Dios» en la zarza ardiente (Ex 3); Mahoma ha visto con frecuencia al ángel Gabriel. En otra línea, Arjuna ha visto a Krisna (Bagavad Gita) y Buda ha sido iluminado... Entre esas y otras apariciones hay grandes diferencias, pero todas tienen algo en común: una ruptura de nivel, una emergencia o presentación de algo (Alguien) distinto.

En el centro de la tradición judía está la afirmación de que Moisés ha visto a Dios (al ángel de Dios), que se le ha aparecido en la zarza ardiente (Ex 3); por su parte, el centro del cristianismo es la «aparición» de resucitado (cf. 1 Cor 15,4-9). Pero el judaísmo oficial ha sido muy reacio a las apariciones, que serían más propias del paganismo, que «ve» a los dioses. En contra de eso, «vosotros oíais la voz de las palabras, pero no veíais imagen alguna... Tened mucho cuidado, no os pervirtáis haciendo esculturas...» (cf. Dt 4,12-17). Por eso, en las grandes teofanías bíblicas, el vidente no ve el rostro de Dios, sino otra cosa, un símbolo: Un horno de fuego (Gn 15,17), una zarza ardiendo (Ex 3,2), un «como rostro humano» (Is 6,2; Ez 1,27). Tampoco los «videntes» de Dn 7 y *1 Hen* 1,14 logran ver el rostro de Dios, pues ver a Dios significa morir (Is 6,5).

A pesar de lo anterior, la historia israelita está lleno de «revelaciones» de Dios, que se va manifestando a sus fieles, capacitándoles para descubrir cosas que otros no descubren: Adán veía y conversaba con Dios en el paraíso (Gn 2–3), también Abrahán le ha visto varias veces (Gn 12,7; 17,1), lo mismo que Jacob (Gn 36,1.9). El gran vidente judío ha sido Moisés (cf. Ex 3,2.14-16; 24,10; etc.), a quien el mismo Dios ha confiado su nombre: Yahvé. En esa línea, el Antiguo Testamento recuerda visiones de Dios, pero tiende a situarlas al principio de su historia. Después, desde el tiempo de los profetas, los israelitas en general no ven a Dios, de manera que no aparecen como pueblo de videntes, sino de oyentes, es decir, de personas que escuchan la palabra y la cumplen (como decía Dt 4,12-17). Por eso, las visiones tienden a considerarse peligrosas, propias del pasado. Samuel aparece todavía como vidente en sentido positivo (cf. 1 Sm 9,9.19), pero después, el mismo Amós* (el primero de los profetas «canónicos») no quiere presentarse ya como vidente, sino como profeta que ha escuchado la palabra (Am 7,12-16).

De un modo consecuente, el Deuteronomio ha condenado como malos videntes a los profetas que ven (¡sueñan!) y dicen cosas que van en contra de la tradición israelita: «Si se levanta en medio de ti un profeta o un soñador de sueños, y te da una señal o un prodigio... diciendo: «Vayamos en pos de otros dioses...», ese profeta o soñador de sueños ha de ser muerto, porque predicó la rebelión contra Yahvé vuestro Dios que te sacó de la tierra de Egipto y te rescató de la casa de esclavitud» (Dt 13,1-5). Esta es la clave y criterio del judaísmo sobre las apariciones (revelaciones, visiones...): ellas deben concordar con la norma fundante de la ley judía... En esa línea, el conjunto del Antiguo Testamento (cf. Dt 18,9-15; cf. Lv 18,21; 20,2-5) condena a los videntes y adivinos (magia*).

(2) *Novedad cristiana*, *experiencia pascual.* Los cristianos saben que las experiencias visionarias pueden inducir a engaño (como supone 1 Cor 12–14 y ratifican: Lc 24,39; Jn 20,19-28; Mc 6,49). A pesar de ello, los primeros cristianos han insistido en las visiones de Jesús resucitado, entendidas no como simple aparición de un muerto, sino como nueva revelación de Dios y del sentido de la vida humana.

El recuerdo de Jesús no está vinculado a una tumba como la del rey David (cf. Hch 2,29), ni a un espíritu-fantasma, que actúa a través de otros personajes (cf. Mc 6,14-16), sino a su presencia pascual, formulada de manera confesional por Pablo: los creyentes alaban a Dios porque ha resucitado a Jesús (Rom 4,24-25; 8,11; Gal 1,1; Col 2,12; Ef 1,20; 1 Pe 1,21; Heb 13,20), a quien toman como signo y presencia definitiva de Dios (cf. Rom 10,9; 1 Cor 6,14; 1 Tes 1,9-10). Pues bien, esa presencia se expresa a través de unas apariciones (cf. 1 Cor 15,3-7; Mt 28; Lc 24; Jn 21–22). De todas formas, aisladas del conjunto de la experiencia de Jesús y de su envío mesiánico, las visiones no bastan para fundar la fe pascual. Por eso, Mt 28,17 afirma que algunos vieron a Jesús en la montaña de la gloria y del envío, y, sin embargo, dudaban.

La fe cristiana solo ha podido surgir a través de una experiencia de *encuentro pascual* de los creyentes con el Jesús muerto en la Cruz, un encuentro formulado en los relatos de las apariciones, que se han transmitido en formas distintas: se apareció primero a María Magdalena (cf. Mc 16,9) y a Simón Pedro (Lc 24,34)... Así lo confirma Pablo: «Jesús resucitó al tercer día, conforme a las Escrituras, se apareció a Pedro y después a los doce, luego se apareció a más de quinientos hermanos... luego se apareció a Santiago, y después a todos los apóstoles. Y al último de todos, como a uno nacido fuera de tiempo, se me apareció a mí también» (1 Cor 15,3-8). Estas «apariciones» han de entenderse como expresión de la presencia de Jesús en los creyentes. Por eso, resulta secundaria la forma en que los diversos cristianos del principio le «han visto».

La confesión pascual no es la visión de un muerto como tal, ni de un posible espíritu (cosas condenadas por Dt 18,11). No es tampoco la experiencia del Dios de la Ley que se revela en la montaña del Sinaí (cf. Ex 19–34), sino la revelación de la identidad pascual de Jesús, es decir, de la verdad de su mensaje. Por eso, los textos de las apariciones (cf. Mt 28; Lc 24; Jn 20–21) no se deben entender de un modo «historicista», como si quisieran transmitir el «protocolo» de unas visiones concretas, sino como expresión de una experiencia de encuentro con Jesús, que los cristianos pueden y deben

actualizar en su propia vida. Estas apariciones son históricas en el sentido radical, pues sin ellas resulta imposible entender el despliegue del cristianismo, que se identifica con el testimonio de la verdad y presencia «viviente» de un hombre a quien han asesinado por haber iniciado un movimiento de Reino.

(3) *Síntesis* y *valoración*. A lo largo de la historia, han sido muchos los que han visto a un difunto o al espíritu de un muerto que retorna, revelando secretos divinos o inspirando tareas sobre el mundo (como suponen los magistrados judíos de Hch 23,9 y ratifican los espiritistas modernos de diverso tipo). Pues bien, es evidente que en la base de la novedad pascual de la iglesia han existido experiencias visionarias, que pueden inducir a engaño, como supone 1 Cor 12–14 y ratifican diversas escenas evangélicas (desde Lc 24,39 y Jn 20,19-28 hasta Mc 6,49). Pero debemos indicar que los cristianos no han insistido en las visiones en sí (como experiencias carismáticas extrañas), sino en la nueva revelación de Dios y de Jesús que ellas suponen y transmiten.

Los primitivos cristianos saben que visiones, en cuanto aisladas del conjunto de la experiencia de Jesús y de su envío mesiánico, no bastan para fundar la fe pascual. Por eso, Mt 28,17 afirma que algunos vieron a Jesús en la montaña de la gloria y del envío, y, sin embargo, dudaban. En contra de lo que se ha dicho con frecuencia, los primeros cristianos no eran más influenciables que nosotros, hombres del siglo XXI. Ciertamente, creían en un tipo de visiones, como la que testifica Jesús (*he visto a Satanás caer como un astro del cielo:* Lc 10,18), pero, a su juicio, las visiones pascuales solo tenían sentido como expresión de una nueva experiencia de Dios, que se revela y/o aparece por Jesús, ofreciéndoles un modo más profundo de entender su vida actual y de esperar la gloria. En este contexto han podido hablar de «apariciones» del mismo Jesús resucitado, como presencia y plenitud humana, como revelación de Dios.

La visión pascual de Jesús no se encuentra cerrada ni centrada en la tumba vacía, que en sí es un signo negativo, como un hueco que se vuelve enigma, como una pregunta elevada sobre el proceso de la historia. La fe cristiana solo ha podido surgir a través de una experiencia de *encuentro pascual* de los creyentes con el Jesús que había muerto en la Cruz. Esas apariciones, que son experiencias de encuentro personal, no tratan de un Jesús aislado, es decir, de su suerte individual, sino de su presencia en los creyentes. Por eso, en sentido profundo, cuando hablamos de apariciones no estamos hablando de vivencias visionarias (resulta secundaria la forma en que los diversos cristianos del principio «han visto» a Jesús), sino de experiencias de comunión personal por encima de la muerte. La *aparición* de Jesús expresa una forma más honda de presencia y relación de un muerto (Jesús, enviado mesiánico) entre aquellos y con aquellos que antes le habían seguido, aceptado o negado.

APARICIONES DE JESÚS RESUCITADO

(↗ *evangelios*, *iglesia*, *Pablo*, *resurrección*). Las «apariciones» de Jesús en el origen de la Iglesia no se pueden armonizar de manera historicista, una tras otra, en una tabla cronológica, pues ellas se sitúan en perspectivas distintas y responden a preguntas e intereses diversos de los primeros creyentes. Pero ellas pueden vincularse formando unidades simbólicas muy significativas, como empezaremos mostrando, para destacar después la visión «canónica» de Pablo.

(1) *Unidades simbólicas*. La tradición exegética antigua ha tendido a «crear» un esquema (armonía) de apariciones, trazando así una especie de imaginario pascual y eclesial, que muchos cristianos siguen manteniendo. Estas podrían ser algunas de las que definen y marcan el origen de la iglesia.

Sepulcro vacío. Un tema de mujeres. La experiencia pascual de las mujeres, que está en el origen de la Iglesia, se transmite de diversas formas: (a) *El núcleo más antiguo está formado por el recuerdo de unas mujeres que van al sepulcro* (Mt 28,1-3; Mc 16,1-3; Lc 24,1; Jn 20,1) y no encuentran el cadáver de Jesús (cf. tumba*). En un momento quizá posterior la tradición afirma que ellas han visto dentro a un joven (ángel) que les dice que Jesús ha resucitado, mandándoles que vayan y lo anuncien a los discípulos y a Pedro (cf. Mc 16,4-7; Lc 24,2; Jn 20,1-2). Este motivo se enriquece con la descripción posterior de la apertura de la tumba (Mt 28,2-4), tema que ha sido desarrollado por *El evangelio apócrifo de Pedro*. (b) *Reacciones e interpretaciones*. El motivo de las mujeres se complica cuando Marcos sigue diciendo que ellas no cumplieron el encargo de Jesús (Mc 16,8), sino que huyeron del sepulcro sin decir nada, mientras los demás evangelios afirman, de un modo u otro, que fueron y cumplieron el encargo. En esa línea, el evangelio de Juan afirma que Pedro y el discípulo amado, avisados por María Magdalena, vinieron al sepulcro y lo vieron abierto, con las vendas y sudario que cubrían el cuerpo de Jesús en el suelo; el discípulo amado creyó que Jesús había resucitado, sin necesidad de verle (Jn 20,3-10); María Magdalena, en cambio, volvió al huerto del sepulcro, donde reconoció a Jesús, a quien había confundido antes con un jardinero (Jn 20,11-16).

Apariciones de varones y mujeres. Podemos trazar una lista armónica de apariciones, pero sin olvidar su carácter simbólico más que cronológico. (a) Jesús se mostró a *María Magdalena* y a otras mujeres, que así ven a Jesús resucitado, cerca del sepulcro abierto (Mt 28,8-10). (b) Se apareció a los dos discípulos de *Emaús*, que regresaron a Jerusalén para contarlo al resto de los discípulos (Lc 24,13-35; Mc 16,13-35). (c) Se mostró también a *Simón*, *llamado Cefas/Pedro* (Lc 24,34; 1 Cor 15,5; cf. Jn 20,8) y a *los Doce* como tales (1 Cor 15,6), en una experiencia fundacional que parece vinculada a Jerusalén. (d) Se apareció también a *la iglesia primera*, reunida en Jerusalén (Lc 24,36-49; Mc 16,14), representada por *todos los discípulos* sin Tomás (Jn 20,19-25; cf. Lc 24,36-43), y luego con Tomás (Jn 20,24-29), y/o a *quinientos hermanos*, en un gesto que puede vincularse con Jerusalén o en Galilea (1 Cor 15,6). En esa misma línea se pueden

situar las restantes apariciones de las que trata Pablo en 1 Cor 15,3-9, de las que me ocuparé más adelante.

Apariciones finales (desde la perspectiva de cada evangelista). De una forma muy significativa, el texto originario de Marcos (hasta Mc 16,18) no cuenta ninguna aparición de Jesús, como si las apariciones no pudiera contarse, es decir, expresarse de un modo «objetivo», pues ellas pertenecen a la experiencia de fe de los cristianos. Pero los restantes evangelios y el libro de los Hechos se han atrevido a narrar apariciones, presentándolas como testimonios ejemplares para el conjunto de la Iglesia. (a) Apariciones durante cuarenta días según Hch 1,1-5, culminando en la revelación final *en el monte de Olivos*, a unos 120 hermanos, con Ascensión y promesa de Pentecostés (Lc 24,50-52; Hch 1,6-15). (b) Aparición final *en Galilea* a los Once (Doce sin Marcos), con envío a todo el mundo, sin Ascensión o marcha de Jesús (Mt 28,16-20). (c) Aparición final a los Siete *en el lago Galilea*, con pesca milagrosa y especial mención del discípulo amado y de Pedro (Jn 21). (d) *Pentecostés*. Se puede sumar a las apariciones finales, a los cincuenta días de pascua, que ya no es presencia directa de Jesús, sino del Espíritu Santo, enviado por Jesús (Hch 2).

(2) *Visión canónica de Pablo: experiencia de fondo*, *lista de apariciones.* Tras la «armonía» anterior, de tipo artificial, quiero evocar la secuencia de Pablo en 1 Cor 15,3-9. La pascua cristiana fue un desvelamiento multiforme, una eclosión de experiencias simultáneas y convergentes. Los primeros cristianos descubrieron y atestiguaron así algo que nunca había acontecido, y que ningún otro grupo judío había confesado: no que los muertos viven y que al fin habrá resurrección universal (tema común en aquel tiempo), sino que el Cristo Jesús ha triunfado ya de la muerte (en medio del tiempo, no al final), haciéndoles a ellos mensajeros de su Reino. Así lo ha confirmado Pablo al afirmar (a los veinte años de la muerte de Jesús) que todos los grupos cristianos confiesan una misma experiencia de fondo: «Que Jesucristo murió, que fue enterrado, que resucitó y que se apareció a Cefas, luego a los Doce, luego a más de quinientos hermanos de una vez, de los cuales muchos viven todavía, algunos han muerto; después se apareció a Santiago, después a todos los apóstoles, y al fin, como a nacido fuera de tiempo, se me apareció también a mí» (1 Cor 15,5-8). Estas son las apariciones que Pablo reconoce como «oficiales», dejando a un lado la experiencia de las mujeres y la tumba vacía.

Se apareció a Cefas, *iglesia petrina*. Se le llamó Cefas, Pedro, Piedra de la Iglesia, porque había visto y anunciado la pascua de Jesús. Esta aparición a Cefas (nombre arameo de Pedro) está al fondo de Mc 16,7 y de Jn 21,15-17, pero solo se cita aquí (1 Cor 15,5) de un modo expreso (y en Lc 24,34): «Ha resucitado verdaderamente el Señor y se ha aparecido a Simón». Esta es para Pablo (y Lucas) la primera de las experiencias pascuales, fundamento de la confesión creyente de la Iglesia. Debió ser una «experiencia de conversión», el principio de una tarea especial de servicio en la Iglesia, como atestigua Lc 22,29 y de un modo especial el texto de las «llaves» (Mt 16,17-19), que puede interpretarse en forma de experiencia pascual.

Luego a los Doce, *iglesia apostólica*. Son los testigos colegiados de la pascua, signo del Israel definitivo que nace con Cristo. Esta experiencia pascual de los Doce solo ha

sido atestiguada en este pasaje del Nuevo Testamento, pues en otros textos paralelos los destinatarios de la resurrección no son ya los Doce, sino un grupo indeterminado y quizá más grande de discípulos (cf. Jn 20,19), reunidos con los Once (Doce menos Judas Iscariote: cf. Lc 24,33); ella fundamenta y simboliza la misión universal de la Iglesia en el monte de Galilea (Mt 28,16). Estos Doce aparecen como signo de Israel, con una función propia en la vida de Jesús y al comienzo de la Iglesia «apostólica», fundada en los primeros discípulos/apóstoles de Jesús.

Luego a más de 500 hermanos, *iglesia universal*. Esos 500 hermanos pueden ser todos los hombres y mujeres de la primera iglesia (en la línea de Lc 24 y Jn 20), aunque el número puede resultar excesivo (pues Hch 1,15 habla de 120 hermanos). Ellos pueden ser también los congregados de Pentecostés en Jerusalén (cf. Hch 2), o quizá mejor los representantes de las comunidades cristianas de Galilea, que no solo habían escuchado al Jesús de la historia, sino que habían celebrado su presencia pascual, como muestra la tradición de las multiplicaciones, donde él ofrece y comparte pan a sus seguidores (cf. Mc 6,30-44; 8,1-10), aunque en estos casos se habla de un número más grande (de cinco mil y cuatro mil, según los casos). Sea como fuere, estos quinientos hermanos son un signo fuerte del primer impacto de la resurrección en el comienzo de la iglesia, pues están situados antes de las experiencias pascuales de Santiago y de los apóstoles, que marcan el comienzo de la Iglesia de los hebreos y helenistas, antes de la «conversión» del mismo Pablo.

Luego se apareció a Santiago, *judeocristianismo*. No había creído en Jesús durante el tiempo de su vida (cf. Mc 3,31-35). Pero, en un momento dado, tras su muerte, le descubre y le confiesa como Cristo. Su experiencia y su incorporación a la Iglesia, con los hermanos de Jesús, atestiguada bien por Pablo (cf. Gal 1,19; 2,9-12), constituye un elemento esencial del cristianismo. Si no pudiéramos apelar a Santiago y a los «hermanos» (con su madre), si no hubiera una iglesia judeocristiana, correríamos el riesgo de tomar a Jesús como un mito y separarle de su origen. Al perseguir a los judíos, cierta Iglesia posterior ha tendido a olvidar este origen y rasgo judío. De todas formas, esta experiencia no se encuentra al principio del principio, sino que viene después de los Doce y los quinientos, indicando que en el momento de la conversión de Santiago había ya muchos creyentes.

Después a todos los apóstoles. Parecen los helenistas de Jerusalén (cf. Hch 6–7), los primeros que anunciaron el evangelio a los gentiles, iniciando así una Iglesia universal. Pablo alude aquí a «todos», sin precisar el número, y en ese sentido puede incluir entre ellos a varones y mujeres que han «visto» a Jesús y han actuado como fundadores de iglesias. Posiblemente, algunos le conocieron en Jerusalén, antes de ser crucificado. Sea como fuere, ellos descubrieron el alcance universal del mensaje y de la entrega de Jesús al servicio del Reino. Sin ellos no se hubiera mantenido la memoria distintiva de Jesús, ni Pablo se hubiera «convertido», ni se hubiera mantenido la iglesia.

Por último se me apareció también a mí (1 Cor 15,8). Pablo se sitúa así al final de las apariciones, en continuidad con todas ellas, reivindicando de esa manera el carácter fundante de su experiencia y de la iglesia que él está creando, en apertura a los gentiles.

Aparece por un lado como el más pequeño de todos, pero, al mismo tiempo, se muestra como novedad: él ha descubierto y está propagando una experiencia pascual definitiva. Miradas así, no todas las apariciones pascuales tuvieron un mismo contenido, ni una misma forma externa. Más que visiones externas, fueron experiencias vitales de Jesús, en conexión unas con otras, formando la raíz múltiple del origen de la Iglesia. Aquellos que le han «visto» saben que vive y que es el mismo que ha muerto «por nuestros pecados». La experiencia (visión personal) de Jesús crucificado y muerto es la esencia del cristianismo, y Pablo aparece como transmisor final de esa experiencia.

Cf. P. CABA, *Resucitó Cristo*, *mi esperanza. Estudio exegético*, BAC, Madrid 1986; H. VON CAMPENHAUSEN, *Der Ablouf der Osterereignisse und das leere Grab*, Winter, Heidelberg 1958; J. D. CROSSAN, *El nacimiento del cristianismo*, Sal Terrae, Santander 2002; X. LÉON-DUFOUR, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, Sígueme, Salamanca 1973; M. SAWICKI, *Seeing the Lord. Resurrection and Early Christian Practices*, Fortress, Minneapolis 1994; H. SCHLIER, *De la resurrección de Jesucristo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1970; A. TORRES QUEIRUGA, *Repensar la resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y de la cultura*, Trotta, Madrid 2003; S. VIDAL, *La resurrección de Jesús en las cartas de Pablo*, Sígueme, Salamanca 1982; U. WILCKENS, *La resurrección de Jesús. Estudio histórico-crítico del testimonio cristiano*, Sígueme, Salamanca 1981; N. T. WRIGHT, *La resurrección del Hijo de Dios. Los orígenes cristianos y la cuestión de Dios*, Verbo Divino, Estella 2008.

APOCALIPSIS

1. Libro

(↗ *apocalíptica*). El autor del Apocalipsis, llamado Juan (distinto del que ha escrito el Cuarto Evangelio), es un judeocristiano que parece haber emigrado de Palestina en los años de guerra y convulsiones del 67 al 73 d.C., integrándose en una comunidad de Asia (probablemente Éfeso). Fue profeta y guía de profetas (cf. Ap 19,10; 22,9). Es probable que conociera la teología de Pablo, fundador o promotor principal de la iglesia efesina (del 52 al 55 d.C.), y la tradición sinóptica, pero quiso mantenerse fiel a su herencia apocalíptica judeocristiana, escribiendo en torno al 96 d.C. (en tiempos de Domiciano), en momentos eclesiales y políticos duros, el único libro canónico de apocalíptica cristiana. Quizá no había una gran persecución externa. Otros autores cristianos (como 1 Pe y, sobre todo, *1 Clem*) querían mantener la paz con Roma. Juan supone que esa paz es imposible, pues ella implicaría un riesgo de contaminación para las iglesias.

(1) *Finalidad*. En ese contexto, el autor del Apocalipsis eleva su voz de alarma y pone de relieve los dos peligros de la Iglesia: (a) *Peligro externo*. El Imperio romano quería imponer (al menos en Asia) su modelo económico e ideológico. Ciertamente, en un plano, era tolerante: dejaba que individuos y grupos expresaran hacia dentro (en sus casas y grupos cerrados) sus creencias religiosas y sociales. Pero, al mismo tiempo, exigía un tipo de sacralización estatal, vinculada a la comida (idolocitos*) y a la fidelidad o adoración al mismo Imperio (que Juan considera *porneia*, prostitución* política). (b) *Peligro interno*: prostitución eclesial. Otros cristianos (vinculados por un lado a la gnosis o religiosidad interior y por otro al orden social imperante) querían colaborar de forma irénica con Roma (como hacían según Ap 2–3 los llamados balaamitas* y jezabelianos*). Contra ellos eleva Juan su manifiesto antirromano. Los destinatarios de su libro no son las «bestias y prostituta» del Imperio, sino aquellos cristianos que corren el riesgo de asumir la cultura y forma de vivir de Roma. Más que sentimiento o vivencia interior, para el Apocalipsis, el cristianismo es un tipo integral de cultura, expresada en comida y vinculación social. En su fondo, todo resulta religioso (símbolos de Dios, visión del Cordero degollado, nueva Jerusalén), pero todo se expresa y realiza de un modo social: los cristianos deben vincularse como Iglesia, rompiendo el círculo de opresión que traza Roma (cf. Ap 18,4), sin convertirse en puro grupo de identidad doméstica. Por eso, las visiones del Ap sirven para alimentar la resistencia de los cristianos, ayudándoles a mantener la fidelidad a su mesianismo social, en las circunstancias socioculturales del entorno romano. El Apocalipsis, en su conjunto, puede presentarse como un libro judío, pues judías son casi todas sus imágenes y su misma experiencia de fondo. Pero esas imágenes de fondo y esa experiencia base son, al mismo tiempo, cristianas, pues están al servicio de lo que podemos llamar el mito apocalíptico cristiano, es decir, la victoria de Jesús (Cordero sacrificado) sobre los emisarios del Dragón o Satanás (las bestias y la prostituta).

(2) *Estructura*. Desde el fondo de esas imágenes, con una fuerte experiencia del Cristo, ha escrito Juan este libro, que podemos dividir de una manera circular, haciendo que los textos de principio y fin se vayan correspondiendo, en camino ascendente (a-b-c-d-e-f-g), que culmina en la h, y descendente (g'-f'-e'-d'-c'-b'-a'). Presentamos de un modo detallado esta estructura porque ella refleja el sentido teológico y mensaje del libro. (a) Ap 1,1-8. Prólogo. El profeta y su libro. Juan se presenta como profeta que debe escribir a las Siete iglesias, que representan la Iglesia universal. (b) Ap 1,9–3,33. Visión del Hijo del Humano y Cartas a las Siete iglesias. El Hijo del Humano se aparece a Juan no solo como Señor escatológico (juez final), sino como aquel que revela a las iglesias su palabra de exigencia y fidelidad. Partiendo de esas cartas, todo el resto del Ap sirve para ratificar esa palabra: la apocalíptica se traduce en forma de exigencia eclesial. (c) Ap 4,1-11. Dios-Rey. Visión del trono. Como muestran 1 Hen* 14 o Dn 7, en el principio de la apocalíptica hay una teofanía o visión de Dios. También aquí, en la base dramática del Ap, viene a presentarse Dios, como creador y plenitud del universo. Vivientes y Ancianos cantan su gloria. (d) Ap 5,1-14. Cordero degollado. Según Dn 7, Dios realizaba su juicio y/o culminaba su obra a través del Hijo del Humano. En su lugar aparece aquí el Cordero sacrificado, que es, al mismo tiempo, León victorioso. Toda la trama del Ap se presenta desde ahora como historia de ese Cordero: esta es la historia del poder de la impotencia, la victoria del Degollado. (e) Ap 6,1–7,17. Los siete (seis) sellos. El Cordero abre los sellos del libro de la historia y se despliegan los poderes de la muerte. Pero, mientras ellos van apareciendo, fatídicos, terribles, Dios protege con su signo a los elegidos, en medio de la lucha de la historia. (f) Ap 8,1–9,21. Seis trompetas (séptimo sello). Ellas anuncian la guerra de Dios, el juicio del mundo, que Dios mismo realiza a través de la fragilidad cósmica y/o de la emergencia de los poderes infernales. Siendo revelación del misterio de Dios, el Apocalipsis es revelación y despliegue del mal de la historia humana. (g) Ap 10,1–11,14. Intermedio: Libro profético y testigos mesiánicos. Juan recibe (come, hace suyo) el libro profético del Cordero, para así proclamar su mensaje, el despliegue de la historia, que implica el testimonio y martirio de los enviados de Jesús. (h) Ap 11,15–13,4. Agentes de la historia: Mujer y Dragón, las dos Bestias. Como indica todo el esquema que estamos presentando, estos capítulos forman el centro simbólico y temático del Ap. Ellos contienen la revelación de Dios (que expresa su vida a través de la Mujer que da a luz al Hijo) y el desvelamiento supremo de los poderes del mal: el Dragón que quiere devorar a la Mujer, las dos Bestias de la perversión suprema de la historia. (g') Ap 14,1-20. Intermedio: Evangelio eterno: siega y vendimia. Conforme a la más honda tradición israelita, el Apocalipsis anuncia el juicio de Dios, que se expresa en la caída de Babel (ciudad perversa) y en el cumplimiento del talión escatológico. (f') Ap 15,1–16,21. Seis copas. Las trompetas eran un anuncio, aviso de los males que amenazan. Ellas se expresan y expanden ahora a través de las copas derramadas, que llevan la plaga destructora (para los habitantes perversos del mundo), hecha medicina salvadora (para los elegidos del Cordero). (e') Ap 17,1–19,10. Babel, la Prostituta. Los males de la historia humana (desvelados al abrir sus sellos) se condensan en Babel, la Prostituta, signo del poder humano que se absolutiza como imperio, que

todo lo compra y vende, destruyéndose a sí mismo. (d') Ap 19,1–20,6. Triunfo de Cristo. Milenio. El mismo Cordero degollado es Jinete victorioso, Capitán del ejército de Dios que vence con su Palabra (Logos) a las bestias de la historia, instaurando el Milenio, es decir, los mil años simbólicos del triunfo mesiánico en el mundo. El reino del Apocalipsis es tiempo de la palabra amorosa, dialogada. (c') Ap 20,7-15. Juicio de Dios. Reino eterno. Dios asume y despliega su reinado de una forma definitiva, ratificando la obra del Hijo del Humano (del Cordero sacrificado) y realizando el juicio. Tras la victoria de Cristo (y el milenio) llega el Reino de Dios. Culmina la creación, se cumple la historia. (b') Ap 21,1–22,5. Nueva Jerusalén, Bodas del Cordero. El Hijo del Humano se vuelve Cordero amoroso, que ofrece a la Iglesia ya unida (Jerusalén celeste) su amor pleno. La palabra de exigencia viene a traducirse en gozo de amor y la apocalíptica culmina en la visión de las bodas. De esa forma, el Apocalipsis nos ofrece la más poderosa imagen de esperanza. (a') Ap 22,6-21. Conclusión. Reasume el tema del prólogo, presentando el libro entero como despliegue de una gozosa, amorosa, liturgia cristiana. Siendo muy tradicional por sus imágenes y fondo, el Ap es una obra absolutamente nueva, que ha logrado sustituir, dentro del cristianismo, a casi todos los -libros apocalípticos anteriores (o contemporáneos). Solo algunos eruditos conocen hoy las obras de Henoc, Baruc o Esdras. Por el contrario, el Apocalipsis llamado de Juan sigue vivo, porque ha evocado y sigue evocando algunos de los sentimientos más poderosos de miedo y violencia, de justicia, gracia y ternura que pueden encontrarse en la literatura social y religiosa del conjunto de la humanidad.

(3) *Lectura literaria. Libro de símbolos*. El Apocalipsis de Juan ha ejercido un gran influjo en la experiencia cristiana. En ese contexto se entienden sus diversas lecturas, empezando por la literaria. El Ap es un símbolo textual, un Libro-imagen, elaborado de forma unitaria, con una fuerte unidad simbólica. Por eso resultan importantes sus diversos símbolos: Dios y Cristo son Alfa y Omega (1,8; 21,6; 22,13), la Bestia es 6.6.6 (Ap 13,18). En principio, el Ap se concibe como carta o cartas que el vidente ha de escribir a las iglesias (Ap 1,4.19; 2,1; etc.). Pero al final podemos definirlo como libro de un Libro: libro concreto (lleno de símbolos y profecías) cuyo argumento es el Gran Libro de Dios (de la historia humana). Por eso hallamos en su centro el Libro total (del mundo, de la historia, de Dios) que el Cordero debe ir abriendo (Ap 5) y que el vidente ha de comer (Ap 10). (a) *Símbolos litúrgicos*. El Ap es un libro celebrativo, un manual de representación de *El gran teatro del mundo* (Calderón de la Barca). Sus lectores son, al mismo tiempo, actores y espectadores dentro de ese teatro total. Desde aquí, en plano performativo y catártico (de acción y curación) han de entenderse sus símbolos concretos. Lógicamente, en esta ópera apocalíptica intervienen coros de diverso tipo, hay cantos de lamentación y gozo (Ap 18–19), con una escenificación final gozosa del triunfo de los santos (Ap 21–22). Más que los pequeños símbolos concretos importa el libro entero como expresión del drama cristológico y bestial del ser humano. (b) *Símbolos cósmicos*. Sobre esa base, el Ap puede presentar los grandes símbolos del cosmos, entendidos en clave espacial (cielo y tierra) y en clave histórica (pasado, presente y futuro). Al lado del cielo y de la tierra, que son signos básicos de la acción y

juicio de Dios, han de citarse de un modo especial otros signos cósmicos: siete astros, cuatro puntos cardinales, agua (mar, ríos), tormenta (rayos, truenos), fuego, piedras preciosas y bellos metales... En contra de la gnosis, el Ap no concibe el mundo como malo, pervertido; ciertamente, está amenazado, tiene gérmenes de destrucción, pero participa del camino salvador de Dios en Cristo. Por eso resultan importantes los signos cósmicos de la destrucción (caída de astros, terremoto, relámpago-tormenta), pero son más importantes aún sus elementos positivos (los siete astros que Jesús lleva en la mano, la nueva Jerusalén celeste, que es cielo nuevo y nueva tierra, con muros de oro, agua fecunda, árboles medicinales, etc.). (c) *Símbolos animales*. Los diversos animales tienen en el Ap mucha importancia, tanto en sentido positivo como negativo. Son positivos los cuatro Vivientes buenos (4,7-8), lo mismo que el Cordero o el León de Judá (5,5-6). Son neutrales las águilas (4,7; 8,13; 12,14). Pueden ser positivos o negativos los caballos (6,2-8; 19,11.14). Son negativos: Dragón (12,3-4; etc.) o serpiente (9,19; 12,9.14-15; 20,2), Bestias (6,8; 11,7; 13,1-4.11; etc.), escorpiones infernales (9,3.5.10), pájaros (19,17.21) y ranas (16,13). En el centro del bestiario negativo de Juan, como signo fundante de la historia de pecado, sobresale el Dragón celeste, caído a la tierra (Ap 12), y las Bestias imperiales (Ap 13), que se oponen al Cristo (= Cordero) y a la Mujer (= Ciudad de los salvados).

(4) *Lecturas antropológicas. Un libro de hombres*. El protagonista real del Ap es el ser humano, amenazado por la destrucción cósmica (e infernal), pero llamado a la plenitud en Cristo. En su conjunto, el Ap es un canto al cuerpo (cabeza, ojos, oídos, manos, piernas) concebido como signo de vida. Un símbolo especialmente importante en este contexto es la mujer, que aparece no solo como expresión del aspecto femenino de la vida, sino como humanidad entera. Ella puede presentarse como madre celeste y perseguida (Ap 12,1-5 es una relectura de Gn 2–3) y prostituta amenazada (Ap 17; cf. 14,4), para acabar apareciendo como esposa o novia del Cordero, plenitud de la creación (Ap 21–22). En ese contexto decimos que el Ap es canto al despliegue y triunfo de lo humano. (a) *Lectura histórica*: destrucción humana, libro de los oprimidos. El Ap ofrece la más honda genealogía del pecado: es libro de dragones y bestias, que parecen evocar e interpretar el mal en formas cercanas al mito. Pero, al mismo tiempo, es libro de los exiliados y perseguidos, de los amenazados y torturados, que gritan a Dios desde el fondo de su opresión. No es una ópera de propaganda y celebración de los triunfadores del sistema, no es el drama mentiroso de unos sabios y ricos que exponen en un libro sus falsas razones, sino drama y lamento de los perseguidos; solo así, en el reverso de la historia, desde el lugar del cautiverio, pueden entenderse sus duras razones, sus protestas hirientes, sus más hondas esperanzas. (b) *Lectura social*: Gran Ópera de la historia. Hemos dicho ya que el Ap es una tipo de ópera o liturgia donde intervienen, como actores, agentes y espectadores (si se permite esta distinción) todos los humanos, desde la perspectiva de los oprimidos. Sobre esa base ha destacado la función social del poder (Bestia, imperio) que tiende a pervertirse (reyes, prostituta, comerciantes) y la fidelidad en el amor (Cordero, ciudad reconciliada) que vincula a los humanos en torno a la comida compartida de intimidad y compañía universal (Bodas), a partir de las iglesias

(comunidades de fidelidad cristiana). (c) *Lectura utópica*: salvación, catarsis y esperanza. El drama del Ap se abre hacia la plenitud y libertad más honda, en plano personal (de maduración de los cristianos) y social (de transformación de la humanidad en conjunto). Por eso, los símbolos de la destrucción (Dragón, Bestias, Prostituta...) han de entenderse dentro de un despliegue de conjunto que lleva a las Bodas finales. El Ap no ha querido silenciar la violencia de la vida, sino todo lo contrario: quiere enseñarnos a mirar con ojo abierto la violencia, a fin de que ella no consiga dominarnos. De esa forma, en medio de la más fuerte persecución, los que creen en Jesús conservan la esperanza, son capaces de morir en la prueba, pero se mantienen fieles y tienden hacia la reconciliación final, buscando desde aquí el futuro de un mundo liberado. Estos son los temas principales de un libro que, en contra de lo que puede pensarse, ha influido mucho en varios momentos de la historia de la Iglesia.

(5) *Apocalipsis*, *libro mesiánico cristiano*. Los aspectos anteriores se vinculan en Jesús de Nazaret, representante de Dios y protagonista del drama. Estos son sus títulos y signos: es Hijo del Humano que dirige y amonesta a las iglesias (Ap 1,13), Cordero sacrificado que abre los sellos del libro de la historia (5,6), Hijo de la Mujer que pertenece a Dios y nace de la historia humana (Ap 12,1-5), Jinete vencedor y Palabra (Ap 19) del juicio final, Cordero entronizado junto a Dios, Esposo de la nueva humanidad (21,1–22,5)... Quizá pudiéramos añadir que el Ap es el drama y libro de las metamorfosis simbólicas de Jesús. No es un libro de simples mutaciones, donde todo vuelve a ser al fin lo mismo (aquello que ya era), sino el libro de la mutación fundamental, la gran transformación del ser humano. Solo Jesús es punto de apoyo donde puede sostenerse el peso de la historia: siendo Cordero sacrificado, hombre que muere, es la Victoria de Dios, el futuro de las Bodas de amor para los humanos. (a) *Libro escatológico* (destrucción y salvación). La liturgia del Ap acaba siendo una representación de la salvación de la humanidad en Cristo (en Dios), que supera la violencia (de los monstruos del mal y de la guerra) y llega así a la meta de las Bodas. A lo largo del camino emergen (y han de ser vencidos) los símbolos del mal, la fantasía y realidad del odio y de la muerte, con sus formas personalizadas, no personales (Dragón, Bestias, Prostituta, Reyes perversos, animales destructores), que van siendo amenazadas y destruidas a medida que avanzan los signos del juicio: sellos que se abren para mostrar lo que hay en el fondo de la realidad; trompetas que anuncian el día de ruina; copas de ira que se van derramando... El mal de la historia (con los signos de la destrucción del mundo) queda superado por el despliegue de Vida del Cordero sacrificado. (b) *Libro del cielo*. Salvación final. En esta ópera apocalíptica intervienen muchos agentes del cielo y de la tierra, del pasado, presente y futuro de la realidad. Por eso, es lógico que en el principio de su movimiento (de su trama) venga a presentarse Dios y el mundo superior de gloria, que está representado en Ap 4–5 por diversos signos de tipo cósmico (cuatro Vivientes que llevan el trono), comunitario (veinticuatro Ancianos, humanidad perfecta) y angélico (poderes de Dios). A esa trama pertenece el Dios del Ap, lo mismo que el Dragón, que aquí aparece como enemigo divino. Entendido así, el Ap es la historia de la separación de lo divino y lo infernal, de Dios y de Satán. Por eso, lo satánico queda al fin

destruido, de manera que en el futuro y plenitud de la historia desaparece la escisión y lucha de la realidad, cesando el arriba y abajo, uniéndose cielo y tierra, ambos renovados y centrados en la Ciudad-Esposa del final del libro.

Cf. R. A. ALLO, *Saint Jean. L'Apocalypse*, Gabalda, París 1971; J. BONSIRVEN, *El Apocalipsis de san Juan*, Paulinas, Madrid 1966; L. CERFAUX y J. CAMBIER, *El Apocalipsis de san Juan leído a los cristianos*, Fax, Madrid 1968; J. P. CHARLIER, *Comprender el Apocalipsis* I-II, Desclée de Brouwer, Bilbao 1993; X. PIKAZA, *Apocalipsis*, Verbo Divino, Estella 1999; E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Apocalipsis. Visión de un mundo justo*, Verbo Divino, Estella 1997; U. VANNI, *Apocalipsis. Una asamblea litúrgica interpreta la historia*, Verbo Divino, Estella 1994; *Lectura del Apocalipsis. Hermenéutica*, *exégesis*, *teología*, Verbo Divino, Estella 2005.

2. Persecuciones

(↗ *Anticristo*, *martirio*, *persecución*, *Timoteo 2*, *violencia 1-5*). El autor del libro escribe para afirmar que ha llegado la *gran tribulación* (*thlipsis*; cf. Ap 7,14), el tiempo de amenaza y riesgo al que alude también la tradición sinóptica (cf. Mc 4,17; 13,19.24 par). Pero más fuerte que la persecución es el anuncio y presencia del Reino *(basileia)* que se expresa por Cristo (Ap 11,15; 12,10). Por eso el autor invita a los lectores (oyentes) a la *resistencia activa* (*hypomonê*; cf. Ap 1,9; 13,10; 14,12), que consiste en mantenerse firmes en medio de la prueba, como testigos de la gracia del Cordero que triunfa sobre la violencia de la Bestia.

(1) *Trinidad de perseguidores. El Dragón con las Bestias y la prostituta.* En el fondo del Apocalipsis se cierne la amenaza de una persecución anticristiana, que es más social que religiosa en el sentido moderno del término, y que se interpreta desde la tradición del judaísmo en clave apocalíptica, es decir, de gran lucha final entre los testigos del Dios verdadero y los «ministros» del Dragón, entendido como poder antidivino. En el principio de esa lucha está, pues, el Dragón, lleno de ira, «al que le queda poco tiempo» (Ap 12,12), pues Dios va a manifestarse ya.

El Dragón es el signo y compendio del mal, el Anti-Dios que intenta apoderarse de los hombres para vivir a costa de ellos, actuando a través de las dos bestias (Ap 13), que son la opresión político-militar y la imposición ideológica, y que representan el principio de violencia que domina sobre el mundo, en claves de miedo, de engaño ideológico y muerte. En ese contexto eleva el profeta su advertencia a los cristianos, para que se mantengan firmes, dando testimonio de Jesús, es decir, de la libertad humana y cristiana: «Quien tenga oídos para oír que oiga: Quien esté destinado al cautiverio, vaya al cautiverio; quien deba morir al filo de espada, muera al filo de la espada. ¡Aquí se prueba la resistencia y fidelidad de los creyentes!» (Ap 13,9-10).

Cautiverio y espada, cárcel y martirio, marcan, según eso, la vida de los fieles. En un mundo donde externamente reinan las Bestias (y la Prostituta en la que se condensan sus poderes), los verdaderos creyentes estarán sometidos a la persecución y a la muerte. En este contexto queremos evocar ya de manera más precisa la «trinidad satánica», formada por esas Bestias (Ap 13) y la Prostituta (e Ap 17), que forman la revelación del abismo en la historia humana.

La *Primera Bestia* es el poder político-militar, que domina sobre los hombres con violencia, exigiendo que todos le sirvan (Ap 13,4-8). Por eso tiene miedo de los

cristianos, pues ellos no la aceptan como Dios; ni reconocen su autoridad como sagrada, de manera que le niegan su existencia. *La segunda es el Profeta Falso* (Ap 13,11-18), el espíritu de la mentira, la violencia mental y psicológica, que seduce a las personas ansiosas de milagros y las fascina con sus milagros falsos. Aquellos que no acepten la «verdad» (es decir, la mentira organizada) de este profeta –su propaganda e ideología política, sus artes o prodigios– no podrán llevar la marca de la Bestia: estarán fuera de la ley, no podrán ni comprar ni vender, ni tener refugio, sino que vivirán como desterrados sobre el mundo; en ese sentido, ellos serán unos perseguidos. *La Prostituta* (Ap 17–18) o tercer elemento de esta «trinidad perseguidora» tiene figura de mujer y porte de reina (Ap 17,4) y lleva en su mano la copa del comercio universal (Ap 17,4-5). En ella culminan y se expresan los poderes anteriores: el militar (Primera Bestia) y el ideológico (Segunda); ella impone su ley; quienes no la aceptan tienen que vivir al margen de una sociedad donde todo se compra y se vende.

(2) *Persecución económica*, *persecución social.* En este contexto se sitúa la gran persecución, que no tiene rasgos de tipo metafísico-religioso, sino que viene a presentarse como resultado de una economía (o política social) que solo se busca a sí misma, no la vida y verdad de los hombres. La fuerza militar de la primera bestia y el engaño ideológico de la segunda se ponen al servicio de la prostitución universal de la tercera. Con ella han «fornicado» de forma especial los comerciantes del imperio (Roma), que convierten la vida de la humanidad en puro objeto de mercado, donde todo se compra y se vende al servicio propio, en contra de los hombres: «Oro y plata; piedras preciosas y perlas; lino, púrpura, seda y escarlata; sándalo y marfil, maderas preciosas, utensilios de bronce, de hierro y de mármol. Canela y clavo; perfumes, ungüentos olorosos e incienso; vino y aceite; flor de harina y trigo; ganado mayor, ovejas, caballos y carros; esclavos y hasta seres humanos» (Ap 18,12-13).

Todo se compra y vende en su mercado de la Prostituta, empezando por el oro y pasando por los tejidos y los materiales ricos, con especias y alimentos caros, hasta llegar a los animales y a los hombres. La vida cae bajo el dominio de una economía donde culminan y se expresan los poderes del imperio (Primera Bestia) y de su propaganda (Segunda Bestia) que persiguen (excluyen) a los que piensan de otra forma. De esa forma, Roma, que quería presentarse como Ciudad Suprema de la Paz Eterna, encarnación de la justicia divina, ha venido a convertirse en una institución de control violento. Ella ha querido proclamarse Diosa: «Yo soy reina; no conozco viudez, ni veré tristeza alguna» (Ap 18,7); pero es solo una asesina, pues ha bebido la sangre de los mártires, los pobres de la tierra (cf. Ap 18,24; 19,1-2).

Así se ha completado la trilogía del poder que se instituye y diviniza, en claves de violencia (Primera Bestia), mentira (Falso Profeta) y mercado (Prostituta), que actúan con violencia y destruyen la vida de los hombres que se oponen a su dictadura. Esa trilogía satánica procede del Dragón, que quiere alimentarse de la vida humana (del Hijo que nace de la Mujer: cf. Ap 12,1-4), y expresa la estructura de una forma de existencia donde los justos (los no-violentos, aquellos que no pactan con la Bestia) están condenados a la marginación y al hambre, pues los que carecen del signo de la Bestia y

su violencia (sean formalmente esclavos o libres), no pueden comprar ni vender (cf. Ap 13,17), de manera que tienen que mantenerse fuera de las estructuras sociales del imperio, sin aspirar a oficios públicos, sin garantías laborales ni sociales, familiares ni sanitarias.

El Estado romano se ha vuelto así una especie de sistema imperial de opresión. Solo tiene que encerrar o vigilar en cárceles concretas a unos pocos, porque el mismo imperio, con su estructura militar-ideológica-económica, ha venido a presentarse como gran prisión para el conjunto de los ciudadanos. Los tres momentos del sistema (Bestia, Falso Profeta y Cortesana) son aspectos de una misma realidad social y sagrada que tiende a encarnarse en Roma, ciudad y sistema donde el Apocalipsis condensa las opresiones de la historia.

Cf. X. PIKAZA, *El Apocalipsis*, Verbo Divino, Estella 1999. Cf. además U. VANNI, *El Apocalipsis. Hermenéutica*, *exégesis*, *teología*, Verbo Divino, Estella 2004; J. BONSIRVEN, *El Apocalipsis de San Juan*, Paulinas, Madrid 1966; F. CONTRERAS, *La nueva Jerusalén*, *esperanza de la iglesia*, Sígueme, Salamanca 1998; C. COMBLIN, *Cristo en el Apocalipsis*, Herder, Barcelona 1969; E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Apocalipsis. Visión de un mundo justo*, Verbo Divino, Estella 1997.

APOCALÍPTICA

1. Origen, historia

(↗ *antropología*, *Apocalipsis*, *Daniel*, *Henoc*). Literatura de carácter simbólico, que trata del surgimiento del pecado y de la perversión de la historia (caída angélica), con el conflicto entre aquellos poderes que intentan destruir o salvar a los hombres (ángeles* y demonios). Gran parte del mensaje final de la Biblia se sitúa en un nivel apocalíptico, como muestran dos hechos principales: la redacción final de los textos proféticos del Antiguo Testamento, tal como ahora los conservamos, se ha realizado desde una perspectiva apocalíptica; por su parte, el Nuevo Testamento ha surgido y crecido en un contexto apocalíptico, de revelación de las cosas escondidas. Ciertamente, tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento contienen estratos no apocalípticos, de tipo legal y sapiencial, profético y sacerdotal. Pero la apocalíptica ha influido de algún modo en la redacción final del conjunto de la Biblia. La apocalíptica se relaciona con la ley sacerdotal y con la experiencia sapiencial (como saben bien los esenios de Qumrán*); pero en sentido más profundo, ella va unida con la profecía y con el mesianismo: ella está vinculada a la revelación de la palabra de Dios y al compromiso ético de transformación humana que los profetas han proclamado en Israel.

(1) *Profetas*, *apocalípticos y sabios*. Como ha destacado la tradición kerigmática protestante, que tiende a destacar el valor de la profecía y a condenar el aspecto visionario y fatal (vengador) de la apocalíptica, pueden y deben precisarse las diferencias entre profetas y apocalípticos. Los profetas critican la infidelidad y riesgo de la historia (sobre todo israelita), porque quieren transformarla; los apocalípticos suponen que ella ha perdido su sentido, de manera que Dios debe destruir este mundo, creando un mundo nuevo para justos o creyentes. Los profetas apelan a la libertad y responsabilidad humana; así abren un camino de transformación ética, de cambio de la historia humana, pues, según ellos, Dios habla en la historia. Los apocalípticos, en cambio, anuncian la presencia de agentes sobrenaturales (demonios y ángeles) que decidirán el futuro de la humanidad. Los profetas preparan la obra histórica de Dios y buscan la respuesta fiel de los creyentes; los apocalípticos piensan que la hora final se encuentra decidida de antemano, de manera que los creyentes solo pueden aguardar el tiempo definido para el juicio y fin del mundo. A pesar de esas diferencias (más o menos marcadas según los casos), podemos y debemos afirmar que la apocalíptica es hija legítima (aunque no única) de la profecía, siendo hermana de la sabiduría, de manera que las imágenes y temas de la una perduran en la otra. Los motivos principales de la profecía, encuadrados en las nuevas circunstancias políticas y culturales de Israel en los siglos IV-III a.C., reinterpretados en un contexto sapiencial, desembocan en la apocalíptica, que, a pesar de su mayor distancia frente al mundo, sigue empeñada en entender o enriquecer la historia, para que los fieles (justos, elegidos) se mantengan firmes en la prueba. Ella ha sido y sigue siendo literatura de sabiduría (conocimiento de la realidad oculta) y de resistencia. Por eso, los apocalípticos se presentan a sí mismos como sabios (cf. Dn 12,3). Así lo

muestra Juan, autor del Apocalipsis, que se siente mensajero de Jesús, de manera que presenta su libro como Apocalipsis (o revelación) profética de Jesucristo.

(2) *Origen. Teorías básicas*. En el surgimiento y despliegue de la apocalíptica han influido diversos factores de tipo político y religioso, que se desencadenaron de un modo especial tras la llegada del helenismo*, aunque estaban latentes desde tiempos anteriores. La racionalidad política anterior, muy vinculada a la visión de los profetas, había fracasado. La ruptura del orden persa y los estallidos militares vinculados a las guerras helenistas (con los diádocos o sucesores de Alejandro Magno) implicaron, a finales del siglo IV a.C., el despliegue de una forma de vida que no podía entenderse ya con las categorías anteriores. Parecía que una inmensa maldición había descendido sobre el mundo, de tal forma que los matices proféticos anteriores se fueron perdiendo y muchos israelitas empezaron a entender la historia y a entenderse a sí mismos desde unas perspectivas de dualismo y lucha, que estaban ya presentes en la religión de los persas. En ese contexto, para explicar el origen de la apocalíptica se han trazado diversas hipótesis: (a) *¿Mito mesopotamio?* Algunos piensan que en el fondo de la apocalíptica hay un viejo mito mesopotamio, que hablaba de unos reyes-dioses, sabios antiguos, que conocían la realidad oculta de las cosas y salvaron a la humanidad de su desastre. Para interpretar su propia situación de riesgo, los nuevos pensadores judíos habrían reformulado la sabiduría suprahistórica y politeísta de los mesopotamios de forma histórica y monoteísta. Según eso, los apocalípticos judíos serían ante todo unos sabios empeñados en resolver el problema del mal y el sentido de la historia. (b) *¿Teología del templo de Jerusalén?* Otros autores suponen que la apocalíptica sería una continuación de la teología del templo de Jerusalén, que (en contra de la teología del Norte: reino de Israel) destacaba la intervención judicial de Dios más que el pacto. Tras la caída del reino de Israel (721 a.C.) y, sobre todo, después del exilio, muchos judíos de Jerusalén habrían asumido la visión israelita del pacto, fundada en el diálogo personal con Dios y en la responsabilidad del hombre, redactando en esa línea su Escritura (que se inicia con Gn 1–11). Pero otros judíos, más fieles a su propia tradición de Jerusalén, siguieron poniendo en el centro de su teología la intervención positiva de Dios, que ahora se realiza a través de intermediarios (ángeles y diablos). En esa línea surgió la apocalíptica, con su visión dramática de la historia. (c) *¿Reinterpretación judía del pensamiento helenista?* En ese contexto se puede afirmar también que las figuras celestes de la apocalíptica judía cumplen una función semejante a la que tienen las «ideas» griegas (especialmente significativas en el platonismo). Los griegos intentan superar la caducidad del mundo proyectando sobre el cielo las realidades eternas, entendidas como dioses; nosotros pasamos, ellas quedan, son nuestra esencia. En contra de eso, los videntes judíos han proyectado sobre el cielo sagrado las figuras intermedias de los ángeles y diablos, entendidos como verdadera esencia de lo humano, principio antropológico. Es posible que los tres elementos se vinculen. Los apocalípticos son, ante todo, unos videntes sabios que conocen el secreto del origen y meta de la vida humana, son hombres que buscan lo esencial y permanente, más allá de los cambios de la historia. En ese último plano, los apocalípticos acentúan el desnivel entre lo que existe (la

situación actual) y aquello que se espera (la liberación escatológica). Por eso entienden este mundo como diabólico y proyectan hacia el futuro un orden distinto, que no está en su mano, sino en la de Dios. Ellos han sido los creadores de una visión antropológica que tendrá un gran influjo en toda la experiencia y pensamiento posterior de Occidente.

(3) *Los momentos básicos*. Desde la base anterior podemos distinguir tres momentos principales de su historia. (a) *La primera apocalíptica* (*1 Hen* 6–36) nació en el tiempo de las guerras helenistas (al final del siglo IV a.C.), tras la muerte de Alejandro Magno, cuando los judíos percibieron que se desmoronaban todas sus certezas anteriores. En este contexto se sitúan las primeras tradiciones de la literatura de Henoc. (b) *La segunda apocalíptica* (reflejada sobre todo por Daniel) se desarrolló cuando los seléucidas de Siria (del 175 al 164 a.C.), con la ayuda de un partido prohelenista de Jerusalén, quisieron imponer su unidad social y religiosa sobre su imperio, amenazando la identidad y autonomía del pueblo israelita; en ese contexto se sitúan los movimientos y «sectas» (fariseos, esenios, celotas...) entre los que deben contarse varios grupos apocalípticos. (c) *La tercera apocalíptica* está vinculada a la crisis social y cultural del comienzo de nuestra era, que está unida al surgimiento del cristianismo. En sentido histórico, esa crisis se puede centrar en torno a la guerra judía del 67 al 70 d.C., con el surgimiento de un judaísmo posterior que ya no será apocalíptico y con el despliegue de un cristianismo que abandonará también su matriz apocalíptica.

(4) *Problemática de fondo*. En el surgimiento de la apocalíptica influyeron no solo los problemas planteados por Gn 2–3 (división del bien-mal), sino también los de Gn 11 (la torre de Babel): los grandes imperios, que querían construir con violencia su ciudad-torre, son violadores perversos que actúan en nombre de Azazel*-Satán* (Semyaza). El pueblo de Israel, portador de una fuerte identidad religiosa de tipo nacional, vivió traumatizado por el intento de «unificación mundial» de asirios, babilonios y persas (del 539 al 333 a.C.), intento que culmina y recibe su expresión definitiva con la expansión de los reinos helenistas, que, tras las conquistas de Alejandro Magno (a partir del 332 a.C.), quisieron favorecer un sincretismo donde los antiguos cultos y costumbres nacionales vinieran a integrarse en un modelo universal de vida humana, de manera que el judaísmo perdiera su propia identidad. En esa línea, podemos afirmar que la apocalíptica surgió como respuesta judía, a partir de los retos y amenazas de la primera globalización social y religiosa del oriente mediterráneo, que se inició con la conquista de Alejando Magno y que culminó para el judaísmo con la crisis de los macabeos* (en torno al 175-164 a.C.), cuando surgieron y se plantearon de una manera más intensa los grandes problemas de la identidad de Israel (macabeos*, Daniel*, Ester*). Unos tendieron a dejar a un lado los aspectos más específicos de la identidad judía, pactando con la cultura del entorno; serán los partidarios del proselitismo helenista, que fracasará tras el 70 d.C. Otros procuraron mantener la tradición del pacto, en clave de fidelidad nacional, pero reconociendo de alguna forma el valor de los poderes sociales no judíos; en esa línea surgirá el judaísmo rabínico posterior, que tendió a superar las tensiones apocalípticas. Otros, más influidos por los cambios sociales y por la amenaza de unas

guerras que parecen anunciar el fin del mundo, fijarán su experiencia en claves de ruptura total, en línea apocalíptica.

(5) *Contexto helenista*. La segunda apocalíptica (apocalíptica* *2*) está vinculada al rechazo del riesgo de asimilación helenista* del tiempo de los macabeos*. Los judíos que se sintieron amenazados respondieron de diversas maneras, marcando lo que será en lo esencial la historia del judaísmo y del cristianismo posterior. (a) *Asimilación*. Algunos judíos identificaron al Yahvé del pacto antiguo con el Zeus Olímpico de Grecia, entendido de un modo universal, de modo que Israel debía integrarse, ofreciendo su propia aportación, dentro del orden de la cultura mundial, aceptando el sincretismo dominante. Esa fue la opción del partido helenista, poderoso en el momento de la crisis helenista, cuando los reyes de Siria y muchos sacerdotes judíos de la clase alta quisieron convertir a Jerusalén en una polis autónoma al estilo griego (cf. 2 Mac 4–5). (b) *Rebelión política*. Los macabeos, miembros de una familia sacerdotal menos elevada y otros muchos judíos, interpretaron ese pacto con la cultura helenista como apostasía religiosa y nacional, y respondieron con las armas para defender las tradiciones nacionales, es decir, la autonomía social, religiosa y cultural del pueblo; a su juicio, Israel no podía integrarse en la cultura global dominante, sino que tenía que conservar su independencia, en un plano más político-militar (1 Mac) o más religioso-sapiencial (2 Mac). (c) *Protesta apocalíptica*. Algunos entendieron la asimilación helenista como signo de perversidad completa, como expresión de un tipo de invasión angélica: los verdaderos enemigos de Israel no eran hombres concretos, como los helenistas, sino poderes satánicos, en los que se expresaba un pecado sobrehumano, propio de Azazel y de los grandes espíritus perversos. Era imposible la asimilación al helenismo y carecía de sentido la lucha militar (al menos en su forma externa). Solo una revelación nueva de Dios y un cambio radical en las condiciones de la misma vida humana podía resolver la crisis. Por eso, los representantes de la apocalíptica no eran partidarios de una guerra nacional, sino que querían ser soldados de una guerra de Dios, dirigida por ejércitos celestes, como se dice en los grandes textos que van de *1 Henoc* y Daniel al Cuarto Esdras o al Apocalipsis. (d) *Fidelidad moral*. Es una actitud que de algún modo puede hallarse en los momentos anteriores, pero que se expresa de un modo especial en grupos que, sin dejarse asimilar por el helenismo ni buscar la ruptura apocalíptica, quieren recrear los principios de la vida israelita desde una perspectiva social y personal, reinterpretando en esa línea los principios básicos de la Ley antigua. En ese contexto podemos hablar de los fariseos*, que están en la base del judaísmo rabínico posterior, que se ha extendido y triunfado desde el siglo II d.C., al lado del cristianismo mesiánico y apocalíptico. También los cristianos, aunque en su origen han tenido elementos apocalípticos, pueden situarse en esta línea por la importancia que han dado a los valores de la fidelidad moral, retomando los mejores elementos de la tradición profética.

Cf. G. ARANDA, M. F. GARCÍA y F. M. PÉREZ, *Literatura judía intertestamentaria*, Verbo Divino, Estella 1996; H. S. KVANVIG, *Roots of Apocalyptic*, WMANT 61, Neukirchen 1988; B. MCGINN, H. J. COLLINS y S. STEIN (eds.), *The Encyclopaedia of Apocalypticism* I-III, Continuum, Nueva York 1998s; G. W. E. NICKELSBURG, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah*, SCM, Londres 1981; D. S. RUSSEL,

The Method and Message of Jewish Apocalyptic, SCM, Londres 1971; *El período intertestamentario*, Casa Bautista, El Paso TX 1973.

2. Personajes y temas

(↗ *ángeles*, *Anticristo*, *Daniel*, *diablo*, *Henoc*). Había en Israel, en los siglos que precedieron al nacimiento de Jesús, diversos tipos de apocalíptica. Por otra parte, la apocalíptica cristiana es una reformulación pascual (fundada en Jesús) de algunos temas básicos de la apocalíptica judía. Por esas y otras razones, resulta difícil resumir en un esquema los elementos básicos de la apocalíptica. De todas formas, podemos evocar algunos de ellos:

(1) ↗ *Ángeles y demonios*. En sí mismos, ángeles y demonios pertenecen al sustrato general del judaísmo de ese tiempo, pero solo han recibido un desarrollo sistemático y una función esencial (destructora y salvífica) en la visión apocalíptica de la realidad. De ella seguimos dependiendo todavía. Resultaría fascinante penetrar en la selva ordenada de ángeles y demonios, interpretando su sentido, catalogando sus nombres y funciones, en camino cultural y religioso que nos llevaría, desde la apocalíptica judía, a través de las sistematizaciones patrísticas cristianas, de tipo helenistas (Pseudo-Dionisio: «De Coeleste Hierarchia») y de las aportaciones del islam, hasta las grandes obras literarias de los maestros del medievo o de la modernidad (Dante, Milton, Dostoievski).

(2) *La supremacía del pecado*. Partiendo del pecado angélico, vinculado a la violación sexual y a la violencia militar, los apocalípticos han podido ofrecer un fuerte catálogo de pecados de tipo legal y ritual. Algunos textos apocalípticos han condenado la riqueza, entendida como fuerza destructora del ser humano, y han combatido también el desorden sexual, vinculado a la misma caída angélica (cf. especialmente *1 Hen* 37–71; *Test XII Pat*). En general, la ética apocalíptica tiende a ser antimundana, condenando como pecado los goces y conquistas de la historia, pues se encuentran vinculados a los triunfadores del sistema político o social injusto que domina sobre el mundo.

(3) *Interpretación de la Ley. ¿Nuevas leyes?* El descubrimiento de los *pesher* (comentarios bíblicos) de Qumrán nos ha ayudado a comprender el gran esfuerzo hermenéutico de los apocalípticos que han querido reinterpretar, aplicándolas a su tiempo, las tradiciones protohistóricas o patriarcales (diluvio) y las promesas proféticas (por ejemplo las de Habacuc). En general, los apocalípticos han querido ser fieles a la historia antigua, pero la han reescrito desde su propia perspectiva (*1 Hen* 83–90; *Jub*; etc.). También han sido fieles a la Ley del Pentateuco, pero han tenido la libertad de reinterpretarla (cf. *Rollo del Templo*, de Qumrán). Para los maestros de la Misná (s. II y III d.C.), la Ley es ya un libro cerrado, que se puede interpretar, partiendo de las tradiciones, pero no cambiar. Los apocalípticos, en cambio, se sintieron aún capaces de recrearla, dándole sentidos nuevos.

(4) *Vida de los justos y elegidos. Plano ritual y cultual*. Dentro de los apocalípticos han podido existir y han existido formas distintas de entender y de cumplir la Ley. Parece que, en general, ellos han sido más estrictos que los otros grupos judíos en el cumplimiento de las normas rituales de pureza. Eso les ha llevado en algunos momentos a rupturas interiores y exteriores: algunos, como los de Qumrán, se han separado del

resto del judaísmo, abandonando el mismo culto oficial del templo, por considerarlo impuro y no ajustado a los ritmos astrales de las celebraciones impuestas por Dios. Quizá pudiéramos decir que los apocalípticos vinculan una fuerte experiencia visionaria (conocen los secretos de Dios), que les hace autónomos, en sentido interior, con un intenso nomismo, de tal manera que han corrido el riesgo de acabar cayendo en una fuerte obsesión legal.

(5) *Vida de los justos y elegidos. Plano ético*. El ritualismo legalista (codificado en textos normativos muy precisos) no es más que un elemento de la ética apocalíptica. Los apocalípticos, elegidos de Dios, se sienten llamados a practicar el bien, conforme a los principios de la ética judía. Es normal que evoquen y preparen un tiempo nuevo de reconciliación interhumana, vinculada a la curación de los enfermos y a la libertad de los presos (temas de la tradición judía del jubileo). Pero, al mismo tiempo, la urgencia ante el tiempo final les ha llevado a vivir en actitud de fuerte desprendimiento y de intensa apertura hacia los justos. Se ha dicho que en el fondo de su opción ética sigue habiendo un fuerte dualismo, que llevaría a amar a los buenos y odiar a los malos, con las consecuencias personales, sociales e incluso bélicas que eso supone y que han suscitado el rechazo de Jesús (cf. Mt 5,43-48); pero ese no es un tema exclusivo de la apocalíptica, sino que, en formas diversas, ha influido en todos los estratos del judaísmo de aquel tiempo. Otro elemento al menos parcialmente negativo de la ética de los apocalípticos sería la misoginia: ellos han elaborado una ética para varones «que no se han manchado con mujeres», como de forma extrema ha formulado Ap 14,4.

(6) *La oración apocalíptica*. Los apocalípticos se sienten capaces de elevarse hasta un Dios lejano, en fuerte paradoja antropológica. Se ha dicho que son pesimistas y pueden serlo. Se ha dicho que pueden sentirse abandonados de Dios, y quizá es cierto. Pero, al lado de todo eso, la apocalíptica judía nos ha legado algunos de los testimonios más hermosos de plegaria de la tradición judía, tanto en los añadidos griegos de Dn como, y sobre todo, en los *Salmos de Qumrán* (1QH). Dentro de este contexto han de situarse también los himnos y cantos del Ap, que pueden interpretarse como libreto litúrgico de una comunidad de perseguidos que cantan a Dios desde el horno ardiente donde han sido arrojados por los perseguidores (como en Dn 3).

(7) *Predestinación*. Es un tema que se encuentra unido a la visión astronómica y a la teoría de los dos espíritus. La suerte de los hombres y mujeres (de los pueblos y de la humanidad en su conjunto) se halla escrita en unos Libros celestiales, vinculados al orden de los astros. Por otra parte, los dos espíritus dominan y dirigen la vida de los seres humanos, que corren el riesgo de aparecer como autómatas, dirigidos desde arriba, sin libertad ni autonomía. Pues bien, en otro nivel, ellos, los apocalípticos, se sienten autónomos: están iluminados por la sabiduría de Dios (son sabios, maestros...), son voluntarios, al servicio de la causa del bien. Por un lado, todo está ya escrito y decidido, fijado y sellado, para que se cumpla en su tiempo oportuno. Pero, al mismo tiempo, Dios pide a los hombres una respuesta de libertad, para que acojan su palabra y respondan a su petición. Pero este tema (dificultad para relacionar predestinación y libertad) no es exclusivo de los apocalípticos judíos. También podemos hallarlo y lo hallamos en un

(apocalíptico) cristiano como Pablo (cf. Rom 9–11) y de un modo especial en el Corán de los musulmanes.

(8) *Los cómputos de la historia*. Todo nos permite suponer que los apocalípticos han contado y fijado la historia, buscando apasionadamente los tiempos de cumplimiento de la promesa de Dios. Solo desde ese trasfondo se entiende el libro de las Visiones/Sueños de *1 Hen* 83–90, lo mismo que la fijación de las semanas de *Jub* o los cómputos de Dn 9. También podemos suponer que los elegidos de Qumrán, inspirados por las revelaciones del Maestro de justicia, han mantenido diversas concepciones sobre el fin cercano (inminente) de los tiempos; la esperanza de ese fin cercano les ha llevado al desierto, donde se mantienen en actitud de combate interior, como indica el *Rollo de la Guerra*. En una perspectiva semejante se sitúa Jesús y/o la primitiva comunidad cristiana que ha formulado dichos como Mc 9,1 («algunos de los aquí presentes no morirán hasta que vean venir al Hijo del Humano...»), lo mismo que Pablo y el autor del Apocalipsis cristiano (Ap). Parece que la esperanza del fin inminente es un elemento importante de la experiencia apocalíptica.

(9) *Mesianismo*. Es difícil catalogar todas las figuras mesiánicas de la apocalíptica, empezando por un Hijo de David, rey histórico (que aparece en los *Salmos de Salomón* y en varios textos de Qumrán y de los *Test XII Pat*), hasta culminar en la visión de Dios mismo como Mesías verdadero (Oráculos Sibilinos). Sería importante distinguir y vincular los ángeles supremos (Miguel) con los héroes mesiánicos, que revelan la verdad final y simbolizan y/o realizan la salvación (Hijo del Humano, Henoc, Melquisedec, Noé) y con los escribas y visionarios que reciben las revelaciones divinas (Esdras, Baruc, etc.). Habría que precisar la relación de esas figuras con un determinado grupo social: ¿se puede hablar de un grupo de Henoc, de unos fieles de Melquisedec...? Este es un campo que, a mi juicio, sigue abierto y que tiene gran importancia para fijar el sentido del grupo de Jesús, es decir, de los cristianos que interpretan a su Maestro como Mesías apocalíptico definitivo.

(10) *Símbolos fundantes*. La apocalíptica es una literatura de imágenes. Más que con argumentos, opera con símbolos. Sería bueno que pudiéramos trazar un mapa apocalíptico de imágenes, clasificándolas por grupos semióticos, pero ello requeriría un trabajo mucho más extenso. Entre las más utilizadas están algunas que se han hecho muy comunes en la tradición de Occidente: ángeles y demonios (con sus nombres y funciones), personajes míticos y mesiánicos, figuras reveladoras, símbolos animales (toro, caballo, águila, oveja...), signos bestiales (fieras, escorpiones), símbolos humanos (Mujer, Novia, Madre, Anciana; Varón, Joven, Guerrero...). Muchos de estos símbolos pertenecen a la historia profética (Ciudad, Árbol de la Vida, Paraíso, etc.). Sin un conocimiento básico de sus códigos simbólicos, resulta imposible conocer el mensaje de la apocalíptica.

(11) *Guerra final*. Un elemento importante de la simbología e historia apocalíptica ha sido el despliegue de la guerra final, que aparece ya en Ez 38–39 (Gog y Magog) y que ha sido codificado en el *Rollo de la Guerra* (1QM). Las formas de esa lucha pueden variar en los diversos textos: en unos casos se acentúa la guerra interangélica (ángeles y

demonios), en otros la humano-satánica (hombres contra demonios). Sería bueno relacionar esta guerra final con las guerras históricas y los levantamientos mesiánicos de aquel tiempo (desde la guerra de los macabeos, pasando por la del 67-70 d.C., hasta la de Bar Kokba, en el 132-135 d.C.). El tema ha sido estudiado desde una perspectiva histórico-política. Ese aspecto debe completarse con un estudio más preciso de sus presupuestos e implicaciones apocalípticas: nos hallamos, sin duda, ante la guerra del fin del mundo.

(12) *Inmortalidad y resurrección de los muertos*. Se ha solido decir que la apocalíptica judía defiende la resurrección de los muertos, frente a la visión helenista, partidaria de la inmortalidad. Los hechos resultan más complejos. Parece indudable que la apocalíptica en general está vinculada a la esperanza de la resurrección; pero son también numerosos los textos que hablan de una inmortalidad de las almas (vinculada a veces a la misma resurrección). Este es un tema central, que los cristianos han reinterpretado a partir de la experiencia pascual de Jesús, diciendo que Dios le ha resucitado de entre los muertos, como luego indicaremos. Se ha dicho, con cierta frecuencia, que la fe en la resurrección constituye la aportación máxima de la cultura y religión apocalíptica al cristianismo y a la historia humana; en ese sentido, los cristianos seríamos ante todo unos apocalípticos mesiánicos, que vinculamos la esperanza de la resurrección (el fin y salvación de la historia) con la experiencia mesiánica de Jesús. Sin entrar ahora en discusiones eruditas, podemos y debemos afirmar que la resurrección constituye un elemento clave de la experiencia apocalíptica, en su relación con judíos y cristianos.

Además de las obras citadas en la entrada anterior, cf. N. COHN, *El cosmos*, *el caos y el mundo venidero. Las antiguas raíces de la fe apocalíptica*, Crítica, Barcelona 1995; M. DELCOR, *Mito y tradición en la literatura apocalíptica*, Cristiandad, Madrid 1977; A. GONZÁLEZ LAMADRID (ed.), *Historia, Narrativa, Apocalíptica*, Verbo Divino, Estella 2000; S. MOWINCKEL, *El que ha de Venir: Mesías y Mesianismo*, Fax, Madrid 1975; P. SACCHI, *L'Apocalittica Giudaica e la sua Storia*, Paideia, Brescia 1990; W. SCHMITHALS, *La apocalíptica: introducción e interpretación*, Ega, Bilbao 1995.

3. Apocalipsis sinóptico

(↗ *Hijo del Hombre*, *Marcos*). Constituye, con el Apocalipsis de Juan, el testimonio básico de la apocalíptica del Nuevo Testamento. Nadie ha logrado explicar el enigma del origen y sentido total de ese pasaje. Es posible que transmita recuerdos de Jesús y experiencias fuertes de la Iglesia primitiva, en el tiempo de la crisis de Calígula, que quiso poner su estatua en el templo de Jerusalén (en torno al 40/41 d.C.). Ciertamente, refleja una experiencia apocalíptica de origen judío, recreada desde la confesión pascual cristiana. Mc ha querido introducirla en su evangelio, como palabra final de Jesús, vinculada al anuncio de la ruina del templo de Jerusalén y del final del tiempo.

(1) *Jesús*, *revelador apocalíptico*. El revelador apocalíptico es aquí el mismo Jesús, no ya Henoc o Melquisedec, patriarcas heroicos que habían logrado subir a la altura de los cielos, descubriendo allí el misterio divino. Es evidente que, al situarse en diálogo y disputa con otros grupos judíos, los cristianos han tenido que interpretar a Jesús como el mensajero apocalíptico, presentándole como aquel que conoce y anuncia el final de los tiempos, con los signos definitivos de la ruina y salvación del mundo. Más aún, Mc 13

ha situado este discurso apocalíptico de Jesús en el contexto más solemne del judaísmo legal y sacral: sobre el monte de los Olivos, frente al templo de Jerusalén. Por disputas sobre ese templo y sus ritos se habían separado los elegidos y/o voluntarios de Qumrán. En torno al templo vendría a realizarse conforme al judaísmo el gran drama de los últimos tiempos (como sabe incluso Ap 11,19). Lógicamente, el Jesús de Mc ofrece su discurso ante el templo, evocando y recreando los motivos fundamentales de la apocalíptica judía de su tiempo. Es muy posible que algunos de los elementos de este discurso provengan del mensaje evangélico; pero los signos fundamentales derivan del contexto apocalíptico judío. En su forma actual, este pasaje ha sido creado por la Iglesia cristiana, es decir, por judeocristianos que centran en Jesús la esperanza y experiencia final de la consumación del siglo. Situado frente al templo judío (sacralidad de Dios, signo del pasado), cercano ya a su muerte, con una aureola pascual, Jesús puede abrir y abre el libro secreto de los acontecimientos del final (como hará el Cordero en Ap 5). Tiene delante a sus cuatro discípulos preferidos, que son signo escatológico de la plenitud humana (no son los Doce del mensaje y promesa judía). Habla como aquel que va a morir o ha muerto por los otros. Precisamente, su entrega de la vida (su fidelidad mesiánica) le capacita para descubrir y proclamar los signos del final.

(2) *Comienzo de la Tribulación*: «Que nadie os engañe: vendrán muchos en mi nombre diciendo "Yo soy" y engañarán a muchos. Cuando oigáis hablar de guerras y rumor de guerras, no os alarméis. Eso tiene que suceder, pero no es todavía el fin. Pues se levantará pueblo contra pueblo y reino contra reino. Habrá terremotos en diversos lugares. Habrá hambre. Ese será el comienzo de la tribulación» (Mc 13,5-8). Jesús, revelador escatológico, ofrece a su comunidad los signos del fin de los tiempos. Unos están vinculados a la misma fragilidad del cosmos (terremotos), pero los más significativos derivan de la violencia y mentira humana: la guerra de todos contra todos y el engaño mesiánico de los que hablan en nombre de Jesús (de Dios) diciendo «Yo soy».

(3) *Batalla última*, *persecución*. «Tened mucho cuidado. Os entregarán a los sanedrines, seréis azotados en las sinagogas y compareceréis ante gobernadores y reyes por mi causa para testimonio de ellos; pero primero se anunciará el Evangelio a todos los pueblos. Y cuando os lleven para entregaros, no os preocupéis de lo que vais a decir. Decid lo que Dios os sugiera en aquel momento, pues no seréis vosotros los que habléis, sino el Espíritu Santo. Entonces el hermano entregará a su hermano y el padre a su hijo. Se levantarán hijos contra padres para matarlos. Todos os odiarán por mi causa; pero el que persevere hasta el fin, será salvado» (Mc 13,9-13). La apocalíptica judía corría el riesgo de interpretar la batalla final en claves de enfrentamiento sobrehumano entre Satán y el Hijo del Humano (o los ángeles de Dios). En contra de eso, Marcos entiende esa batalla en clave de lucha interhumana (de todos contra todos) y de persecución del conjunto de la humanidad contra los seguidores del Evangelio. Pasamos así de la batalla universal a la persecución: se abren los frentes; por un lado queda la violencia del mundo; por otro la debilidad de los cristianos, que, en su propia pequeñez, son signo

supremo de Dios sobre la tierra, portadores de un Evangelio universal que se extiende a todos los pueblos.

(4) *Abominación de la desolación*: «Cuando veáis la abominación de la desolación estando allí donde no debe (quien lea entienda), entonces los que estén en Judea que huyan a los montes; el que esté en la azotea, que no baje ni entre a tomar nada de su casa; el que esté en el campo, que no regrese en busca de su manto. ¡Ay de las que estén encinta o criando en aquellos días! Orad para que no ocurra en invierno. Porque aquellos días serán de tribulación como no la ha habido igual hasta ahora desde el principio de la creación, que Dios creó, ni la volverá a haber. Si el Señor no acortase aquellos días, nadie se salvaría. Pero, en atención a los elegidos que él escogió, ha acortado los días» (Mc 13,14-20). Este pasaje, que asume elementos judíos, cercanos a los de 2 Tes 2,4 (el anti-Dios o anti-Cristo se sienta en el templo, queriendo ser adorado), puede haber surgido en un momento en que los cristianos están vinculados a la comunidad israelita: la abominación de la desolación es la estatua idolátrica que se quieren poner sobre (o en) el altar del templo (en los años de Calígula), la huida de Judea puede referirse a la guerra judía del 67-70. Sea como fuere, Mc ha universalizado esa experiencia, situando el fin del tiempo en un contexto de amenazas político-religiosas (el emperador quiere divinizarse a sí mismo) y sociales: hay lucha universal dirigida en contra de los fieles.

(5) *Falsos profetas y cristos*: «Si alguno os dice entonces: ¡Mira aquí al cristo! ¡Mira allí!, no le creáis. Porque surgirán falsos cristos y falsos profetas, realizando signos y prodigios capaces de engañar, si fuera posible, a los mismos elegidos. ¡Tened cuidado! Os lo he advertido de antemano» (Mc 13,21-23). De la persecución exterior pasamos al engaño interno. En ese contexto se entiende el surgimiento de falsos mesías, que pueden aliarse a la violencia del entorno y/o engañar a los creyentes... En este contexto puede evocarse el tema de la lucha entre el verdadero y falso Cristo (que aparece en 2 Tes 2,1-12 y en el conjunto del Apocalipsis).

(6) *Verán al Hijo del Hombre*: «Pasada la tribulación de aquellos días, el sol se oscurecerá y la luna no dará resplandor; las estrellas caerán del cielo y las fuerzas celestes se tambalearán; y entonces verán venir al Hijo del Humano entre nubes con gran poder y gloria. Y entonces enviará a los ángeles y reunirá de los cuatro vientos a sus elegidos, desde el extremo de la tierra al extremo del cielo» (Ap 13,24-27). Se ofrece aquí la visión final de la salvación, que se logra sin guerra ni batalla externa. La temática es muy sobria: recoge elementos de la ruina o cambio cósmico (cf. Is 13,10; Jl 2,10.31; 3,15) con la venida del Hijo del Hombre (cf. Dn 7,13-14); pero no incluye signos guerreros, ni alude a la lucha del enviado de Dios contra el poder de lo satánico. Sobre la violencia y el engaño de una humanidad que lucha y persigue a los creyentes se eleva la Señal de Jesús, Hijo de Hombre que viene.

Cf. J. MATEOS, *Marcos 13. El grupo cristiano en la historia*, Cristiandad, Madrid 1986; G. THEISSEN, *Colorido local y contexto histórico en los evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica*, Sígueme, Salamanca 1997; *La redacción de los evangelios y la política eclesial*, Verbo Divino, Estella 2003.

APÓCRIFOS

(↗ *Biblia*, *evangelio*, *Felipe*, *gnósticos*, *Henoc*, *literatura cristiana primitiva*, *Tomás*). Libros que no forman parte de la Biblia oficial israelita o cristiana, llamados así (apócrifos, es decir, escondidos) porque algunos se han tomado como textos esotéricos, propios de comunidades ocultas, con revelaciones que no serían para el conjunto del judaísmo o de la Iglesia.

(1) *Antiguo Testamento*. El canon hebreo (y protestante) consta de tres partes: Torah o Pentateuco, profetas (anteriores y posteriores) y escritos de tipo diverso (sapiencial, litúrgico etc.). Pues bien, además de esos libros, llamados *protocanónicos*, la Biblia judía de los Setenta* (LXX) añade una serie de libros que fueron escritos o conservados en griego, que formaban parte de la Biblia alejandrina (helenista) y que no fueron admitidos en el canon de los rabinos, por no estar en hebreo, o porque su doctrina no concordaba plenamente con su doctrina.

Deuterocanónicos. Esos libros forman parte de la Biblia católica (o protocristiana) de los LXX. Se les suele llamar deuterocanónicos, pero algunos protestantes les llaman apócrifos, y son los siguientes: Eclesiástico, Sabiduría, Baruc, carta de Jeremías, Canto de los Tres Jóvenes y Susana, Bel y el Dragón (que forman parte de Dn LXX), Judit, Tobías, 1 y 2 Macabeos (con añadidos en Ester). Esos libros son indispensables para conocer el judaísmo de los siglos anteriores a Jesús. Algunas ediciones de los LXX (pero no la Biblia Católica) incluyen también otros libros, como *3 y 4 Macabeos*, *3 y 4 Esdras*, *Odas de Salomón*, *Salmos de Salomón* y *Oración de Manasés*.

Apócrifos propiamente dichos. La tradición protestante les presenta a veces como pseudoepigráficos, es decir, escritos por autores ficticios (Matusalén, Henoc, Daniel...), para distinguirlos de los «apócrifos», que serían los «deuterocanónicos» ya citados. En esa línea, el libro 4º de Esdras presenta a Esdras como escriba o transmisor del conjunto de la Biblia, que estaría formada por noventa y cuatro libros santos: «Los primeros que escribiste transmítelos en público, para que lo lean los dignos y los indignos. Los setenta últimos libros los retendrás para darlos a leer a los más avisados de tu pueblo...» (*4 Esd* 14,42.47). Los veinticuatro primeros son exotéricos (para todos) y forman la Biblia canónica hebrea, que se pueden copiar y transmitir públicamente. Junto a esos libros «oficiales» estarían los numerosos libros de la Biblia Esotérica o apócrifa/escondida, que habrían sido escritos por personajes sabios de la antigüedad (Matusalén o Noé, Daniel o Henoc) o por ciertos escribas cuya obra habría quedado escondida para los tiempos finales. Entre los «apócrifos» del Antiguo Testamento, además de los de Henoc, con *3 y 4 Esdras* y *2 Baruc*, suelen citarse el *Libro de los Jubileos*, con las partes antiguas de los *Testamentos de los Doce Patriarcas,* y otros textos de tipo profético, apocalíptico y sapiencial.

(2) *Nuevo Testamento.* Ha sido fijado como canon* en la segunda mitad del siglo II d.C. y agregado en las biblias cristianas al Antiguo Testamento (básicamente a la versión de los LXX, con los deuterocanónicos). Pues bien, fuera del canon han quedado bastantes libros antiguos, algunos rechazados expresamente por la Gran Iglesia y otros

simplemente porque no se consideraban santos o apostólicos. No ha habido reglas fijas para declarar a unos libros canónicos y a otros apócrifos. En principio se han tomado como canónicos aquellos que se atribuían a los apóstoles o a los comienzos de la Iglesia. Se rechazaron expresamente como apócrifos dos tipos de textos: (a) los que parecían de tendencia gnóstica, porque negaban la «carne» de Jesús, es decir, la identidad social de su movimiento; (b) los que parecían exclusivistas, en línea judeo-cristiana, es decir, los que rechazaban la universalidad del cristianismo. Es evidente que se podrían haber tomado otras opciones, admitiendo en el canon el *Evangelio de Tomás* (tendente a la gnosis) o el *Evangelio de los hebreos* (tendente al judeocristianismo).

Es imposible fijar una lista de apócrifos del Nuevo Testamento, según se incluyan o no las reelaboraciones cristianas de textos judíos, los textos de Nag Hammadi, etc. de un modo general se pueden citar: (a) *Evangelios*: De María Magdalena, de Tomás, del Pseudo-Tomás, de Santiago, de los Hebreos, de los Nazarenos, Evangelio Árabe de la infancia, Apócrifos de la Muerte y Asunción de María, Evangelio de Judas. (b) *Hechos* de Pedro, de Tecla y de Pablo, de los Doce Apóstoles, de Pilato. (c) *Cartas* de Pilato a Herodes, de Pilato a Tiberio, de los Apóstoles, de Pedro a Felipe, de Pablo a los de Laodicea, Tercera carta los Corintios. (d) *Apocalipsis* de Santiago, de Juan, de Esteban, de Pedro, de Elías, de Esdras (añadidos cristianos), de Baruc (añadidos cristianos), de Sofonías. (e) *Testamentos*, originales cristianos o añadidos cristianos a textos judíos: de Abrahán, de Isaac, de Jacob, de los Doce Patriarcas, de Salomón, de Juan. (f). *Textos varios*: Descenso de Cristo a los Infiernos, Declaración de José de Arimatea, Vida de Adán y Eva, Salmos de Salomón, Oráculos Sibilinos.

Cf. J. TREBOLLE, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Trotta, Madrid [3]1998; R. TREVIJANO, *La Biblia en el cristianismo antiguo. Prenicenos. Gnósticos. Apócrifos*, Verbo Divino, Estella 2002. Entre las ediciones de apócrifos del Antiguo Testamento, cf. R. H. CHARLES (ed.), *Apocrypha and Pseudoepigrafa of the OT* I-II, Clarendon, Oxford 1971; J. H. CHARLESWORTH (ed.), *The Old Testament Pseudoepigrapha* I-II, Garden City, Nueva York 1983, 1985; P. SACCHI (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento* I-II, UTET, Turín 1989. Entre las ediciones de apócrifos del Nuevo Testamento, cf. M. ERBETTA, *Gli Apocriphi del Nuovo Testamento* I-IV, Marietti, Turín 1966; M. R. JAMES, *The apocryphal New Testament*, Oxford 1955; E. HENNECKE, *New Testament Apocrypha I-II*, Lutterworth, Londres 1965; A. SANTOS OTERO, *Los Evangelios Apócrifos. Textos griegos y latinos*, BAC 148, Madrid 1975; A. PIÑERO (ed.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi. I. Tratados filosóficos y cosmológicos. II. Evangelios*, *hechos*, *cartas. III. Apocalipsis y otros escritos*, Trotta, Madrid 1997-2000.

APÓCRIFOS, EVANGELIOS

(↗ *apócrifo de Juan*, *apócrifo de Judas*, *Felipe*, *Nag Hammadi*, *Tomás*). Textos no canónicos muy importantes para conocer el cristianismo. Son de diverso tipo: a. Leyendas piadosas y devotas. b. Relatos de tendencia judaizante. c. Desarrollos de carácter gnóstico, como los hallados en Nag Hammadi. La mayoría son del siglo II-V d.C., pero algunos, sobre el nacimiento de Jesus y muerte de la Virgen, son más tardíos. Los más antiguos se conservan en papiros, como el de Egerton (PEg 2) y Oxirrinco (POxy 840). A continuación ofrecemos una tabla con los más significativos.

(1) *Textos de tipo legendario y piadoso.* Quieren rellenar el hueco que han dejado los evangelios canónicos, ofreciendo para el conjunto de los fieles una noticia más detallada de la infancia de Jesús o de la pascua. Ellos no quieren diluir la encarnación como los gnósticos. No intentan superar o destruir la historia, sino al contrario: quieren fijarla de manera piadosa, edificante, para alimentar así la fantasía y vida interna de los fieles. Durante muchos siglos estos textos, algunos tan conocidos como el *Protoevangelio de Santiago*, el *Pseudo Mateo o El evangelio árabe de la infancia*, han servido para fortalecer, al mismo tiempo, la curiosidad y la vida espiritual de los creyentes. Son como novelas edificantes que interpretan la vida de Virgen María o la infancia de Jesús partiendo de modelos biográficos del Antiguo Testamento de la espiritualidad eclesial (monástica) del tiempo. La iglesia los ha aceptado como libros de piedad, sin darles un valor canónico o vinculante.

Estos evangelios apócrifos respetan de manera general el valor de la encarnación, pero corren el riesgo de entenderla de un modo milagrista, hasta doceta. Jesús niño aparece a veces como un sabio universal que puede resolver todos los problemas; es un joven caprichoso que va haciendo milagros sin más fin que demostrar su propia realidad de Hijo de Dios y hombre perfecto. En ese aspecto, tomados al pie de la letra, estos relatos corren el riesgo de hacernos olvidar el auténtico evangelio de la cruz y encarnación que Pablo ha proclamado de manera tan intensa y que reflejan, de formas convergentes, paralelas y distintas, los evangelios canónicos (Mc y Mt, Lc y Jn).

(2) *Textos gnósticos*. Una parte considerable de los apócrifos han sido escritos o reescritos desde una perspectiva gnóstica, como ha puesto de relieve la colección de textos encontrados en Nag Hammadi. En esa línea ha empezado a situarse ya el *Evangelio de Tomás*; en ella fundan su mensaje textos más tardíos como el *Evangelio de Felipe*, el *Evangelio de María*, el *Diálogo del Salvador* o el *Apócrifo de Santiago*. Frente al riesgo que presentan la gnosis y los mismos evangelios apócrifos, la iglesia ha recibido y presentado ante los fieles los cuatro evangelios canónicos y ellos resultan suficientes, pues resguardan la encarnación histórica del Hijo de Dios, frente a los peligros de idealización y desencarnación de los «evangelios gnósticos». Los evangelios canónicos testifican y proclaman de manera suficiente el escándalo del Cristo, frente a todas las curiosidades milagrosas de los evangelios apócrifos de tipo popular.

(3) *Una lista.* Muchas veces resulta difícil distinguir entre evangelios apócrifos de tipo piadoso (legendario) y de tipo gnóstico. Por eso preferimos ofrecer una lista de tipo

general, que permita orientarse a los lectores que quieran tener un conocimiento más preciso de los textos.

Evangelio de Pedro (100-150 d.C.). Texto judeocristiano, de origen sirio y contenido «ortodoxo», que recoge la historia de la pasión de Jesús. Deriva de los canónicos, especialmente de Mateo. Ofrece una visión simbólica muy plástica del descenso de Jesús a los infiernos y de su resurrección. No parece viable la opinión de quienes lo ponen al principio de la tradición sinóptica.

Evangelio de Tomás (120-150 d.C.). Consta de 114 «logia» o dichos y puede compararse con el documento Q. La mitad de ellos tienen paralelos en los sinópticos, de los que parecen derivar. Otros son nuevos, y algunos pueden proceder de una tradición antigua, aunque muchos parecen de origen y desarrollo gnóstico. Se atribuyen a Tomás (= el Mellizo), que parece identificarse con Judas, vinculado a la tradición de Santiago*, el hermano del Señor, a quien se concibe como dirigente y guía máximo (espiritual) de la Iglesia.

Evangelio de Felipe* (s. II d.C.). Colección de dichos sobre temas éticos y sacramentales, en línea más gnóstica. Destaca el «misterio de la cámara nupcial», la unión interna con la divinidad, en signos matrimoniales, aplicados a Jesús y María Magdalena, en forma simbólica. Aporta datos sobre las comunidades gnósticas, no sobre Jesús ni sobre la iglesia del siglo I d.C.

Evangelio de los Hebreos (s. II-III). El más conocido de los evangelios judeocristianos (citado por Clemente de Alejandría, Orígenes, Dídimo y Jerónimo), vinculado a la tradición de Santiago, hermano del Señor, pero no en línea gnóstica. Parece de tendencia adopcionista: Jesús sería un hombre transformado (adoptado) por Dios en el bautismo, más que hijo natural suyo.

Evangelio de los Nazoreos (s. II-III). Suele llamarse de los «Nazarenos» (por la patria de Jesús) o de los «nazoreos», que aparecen como los auténticos seguidores de Jesús nazoreo*. De origen judeo-cristiano, citado por varios Padres de la Iglesia. Puede relacionarse con el *Evangelio de los Ebionitas* (Pobres). Insiste en el carácter judío de Jesús, en una línea «adopcionista» que ha terminado pareciendo heterodoxa a judíos rabínicos y cristianos.

Protoevangelio de Santiago* (ss. II-III). Atribuido a Santiago (hermano del Señor). Combina y recrea tradiciones de la infancia (Mt 1–2; Lc 1–2), desde una perspectiva judeocristiana. Defiende el nacimiento virginal de Jesús (la virginidad de María). Los «hermanos» de Jesús serían hijos de José, ya viudo al casarse con María. Texto de cierta tendencia doceta. Ha tenido gran influjo en la tradición oriental, y ha sido la fuente para la devoción popular y para las fiestas marianas comunes de la Iglesia antigua.

Evangelio de María* Magdalena (s. II d.C.). Es un evangelio pascual (como los tres que siguen). Ofrece la Revelación secreta de Jesús resucitado a María Magdalena, como indicando que su enseñanza y vida histórica ha sido secundaria (carnal). No implica una elevación de la Mujer (Magdalena), ni una alabanza de las posibles relaciones sexuales de Jesús con ella, sino todo lo contrario: es un canto a la sabiduría espiritual, fuera de la carne.

Apócrifo de Santiago (s. II d.C.). Recoge la doctrina secreta que el resucitado habría ofrecido a Santiago, Hermano del Señor, gran gnóstico, a quien acompaña Pedro, para iniciarle en la sabiduría secreta de la salvación. Pedro y Santiago aparecen así como garantes de la gnosis.

Apócrifo de Juan (s. II d.C.). Contiene también las pretendidas enseñanzas ocultas que Jesús resucitado ofreció a Juan Evangelista, recreando en forma gnóstica el mito de la creación, a partir de símbolos de Gn 1–2. Está muy influido por un tipo de platonismo espiritualista.

Diálogo del Salvador (s. III d.C.). Forma parte de la literatura de los diálogos, iniciada ya por el evangelio de Juan, en el relato de la última cena, donde Jesús responde a preguntas de Judas y Felipe (Jn 14–16). Estos diálogos toman una forma platónica. Jesús va respondiendo a las preguntas de sus discípulos. En esa línea sigue la Sabiduría de Jesucristo, de ese mismo tiempo.

Evangelio secreto de Marcos* (s. II-III d.C.) Posible recreación gnóstica ante el texto canónico de Marcos, partiendo de escenas como Mc 11,46-52 (entrada y salida de Jesús de Jericó) y 14,51-52 (joven desnudo del Huerto de los Olivos). Parece un texto iniciático, y ofrece una sabiduría secreta de Jesús. No han convencido los argumentos de los que defienden su gran antigüedad.

Evangelio de Judas* (s. II-III d.C.). De tipo gnóstico y origen tardío, conocido por referencias de Padres de la Iglesia. Ha sido «descubierto» y editado con gran propaganda (año 2006). No contiene datos nuevos sobre la historia de Jesús, sino una interpretación «setiana» (gnóstica) de su figura.

Textos: A. PIÑERO (ed.), *Textos gnósticos. Biblioteca Nag Hammadi. II. Evangelios*, Trotta, Madrid 2000; A. SANTOS OTERO (ed.), *Los Evangelios Apócrifos,* BAC 148, Madrid 1975. Presentación general y comentarios: G. ARANDA (ed.), *Literatura judía intertestamentaria*, Verbo Divino, Estella 1996; H.-J. KLAUCK, *Los evangelios apócrifos. Una introducción*, Sal Terrae, Santander 2006; A. PIÑERO, *Fuentes del cristianismo, tradiciones primitivas sobre Jesús*, El Almendro, Córdoba 1996, 367-475; C. MORESCHINI y E. NORELLI, *Historia de la literatura cristiana antigua griega y latina*, *I. Desde Pablo hasta la edad constantiniana*, BAC, Madrid 2006, 66-85,161-219; R. TREVIJANO, *La Biblia en el cristianismo antiguo. Prenicenos. Gnósticos. Apócrifos*, Verbo Divino, Estella 2002.

APÓSTOLES

1. Los doce enviados de Jesús

(↗ *Doce*, *Iglesia 1-2*, *Jesús*, *Pedro*). Jesús escogió Doce *seluhim* (es decir, enviados, cf. 2 Cr 17,7-9) para que fueran representantes suyos y signo del nuevo Israel en su totalidad, como unión de doce tribus. Así lo supone la tradición de fondo de Mc 3,14 par, con aquellos textos que presentan a Judas como «uno de los Doce» (Mc 14,10 par), lo mismo que la tradición de Pablo, de Juan y del Apocalipsis (cf. 1 Cor 15,3-8; Jn 6,67 y Ap 21–22). En principio no aparecen como testigos de la pascua y creadores de Iglesia, sino enviados mesiánicos *(saliah)* de Jesús ante Israel.

(1) *Doce*. El número Doce evoca la federación de las tribus que forman el pueblo de los hijos de Israel, antes que hubiera reino y templo, pero puede vincularse también con otras instituciones simbólicas. (a) *Tiempo*, *espacio cósmico.* Hay doce meses al año y doce astros en el cielo, que definen la unidad y plenitud del cosmos, como muestra la corona de doce estrellas de la Mujer vestida de sol (Ap 12,1). (b) *Plenitud final*, *nueva Jerusalén.* La Ciudad celeste, inspirada en Ez 40, tendrá doce puertas, como saben los esenios de Qumrán (cf. 4Q549; TQ 179) y el vidente cristiano (Ap 21,12-14). (c) *Liturgia.* Los doce panes de Proposición (Lv 24,5-8) son signo de todo Israel (1QM 2,2ss; 11QT 18,14-16), como los cestos sobrantes de la primera multiplicación (cf. Mc 6,43). Ap 5 coloca ante el Trono de Dios una corte de Veinticuatro Ancianos (¿doce patriarcas, más doces apóstoles?, ¿dos docenas de familias sacerdotales? (cf. 1 Cr 24,7-18) y Ap 14,1 (cf. 7,4) y un ejército de 144.000 triunfadores (12.000 por 12) en el monte Sión.

(2) *Restauración de Israel*. Había en aquel tiempo un fuerte interés por *la restauración de Israel*, volviendo a su origen y recreando la historia, como sabe *Test XII Patriarcas*. En esa línea, Jesús escogió Doce colaboradores y enviados. No fue profeta de un pequeño grupo o de «un resto», sino que vinculó en su movimiento a todo Israel, desde los pobres y excluidos, a través de sus Doce discípulos que evocaban la plenitud escatológica de Israel (cf. *Salmos de Salomón* 17,28-31). Los Doce fueron sus *compañeros*, y pueden haber actuado como delegados suyos, portadores de su anuncio en Israel (Mc 6,6-13).

Los Doce no fueron una estructura administrativa, ni un poder sagrado, sino garantía de la misión e identidad israelita de Jesús. No fueron guerreros ni escribas, no destacaban por su sabiduría o riqueza, sino que eran hombres de pueblo, de Galilea, no de Jerusalén (cf. Hch 1,11; 2,7; Mc 14,70 par). En ese sentido, ellos siguen recordando con su vida que la misión israelita debe mantenerse hasta que todo Israel sea salvado (Rom 11,25).

Es muy significativo el hecho de que Jesús no haya querido incluirse entre los Doce, ni se haya identificado con Jacob/Israel (el padre de los doce patriarcas). Ciertamente, él proviene de la tribu de Judá, como sabe Heb 7,14, con la tradición que le recuerda como Hijo de David (cf. Rom 1,3; Hch 13,23), pero no queda integrado en el grupo de los

Doce, ni es representante de una tribus, sino de todo Israel (como son los Doce). No sabemos si los Doce realizaron su anuncio solamente en Galilea o si Jesús les envió también a Judea, donde él vendrá más tarde, tras subir a Jerusalén. De todas maneras, parece que ellos no empezaron anunciando la llegada del Reino en Samaría, donde se conserva también la tradición de las doce tribus (cf. Mt 10,5), pues, conforme a la visión de Jn 4,1-43 y Hch 8,1-25, la «evangelización» de los samaritanos constituye un elemento posterior de la misión de la Iglesia, aunque puede fundarse en la intención de Jesús.

(4) *Los Doce y los marginados*. Jesús quiso poner de relieve el carácter abierto de su movimiento, para indicar así que él estaba recreando el pueblo de Israel, pero a partir de los marginados y los pobres. De esa forma vincula en su mensaje y movimiento dos signos poderosos: (a) *Los Doce*, representantes de las tribus de Israel, portadoras de una esperanza abierta a todo el pueblo. (b) *Los pobres-marginados*, que, siendo de hecho israelitas, son expresión del conjunto de la humanidad (de todos los necesitados).

Esta unión de los Doce y de los pobres forma un elemento distintivo del mensaje y de la vida de Jesús. Los Doce son el signo de Israel, pero un signo abierto a la esperanza universal; no representan a las tribus, una a una, pues la memoria concreta de algunas se había perdido, sino al conjunto de Israel, pueblo de la alianza, desde la perspectiva de los pobres, con quienes deben vincularse. Esta es la gran paradoja del Evangelio. Por un lado (a través de los Doce), Jesús viene a mostrarse como heredero de las tradiciones más legítimas de Israel, con la restauración de las doce tribus. Por otra parte, él aparece como alguien que supera la estructura israelita, abriéndose a través de estos pobres concretos a todos los pobres del mundo.

(5) *Un signo abierto*. En contra de una visión mágica del evangelio (según la cual todo lo que Jesús hizo y dijo tenía que cumplirse al pie de la letra, en un sentido externo), los Doce constituyen un signo muy intenso del proyecto de Jesús, y de su «fracaso» o, mejor dicho, del cumplimiento «distinto» de su promesas de Jesús, pues Israel en su conjunto no ha recibido se mensaje. De esa forma ellos expresan una esperanza aún no cumplida, son signo de un proyecto que continúa abierto tras la pascua.

Los apóstoles posteriores de la Iglesia, a partir de los misioneros helenistas de Hch 6–7 (entre los que se encuentra Pablo), se consideran «apóstoles de Jesús resucitado», pero no se centran ya en las Doce tribus de Israel, como parece quiso en principio Jesús y quisieron sus primeros Doce seguidores. Eso significa que los «apóstoles helenistas» expanden de un modo universal el signo de los Doce, desbordando la frontera israelita. Pero muy pronto, de una forma lógica, pasados unos años, esos «apóstoles de la gentilidad» tienden a vincularse (e incluso a identificarse) con los Doce primeros *seluhim* de Jesús, a los que se llama ya apóstoles, identificando así, de alguna forma, la misión universal de la Iglesia (representada por todos los apóstoles) con la misión y mensaje israelita de los Doce.

Esa identificación aparece ya en Mc 3,14, donde los Doce reciben ya el nombre de apóstoles, en un sentido que parece universal. En esa línea avanza Mt 10,2 cuando habla de los «doce apóstoles» y sobre todo Lucas (el autor de Lucas-Hechos), que solo llama

apóstoles a los Doce primeros enviados de Jesús, de manera que, conforme a su visión, ya ni Pablo es apóstol. Esta será la perspectiva oficial que se mantendrá a lo largo de la historia de la Iglesia posterior: Jesús habría constituido Doce Apóstoles, como delegados universales de su misión, ya en el tiempo de su vida. Más tarde se les habría aparecido precisamente a ellos, a los Doce, en cuanto discípulos-apóstoles, para iniciar con ellos la misión universal del Evangelio, no solo en Israel sino en todo el mundo. Esta será la «visión canónica» de Lucas en todo el libro de los Hechos y, de un modo especial, la de otros testimonios más tardíos del Nuevo Testamento, como el de Ap 21,14. De todas formas, en algunos casos, cuando se habla en general de los apóstoles como «fundamento» de la Iglesia (cf. Ef 2,20; 3,5), no se sabe si el texto se está refiriendo a los Doce Apóstoles... o a los apóstoles de la gentilidad, en un sentido general.

Cf. H. VON CAMPENHAUSEN, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power*, Hendrickson, Peabody MA 1997; J. Delorme (ed.), *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1975; M. GOGUEL, *La Naissance du Christianisme*, Payot, París 1956; L. GOPPELT, *Les origines de l'Eglise*, Payot, París 1961; J. ROLOFF, *Apostolat*, *Verkündigung*, *Kirche*, Mohn, Gütersloh 1965; *Die Kirche im NT*, Vandenhoeck, Gotinga 1993; L. SCHENKE, *La comunidad primitiva*, Sígueme, Salamanca 1999; G. SCHILLE, *Die Urchristliche Kollegialmission*, ATANT 48, Zúrich 1967.

2. Iglesia primitiva

(↗ *discípulos*, *Doce*, *Iglesia 1*, *Pablo*). Jesús no ha querido fundar una religión, sino culminar la historia israelita, escogiendo para ello Doce seguidores, como signo de la totalidad del pueblo elegido. No los hace apóstoles en el sentido posterior, como enviados a misionar a todos los pueblos, sino testigos y garantes de la plenitud israelita, que, una vez lograda, puede abrirse de un modo universal. Son representantes suyos *(saliah)* ante Israel y así los envía, sin duda, como supone Mt 10,6: «Id a las ovejas perdidas de la casa de Israel». En ese sentido, como enviados de Jesús, podrían llamarse y se llaman apóstoles, según ha recordado la tradición de Marcos, cuando dice que Jesús «constituyó a los Doce, a los que llamó apóstoles, para que estuvieran con él y para enviarlos a proclamar (el Reino)» (Mc 3,14). Pero todo nos invita a suponer que Mc ha mezclado dos grupos: los Doce (que, en principio, no son apóstoles-enviados, sino compañeros de Jesús) y los apóstoles (enviados escatológicos del Cristo pascual o de las comunidades). En esa misma línea, podemos afirmar que Pedro reconstruyó el grupo de los Doce tras la pascua (cf. Hch 1,15-26); pero esos Doce ya no fueron apóstoles universales ni siquiera en el sentido que habían tenido en el tiempo de Jesús (enviados para anunciar el Reino a los más pobres), sino que vinieron a convertirse, desde Jerusalén, en signo de la plenitud israelita en cuanto tal (en la línea de Mt 19,28).

(1) *Historia: los apóstoles de la iglesia helenista*. Los apóstoles propiamente dichos surgen con la misión de los helenistas, tal como supone Pablo cuando dice en 1 Cor 15,5-8: «Jesús se apareció a Pedro y después a los Doce. Luego a más de quinientos hermanos a la vez... Luego a Santiago, y después a todos los apóstoles y al último de todos, como a uno nacido fuera de tiempo, se me apareció también». La sucesión es clara. Los Doce constituyen un grupo propio, quizá en torno a Pedro. Santiago representa a la Iglesia posterior de Jerusalén, después de que el grupo de los Doce va perdiendo

importancia. Los apóstoles forman parte de aquellos que Hch 6–7 llama los helenistas, que aparecen como verdaderos enviados de Jesús y de las comunidades, especialmente de la comunidad de Antioquía. Pablo se considera a sí mismo apóstol de Cristo, no de otros hombres (Gal 1,1). Pero, en perspectiva eclesial, Lucas le presenta en Hch 13,1-2 como delegado de la comunidad antioquena que le envía (junto a Bernabé), con la fuerza del Espíritu Santo. Ambos planos van unidos: Cristo actúa a través de la comunidad; la comunidad actúa en nombre de Cristo. Lo que no quiso o pudo realizar Jerusalén, que no envió a sus Doce como apóstoles al mundo (a pesar de Hch 1,8), lo hace Antioquía, enviando a sus profetas-maestros más significativos (Bernabé y Saulo, el primero y último de la lista de Hch 13,1) para realizar la obra mesiánica. Posiblemente no ha existido un plan previo, sino un despliegue carismático, que Lucas presenta como obra del Espíritu Santo, verdadera autoridad en la Iglesia. Tuvo que ser una eclosión, una nueva experiencia de comunidad e Iglesia. Por eso, de ahora en adelante, Pablo empieza citando siempre a los apóstoles, enviados de Iglesia y fundadores de iglesias, en el primer puesto dentro de las comunidades: «A unos los ha designado Dios en la Iglesia: primero *apóstoles*, segundo *profetas*, tercero *maestros*...» (1 Cor 12,27-28). Los primeros en la Iglesia son los *apóstoles*, avalados por Jesús (y por la comunidad que les envía) para fundar nuevas comunidades. Ciertamente, pueden ser delegados o enviados de una iglesia, pero su autoridad básica es carismática: proviene de la experiencia de Jesús, no de un tipo de ley judía ni de una simple delegación eclesial (cf. 1 Cor 9,1-2; 15,7). Solo así pueden ser y son creadores de iglesias, portadores de una llamada que les desborda y desborda a las mismas comunidades. Aquí se funda la defensa apasionada que Pablo realiza de su apostolado, no solo en Gal, sino en Flp 3, en 1 Cor y 2 Cor. Frente a los falsos obreros que ponen el Evangelio al servicio de sus intereses (ley, grupo nacional, dinero), Pablo defiende su autoridad pascual para fundar iglesias, desde la palabra de gratuidad (justificación del pecador), que constituye el centro de su evangelio.

(2) *Reinterpretación: los Doce son los apóstoles*. El camino de Pablo, conforme al cual todos los que «han visto» al Señor pueden presentarse como apóstoles y fundadores de iglesia, resulta a la larga arriesgado, pues en esa línea se corre el riesgo de olvidar el origen, haciendo que las iglesias nieguen la historia de Jesús. Por eso, de un modo consciente, fiel a su intento de recrear el cristianismo desde el seguimiento de Jesús, con el fin de superar el peligro que representan los «hombres divinos», que se arrogan el derecho de crear comunidades nuevas sobre fundamentos de grandeza, olvidando el camino de entrega concreta de Jesús, el evangelio de Marcos identifica ya a los apóstoles con los Doce compañeros de Jesús: ellos, los frágiles seguidores de Jesús, fueron en verdad los creadores de la Iglesia, de manera que su misión (que históricamente estuvo limitada a Galilea o centrada en Jerusalén) puede entenderse como principio y sentido de la misión de todas las iglesias posteriores (cf. Mc 3,14; 6,30). Por su parte, Mateo ha seguido el modelo de Marcos, siempre que se vincule la misión israelita de los Doce (Mt 10) con la misión universal de Mt 28,16-20, donde los Once (los Doce menos Judas) aparecen como apóstoles de todos los pueblos. Pero el que ha desarrollado de manera consecuente esta línea de identificación de los Doce con los apóstoles ha sido Lucas,

que, en el libro de los Hechos, ha ofrecido una visión teológico-simbólica de los orígenes cristianos que se ha hecho casi normativa para los tiempos posteriores. Conforme a esa visión, solo los Doce son verdaderos apóstoles, enviados por Cristo a extender el Evangelio en todo el mundo (Hch 1–2). Por eso, a su juicio, ni siquiera Pablo se puede presentar como apóstol, sino solo como un misionero importante, pero que se encuentra ya fuera del grupo de los doce apóstoles. Esta visión se ha impuesto en la historia posterior, a partir del siglo II d.C., de tal manera que los Doce y los apóstoles se han identificado, convirtiéndose en signo de misión y autoridad para la Iglesia posterior. Este signo de los doce apóstoles, escenificado después en la teología y en la administración de la Iglesia, es muy hermoso y, en el fondo, sigue siendo verdadero, pues nos obliga a fundar el cristianismo en la historia de Jesús. Pero acaba siendo limitado. De hecho, los verdaderos apóstoles de la primera iglesia fueron los misioneros helenistas de los que nos habla el libro de los Hch (Hch 6–9). Ellos han sido los verdaderos fundadores de la Iglesia que se ha mantenido en los siglos posteriores, aunque la tarea de los Doce (la conversión de Israel) sigue pendiente.

Cf. L. GOPPELT, *Les origines de l'Église*, Payot, París 1961; H. KÖSTER, *Introducción al Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1988; X. PIKAZA, *Sistema, libertad, Iglesia. Las instituciones del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 2001; *Pedro. Una roca sobre el abismo*, Trotta, Madrid 2006; J. ROLOFF, *Die Kirche im Neue Testament*, GNT 10, Vandenhoeck, Gotinga 1993; *Apostolat*, *Verkündigung*, *Kirche*, Mohn, Gütersloh 1965; L. SCHENKE, *La comunidad primitiva*, Sígueme, Salamanca 1999; G. SCHILLE, *Die Urchristliche Kollegialmission*, ATANT 48, Zúrich 1967.

ARAUNA (ORNÁN)

(↗ *altar*, *David*, *templo*). Fue un jebusita de Jerusalén, cuya era compró David para edificar allí un altar, en el lugar donde, según su visión, había cesado la peste. El nombre puede tener origen hitita o ugarítico (y significaría «noble, señor»). Algunos lo han vinculado con el indoeuropeo *uranos*, «cielo», convirtiéndole en signo de una divinidad celeste (como Váruna en la India). Teniendo en cuenta los matices y variantes del texto hebreo (2 Sm 24,16-23), muchos han supuesto que Arauna fue el último rey jebusita de Jerusalén y que David consagró para Yahvé su era (que solía ser un lugar sagrado, junto al templo). Sea como fuere, el nombre y función de Arauna está vinculado a un relato etiológico, que explica y justifica la función expiatoria del templo de Jerusalén, donde se ofrecen sacrificios que aplacan a Dios, que así perdona los pecados de su pueblo. David había querido contar el número de los israelitas, ejerciendo un control sobre el pueblo elegido. Dios ha respondido con la peste, para así mostrarse señor y dueño de los súbditos del rey, que van muriendo, en gran número, desde Dan hasta Berseba (en toda la tierra prometida). «Y el ángel (portador de la peste) extendió su mano contra Jerusalén para asolarla. Pero Yahvé se arrepintió del castigo y dijo al ángel que estaba asolando al pueblo: ¡Basta! ¡Detén tu mano! Y el ángel de Yahvé se hallaba junto a la era de Arauna, el jebuseo... Y Gad (el profeta) fue a decirle a David aquel día: Vete a edificar un altar a Yahvé en la era de Arauna, el jebuseo... Así compró David la era, construyó un altar y ofreció sacrificios... y Yahvé se aplacó y cesó la mortandad en Israel» (2 Sm 24,15-25; cf. 1 Cr 21). El patriarca Abrahán había aparecido vinculado con Melquisedec*, rey/sacerdote jebuseo de Salem. David, descendiente de Abrahán, se relaciona con Arauna, posible rey/sacerdote de la ciudad, también jebuseo, dueño de la era sagrada de Jerusalén, antes de la conquista judía. Pues bien, según el texto, David ha querido sustituir de alguna forma a Dios, contando a su pueblo, y Dios le ha respondido con la peste, que se ha detenido precisamente ante la era de Arauna, lugar sagrado donde se trilla el trigo de la vida (y se ofrecen sacrificios por la cosecha). En la vieja ciudad jebusea, sobre la roca del trigo, revela Dios su misericordia salvadora, en la parte alta de la antigua ciudad de Jerusalén, en el lugar de reunión y culto donde se celebra la fiesta del trigo (la trilla). Pues bien, asumiendo la sacralidad jebusea del pan, que Arauna celebra en su era, edificará David su nuevo altar israelita y Salomón su templo.

ÁRBOLES

(↗ *Ashera*, *creación*, *ecología*, *vegetarianos*). Árboles y plantas forman un entorno básico de la vida* de los hombres, como aparece ya en el principio, en el relato del paraíso (Gn 2–3), con el árbol de la vida y del conocimiento* del bien/mal.

(1) *Árboles sagrados*. La Biblia está llena de árboles significativos, entre los que destacan aquellos que Dt 8,8 considera fuente de alimentos básicos: higueras y olivos, granados y datileras. Hay árboles nobles, que no quieren reinar porque son verdaderos reyes de la creación, como el olivo y la higuera (Jc 9,9-10). Por otra parte, la Biblia ha condenado el culto de los árboles sagrados, vinculados en general con la diosa Ashera*. Suelen ser árboles frondosos (cf. Dt 12,2; 1 Re 14,23; 2 Re 16,4; Is 57,5), entendidos casi siempre como símbolo de una divinidad femenina. De todas formas, la misma Biblia conserva el recuerdo de árboles o bosques vinculados a la divinidad, como es normal en el contexto del antiguo Oriente. Así tenemos la encina sagrada de Moré o de la visión, que está cerca de Siquem, junto al santuario de Yahvé (Gn 12,6; 35,4; Dt 11,30; Jos 24,26; Jc 9,6.36) y el encinar de Mambré (Gn 13,18; 14,13; 18,1); también es sagrada la palmera de Débora (Jc 4,5). En esa línea se sitúan las referencias al árbol de la vida en *1 Hen* y a los árboles del paraíso en Ap 21–22.

(2) *Árboles del paraíso*. En el paraíso de Gn 2–3 hay muchos árboles, pero solo dos son significativos para el texto, y los dos tienen carácter simbólico. (a) El árbol de la vida (Gn 2,9; 3,22.24) resulta conocido en diversas culturas de Oriente (Mesopotamia...) y muchos han querido poseerlo desde antiguo, para alcanzar aquello que les falta (la inmortalidad). Pues bien, el texto bíblico dice que ese árbol de Vida de Dios está en el centro del huerto, al alcance de las manos, de manera que Adán-Eva podrían haberlo comido. (b) Árbol de la ciencia del bien y del mal (Gn 2,9.17). De manera sorprendente, al lado del árbol de la vida hay otro del conocimiento del bien/mal, que los mitos del entorno no conocen, porque ignoran la más honda unión que Israel ha destacado entre opción moral (árbol del bien/mal) y plenitud escatológica (árbol de vida). (c) Relación entre los dos árboles. El hombre solo puede alcanzar el árbol de la vida (la gracia de la trascendencia) caminando a través del árbol de la Ley (bien/mal), pero sin comerlo, sin adueñarse de él por la fuerza. Según eso, la gracia de la vida es anterior a toda ley, pero solo podemos recibirla de forma responsable si asumimos la ley fundadora, sin querer hacernos dueños del bien y del mal. En este contexto se sitúa la paradoja de la existencia del hombre, que necesita la Ley para ser humano (debe situarse ante el árbol del conocimiento del bien/mal), pero no puede apoderarse de ella y comerla (como se comen las plantas). Sin Ley (árbol del bien/mal) no existe humanidad. Pero donde solo existe ley y donde el hombre quiere apoderarse de ella para adueñarse por sí mismo de la vida, él se destruye, como supone el «pecado» de Eva, del que Adán participa (cf. Gn 3,1-8). El árbol de la vida se identifica de algún modo con Dios, como meta y sentido de la existencia de los hombres. Por el contrario, el árbol de la ciencia del bien y del mal está vinculado a la opción de los hombres y constituye el hilo conductor de la visión bíblica de la historia.

(3) *El árbol de la ciencia. Sentido*. Este árbol ocupa en la Biblia un lugar muy importante. (a) Es un árbol de Ley, que nos permite distinguir entre lo bueno y malo, como dice la palabra clave de Dt 30,15: «Pongo delante de ti bien y mal, vida y muerte... mira ya y escoge». Por eso es señal del compromiso que el pueblo asume ante Dios, prometiendo así cumplir las leyes de su pacto. (b) Es un árbol de amenaza, que muestra a los hombres-mujeres el riesgo en que se encuentran de cerrarse en sí mismos, convirtiendo su vida en objeto de deseo violento y de muerte. (c) Pero puede y debe convertirse en principio amoroso de gracia, que nos lleva más allá de la pura ley, dominada por el bien y el mal, hacia el lugar donde ya no hay ley, sino solo amor universal. Por eso, «comer» de ese árbol significa rechazar a Dios, queriendo ocupar su lugar, rechazando así la vida.

(4) *El árbol de la vida*. También es importante el árbol de la vida, conocido ya en otras culturas de Oriente, desde Mesopotamia hasta Grecia. Dentro de la Biblia, este árbol forma parte del relato de la creación (cf. Gn 2,9.17; 3,17), donde se identifica de algún modo con lo divino, como expresión y sentido de la vida humana. Al querer apoderarse del árbol del conocimiento del bien y del mal, los hombres han perdido el árbol de la vida (Gn 3,22-24), que el Serafín de Dios custodia con su espada de fuego. Sin embargo, la nostalgia y deseo del árbol de la vida ha venido siguiendo a los israelitas desde entonces, como supone el libro de Henoc cuando promete: «Entonces ese árbol será dado a los justos y humildes. Vida se dará a los elegidos por sus frutos... y vivirán una larga vida, como vivieron tus padres en sus días, sin que les alcance pesar, dolor, tormento ni castigo» (*1 Hen* 25,4-6). De todas formas, el sentido de ese árbol en *1 Hen* 6–36 es diferente, porque se supone que no han sido los hombres los que han comido de sus frutos, sino que lo han hecho por ellos (contra ellos) los Vigilantes, que han querido ocupar de esa manera el lugar de Dios y han destruido la vida de los hombres por el deseo inmoderado (sexo), la violencia destructora y el conocimiento pervertido. A pesar de ello, los hombres podrán comer al fin sus frutos y vivir sin miedo. En esa misma línea se sitúa el Apocalipsis, cuando dice que los justos podrán alcanzar el árbol de la vida, curarse con sus hojas y alimentarse con sus frutos en la nueva Jerusalén (cf. Ap 2,7; 22,2.14).

(5) *Apocalipsis*. En sentido general, los árboles *(dendra)* son para el Ap un signo privilegiado de la vida del mundo. Por eso, mientras haya hombres (justos), los árboles resultan necesarios para su sustento (Ap 7,1; 9,4), de manera que la primera trompeta* solo destruye la tercera parte de ellos. Hay algunos especiales. (a) Olivo. Produce aceite de lujo, propio de ricos, en tiempo de hambre, apareciendo así como signo de injusticia (6,6; 18,13). Pero, en otra perspectiva simbólica, los dos profetas finales de 11,4 son olivos buenos: producen aceite para alumbrar el santuario de Dios (cf. Za 4,2). (b) Árboles de perfumes. El cinamomo y el incienso (cf. 8,3.5; 18,13) provienen de árboles y pueden emplearse tanto para el servicio de Dios como para acentuar la injusticia social y económica, lo mismo que los restantes perfumes (cf. 5,8; 8,3-4; 18,13). (c) El árbol de la vida*. No se le llama *dendron* sino *xylon* (palabra que se aplica en 9,20 a la madera de los ídolos, y en 18,12 a las maderas ricas). Este *xylon*, que recuerda al de Gn 2, es el don

final de la vida (comida*) que Jesús ofrece a los salvados, a los lados del río que brota del trono de Dios y del Cordero (2,7; 22,2.19).

Cf. E. O. JAMES, *The Tree of Life*, *an Archaeological Study*, *Studies in the History of Religions*, Brill, Leiden 1966; H. HÖHLER, *Die Bäume des Lebens. Baumsymbole in den Culturen der Menschheit*, DVA, Stuttgart 1985.

ARCA

(↗ *ecología*, *Noé*, *templo*). Hay en la historia de Israel dos arcas simbólicas fundamentales, cuyo sentido puede vincularse. Ambas expresan la presencia de Dios y abren un camino de salvación para los hombres.

(1) *El arca de Noé* se llama *tebah* y no *'aron* como el arca de la alianza, pero está vinculada al pacto de Dios (cf. Gn 6,18) y constituye una simbolización dramática de la alianza de Dios con los hombres. Pues bien, en este contexto, lo novedoso y grande es que Dios haya tenido compasión de Noé (que eso significa el nombre), enseñándole a construir un *arca-tebah*, una gran *casa flotante o barco* en el que hombres y animales puedan oponerse al riesgo de su destrucción, haciendo así la travesía del diluvio. Hombres y animales han sido compañeros desde el comienzo de la travesía de la vida y juntos han compartido un riesgo, que ha surgido en gran parte por razón de la violencia humana. Por eso han de ser compañeros en la salvación. Esto significa que los hombres deben abrir un espacio en su arca no solo para ellos (o para algunos privilegiados de entre ellos), sino para los mismos animales, como espacio de existencia compartida para todos los vivientes. El *arca* es un paradigma ecológico, de solidaridad y salvación universal. Una humanidad en la que solo quisieran permanecer unos pocos, una humanidad que solo quisiera salvarse a sí misma se destruiría. En otro tiempo, según el símbolo de Gn 6–7, en el arca se salvaron solo algunos hombres y animales. En el arca de la futura humanidad, conforme al testimonio de Cristo, tiene que haber espacio para todos.

(2) *El Arca de la Alianza* (*'aron berit*: cf. Ex 25,10-22, Nm 10,33) es una de las instituciones y símbolos más importantes de la historia de Israel. En muchos pueblos han existido arcas sagradas que contienen documentos o testimonios religiosos de diverso tipo. En Israel hay un arca de la alianza, que actúa como relicario *('aron)* y sirve como lugar y signo de presencia de Dios. (a) *Descripción*. Aparece citada en textos antiguos, como en 1 Sm 4–6, 2 Sm 6 y 1 Re 8,1-11. Un texto más tardío del Pentateuco la describe de esta forma: «Harán también un arca de madera de acacia; su longitud será de dos codos y medio, su anchura de codo y medio, y su altura de codo y medio. La recubrirás de oro puro por dentro y por fuera, y pondrás encima y alrededor de ella una cornisa de oro... Harás un propiciatorio de oro fino, cuya longitud será de dos codos y medio, y su anchura de codo y medio. Harás también dos querubines de oro; los harás labrados a martillo en los dos extremos del propiciatorio... Los querubines extenderán por encima las alas, cubriendo con ellas el propiciatorio; estarán uno frente al otro, con sus rostros mirando hacia el propiciatorio. Después pondrás el propiciatorio encima del Arca, y en el Arca pondrás las tablas de la alianza que yo te daré. Allí me manifestaré a ti, y hablaré contigo desde encima del propiciatorio, de entre los dos querubines que están sobre el Arca del testimonio, todo lo que yo te mande para los hijos de Israel» (Ex 25,10-22). El arca era signo del Dios israelita, «entronizado sobre querubines» (1 Sm 4,2-4), y la tradición de Israel supone que servía para contener objetos sagrados del culto de Yahvé y de la alianza de las tribus de Israel. (b) *Arca militar*. Ella era también un símbolo

guerrero, de manera que los sacerdotes la llevaban a la batalla como insignia totémica suprema de los federados de Israel, como signo de presencia de Dios y portadora de triunfo para los israelitas, que se pensaban invencibles mientras la tenían en su posesión. A pesar de eso, ella vino a caer en manos de los filisteos, que la guardaron con terror sagrado, hasta que David la recuperó y la entronizó en su ciudad de Jerusalén (cf. 2 Sm 4–7) y Salomón la introdujo después en el templo (cf. 1 Re 8,6-12). La tradición del arca está ligada al paso del Jordán y a la conquista, histórica o simbólica, de Jericó (Jos 1–6), apareciendo como signo de presencia de un Dios que camina con su pueblo. El Dios de los israelitas más antiguos no necesitaba templos, ni edificios estables, sino que caminaba con sus fieles, pudiendo ser llevado en un arca, lugar de su presencia y signo de su trascendencia. (c) *Arca propiciatoria y querubines*. En un momento determinado se colocó sobre el arca una cubierta sagrada que se llamaba propiciatorio, de manera que vino a convertirse en el signo supremo de la presencia y del perdón de Dios. Esa cubierta era una tablilla de oro fino que tapaba el arca por arriba y que sostenía a dos querubines que son una expresión de la santidad de Dios. El Dios de Israel no se identificaba con los querubines, pero se expresaba por medio de ellos, como presencia sagrada que sobrevuela y sostiene la vida de los fieles. Dios no es tampoco el propiciatorio o placa sagrada, pero los israelitas descubren allí su presencia y celebran su perdón. Dios no es tampoco el arca, pero el interior del arca es como el espacio de su presencia entre los hombres. Finalmente, como expresión suprema de la presencia de Dios se colocan en el arca las tablas de la alianza, en las que se contienen los mandamientos de Dios y los compromisos de fidelidad del pueblo. (d) *El fin del arca*. El arca del templo antiguo de Jerusalén quedó destruida en la conquista de Jerusalén por Nabucodonosor (587 a.C.), como evoca Jr 3,16 (¡el pueblo se lamenta por la pérdida del arca!) y no volvió a reconstruirse. En el segundo Templo (construido hacia el 515 a.C.) no había ya arca, a pesar de las referencias quizá solo simbólicas que Lv 16 hace al propiciatorio, que solía estar vinculado con el arca (cf. Lv 16,2.13-15). En el nuevo templo ideal de Ez 41,3 no parece que exista ya lugar para el arca. Por otra parte, Flavio Josefo afirma que el santuario interior del templo estaba totalmente vacío (*BJ* 5,5,5). Conforme a una leyenda de 2 Mac 2,4-8, Jeremías había escondido el arca en un lugar secreto, que no se conocería hasta la revelación final de Dios. En esa línea, el arca recibió una gran importancia simbólica y así la recuerda el Nuevo Testamento en algunos textos muy significativos como Heb 9,4 y sobre todo en Ap 11,19, donde ella aparece en medio de los rasgos teofánicos de la tormenta, como anunciando que a través de la Mujer y de su Hijo (Ap 12) se realizará la obra creadora de Dios.

Cf. R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985, 392-398.

ARCÁNGELES

(↗ *ángeles*, *demonios*, *Diablo*, *Henoc*). La historia de la caída del mundo no empieza en *1 Henoc* con los arcángeles buenos, sino con los ángeles violadores que oprimen a los hombres. Pues bien, el lamento de los oprimidos despierta o pone en pie a los arcángeles, es decir, a los seres celestes que, permaneciendo fieles a Dios, realizan su justicia sobre el mundo. *1 Hen* 20 supone que son seis (o siete), pero *1 Hen* 9,1 solo cita expresamente a cuatro (Miguel, Uriel, Rafael y Gabriel), que forman sin duda una totalidad sagrada. Ellos escuchan el lamento de los oprimidos y lo elevan ante Dios en forma de plegaria, realizando así una función de intérpretes (conocen lo que pasa) e intercesores ante Dios, diciendo: «Tú eres Señor de Señores, Dios de dioses. Rey de reyes. Tu trono glorioso permanece por todas las generaciones del universo; tú has creado todo y en ti está el omnímodo poder... Tú has visto lo que ha hecho Azazel al enseñar toda clase de iniquidad por la tierra y difundir los misterios celestes que se realizaban en los cielos; Semyaza, a quien tú has dado poder para regir a los que están junto con él, ha enseñado conjuros. Han ido a las hijas de los hombres, yaciendo con ellas; con esas mujeres han cometido impureza y les han revelado esos pecados. Las mujeres han parido gigantes, por lo que toda la tierra está llena de sangre y crueldad. Ahora, pues, claman las almas de los que han muerto, se quejan ante las mismas puertas del cielo, y su clamor ha ascendido y no puede cesar ante la iniquidad que se comete en la tierra. Tú sabes todo antes de que suceda; tú sabes estas cosas y las permites sin decirnos nada: ¿qué debemos hacer con ellos a causa de todo esto?» (*1 Hen* 9,4-9). Los ángeles perversos habían actuado en contra de Dios, de un modo violento. Por el contrario, los arcángeles buenos interceden ante él, presentándole el pecado de los vigilantes y la opresión de los hombres por quienes elevan su plegaria. Solo los ángeles buenos de Dios pueden derrotar a los espíritus perversos, en una guerra superior, de «extraterrestres» (cuyos ecos aparecen también en Ap 12,7-12, donde, en contra de la tradición de Henoc, resulta esencial el influjo de la «sangre del Cordero»). Si espíritus fueron los causantes de la perversión, espíritus serán los mensajeros y caudillos de la salvación, en una especie de historia judicial cuya verdad se expresa y actualiza, en uno y otro caso, en un plano suprahumano. Estos arcángeles son cuatro, como los puntos cardinales, aunque después se pone de relieve la función de dos (Rafael y Miguel), que se oponen a los jefes del ejército satánico: Semyaza y Azazel (cf. *1 Hen* 10). Entre arcángeles y espíritus perversos se entabla la gran lucha, en la que los hombres no son protagonistas, sino objeto de des-gracia (unos) o de gracia (otros).

ARCO IRIS

(↗ *alianza*, *diluvio*, *Noé*). Conforme a la visión de conjunto del Génesis, la historia anterior al diluvio ha sido como un ensayo general: Dios ha dejado que los hombres definan su existencia; les ha dado el árbol de la vida y de la muerte, ha permitido que ellos mismos escojan y sean (Gn 2–3). El resultado ha sido claro: centrados en su libertad, impulsados por su propio deseo, los hombres se destruyen a sí mismos (Gn 4), suscitando el diluvio (Gn 6–7).

(1) *Signo en el cielo*. Pasado el diluvio, el mismo Dios se compromete a garantizar la estabilidad y permanencia del mundo, a pesar de la maldad de los hombres, como ha dicho ya en Gn 8,22: «Mientras la tierra permanezca, no cesarán la sementera y la siega, el frío y el calor, el verano y el invierno, y el día y la noche». Desde ahí se entiende la nueva palabra de bendición, que retoma la de Gn 1,28: «creced (= sed fecundos), multiplicaos y llenad la tierra (*parah*, *rabah*, *mala'*: Gn 9,1). La vida humana es el primero de todos los valores; por bendición ha surgido, en la bendición se mantiene. Pues bien, esa bendición queda garantizada a través de un pacto *(berit)* de Dios con todos los vivientes: «Yo establezco mi pacto con vosotros, y con vuestros descendientes después de vosotros; y con todo ser viviente que está con vosotros; aves, animales y toda bestia de la tierra que está con vosotros... Estableceré mi pacto con vosotros, y no exterminaré ya más toda carne con aguas de diluvio, ni habrá más diluvio para destruir la tierra... Esta es la señal del pacto... Pongo mi arco en las nubes. Y sucederá que cuando haga venir nubes sobre la tierra, se dejará ver entonces mi arco en las nubes» (Gn 9,9-14). Este es un pacto unilateral, fundado solo en la fidelidad de Dios, de manera que no depende de la respuesta de los hombres, pues Dios les ofrece protección perpetua, a pesar de lo que ellos hagan.

(2) *Arco celeste*, *pacto de la vida*. Es un pacto abierto no solo a todos los hombres (judíos y no judíos), sino a hombres y animales: todos son destinatarios de la misma protección divina. Esto significa que las cosas ya no existen por bondad del hombre, sino por gracia providente de Dios. Este es un pacto con un signo *('ot)* de tipo cósmico: el arco iris del cielo *(qeshet)*. Difícilmente podría haberse hallado una señal más hermosa y dura. (a) El arco es signo de paz, como resalta el mismo texto: «Cuando envíe la lluvia y aparezca el arco en las nubes me acordaré del pacto...», expresado en colores de perdón y vida. (b) Pero el arco es también signo de paz en medio de la guerra, como sigue diciendo el mismo texto: cada vez que se encienda la tormenta y explote la lluvia será como si el mundo se pusiera en trance de muerte, como si un arco (arma) de guerra nos amenazara por doquier; por eso Dios ha de acordarse *(zakar)* del pacto y detener la lluvia de su ira destructora. El arco de guerra es para la Biblia hebrea (y para el Oriente antiguo) el arma militar por excelencia: cada vez que los hombres veían la forma de un arco se acordaban de la guerra; pero el arco es también signo de paz, siendo expresión de amenaza de guerra. El arco celeste de Dios es más poderoso que los arcos de los soldados.

AREÓPAGO, DISCURSO DE PABLO

(↗ *Atenas*, *Hechos*, *helenismo*, *Pablo*). El discurso de Pablo en el Areópago (Hch 17,22-31) constituye un tema central en la teología de Lucas (del libro de los Hechos) y sirve para marcar la relación y diferencia entre el Evangelio y la cultura griega. Pablo ha estado hablando en la plaza de Atenas (Hch 17,17), como hacía Sócrates en otro tiempo. Pero los filósofos le llevan al Areo-pago o monte-colina (Pagus) de Ares (Marte), Sede superior del famoso Tribunal, que había condenado a muerte al mismo Sócrates. En ese lugar, como nuevo Sócrates, hablará Pablo en el Areópago, pero los atenienses no le condenarán a muerte, como al filósofo antiguo, sino que le despreciarán. Este discurso de Pablo, con su conclusión negativa, constituye el primero y más hondo de todos los intentos de vinculación entre cristianismo y helenismo. Pablo empieza apareciendo como griego entre los griegos, retomando un camino que había quedado truncado en la crisis de los macabeos*. De esa forma anuncia el mensaje de Jesús en clave universal, sin aludir a la historia peculiar judía ni a sus leyes de tipo sacral, social o alimenticio. Así elabora una especie de Antiguo Testamento griego del Evangelio, en clave de diálogo religioso y filosófico, como indicaremos, evocando las diversas partes del texto.

(1) *Exordio o proemio* (Hch 17,22b-23). Los filósofos buscan novedades (Atenas*), pero Pablo les toma en serio y conecta con ellos y empieza incluso alabándoles, al llamarles, en palabra ambigua, *deisidaimonesterous*, es decir, muy religiosos. También les halaga refiriéndose a un *bômon* o altar particular que han alzado al Dios desconocido. Pablo se ha fijado en un símbolo que expresa de forma intensa el desamparo de Atenas (y del mundo entero) que no conoce a Dios, pero eleva un altar al dios desconocido. Parece que no había entonces en Atenas un altar a ese dios en singular, sino a los dioses desconocidos, en plural. Pero esa distinción resulta secundaria. Debajo de los dioses desconocidos, Pablo ha visto a Dios (o lo divino) y de esa forma ha aceptado la búsqueda religiosa de los griegos, pero advierte que su Dios desconocido es solo un *touto*, una deidad impersonal.

(2) *Dios y el mundo* (Hch 17,24-25). A partir del dios desconocido, Pablo expone su visión religiosa en un lenguaje que puede ser aceptado por judíos (desde Gn 1) y griegos (al menos por muchos estoicos y platónicos), que ven a Dios como *ho poiesas*: el hacedor de todo. Ese Dios universal de judíos y griegos ofrece vida/aliento *(dsôê/pnoê)* a cada una de las cosas, de manera que no necesita templos ni culto divino: es él quien nos da a nosotros todo; nosotros no tenemos que darle nada.

(3) *Dios y la historia*. Universalismo humano (Hch 17,26-29). Pablo nos lleva después desde el nivel cósmico al humano, con afirmaciones judías (todos provenimos de un mismo Adán) y helenistas (somos *genos*, familia de Dios). De esa forma supera el posible particularismo judío, propio de aquellos que insisten en la necesidad de mantener la Ley y el pueblo separado (en la línea de los macabeos*), pero también un tipo de universalismo elitista de la razón, propio de los griegos sabios. Solo Dios creador vincula para Lucas a todos los humanos, superando así la división de varones y mujeres, judíos y griegos, esclavos y libres (cf. Gal 3,28). En esa línea ha trazado una relación

intensa entre la unidad de Dios (uno mismo, sobre todos) y la unidad humana (hay un *ethnos* o pueblo universal, formado por todos los hombres y mujeres), que habitan en una misma tierra, en la que hay tiempos *(kairous)* y lugares *(horothesias)* para cada uno de los pueblos, llamados a buscar al mismo Dios.

(4) *Diálogo con el paganismo filosófico*. Como prueba de su tesis, Pablo no quiere citar su Escritura israelita, sino que prefiere apoyarse en un autor griego que afirma que en Dios vivimos nos movemos y somos, pues formamos parte de su estirpe (Arato, *Phaen* 5). Estos son los temas fundamentales del diálogo religioso-cultural de Pablo con el helenismo. Ciertamente, su discurso puede aceptarse también en una línea israelita (cf. Is 46,1-7; Sab 13–15). Pero, en el fondo, es un discurso filosófico pagano. Pablo ha empezado hablando del altar elevado al Dios Desconocido, pero luego lo identifica con el *logos* religioso-filosófico de los estoicos que son sus verdaderos interlocutores, pues ellos afirman que Dios (o lo divino) es vida/aliento de las cosas. La afirmación de que somos familia de Dios *(genos Theou)* se puede interpretar en sentido panteísta, como harán algunos estoicos; pero también puede entenderse en la línea de Gn 1,27 (a su imagen y semejanza los creó...). Pablo deja el tema abierto. No dice que los hombres hayan encontrado a Dios, sino que están hechos para hallarle. Él está hablando a personas que han buscado y que de alguna forma han logrado ya palpar a Dios *(psêlaphaô)*, como dice en palabra de gran plasticidad (Hch 17,27).

(5) *La diferencia cristiana: el Dios del resucitado* (Hch 17,30-31). En este momento cambia el tono del discurso. Pablo entiende ahora la historia anterior como tiempos de ignorancia *(khronous tês agnoias)* que Dios ha pasado por alto *(hyperidôn)*, para manifestarse ya desde lo más profundo, de manera que los hombres y mujeres puedan convertirse *(meta-noia)*, superando su ignorancia *(ag-noia)*. Aquí resuena la experiencia penitencial judía, pero sobre todo está presente la gracia cristiana de la conversión como don de Dios en Cristo. En este contexto habla del día *(hêmera)*, entendido como tiempo en que Dios va a juzgar *(krinein)* el universo con justicia *(dikaiosynê)*, a través del «hombre» a quien ha designado *(en andri hô hôrisen)* y testificado al resucitarlo de (entre) los muertos *(anastêsas auton ek nekrôn)*. Este es el contenido particular de la fe cristiana: un hombre resucitado. Ciertamente, a partir de aquí sería necesario contar la historia de ese hombre (evangelios). Pero Pablo no lo hace, no se lo dejan hacer los atenienses.

(6) *Reacción de los atenienses* (Hch 17,32-33). Tiene dos momentos. Uno «negativo»: los sabios de Atenas se van; podrían haber aceptado a Jesús como sabio o taumaturgo (un hombre con poderes divinos); pero no pueden aceptar su muerte/resurrección como signo radical de Dios. Más aún, podrían aceptar su muerte heroica, al estilo de Sócrates, a quien condenaron los sabios jueces de este mismo Areópago, pero no aceptarán su resurrección. Sócrates no la necesitaba, pues creía que su espíritu era eterno. Pero Jesús no es Sócrates, ni el Dios cristiano es la pervivencia del espíritu, sino aquel que ha resucitado a Jesús (cf. Rom 4,24). Así, Pablo fracasa, pero su gesto ofrece también un momento «positivo»: un areopagita, llamado Dionisio, escucha y acepta el mensaje de

Pablo, con una mujer llamada Damaris. Ellos son los primeros testigos de la vinculación del Evangelio con Atenas.

Cf. A. M. DUBARLE, «Le discours à l'Aréopage (Act 17,22-31) et son arrière-plan biblique», *RSPhTh* 57 (1973) 576-610; J. DUPONT, «Le discours devant l'Aréopage et la révélation naturelle», en ÍD., *Études sur les Actes des Apôtres*, Cerf, París 1967, 157-170; *Nuovi studi sugli Atti degli Apostoli*, Paoline, Turín 1985, 359-400; L. LEGRAND, «The Areopagus Speech», en J. COPPENS (ed.), *La notion biblique de Dieu*, BETL 41, Lovaina 1985, 337-350; E. DES PLACES, *De oratione S. Pauli ad Aeoopagum*, Istituto Biblico, Roma 1970.

ARMAGUEDÓN

(↗ *Apocalipsis*). Lugar donde según el Apocalipsis se entablará la batalla final de la historia, en contexto de destrucción: «El sexto ángel vertió su copa sobre el gran río Éufrates; el cauce del río se secó y quedó preparado el camino para los reyes de oriente. Vi entonces cómo salían de la boca del Dragón, de la boca de la Bestia y de la boca del Falso profeta, tres espíritus inmundos que parecían sapos. Son, en efecto, espíritus demoníacos que realizaban prodigios, para congregar a todos los reyes de la tierra para la gran batalla del gran día del Dios todopoderoso. (Mirad que vengo como un ladrón. Bienaventurado quien se mantenga vigilante y guarde sus vestidos, pues no tendrá que andar desnudo y nadie verá sus vergüenzas). Y reunieron a los reyes en el lugar que en hebreo se llama Armaguedón» (Ap 16,10-16). Esta es la penúltima de las copas de la «ira de Dios» sobre la humanidad perversa, la copa que el ángel derrama sobre el río Éufrates donde estaban atados los cuatro espíritus perversos de la ira, que el ángel de la sexta trompeta desataba para que juntaran su ejército infinito sobre el mundo (cf. Ap 9,13-21).

(1) *Guerra de la tríada infernal*. El veneno de la copa de Dios cae en la tierra, secando el agua del río y preparando la invasión inmensa, la guerra donde acaba (culmina y se destruye) toda guerra. Esta es la guerra de la Tríada Infernal de Ap 12–13, del Dragón (ángel perverso, muerte originaria), la primera Bestia (poder absoluto y violento) y el Pseudoprofeta (mentira al servicio del sistema), que lanzan sus espíritus impuros, como ranas (impuras según Lv 11,10, destructoras en Ex 7,26–8,10), para engañar y reunir sobre el campo de batalla a todos los poderes de maldad que hay en la tierra. Es la guerra de los reyes de oriente (cf. 16,12) y de todo el mundo (16,14). La apocalíptica judía, partiendo de los salmos de Sión (cf. Sal 48) y de Ez 39–40, había anunciado esta lucha final universal: los reyes se unirán contra la Ciudad santa, para atacarla y destruir al pueblo de Dios sobre la tierra (cf. *1 Hen* 56; *4 Esd* 13).

(2) Esta *es la guerra del día grande de Dios Omnipotente* (Ap 16,14; día de Yahvé: Am 5,18-20; Jl 4,9-14; Mal 3,2-5; etc.). Por eso, superando el engaño de la Tríada Infernal se manifiesta la providencia creadora de Dios que actúa de manera definitiva. Piensan los reyes que tienen poder; piensa la Tríada que es suyo el destino de la historia. Pero solo Dios conoce y sabe, dando el triunfo a Cristo.

(3) *En un lugar llamado en hebreo Armaguedón* (16,16), que parece aludir a la *har* (montaña) de Meguido, lugar israelita de famosas batallas antiguas (cf. Jc 5,19; 2 Re 9,27; 23,29) y grandes lamentos (cf. Zac 12,11). Pero esa alusión al lugar de Meguido, en la llanura de Esdrelón, cerca de Galilea, no es segura, pues, conforme a una vieja tradición, recogida por Ez 28,8.21; 19,2.4, la gran batalla final debería realizarse en el entorno de Jerusalén. Por eso se han buscado otras posibles traducciones (Monte Fructuoso, Ciudad deseable...). Posiblemente, el Apocalipsis ha dejado la identidad del lugar en una penumbra misteriosa, abierta a la imaginación de los lectores. Lo cierto es que la maldad del mundo se condensa y concentra, para luchar contra Dios en una especie de inmenso pandemonio o batalla de todos los espíritus perversos. La humanidad

ha llegado al momento y lugar del no retorno, al momento de la decisión final. Se ha cerrado el horizonte, las fuerzas de lo malo parecen dominar todo lo que existe; pero un Dios más sabio que ellas las está conduciendo al Armaguedón de su muerte.

ARMAMENTO COMO IDOLATRÍA

(↗ *Sión*). La misma formulación de los primeros mandamientos («no tendrás otros dioses frente a mí»: Ex 20,3; Dt 5,7), que se expresa en el Dios celoso*, lleva a la condena de las armas y pactos militares, pues ellos van en contra de Dios, porque aparecen como dios falso para el pueblo. El Dios israelita es padre, amigo, esposo y protector de sus fieles, con quienes ha establecido un pacto* o alianza de fidelidad absoluta. Por eso, cuando Israel quiere buscar su seguridad en el poder de las armas está negando a Dios, desconfía de su fuerza. *Las armas* son pecado contra Dios (Os 8,14; 10,13). No salva el - arco ni la espada, los caballos militares ni las guerras (Os 1,7), sino solo la confianza radical en Dios y su presencia poderosa. Esta certeza está en el fondo del mensaje profético (cf. Miq 5,9-10; Hab 1,16; Zac 4,6). Por eso, cuando Isaías afirma que el - pecado de Israel son los tesoros y las armas («confían en los carros porque son numerosos y en los jinetes porque son fuertes, sin mirar al Santo de Israel ni preocuparse del Señor»: Is 31,1; cf. 2,7-9), está expresando la certeza fundante del yahvismo: el hombre no se salva por su fuerza, la guerra no es camino de paz. Al pueblo le sostiene la confianza en Dios que actúa por encima de la guerra, como muestra el signo de Emmanuel (cf. Is 7,14). El rechazo de las armas se amplía en la condena de los pactos* militares.

Cf. J. L. SICRE, *Los Dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas preexílicos*, Cristiandad, Madrid 1979.

ARQUEOLOGÍA

(↗ *arte*, *geografía*, *historia*, *tierra*). Es quizá la ciencia auxiliar de la Biblia más conocida y que más avances ha experimentado en los últimos decenios. Existen obras especializadas y de divulgación sobre el tema, con escuelas universitarias y proyectos de investigación extendidos en varios países. En este diccionario solo podemos ofrecer algunas indicaciones generales sobre el tema.

Estudio general. La arqueología de Palestina y de los países del entorno (Fenicia y Siria, Transjordania y península del Sinaí, Egipto y Mesopotamia, etc.) ha sido objeto de un estudio intenso desde hace dos siglos, y especialmente en los últimos cien años. Eso nos ha permitido conocer el despliegue y condiciones de la vida humana en esos territorios a lo largo de varios milenios, de manera que la «tierra de la Biblia» y su entorno constituye uno de los lugares más estudiados y mejor conocidos del mundo. Ese estudio constituye un elemento indispensable del conocimiento del entorno bíblico.

Antiguo Testamento. La Biblia no es un libro de historia militar ni económica, pero su mensaje está vinculado al despliegue de la vida humana y de la cultura de los hombres y mujeres que vivieron en la Tierra de Canaán (de Palestina) en los quince o catorce siglos antes de Jesús. Los descubrimientos arqueológicos de los grandes y pequeños yacimientos, desde Jericó hasta Meguido, desde Jasor a Siquem, desde Samaría a Jerusalén, desde Qumrán hasta Cesarea del Mar, nos permiten conocer bastante bien lo que pasó en esa tierra, sus construcciones y trabajos, sus ciudades y cultivos, y los diversos momentos de su historia, desde la Edad de Bronce y de Hierro, pasando por la conquista israelita, la institución del reino, con las guerras e invasiones posteriores, hasta la época herodiana. Carecen hoy de sentido algunos títulos triunfalistas antiguos como *La Biblia tenía razón*, que intentaban probar con la arqueología la verdad de la Biblia. Pero es evidente que los estudios arqueológicos nos permiten valorar mejor bastantes afirmaciones básicas de la Biblia.

Arqueología bíblica, *Nuevo Testamento*. La historia bíblica del Nuevo Testamento nos sitúa ante acontecimientos arqueológicamente menos significativos, en sentido externo. Pero una nueva arqueología de detalle nos permite conoce mucho mejor los asentamientos urbanos de Galilea en el tiempo de Jesús, con las costumbres sociales, la industria y los trabajos, e incluso la religión de sus habitantes (por el número de sinagogas o por los baños rituales de las casas, por poner unos ejemplos). En ese campo son fundamentales algunos temas vinculados con las ciudades del entorno de Jesús (como Séforis en Galilea) y sobre todo con Jerusalén, con las construcciones del Templo.

La novedad de la arqueología para el estudio de la Biblia no está ya solo en los grandes descubrimientos, de tipo sensacionalista, como las «bibliotecas» de Ugarit en Fenicia, para el Antiguo Testamento, y las de Qumrán* y Nag Hammadi* (en Egipto), para el Nuevo Testamento, sino en la posibilidad que ella nos ofrece de conocer muy de cerca las formas de vida de los hombres y mujeres del entorno de Jesús, por fijarnos en el Nuevo Testamento. Gracias en gran parte a la arqueología «cultural» conocemos hoy

mucho mejor el judaísmo de Galilea (con el influjo de posibles elementos paganos) y el carácter y costumbres de los judíos de Judea y de Jerusalén. La arqueología es una ciencia que está en pleno desarrollo, y por eso nos limitamos a ofrecer algunas referencias bibliográficas más significativas, que ayudarán para el estudio ulterior del tema.

Cf. W. F. ALBRIGHT, *Arqueología de Palestina*, Garriga, Barcelona 1962; K. M. KENYON, *Arqueología en Tierra Santa*, Garriga, Barcelona 1963; J. GONZÁLEZ ECHEGARAY (ed.), *La Biblia en su entorno*, IEB 1, Verbo Divino, Estella 1996; *Arqueología y Evangelios*, Verbo Divino, Estella 1994; *Jesús en Galilea. Aproximación desde la arqueología*, Verbo Divino, Estella 2000; D. HAMMERLY-DUPUY, *Arqueología bíblica paleotestamentaria*, *desde Moisés hasta Saúl* I-II, Colegio Unión, Lima 1966; M. NOTH, *El mundo del Antiguo Testamento. Introducción a las ciencias auxiliares de la Biblia*, Cristiandad, Madrid 1976; A. PARROT, *Cuadernos de Arqueología Bíblica* I-VI, Garriga, Barcelona 1962/3; Ch. PFEIFFER, *Diccionario Bíblico arqueológico*, Mundo Hispano, El Paso 1982 ([1]1966); J. L. REID, *Jesús en Galilea. Aportaciones desde la Arqueología*, Sígueme, Salamanca 2006; G. E. WRIGHT, *Arqueología bíblica*, Cristiandad, Madrid 1975.

ARRIANISMO

(↗ *Hijo de Dios*, *Trinidad*). Una de las interpretaciones más influyentes de la Biblia cristiana, iniciada por Arrio (250-336 d.C.), diácono de la iglesia de Alejandría, que entiende a Jesús desde una perspectiva de subordinación y sometimiento a Dios. Piensa que la grandeza y la piedad de Jesús se identifica con su sumisión a Dios y con su obediencia, entendida en forma de inferioridad y sometimiento del Hijo de Dios respecto al Padre. De esa forma entiende el cristianismo desde la clave de un platonismo medio, inspirado en Filón* de Alejandría, pero poniendo más de relieve los aspectos devocionales que los ontológicos. El adopcionismo arriano, de carácter jerárquico y piadoso, alaba a Jesús, Hijo de Dios, por su obediencia: es inferior al Padre, en sumisión religiosa, haciéndose ejemplo para todos los hombres. Esta postura concuerda con un sometimiento político o social: como el Hijo está subordinado al Padre, los súbditos de un reino deben someterse a su monarca, signo de Dios sobre la tierra. Se vinculan así la obediencia religiosa y social: la fe es servicio a los poderes superiores, la religión es orden. El arrianismo ha querido fusionar la herencia cristiana (revelación) y una ideología de dominio, estructurando jerárquicamente a los seres, en sometimiento armónico. Por eso habla de un Logos intermedio, inferior a Dios (Hijo), superior a los humanos (Señor), encarnado en Cristo, para consagrar una experiencia jerárquica de buena obediencia (el Hijo se somete al Padre) y buen poderío (el Hijo señorea por su parte a los humanos). En contra de ello, la Iglesia ha proclamado la igualdad de esencia *(ousía)* entre el Padre y el Hijo, superando el sometimiento y afirmando la comunión como centro del evangelio cristiano. Eso significa que el Hijo depende del Padre que le engendra, y el Padre del Hijo, que le conoce y responde (cf. Mt 11,25-27 y todo Jn), de tal forma que no hay entre ellos jerarquía, sino igualdad y comunión de amor. Se entregan en diálogo mutuo, sin sometimiento. Ambos existen (son) al darse y compartir la esencia, en gratuidad, sin dominio de uno sobre otro. Este es el límite y principio de toda institución cristiana. El sistema impone estructuras de superioridad y dependencia. La Iglesia ha rechazado esa piedad jerárquica, que se expresa en forma de sumisión, defendiendo la igualdad del Hijo Jesús con el Padre Dios. Ciertamente, el Hijo Jesús vive su filiación de forma humana (en los límites del tiempo, en las formas de la historia); pero no está sometido al Padre en inferioridad jerárquica, sino unido a él en comunión de amor, en igualdad de esencia. En esa línea, el Evangelio abre caminos de encuentro personal de iguales, en amor que supera la muerte. Por eso el Credo (Nicenoconstantinopolitano) dice que Jesús es «Dios de Dios, consustancial al Padre, de su misma naturaleza...». Según eso, la fe* bíblica es confianza y no sumisión, la religión* es amor de iguales.

ARTE CRISTIANO. JESÚS

(↗ *estética*, *poeta y profeta*). El arte bíblico está vinculado a la prohibición de las imágenes* y al descubrimiento del valor de la palabra y de la vida humana (del hombre como imagen de Dios). En esa línea, podemos presentar a Jesús como un artista de la palabra, un hombre que ha sabido encontrar las parábolas adecuadas para decir y expresar el sentido de la realidad, y como un artista de la vida, viniendo a presentarse como verdadera imagen de Dios.

(1) *Parábolas*. Jesús habla de la *pesca*, entendida como experiencia de llamada personal para una tarea de tipo escatológico (cf. Mc 1,16-20; Mt 13,47); habla de la *siembra*, que expresa la tarea de una vida que solo entendemos si nosotros mismos respondemos (Mc 4); de las *bodas*, que son invitación a la abundancia, banquete de gracia, que nos pone ante la miseria de los expulsados de la tierra (cf. Lc 14,15-25); de la *viña*, que los agricultores entendían como propiedad privada, pero que Jesús entiende como signo de generosidad con riesgo de perder la vida, etc. (cf. Mc 12,1-12). Pero Jesús no cuenta estas parábolas* para instruir deleitando a sus oyentes (¡el arte por el arte!), sino para comprometerles, caminando juntos, de tal forma que solo en ese camino y compromiso despliegan ellas su belleza. Por eso, él no puede escribir libros y acabarlos, dejándolos ya hechos, sino que inicia relatos para que los oyentes los asuman, interpreten y culminen. Es como si ofreciera los primeros versos o notas musicales de una trama vital que otros (sus oyentes o lectores) han de interpretar y resolver con su vida. Eso significa que es artista haciendo que todos puedan ser artistas. Jesús nunca ocupa nuestro lugar para hacer las cosas por nosotros, sino que nos hace capaces de que las hagamos, descubriendo y expresando así el sentido de la realidad. Él no sanciona nunca un tipo de arte hecho, ya fijado para siempre.

(2) *Contra la belleza muerta del templo*. Lógicamente, por haber descubierto la presencia de Dios en el despliegue de la vida humana, Jesús ha tenido que enfrentarse con el templo* de Jerusalén, donde el judaísmo oficial había condensado la sacralidad y belleza de Dios y del mundo. Con su esplendor arquitectónico y sus rituales sagrados (vestiduras sacerdotales, sacrificios y cantos de levitas), el templo era para los judíos la expresión más alta del arte, la primera maravilla para todos los creyentes: el tesoro estético y económico, político y sacral de los devotos de Israel. Generaciones y generaciones de judíos habían expresado su más honda experiencia artística y ritual en las ceremonias del templo, desde los colores de los ornamentos hasta los cantos de las grandes ceremonias, desde el incienso hasta el ritual de sacrificios. Pues bien, Jesús interpretó la belleza física del templo como una mentira y la piedad sacrificial como un engaño, como una higuera de hojas falsas, seductoras, que atraían desde lejos a los fieles, pero nunca daban frutos, pervirtiendo de esa forma a los devotos (cf. Mc 11,12-26 par). Jesús vio el templo de Jerusalén como signo supremo de patología estética y moral, falsedad de un arte grandioso y multiforme, pero fijado desde fuera y puesto al servicio de la opresión, mentira y muerte. Poemas y cantos, sacrificios animales y contratos de dinero se elevaban sobre el templo, para gloria del sistema y de sus poderes de

imposición, de manera que lo habían convertido en una cueva de bandidos (Mc 11,27), arte sacralizado para oprimir a los devotos. Asumiendo la inspiración profética de los grandes creyentes (Amós, Isaías, Jeremías), proclamó Jesús su palabra de juicio y condena en contra de esta suma perversión del arte, en gesto fuerte que inspira la estética cristiana posterior, que debe mantenerse atenta frente a todo riesgo de manipulación del arte (cf. Mc 11,12-26).

(3) *Jesús*, *artista condenado*. Rechazó el servicio del templo, que él interpretaba como arte de bandidos-sacerdotes, que se valen de Dios y de un tipo de culto sagrado para oprimir a los pequeños. No lo ha condenado en nombre de un tipo de barbarie regresiva o de un resentimiento contra la autoridad oficial, sino como testigo de una belleza más alta, que él mismo ha ofrecido a todos, a través de las parábolas. Lógicamente, por mantener el arte de su templo y fundar mejor la estructura de su imperio, los sacerdotes de Jerusalén y los soldados de Roma condenaron a Jesús a muerte. Por defender su experiencia de libertad y abrir para los hombres un «cara a cara» de diálogo con Dios ha muerto Jesús. Aquí se definen los frentes, en este lugar viene a mostrarse el sentido más hondo de la estética cristiana.

(4) *Belleza*, *lugar de conflicto*. Por un lado se eleva el arte al servicio del sistema, representado por el templo y el imperio, que dictan su ley sobre todos los hombres, en una línea que acaba siendo dictadura. Por otro, está el arte de la vida abierta a Dios en libertad de amor, en palabra compartida, tal como culmina en Jesús crucificado. Aquí se sitúa para los cristianos el juicio central de la historia, el principio de la gracia y la belleza universal de Dios. Los sacerdotes de Jerusalén han decidido mantener el ritual del templo, con su estética de sacralidad impositiva, al servicio del sistema; por eso han matado a Jesús. En contra de eso, los cristianos, de manera paradójica y hermosa, han descubierto y contemplado la belleza más alta en la cruz, confesando que Dios ha resucitado a Jesús, a quien admiran y cantan, como Icono de Dios, arte supremo en forma humana (cf. 2 Cor 4,4; Col 1,15).

(5) *Jesús*, *inversión estética*. Este es el lugar donde se despliega el nuevo principio cristiano del arte, la experiencia suprema de Dios. Aquí se produce la inversión de la estética griega, hecha de representaciones generales de una belleza que está fuera del tiempo. Aquí se produce la inversión de la estética judía del templo, que sacraliza un tipo de ley impositiva, también elitista. En contra de eso, asumiendo el espíritu de las parábolas, la estética cristiana se centra en la belleza de un hombre concreto, a quien las autoridades del Imperio grecorromano y del sacerdocio judío habían condenado por juzgarle peligroso, porque era simplemente un hombre, al servicio de los pobres y excluidos de la sociedad, y no al servicio del sistema social o religioso. Por eso, cuando Poncio Pilato proclamó «este es el hombre» (Jn 19,5) y señaló hacia Jesús sufriente y torturado, estaba iniciando la nueva estética cristiana.

(6) *Jesús*, *la belleza*. Para los cristianos, el arte más alto será el descubrimiento de la belleza de Dios en el rostro de Jesús, en el conjunto de su vida. En el fondo de la pasión y cruz de Jesús descubren ellos la hermosura de pascua: la belleza del hombre de las parábolas, de aquel que ha vivido y muerto al servicio de los demás. Este es el lugar

donde se despliega la estética del Evangelio, tal como de formas distintas ha sido interpretada por los artistas cristianos posteriores, especialmente por los pintores de iconos. Jesús supera así la distancia de los ídolos griegos, que buscan y expresan la belleza en una imagen separada de la vida y supera también un tipo de ley judía, que vincula el orden y belleza de Dios con una ley y templo. La belleza de Jesús es simplemente el ser humano, la comunicación de amor entre los hombres. Así podemos verle como palabra sembrada, grano de trigo en el surco de la tierra, al servicio de todos los humanos. Así viene a presentarse como imagen de Dios, poesía hecha carne, frente a todas las estatuas y poemas separados de la estética griega. La tradición israelita sabía que Adán-Eva eran imagen de Dios (cf. Gn 1,26-28), cuya gloria se expresaba también en Moisés, que ocultaba su rostro con un velo, para que no deslumbrara a quienes le miraban (2 Cor 3,13; cf. Ex 34,23-35). Pues bien, superando las limitaciones de Moisés y cumpliendo lo anunciado en Adán-Eva, Jesús resucitado ha venido a presentarse como el hombre verdadero, imagen plena de Dios, encarnación de la belleza, a quien podemos ya mirar sin necesidad de un velo que nos impida descubrir su rostro. Ahí, en el rostro de un hombre concreto, se expresa y despliega toda la gloria de Dios (cf. 1 Cor 15,45; 2 Cor 3,18–4,6; Rom 5,12-21).

(7) *Estética cristiana. Nicea II*. Desde esta base se define *la estética cristiana*, tal como ha sido elaborada y defendida en el Segundo Concilio de Nicea (año 787), en contra de una visión del cristianismo que parecía negar la encarnación de Dios en Cristo. La estética cristiana consiste en descubrir la gloria de Dios en el rostro y en la vida de un humano, varón o mujer (centrado en Cristo), mirarle cara a cara y venerarle en gozo y gloria, acompañándole en dolor de amor (en amor redentor). Este es el lugar donde se expresa el arte del Evangelio. Desaparecen o quedan en un segundo lugar las mediaciones de imágenes y cantos, de poemas e instituciones sacrales o sociales: la belleza suprema es la vida de los hombres, especialmente de los pobres; el arte más alto es la entrega a favor de los rechazados y expulsados del sistema. Después que se han fijado en Jesús y han descubierto en su vida la presencia de Dios, los cristianos ya no tienen miedo al rostro, como lo tuvieron los que no se atrevían a mirar a Moisés (y lo tienen, de algún modo, judíos y musulmanes, que no lo representan). Los cristianos ya no ocultan la humanidad para que brille el Dios celeste, pues el ser divino se expresa en el rostro y en la vida entera de un hombre que ha muerto al servicio de los demás. Para ellos, el principio de toda estética será el rostro de Jesús crucificado. De esa forma *superan el idealismo griego*: los cristianos no buscan ni expresan ya el rostro perfecto, en su abstracción eterna, de Apolo o Afrodita, sino en la mirada de amor y dolor, de diálogo y encuentro concreto que ofrece Jesucristo (cf. 2 Cor 3,12–4,6). Así podemos añadir que Dios se ha encarnado en Jesús y «hemos visto su gloria, gloria de Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad» (cf. Jn 1,14). Los dioses griegos expresan la belleza ideal; Jesús es la belleza concreta del hombre que muere al servicio de los demás.

Cf. F. BOESPFLUG y N. LOSSKY, *Nicée II. 787-1987: Douze siècles d'images religieuses*, Cerf, París 1987; F. BŒSPFLUG, «Le décret de Nicée II sur les icônes et la théologie française contemporaine», en *Connaissance des religions (= Lumière et Théophanie: l'Icône)*, París 1999, 7-23; P. EUDOKIMOV, *El Arte del Icono. Teología de*

la Belleza, Claretianos, Madrid 1991; C. VON SCHÖNBORN, *L'icône de Christ. Fondements théologiques élaborés entre le I et le II Concile de Nicée (325-787)*, Éditions Universitaires, Friburgo 1976.

ARTESANO. JESÚS

(↗ *Galilea*, *Jesús*, *sociedad*). Los «oficios» dominantes del principio de la Biblia eran los de pastor y labrador (propietario de tierras); junto a ellos, existía desde antiguo el de artesano, vinculado básicamente a la construcción (herrero y albañil, cantero, carpintero) y a la elaboración de utensilios de labranza. En ese contexto, resulta importante fijar el trabajo de Jesús, que fue un judío profético/mesiánico, atento a la palabra de Dios (en la línea de Abrahán y Moisés, David y Elías, etc.), pero su mensaje resulta inseparable de su estado y opción social, como seguiré indicando en lo que sigue.

(1) *Jesús*, *el artesano (Mc 6,3)*. Según la tradición bíblica, el israelita (galileo) ideal era el «propietario» de la tierra, concebida como heredad de Dios, y así lo sigue suponiendo la Misná (s. II-IV d.C.), que aún toma como referencia una sociedad de familias de agricultores libres. Pues bien, por la política urbana y la nueva comercialización que promovieron Herodes y su hijo (Antipas), muchos agricultores galileos no pudieron mantener sus propiedades (en contra del ideal del jubileo: Lv 25). Entre ellos debe haber estado la familia de Jesús, de manera que él no pudo ser agricultor, sino artesano.

Parece que sus antepasados vinieron de Belén a Nazaret, tras la conquista de Alejandro Janeo (104 a.C.), recibiendo unas tierras que presumiblemente perdieron más tarde (con la llegada de los romanos), y así aparece como *artesano (tekton)* (Mc 6,3): debía vender su trabajo, según oferta y demanda, en un mundo que ya no estaba marcado por la providencia de Dios (lluvia) y el esfuerzo de los hombres, sino por el mercado laboral. Antes de (y para) ser el Cristo, Jesús ha sido «el obrero», sometido al trabajo de otros. Sin duda, él tenía un conocimiento básico de la Escritura y, como nazoreo*, asumía la tradición sociorreligiosa del judaísmo, pero se hallaba a merced de las ofertas de trabajo (del templo de Jerusalén, de las ciudades regias de Antipas en Galilea o de particulares ricos). Esta visión de Jesús como artesano debió parecer pronto escandalosa o poco apropiada en la Iglesia.

Mateo no le presenta como tekton, *sino como el hijo del tekton* (Mt 13,5), queriendo quizá atenuar la dureza de su estado laboral, cosa que no logra, pues Jesús no se presenta ya como simple artesano, sino como hijo de artesano, alguien que ha nacido en una familia que carece de la seguridad económica que ofrece un campo propio. Cuando más tarde prometa a sus seguidores «el ciento por uno» en campos (*agrous*: Mc 10,30 par), él intentará cambiar una situación injusta, que ha privado a los pobres de los campos.

Lucas y Juan parecen sentir embarazo ante ese nombre (tekton) y lo ocultan diciendo: «¿No es este el hijo de José?» (Lc 4,22 y Jn 6,42), de manera que no aluden ya a su oficio. Ciertamente, se podría afirmar que lo hacen por ahorro verbal (basta decir que es hijo de José, no se necesita más información), pero Mc 6,3 le llama hijo de María y, sin embargo, añade que es el *tekton*... y Mt 13,5 le presenta como *hijo de tekton*. Lucas (y Juan) han evitado el dato laboral de Jesús porque, en su contexto, les parece impropio decir que él ha sido un hombre dependiente de otros. Evidentemente, no tenía un currículo elevado.

(3) *Artesano marginado*. No parece haber sido de aquellos carpinteros sabios a los que alude G. Vermes (*Jesús el judío*, Muchnik, Barcelona 1979, 25-26), hombres eficientes, con trabajo seguro, maestros de trabajadores autónomos, con tiempo libre para argumentar sobre temas de Ley, sino artesano-dependiente, sin acceso a tierra propia; no ha sido pensador de tiempo libre, dispuesto a mejorar en lo posible lo existente, sino profeta en tiempo de opresión, buscando y descubriendo a Dios desde circunstancias sociales marcadas por la comercialización herodiana (romana) de los campos, que empezaban a depender de las ciudades y los nuevos ricos. En esa línea, campesinos y artesanos pobres de Galilea se parecían a los hebreos en Egipto, a los que Moisés liberó en el Éxodo. Muchos estaban perdiendo su herencia, y no podían creer en el Dios de los «buenos» propietarios. No tenían patrimonio (en línea patriarcal), ni herencia para dejarla a los hijos. Eran itinerantes sometidos, obligados a «pedir» trabajo en aldeas y pueblos, sin estructuras familiares fijas, sin casas vinculadas a la tierra. Ciertamente, algunos pudieron hacerse incluso ricos, pero les faltaba la tierra/heredad que se transmite y mantiene en familia, como propiedad por generaciones. La mayoría eran pobres. Para ellos proclamó Jesús ante todo el Reino.

ASCENSIÓN

1. Judaísmo

(↗ *Cábala*, *Elías*, *Ezequiel*, *Henoc*, *mística*, *resurrección*). Símbolo religioso por el que se supone que Dios (lo divino) se encuentra en un espacio superior o cielo al que se puede subir, dentro de un cosmos de tres niveles: el cielo de los dioses, la tierra de los hombres y el infierno (o mundo inferior) propio del diablo y de los condenados. El judaísmo, como otras religiones más racionalistas, ha superado el carácter literal (físico) de ese símbolo, al descubrir y afirmar que Dios está en todas partes, sin hallarse físicamente en ninguna (pues no es una entidad física, ni ocupa un espacio), pero ha conservado el simbolismo espacial del cielo, y así ha podido seguir diciendo no solo que Dios está en la altura, sino también que algunos personajes religiosos han «ascendido» a ella.

(1) *Ascensiones clásicas*. Entre ellas se cuenta la de *Henoc*, que fue raptado al cielo (caminó con Dios y desapareció, porque Dios lo llevó consigo: Gn 5,24); la literatura posterior vinculada con ese personaje (en especial *3 Henoc*) ha desarrollado de modo figurativo y simbólico su ascenso, iniciando así un tipo de mística de elevación a lo divino. La Biblia habla también de una *ascensión de Elías*, en un relato que ha tenido gran audiencia en la tradición posterior: «Aconteció que mientras ellos (Elías y Eliseo) iban y conversaban, he aquí que un carro de fuego con caballos de fuego los separó a los dos, y Elías subió al cielo en un torbellino. Eliseo, al verlo, gritó: ¡Padre mío, padre mío! ¡Carro de Israel, y sus jinetes! Y nunca más le vio» (2 Re 2,11-12).

Hay otro relato apócrifo de subida celeste, titulado *Ascensión de Moisés*, donde se aplica y expande el primer ascenso de Moisés a la montaña (Ex 24), pero entendido ya en forma escatológica. Se trata de un relato de origen judío, aunque recreado después por los cristianos. El ascenso de Moisés y Elías se encuentra atestiguado, desde un fondo judío, por la tradición cristiana más antigua, cuando dice que Moisés y Elías se aparecieron a Jesús desde el cielo donde estaban en el monte de la Transfiguración (cf. Mc 8,1-8 par).

(2) *Pablo y la técnica de las ascensiones.* Algunos investigadores afirman que, a finales de la época del Segundo Templo, existía ya una técnica mística de «ascenso» a los Hekalot o palacios celestes para dialogar allí con Dios, siguiendo el ejemplo de *1 Hen* 14 (así lo confirman *2 y 3 Henoc*). Un testimonio de ello podría ser el de Pablo, que dice de sí mismo: «Conozco a un hombre en Cristo que hace catorce años... fue arrebatado hasta el tercer cielo... fue arrebatado al paraíso, donde escuchó cosas inefables que al hombre no le es permitido expresar» (2 Cor 12,1-3).

Esta ascensión, aunque realizada «en Cristo» (en clave mesiánica), sigue siendo una experiencia expresamente judía en la línea de los *Ascensos Místicos* de los *Sefer Hekalot*, o libros de Ascenso a los Atrios divinos. Los místicos *de la ascensión celeste* actuaban como «exploradores» del cielo. Primero se preparaban, de un modo ascético (entre otras cosas debían ayunar por siete días), escuchando la instrucción de los maestros. Después,

adoptaban la postura adecuada y se sentaban, poniendo la cabeza entre sus rodillas, recitando plegarias e himnos extáticos, como en un susurro, lo que provocaba una suerte de autohipnosis. Absorbidos en un estado de profundo olvido de sí, ellos podían subir y ver con los ojos de su mente cómo llegaban a los palacios celestiales, a través de los cuales podía comenzar la travesía, por las más altas escalas del cielo, hasta el atrio supremo donde se puede contemplar (sin ver) la Figura Divina sobre su trono glorioso.

Cf. M. BARKER, *The Great Angel: A Study of Israel's Second God*, SPCK, Londres 1992; *The Older Testament: The Survival of Themes from the Ancient Royal Cult in Sectarian Judaism and Early Christianity*, SPCK, Londres 1987. G. LOHFINK, *Die Himmelfahrt Jesu – Erfindung oder Erfahrung*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1972; V. LARRAÑAGA, *La Ascensión del Señor en el Nuevo Testamento* I-II, CSIC, Madrid 1943; J. H. LAENEN, *La mística judía. Una introducción*, Trotta, Madrid 2006.

2. Jesús

(↗ *exaltación*, *resurrección*, *sentado a la derecha del Padre*). La tradición más antigua de la Iglesia relaciona pascua y glorificación: Jesús ha nacido (renacido) como Hijo de Dios, en poder, por la resurrección de entre los muertos (Rom 1,1-3); Dios le ha exaltado, dándole el Poder supremo, de manera que al nombre de Jesús se postren todos los poderes del cielo y de la tierra (Flp 2,9-11). En esta concepción triunfal del Cristo ha jugado un papel muy importante el Salmo 110, que la Iglesia ha interpretado en clave cristológica: «Dijo el Señor a mi Señor: siéntate a mi derecha, hasta que ponga a tus enemigos como escabel de tus pies» (Sal 110; cf. Hch 2,34-35; Mt 22,44 par). El mismo Dios Yahvé, que ahora se viene a desvelar como Padre, ha entronizado a su derecha al Hijo, que es Señor y Cristo de los cielos y la tierra (cf. Mc 14,62 par).

(1) *El tema en Lucas-Hechos*. En esta línea ha dado un paso más el autor de Lucas-Hechos, interpretando la victoria mesiánica del Cristo en forma de Ascensión. En sentido estricto, el símbolo de la Ascensión constituye una forma de expresar la resurrección y glorificación de Jesús y, en ese sentido, está latente en el conjunto del Nuevo Testamento, pero Lucas lo ha desarrollado de forma explícita, al final de su Evangelio (Lc 24,50-53) y al comienzo de los Hechos (Hch 1,1-11), para culminar de esa manera las apariciones de la pascua y para señalar que el Cristo no sigue actuando en la forma antigua sobre el mundo. Por representar las cosas de esa forma, Lucas ha tenido que poner un límite temporal a las apariciones pascuales. En un primer momento no era necesario trazar unas fronteras entre el tiempo de pascua y el comienzo de la vida de la Iglesia (cf. 1 Cor 15). Por eso, lo mismo que se había mostrado en el principio a las mujeres y a Pedro con los discípulos, Jesús podía seguirse revelando para abrir nuevos caminos y experiencias dentro de la Iglesia. Pero, en un determinado momento, una vez que los creyentes fueron tomando distancia en relación con los principios de la Iglesia, resultaba necesario precisar las fronteras del primer tiempo de pascua, para distinguirlo de las etapas posteriores.

(2) *Tiempo de Pascua y Ascensión*. Así lo ha hecho Lucas-Hechos de una forma canónica, ofreciendo el esquema de la liturgia posterior de la Iglesia. (a) Hubo un tiempo de pascua, centrado en los cuarenta días de las apariciones de Jesús a los apóstoles. Aquellos fueron días de nacimiento: tiempo de gran recreación y de enseñanza final para

los discípulos antiguos, como un idilio de comunicación entre Jesús y sus discípulos. Los que tuvieron la fortuna de vivir aquellos días participaron de un acontecimiento único que ya no volverá a repetirse nunca más dentro de la historia (cf. Hch 1,1-5). (b) Este tiempo ha culminado y terminado en la Ascensión. Terminó el tiempo fundante y Jesús tuvo que dejar su antigua forma de presencia. Así aparece claramente en el gesto solemne del ascenso al cielo, desde el monte de los Olivos (Lc 24,50-53; Hch 1,6-11). De ahora en adelante los cristianos ya no pueden apelar a nuevas formas de revelación fundante de Jesús. El tiempo de pascua ha terminado. Ya no pueden darse más apariciones normativas del Señor resucitado, porque la época pascual ha pasado.

(3) *Relato de la Ascensión*. Posiblemente, el autor de Lucas-Hechos ha reelaborado tradiciones anteriores que hablaban de una aparición de Jesús en la montaña, en la línea de Mt 28,16-20. Pero no ha situado esa montaña en Galilea (en un lugar desconocido), sino al lado de Jerusalén, en el monte de los Olivos, lugar por donde pasan y paran gran parte de los peregrinos para ver la Ciudad Santa (cf. Mc 13,3). Pues bien, Jesús sube con sus discípulos a esa montaña, pero no para quedarse allí o volver a Galilea, sino para Ascender al misterio de Dios, a la plenitud de la gloria, para sentarse a la derecha de Dios Padre (cf. Hch 2,33). De esa forma, la aparición en la montaña se convierte en última aparición, la visión pascual se vuelve experiencia de despedida: «Jesús les dirigió fuera (de la ciudad), hacia Betania, y levantando las manos les bendijo. Y sucedió que al bendecirles se separó de ellos y se elevaba hacia el cielo» (Lc 24,50-51).

(4) *Ascensión y Reino de Dios*. El libro de los Hechos ha precisado el tema, introduciendo una última conversación de Jesús con sus discípulos: «Los discípulos le preguntaron diciendo: ¿Es este el tiempo en que debes restablecer el reino de Israel? Jesús les dijo: no os es dado conocer los tiempos y señales, pues el Padre los ha puesto bajo su dominio; pero recibiréis la fuerza del Espíritu Santo que vendrá sobre vosotros y seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea, en Samaría y hasta los confines de la tierra» (Hch 1,6-8). Los discípulos comienzan situándose en un plano de triunfo nacional judío. Quieren la victoria de Israel sobre los pueblos. Jesús no ha rechazado ese deseo, no les ha negado lo que piden. Pero pone su camino y la verdad de su reinado a la luz del poder y del amor del Padre. Desde ese mismo fondo ofrece su promesa: la venida del Espíritu, el camino de la Iglesia. Eso significa que el poder del Reino debe traducirse en forma de mensaje universal de salvación. Jesús no viene a imponer su ley por fuerza, sino a ofrecer su salvación gratuita a todos los que buscan gracia sobre el mundo. Este ha sido su mensaje, este el sentido de su vida. Así lo muestra a sus discípulos, mientras «retorna» hacia el Padre. «Y diciendo estas cosas, mientras ellos le miraban, fue elevado y una nube lo arrebató de su mirada. Y miraban hacia el cielo, viendo cómo se elevaba; y he aquí que aparecieron ante ellos dos varones, vestidos de blanco. Y les dijeron: varones galileos, ¿qué hacéis mirando al cielo? Este mismo Jesús que ha sido elevado de vosotros al cielo volverá de nuevo, en la forma en que le habéis visto subir hacia los cielos» (Hch 1,9-11). Este es el texto básico de la Ascensión de Jesús, que significa plenitud y cumplimiento: ha terminado su misión; por eso tiene que marchar, dejando espacio a sus discípulos. La Ascensión aparece así como Despedida (fin del tiempo

pascual), como Elevación (queda acogido en el misterio de Dios) y como Promesa (envía el Espíritu a los suyos y volverá al fin de los tiempos). Jesús ha subido hacia la altura de Dios, desbordando el plano de historia y geografía de la tierra, para culminar el despliegue de su vida (evangelio de Lc) de manera que puede comenzar el tiempo de la Iglesia (Hechos). Literariamente, la Ascensión marca el fin de la historia de Jesús y se expande como promesa de retorno. El mismo Jesús que ha subido volverá. De esa forma, entre ascenso y retorno del Cristo se abre un tiempo nuevo, propio de la misión y tarea de la Iglesia. En una línea convergente se sitúa el testamento de Juan (Jn 14–16), donde Jesús afirma que conviene que él se vaya, para culminar su tarea y enviarnos su Espíritu. Esta es la experiencia que está en la base de los primeros discursos pascuales de Hechos: «Dios ha resucitado a este Jesús, de lo cual todos nosotros damos testimonio. Pues bien, elevado a la derecha de Dios, (Jesús) ha recibido del Padre el Espíritu Santo prometido y lo ha derramado (sobre la comunidad, sobre los hombres). Esto es lo que vosotros observáis y escucháis» (Hch 2,32-33).

(5) *Ascensión de Cristo*, *asunción humana*. Entre ascenso y retorno del Cristo se abre un tiempo de acción para los hombres. Jesús se eleva al cielo y así deja un hueco para que los hombres puedan ser plenamente humanos, haciéndose cristianos. Ellos ya no pueden andar buscando sin fin el ser de Cristo, en una especie de experiencia mística ansiosa. De esa manera, la elevación de Cristo abre para los creyentes un tiempo y espacio nuevo de creatividad universal en el Espíritu. Al celebrar la fiesta de Jesús que culmina su revelación pascual en el principio de la Iglesia y sube al cielo, nuestro texto lo vincula a todos los creyentes que recorren su camino, completan su tarea y suben igualmente a su gloria. Desde este contexto se suelen distinguir dos palabras. (a) *Ascensión*: ha quedado reservada para Jesús y resalta el carácter activo de su gesto: sube o se eleva por sí mismo. (b) *Asunción*: se emplea para la madre de Jesús y puede utilizarse también para el resto de los fieles. La Madre de Jesús y todos los creyentes pueden subir y suben también como Jesús, siendo ascendidos a la gloria de la plena humanidad. Jesús no ha subido simplemente al lugar o estado anterior (como si fuera un ser divino que simplemente baja para volver luego a la altura donde estaba previamente); a través de su ascensión, elevación o cumplimiento pascual, Jesús ha venido a ocupar (a suscitar) un *lugar* (estado, forma de ser) que previamente no existía, culminando así la creación. En ese sentido decimos que vuelve (está volviendo) para ofrecer su lugar a los creyentes, como supone Jn 14,1-10.

Cf. M.-É. BOISMARD, *¿Es necesario aún hablar de Resurrección?*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1996; X. LÉON-DUFOUR, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, Sígueme, Salamanca 1973; V. LARRAÑAGA, *La Ascensión del Señor en el Nuevo Testamento*, CSIC, Madrid 1943; G. LOHFINK, *Die Himmelfahrt Jesu*, SANT 16, Múnich 1971.

3. Reinado de Jesús

En la entrada anterior he presentado algunos rasgos generales de la Ascensión de Jesús. Ahora pongo de relieve el sentido de su triunfo y reinado, pues, siguiendo una visión que está enraizada en el Antiguo Testamento (Sal 110,1), la Iglesia le ha «visto» sentado, a la Derecha de Dios Padre, en ámbito de cielo, culminada la historia, enviando

su Espíritu. Jesús se eleva y se sienta, realizando así un gesto simbólico específicamente humano. Los animales se sostienen en sus patas, nadan, vuelan, caminan, se agazapan o se acuestan. Algunos pueden sentarse físicamente, pero solo de manera material. No liberan las manos para la comunicación dialogada, no construyen una sede o trono como signo de su autoridad. Por el contrario, los humanos se definen por su capacidad de *ponerse en pie* (liberando las manos para el trabajo) y *sentarse* (para descanso, autoridad y/o convivencia).

(1) *A la derecha de Dios. Espacio y tiempo*. Cuando el Credo dice que Jesús *está sentado* le presenta en la línea de los reyes que toman asiento para imponer su autoridad y en la línea de los magistrados que ocupan su sede para juzgar o de los maestros que sientan cátedra para enseñar a los discípulos. También se sientan juntos los amigos, familiares y hermanos para compartir la palabra y alegría de la vida. Pues bien, Jesús resucitado se sienta, apareciendo como humano culminado. El Antiguo Testamento presentaba a Dios sentado sobre el trono de su gloria; pues bien, sobre ese trono se sitúa ahora Jesús (cf. Mt 25,31-45), en un espacio y tiempo de gloria.

Espacio. Reasumiendo, una de las tradiciones más antiguas de la Iglesia, Hch 2,33-34, dice que Jesús fue *elevado a la derecha de Dios*... De esa forma evoca la existencia de un espacio superior, de un campo de ser o realidad más alta en la que viene a expandirse y reflejarse el poder de lo divino (= la derecha de Dios). En esta línea se añade que Jesús ha sido recibido o acogido en el cielo, lugar de plenitud, espacio de Dios (cf. Hch 3,21; Ef 6,9; Col 4,1; Heb 8,1). Al sentarse en el cielo, Jesús ha llegado al lugar de la presencia plena de Dios que es fuente de vida y gloria para los humanos.

Tiempo. Heb 1,3 afirma que después de realizar la purificación de los pecados... *se sentó a la Derecha de la Majestad*, *en las Alturas*, vinculando así *espacio* superior (cielo geográfico) y *tiempo* futuro (cielo de culminación histórica). De esa forma se unen, en relación inseparable, el aspecto cósmico e histórico de la salvación, personalizado para siempre en el Jesús pascual, exaltado y ascendido al cielo. El mismo ascenso espacial aparece como plenificación histórica: culminando su obra salvadora, Jesús ha perdonado el pecado de los pueblos y ha penetrado por (con) los hombres en la altura de Dios. En la base de su triunfo está por tanto la entrega pascual (purificación); en la meta está la plenitud o salvación para los humanos.

(2) *Finalidad.* Como supone lo anterior, la historia mesiánica culmina allí donde Jesús se sienta a la derecha del Padre: ha terminado la marcha, parece que solo queda el silencio cristológico. Pues bien, sobre ese silencio se eleva la más honda palabra y acción de Jesús: no ha subido al cielo para volver a bajar y ascender, conforme al mito del *eterno retorno*, comenzando de nuevo el ritmo de renacimientos, sino para expandir y mantener su triunfo para siempre, conforme a la visión israelita y cristiana del mesianismo. Cristo ha muerto una sola vez y para siempre, redimiendo a los humanos (carta a los Hebreos). Por eso, el pasado no vuelve a lo anterior, sino que crea lo nuevo: *¡He aquí que hago nuevas todas las cosas!* (cf. Ap 21,5); la sesión es culmen de la historia salvadora.

Para reinar y juzgar (= salvar). La tradición paulina, tal como ha sido codificada en Col y Ef, supone que Jesús está reinando ya, a la derecha de Dios. En esa línea, el credo posterior de la Iglesia, manteniendo una división ilustrativa (propia de la teología de Lc-Hch), distingue entre *sesión presente* (está sentado a la derecha del Padre) y *juicio futuro* (ha de venir...). Pero la tradición más antigua ha vinculado ambos gestos: «veréis al Hijo del hombre *sentado* a la derecha de Poder (= Dios) y *viniendo* en las nubes del cielo» (cf. Mc 14,62 par); el mismo Jesús que está *sentado* y comparte la gloria de Dios *está viniendo* para culminar el juicio mesiánico. La misma cátedra de su ascenso y gozo, de su reinado y magisterio, aparece así como promesa de juicio salvador: viene Jesús para ofrecer a los humanos el misterio de su gracia transformante.

Para comer y celebrar. Las palabras griegas que la tradición emplea en cada caso son semejantes: *kathesthai* (sentarse) y *anakeisthai* o *anaklinein* (recostarse para comer, en gesto de banquete). Jesús mismo ha destacado la felicidad de aquellos que participarán en el banquete del reino (cf. Lc 14,15; Mt 8,11 par). Pues bien, al final de su camino sobre el mundo, él ha querido celebrar con los suyos un banquete, ofreciéndoles su vida en alimento (cf. Lc 22,14-20 par). Significativamente, esa comida de agradecimiento y plenitud es el signo mesiánico más hondo (cf. Mt 22,1-14 par).

Cf. J. DUPONT, «Assis à la Droite de Dieu», en E. DAHNIS (ed.), *Resurrexit*, Vaticana, Roma 1974; M. GOURGUES, *A la Droite de Dieu. Résurrection de Jésus et Actualisation du Psaume 110*, *1 dans le NT*, Gabalda, París 1978; V. LARRAÑAGA, *L'Ascension de Notre-Seigneur dans le NT*, Biblico, Roma 1938; G. LOHFINK, *Die Himmelfahrt Jesu*, Kösel, Múnich 1971; H. B. SWETE, *The Ascended Christ. A Study in the Earliest Christian Teaching*, Macmillan, Londres 1910; U. WILCKENS, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte*, Neukirchener V., Neukirchen 1963.

ASENET

El libro de *José y Asenet* constituye una novela apócrifa* judeohelenista, escrita (como Sab) en la comunidad de Alejandría, en los años de Jesús (s. I d.C.), en un tiempo y contexto de fuerte apertura universal, con los problemas que ello implica en las relaciones de judíos y paganos (matrimonios*, comidas*). Asenet, hija virgen de un sacerdote pagano de Egipto, ha rehusado a sus pretendientes y vive en soledad; pero encuentra a José y quiere hacerlo su esposo. Pues bien, este José tiene los mismos rasgos del antiguo patriarca israelita, hijo de Jacob, visir supremo del faraón de Egipto que, conforme a su deber, inspecciona las riquezas del reino. En ese contexto evoca nuestro -libro las relaciones entre judíos y gentiles en Egipto. José y Asenet representan lo mejor de los dos mundos culturales y religiosos. José es el buen israelita, verdaderamente virgen, porque, conforme a lo exigido por Esdras-Nehemías*, rechaza a toda mujer extranjera (*José y Asenet* 8,1). Ella, Asenet, es virgen porque solo quiere casarse con el primogénito del rey de Egipto (cf. 4,15), rey divino de la tierra. Pues bien, en un momento dado, ella mira a José, queda prendada de su gracia y quiere besarle, pero él empieza rechazándole porque «Un varón piadoso que bendice con su boca al Dios vivo, que come el pan bendito de la vida, bebe la copa bendita de la inmortalidad, no puede besar a una mujer impura (extranjera) que bendice con su boca imágenes muertas y mudas, come carnes ahogadas, en la mesa de la idolatría, bebe la copa de traición de sus libaciones y se unge con unción de perdición» (8,5). A causa de esa negativa, ella llora y él ruega por ella: «Señor, Dios de mi padre Israel, Altísimo, Fuerte, que llamas de las tinieblas a la luz, del error a la verdad y de la muerte a la vida, vivifica y bendice a esta doncella... para que coma el pan de tu vida y beba la copa de tu bendición» (8,10-11). A partir de aquí, el libro va trazando los momentos básicos de un proceso de iniciación judía, que culmina en la conversión y nuevo nacimiento de Asenet; de manera que puede comer y beber con José y con los judíos. El judaísmo se interpreta aquí en formas de vinculación alimenticia y esponsal. Lógicamente, Asenet tiene que abandonar sus costumbres paganas, simbolizadas por los vestidos lujosos, y destruir todos sus ídolos, dando a los pobres el oro y plata de su riqueza material y arrojando a los perros la comida de los ídolos (10,9-20). Este proceso de conversión queda ratificado por una teofanía: José aparece ante Asenet en su verdad sagrada, en forma de comandante del ejército de Dios (Miguel*, el más alto de los ángeles), diciéndole: «Ten ánimo, el Señor ha escuchado las palabras de tu confesión... A partir de hoy vas a ser renovada, remodelada y revivificada; vas a comer el *pan* de vida, a beber la *copa* de la inmortalidad, y serás ungida con la *unción* de la incorruptibilidad. Ya no serás llamada Asenet, sino que tu nombre será *Ciudad de Refugio*, ya que en ti se refugiarán muchas naciones, y bajo tus alas se abrigarán muchos pueblos, y en tu muralla serán protegidos quienes se unan a Dios a través de la conversión» (15,1-7). Esta Asenet puede interpretarse como signo de todos aquellos egipcios que, en tiempos de Jesús, estaban dispuestos a integrarse en un tipo de judaísmo helenista, deseoso de hacer prosélitos, abierto al conjunto de la humanidad. Ese fue por un tiempo un camino lleno de

esperanza, pero acabó fracasando. Tras las crisis del siglo I-II d.C., el judaísmo helenista perdió su importancia, siendo sustituido, en gran parte, en el mismo Egipto, por el cristianismo. El nuevo judaísmo rabínico* tomaría otros caminos de identidad no misionera.

Texto castellano en A. DÍEZ MACHO (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento* III, Cristiandad, Madrid 1982, 209-238.

ASESINATO

El pecado que aparece con más fuerza a lo largo de la Biblia es el homicidio, que empieza con la muerte de Abel (Gn 4) y culmina en la de Jesús, asesinado por las autoridades legales de su tiempo. En ese sentido, el hombre podría definirse como un ser que puede matar y mata a otros hombres. La ley se establece ante todo para impedir el asesinato (Gn 9,6; Ex 30,13; Dt 5,17). Jesús quiere impedirlo, pero no por ley, sino por gracia, promoviendo el perdón y amor al prójimo (cf. Mt 5,21-30). El Evangelio vincula el pecado del homicidio con el Diablo (Jn 8,44) y con el deseo de dinero* (mamona). Desde esa perspectiva se puede concebir como pecado original y central de la humanidad, vinculando en Jesús todos los asesinatos de la historia.

ASHERA

(↗ *Astarté*, *Baal*, *Dios*, *idolatría*, *religión*, *Yahvé*). La Diosa de los pueblos del entorno bíblico. Puede significar «la Brillante» o «la Feliz», y su nombre y función divina aparece, de formas convergentes, en Amón y Moab, en Edom, Filistea y Siria.

(1) *Ashera*, *la diosa*. La figura y función de Ashera, muy criticada por la Biblia, ha sido evocada con cierta precisión en los textos prebíblicos de Ugarit (cultura cananea del norte de Fenicia, del siglo XIII-XII a.C.). En su base encontramos la pareja engendradora (Ilu-El y Athiratu-Ashera), que en algún sentido ha sido relegada, pues más que Ashera actúan Baal* y Anat-Astarté*, los dioses jóvenes. Pero El y Ashera no están inactivos, sino que desde el fondo de la realidad, desde la fuente de las aguas dulces y saladas, engendran todo lo que existe y actúan de jueces sobre el conjunto de la realidad. Al mismo tiempo, ellos expresan la potencia engendradora, el principio de todo surgimiento. Ellos son el Padre y la Madre. El Padre se llama Ilu o El, nombre que más tarde, tanto en hebreo (El, Elohim) como en árabe (Alláh), ha pasado a significar simplemente Dios. Su función originaria consiste en ser padre de todo lo que existe, especialmente de los dioses que reciben casi invariablemente el nombre de *bn il* o *bn ilm*, es decir, hijo de Dios o de los dioses. *Ilu* aparece también como *mlk* o rey: es soberano y juez que mantiene el orden tanto en el plano de los dioses como en el plano de los hombres. Es sabio y anciano (*ab shanim*, padre de años), guardián y sentido profundo de todo lo que existe. *La Madre* es Athiratu-Ashera, esposa de Ilu, engendradora o creadora de los dioses *(qnyt ilm)*, que normalmente se presentan como sus hijos. Ella aparece algunas veces como *ilt* (= Ilat), es decir, como la diosa por excelencia. De manera más usual ella viene a manifestarse como *Athiratu ym*, es decir, como diosa del mar, quizá en recuerdo de su origen marino: ella es reflejo de las aguas primigenias, portadoras primeras de la vida. Los cananeos posteriores, igual que los hebreos, la presentan como *Ashera*, la gran Diosa Madre originaria.

(2) *Ashera*, *diosa engendradora*. En esta perspectiva, crear es engendrar. Entre los Padres divinos primigenios y el conjunto de la realidad (dioses inferiores, elementos cósmicos, hombres...) hay una relación procreadora, como supone un famoso canto de Ugarit: «Voy a invocar a los dioses apuestos, a los voraces ya de solo un día, que maman de los pezones de Athiratu, de los pezones de la Señora» (*Textos de Ugarit*, KTU 1.23,23-24). Athiratu-Ashera es madre de leche abundante y de sus pechos reciben vida los dioses nuevos, dioses apuestos. Ella, la gran diosa, vinculada en pareja con Ilu, su marido, es la dueña de la fertilidad, señora de la generación y el alimento. Ella preside el gran rito que Ilu, su esposo, realiza con las diosas que la representan. Se trata del rito de la generación desde la perspectiva del Dios masculino que copula (se une sexualmente) con dos sacerdotisas (consagradas) de Ashera: «Se dirigió Ilu a la orilla del mar, y marchó a la orilla del océano. Tomó Ilu a las dos consagradas... Mira, una se agachaba, la otra se alzaba; mira, una gritaba ¡padre, padre!, la otra ¡madre, madre! Se alargaba la mano [= miembro] de Ilu como el mar, la mano de Ilu como la marea... Tomó Ilu a dos consagradas...» (*Textos de Ugarit*, KTU 1.23,30-36). Este ritual de la generación nos

sitúa a la orilla del mar (lugar del que proviene Ashera). Allí están sus consagradas, allí muestra Ilu su potencia (parece fecundar el mar entero con su gran miembro viril). Este es el centro y argumento siempre repetido del gran mito: Ilu, padre primigenio, está engendrando el mundo en gesto de poder y deseo, gesto que sus fieles celebran en el rito hierogámico del templo donde las hieródulas o sacerdotisas (representantes de Ashera) vuelven a ser poseídas (fecundadas) por el Dios de gran potencia (¡como el mar era su «mano»!). Ilu se define por su miembro fecundante, Athiratu por sus pechos. Los dos unidos forman la pareja originaria. De su unión brotan los dioses apuestos: Sahru (hebreo *sahar*) es la Aurora, Salimu (hebreo *salem*) el Ocaso. Conforme a los esquemas de paralelismo de totalidad, Aurora y Ocaso significan el día entero: son el principio y fin de la existencia. En otra perspectiva, Sahru y Salimu aparecen como la estrella matutina y la estrella vespertina (la doble Venus o Marte y Venus), identificándose de esa forma con Astarté-Anat*.

(3) *Testimonio bíblico. La ley deuteronomista*. Dentro de la Biblia, por lo menos hasta después de la reforma de Josías* y el exilio (finales del siglo VII y principios del VI a.C.), el culto a la diosa madre aparece bien atestiguado en la vida y religión de Israel. Ciertamente, se va imponiendo el culto de Yahvé, como Dios único y sin imagen, sobre todo en los santuarios oficiales (y de un modo especial en Jerusalén). Pero de un modo constante se ponen a su lado otros dioses y especialmente la diosa Ashera, en su función de madre divina engendradora. La palabra *ashera* puede significar tanto la diosa como su imagen o lugar de culto, vinculado en especial con los árboles y fuentes, pero también con imágenes de diosas-madres (de grandes pechos), que los arqueólogos han encontrado con frecuencia en las excavaciones de Palestina. Podemos citar varios contextos en los que la imagen y culto de Ashera resulta especialmente significativa, aunque debemos recordar que la Biblia no contiene pasajes «teóricos» de condena contra Ashera, demostrando sus «falsedades» (como los que aparecerán más tarde en la controversia contra los ídolos, en el libro de la Sabiduría*). Los israelitas la condenan de un modo práctico, como muestran una serie de textos que podrían vincularse a un «pacto de conquista» establecido entre Yahvé y los israelitas. Yahvé les promete la tierra de Palestina, pero ellos deben comprometerse a destruir el culto de la diosa: «Derribaréis sus altares, quebraréis sus estatuas y destruiréis las imágenes de Ashera» (Dt 7,5); «Derribaréis sus altares, quebraréis sus estatuas, quemaréis sus imágenes de Ashera, destruiréis las esculturas de sus dioses y borraréis su nombre de aquel lugar» (Dt 12,3). «No plantarás ningún árbol para Ashera cerca del altar de Yahvé, tu Dios, que hayas edificado» (Dt 16,21); «Destruiréis sus altares, quebraréis sus estatuas, destruiréis sus imágenes de Ashera y quemaréis sus esculturas en el fuego» (Ex 34,5).

(4) *Elías y el juicio del Carmelo*. El culto de Ashera no constituye solo un elemento de la religión de los cananeos, sino que se encuentra vinculado a la política de las relaciones con los pueblos vecinos. En ese contexto se sitúa la gran reforma de Elías*, reflejada en el juicio del Carmelo, donde actúan los profetas de Baal; pero el mismo texto se ha referido antes a los profetas de Baal y Ashera: «Manda, pues, ahora que todo Israel se congregue en el monte Carmelo, con los cuatrocientos cincuenta profetas de Baal y los

cuatrocientos profetas de Ashera, que comen de la mesa de Jezabel» (1 Re 18,19). La «victoria» de Elías contra los profetas de Baal-Ashera constituye uno de los acontecimientos básicos de la historia religiosa israelita.

(5) *Reforma de Josías* (rey de Judá: 639-609 a.C.). Uno de los momentos esenciales de la reforma de Josías, que definirá toda la historia posterior del judaísmo, reforma que está vinculada a la ley del Deuteronomio y a la centralización del culto en Jerusalén, fue la destrucción de los cultos de Ashera: «El rey mandó al sumo sacerdote Hilcías, a los sacerdotes de segundo orden y a los guardianes de la puerta, que sacaran del templo de Yahvé todos los utensilios que habían sido hechos para Baal, Ashera y todo el ejército de los cielos. Los quemó fuera de Jerusalén, en el campo del Cedrón, e hizo llevar sus cenizas a Betel. Después quitó a los sacerdotes idólatras que habían puesto los reyes de Judá para que quemaran incienso en los lugares altos de las ciudades de Judá y en los alrededores de Jerusalén, así como a los que quemaban incienso a Baal, al sol y a la luna, a los signos del zodíaco y a todo el ejército de los cielos. Hizo también sacar la imagen de Ashera fuera de la casa de Yahvé, fuera de Jerusalén, al valle del Cedrón, la quemó en el valle del Cedrón, la convirtió en polvo y echó el polvo sobre los sepulcros de los hijos del pueblo» (2 Re 23,4-6). «Quebró las estatuas, derribó las imágenes de Ashera y llenó el lugar que ocupaban con huesos humanos. También derribó el altar que estaba en Betel y el santuario que había hecho Jeroboam hijo de Nabat, el que hizo pecar a Israel. Destruyó aquel altar y su santuario, lo quemó y lo hizo polvo, y prendió fuego a la imagen de Ashera» (2 Re 23,14-15).

(6) *Caída de los reinos y exilio como castigo por el culto de Ashera*. La tradición deuteronomista, responsable de la redacción de los libros históricos, concibe la caída de Israel como castigo por el culto de Ashera: «Yahvé sacudirá a Israel al modo como la caña se agita en las aguas, arrancará a Israel de esta buena tierra que había dado a sus padres, y los esparcirá más allá del Éufrates, porque ellos han hecho imágenes de Ashera, enojando a Yahvé» (1 Re 14,15). Lo mismo se aplica a la caída del reino de Judá: «levantaron estatuas e imágenes de Ashera en todo collado alto y debajo de todo árbol frondoso» (2 Re 17,10). «Dejaron todos los mandamientos de Yahvé, su Dios; se hicieron imágenes fundidas de dos becerros, y también imágenes de Ashera; adoraron a todo el ejército de los cielos y sirvieron a Baal (2 Re 17,16). Lógicamente, la conversión del pueblo tiene que ir vinculada a la superación del culto de Ashera: «Ya no mirará a los altares que hicieron sus manos, ni mirará a lo que hicieron sus dedos, ni a los símbolos de Ashera ni a las imágenes del sol» (Is 17,8).

(7) *¿Ashera consorte de Yahvé?* En el fondo de esos textos puede vislumbrarse una vinculación antigua entre Yahvé y Ashera. En esa línea, 2 Re 23,3-7.14.15, dice que Josías «hizo sacar la imagen de Ashera fuera de la casa de Yahvé», destruyendo todas las vinculaciones de Yahvé con la diosa. Esos textos suponen que la diosa había estado antes en el templo, compartiendo culto con Yahvé, como su esposa. En 1 Re 14,15 se supone que las imágenes y el culto de Ashera enojan a Yahvé, pues van en contra de su identidad como Dios único (sin esposa) e irrepresentable, sin imagen. Como prueba de esa vinculación entre Yahvé y Ashera se citan unos textos descubiertos en excavaciones

de Khirbet el Qom y en Kutillet Ajrud, en plena tierra de Israel, en los que se habla de «Yahvé y su Ashera», es decir, su esposa divina. Esto resulta totalmente lógico: Yahvé ha heredado gran parte de las funciones de El-Ilu, el Gran Dios del panteón semita; entre ellas está la de tener una esposa. Solo a través de una honda reforma profética Yahvé terminará siendo el Dios único atestiguado por la tradición oficial de Israel.

Citamos los textos de Ugarit conforme a KTU: M. DIETRICH, O. LORETZ y J. SANMARTÍN, *Die keilalphabetische Texte aus Ugarit. I. Transcription*, Kevelaer, Neukirchen-Vluyn 1976 [= KTU]. Cf. M. DIETRICH y O. LORETZ, *Yahwe und seine Aschera*, UBL 9, Münster 1992.

ASIRIOS

(↗ *Judit*). Habitantes de un imperio del norte de Mesopotamia que en el siglo VIII y VII destruyó el reino de Israel y luchó contra los judíos. Siguiendo una teología israelita tradicional, Judit* los concibe como personificación de los poderes contrarios a Dios: «Aquí están los asirios, crecidos en su fuerza, orgullosos por sus caballos y jinetes, ufanos con el vigor de su infantería, confiados en sus escudos, lanzas, arcos y hondas; no reconocen que tú eres el Señor que pones fin a las guerras. Tu nombre es Señor: destruye su poderío con tu fuerza, aplasta con tu cólera su dominio. Porque han decidido profanar tu santuario, manchar el tabernáculo donde descansa tu nombre glorioso, echar abajo con la espada los cuernos de tu altar» (Jdt 9,7-10). Judit refleja la teología tradicional israelita de la historia. El sentido y hasta las mismas frases en que viene a desplegarse esta oración están tomadas de Ex 15,1-17 y 1 Re 18–19. Los asirios son el anti-Dios, fuerza divinizada, poder militar que pretende aparecer como absoluto. Estrictamente hablando, ellos son el ídolo supremo, signo del hombre que se vuelve antidivino. Son pecado original concretizado: se colocan en lugar de Dios y quieren destruir su santuario/tabernáculo/altar, es decir, los tres signos privilegios de la presencia divina en el mundo, conforme a la visión israelita. Frente a ello se eleva Yahvé, Dios de Israel, Señor, el *Kyrios* de la historia. Este es el Dios que, conforme a la experiencia de la guerra santa (en cita de Ex 15,3 LXX), pone fin a toda guerra; no necesita luchar por medio de un ejército; no se apoya en los soldados y las armas, como hacen los asirios. El verdadero Dios demuestra su poder de otra manera, actuando a través de la misma Judit. Ella es débil, una simple viuda (Jdt 9,9), mujer sometida a la violencia o prepotencia de los otros. No empuña la *romphaia* o espada cortante de su padre Simeón (9,2); pero tiene buena mano y puede actuar; tiene labios de engaño *(apatês)* y desea engañar. Esto es lo que ofrece a Dios, esto es lo que pone al servicio de su pueblo: una mano de viuda/mujer, una astucia de labios seductores.

ASNO

(↗ *animales*, *Jesús*, *Olivos*). Animal de tiro y carga, muy conocido en oriente. Suele vincularse en Israel al «sacrificio de la alianza», que se celebraría en Siquem, cuyos habitantes se llamaban «hijos de Hamor» (= del Asno). Aparece en Zac 9,9 como signo de un rey pacífico que no vendrá montado en un caballo de guerra, sino en un animal de trabajo. Jesús se aplica ese signo de «realeza pacífica» cuando entra en Jerusalén montado en un asno.

(1) *Introducción* (Mc 11,2-6). Jesús venía de Jericó* y, para llegar a Jerusalén, debía pasar por el monte de los Olivos*, lugar clave en la tradición mesiánica de Israel (cf. Zac 14,4), como recuerda Flavio Josefo al hablar de un judío egipcio, que anunció desde allí la caída de los muros de la ciudad (cf. *Ant* 20,169-172). Pero Jesús quiso entrar pacíficamente, montado sobre un asno de labranza, sin armas. Vino como mesías davídico, pero, a diferencia de David, no quiso tomar la ciudad por la fuerza, ni provocar militarmente a Roma, de manera que los soldados del César le vieron entrando, desde la Torre Antonia, sin intervenir, aunque Pilato, el gobernador, debió tener miedo y por eso, después, le condenó a morir con la acusación de ser «Nazoreo, Rey de los Judíos» (Jn 19,19).

Vino como peregrino, con (como) otros galileos y con sus discípulos (por el camino de Jericó), para celebrar en la ciudad de las promesas la fiesta de la libertad del pueblo. Era tiempo de Dios, y llegó en su nombre, realizando el signo del asno. Había cumplido su misión en Galilea, y llegó a culminarla en Jerusalén, ante las autoridades, entrando abiertamente sobre un asno, de forma no militar, pero muy provocadora, condenando a los poderes de la ciudad, e invitando a todos al Reino.

(2) *Una escena compleja y rica*. Marcos dedica mucho espacio a la «preparación del asno», que dos de sus discípulos van a «pedir en préstamo». El texto supone que Jesús tiene conocidos en la zona (en el entorno de Betfagé) y que sabe el lugar donde se encuentra el asno, que deben prestarle, a la entrada de la aldea, en el *amphodos* o «camino de circunvalación». No es suyo, él no lo tiene. Pero cuenta con amigos que se lo pueden ofrecer por un tiempo. Frente al caballo guerrero de los reyes, Zac 9,9 había proyectado la figura de un Mesías que cabalga sobre un asno de paz. En esa línea se situó Jesús; realiza así su signo decisivo, una especie de «apuesta», elevada ante Dios, en el lugar de máxima esperanza y conflicto de este mundo, una acción profética absolutamente seria, aunque quizá teñida de una leve ironía, marcada por el asno, como irá diciendo el texto (Mc 11,1-7).

Según Marcos (cf. 8,31; 9,31; 10,32-33), Jesús había «profetizado» (previsto) su muerte, pero no vino a Jerusalén con el fin de que le mataran, sino para que aquellos que podían matarle pudieran cambiar; quería que los habitantes de Jerusalén le recibieran y se comprometieran con él, para esperar y promover el Reino (evitando su muerte). Así llegó, preparado para morir, pero con deseo de vivir, de instaurar y recibir el Reino, pues este es el momento de Dios. Llegó para cumplir su promesa (Jerusalén será ciudad del Reino, liberada, fraterna, solar de justicia...).

Vino sin medios militares o económicos, para culminar su obra, sin autoridad sacerdotal o jurídica que le permitiera imponer su propuesta, entre los cantos de la liberación del pueblo, sobre un asno, como profeta mesiánico, arriesgando su vida en el gesto. Vino «por Betfagé y Betania*», junto al monte de los Olivos (Mc 11,1), lugar por el que debería entrar el mismo Dios (cf. Zac 14,4), pero sin abrir el monte en dos ni anunciar la caída de Jerusalén, sin armas de Guerra, en un asno de labranza.

(3) *Asno prestado y nuevo* (Mc 11,2-6). Vino en un asno prestado, un «asno de rey» (no domado todavía), pues un rey no podía cabalgar sobre un asno o caballo utilizado ya por otros. Así viene como un mesías campesino, no en un caballo de guerra (Zac 9,9; cf. Gn 49,11; Nm 19,2; Dt 21,3; 1 Sm 6,7). No quiere imponerse por las armas, sino que ofrece un tipo distinto de señorío, retomando las tradiciones más antiguas de su pueblo, entrando en la ciudad como Señor (cf. Mc 11,3), rey pacífico, peregrino del Reino, entre los galileos, que suben a Jerusalén por el monte de los Olivos (Mc 11,7). Como el animal no tiene arnés ni aparejos (¡es un asno nuevo, no montado), los discípulos extienden sus propios vestidos (mantos) en la grupa, para que así Jesús pueda montar con dignidad, bajando por el monte de los Olivos, lugar por el que llega el Dios de paz (no los muchos conquistadores que han tomado desde allí militarmente la ciudad).

No se dice que subió y montó *(epibainô)* como sería normal, sino que se sentó *(ekathisen)*, como rey sobre el trono. Probablemente, el evangelio quiere evocar la imagen de Salomón entronizado sobre la mula de David, su padre, a quien sucede en el trono (cf. 1 Re 1). Pero Jesús no se monta y asienta en la mula de un rey anterior, sino sobre en un asno nuevo (prestado), de campo, iniciando a la vista de todos la procesión más provocadora de la historia humana, la Marcha del Reino, hasta la ciudad, condenando sin armas a todos los guardianes armas del mundo.

ASTARTÉ-ANAT

(↗ *Ashera*, *Baal*, *Dios 1-2*, *idolatría*). Una de las diosas más importantes de la mitología semita, que ha tenido un gran influjo en los mitos de Oriente y del mundo helenista (en la figura de Attargatis e incluso de Afrodita). Su presencia en la Biblia es significativa.

(1) *La diosa*. No es madre (como Ashera), sino más bien diosa amiga (hermana y amante) y guerrera. Ella está vinculada en los mitos de Ugarit con Anat (Anatu), de la que resulta difícil separarla. *Anatu* se identifica no solo con Astarté *(Ashtartu*, *Ashtoret)* de los textos de Ugarit, de los fenicios y los cananeos y de la misma Biblia, sino con *Ishtar* de Babilonia. Es diosa fuerte del amor y diosa violenta de la guerra, que acompaña y libera a su hermano Baal *(Ba'lu)*, compartiendo de algún modo su reinado. Ella empieza apareciendo como esposa/tierra de Baal, en clave de unión hierogámica y de fecundación sagrada, y al final inicia el movimiento de «retorno vital y de triunfo» de Baal tras su muerte cada año (como Dios de la cosecha). Ella acompaña a Baal, que lleva el arco y las flechas en la mano y está cazando toros salvajes en las riberas de Samaku (tierra que alude probablemente al lago Hule, en las zonas altas del Jordán). Caza el Dios, viene la diosa: «Entonces alzó sus ojos Ba'lu, el Victorioso, alzó sus ojos y vio a la Virgen 'Anatu, la más graciosa entre las hermanas de Ba'lu. Ante ella se apresuró a ponerse, a sus pies se prosternó y cayó (*Textos de Ugarit*, KTU 1.10.II, 13-16). Ella es la que viene; él es quien se postra. Él es fuerte, gran cazador; ella es vigorosa, por eso se la llama *btlt*, doncella florecida o virgen. No envejece, no pierde su gracia. Así se dice de ella: «Tus vigorosos cuernos, virgen 'Anatu, tus vigorosos cuernos Ba'lu los ungirá... Así atravesaremos en la tierra a mis enemigos, en el polvo a los adversarios de tu hermano...» (cf. *Ibid*., 1.10.II, 21-34). Ambos aparecen representados de manera *theriomorfa*. Baal es toro, Anat novilla; juntos representan el aspecto fuerte de la vida (los cuernos son la fuerza). Ellos son el signo de la búsqueda amorosa que vincula todo lo que existe, la unión de cielo y tierra, la atracción de los más bravos animales, la tensión vital humana. En sentido estricto, los dioses progenitores siguen siendo *Ilu y Ashera*, padres universales. Pero en otro plano el orden cósmico se funda en la armonía y unión de Baal con Astarté-Anat (sentido de KTU en Ashera*).

(2) *Presencia en la Biblia*. La figura de Baal ha crecido en importancia a lo largo de los tiempos, de tal forma que en el siglo IX-VIII a.C. vino a presentarse como el antagonista principal del Dios Yahvé para los hebreos, de manera que cuando El-Ilu casi desaparece de la Biblia, absorbido por Yahvé-Elohim, Baal sigue ejerciendo una función muy grande, no solo en cuanto «Señor», en sentido general, sino también como un Dios particular. Pues bien, a su lado no se encuentra ya Astarté *(Ashtartu-Anatu)*, como en los textos de Ugarit, sino la misma Ashera (que ya no aparece como esposa de El-Ilu, sino como diosa-esposa del mismo Baal). Esta Ashera, esposa o consorte de *Baal*, asume ahora los rasgos y funciones de Astarté, apareciendo así como la divinidad femenina abarcadora. Pero Astarté en cuanto tal no desaparece del todo. Así lo vemos no solo por la pervivencia del nombre en diversos toponímicos (cf. Gn 14,15; Dt 1,4; Jos 9,10; 12,4; 13,12), sino por la forma en que la Biblia critica su culto. Ciertamente, ella no es tan

popular como Ashera, pero tiene también su importancia en la Biblia, donde la encontramos con el nombre de Astarot o Astoret.

(3) *Astarté aparece en el libro de los Jueces*, como causante de la caída e idolatría de los israelitas: «Dejaron a Yahvé, y adoraron a Baal y a Astarot» (Jc 2,13). «Pero los hijos de Israel volvieron a hacer lo malo ante los ojos de Yahvé y sirvieron a los baales y a Astarot, a los dioses de Siria, a los dioses de Sidón, a los dioses de Moab, a los dioses de los hijos de Amón y a los dioses de los filisteos. Abandonaron a Yahvé y no lo sirvieron». En el primer pasaje Baal y Astarté forman una pareja, como en los textos de Ugarit. Pero en el segundo Astarté aparece como figura independiente, vinculada a los dioses de los países del entorno (Jc 10,6).

(4) *Astarté está relacionada a la memoria de Samuel y de Saúl*. La figura y obra de Samuel ha sido vista como la de un reformador religioso: «Habló entonces Samuel a toda la casa de Israel, diciendo: Si de todo vuestro corazón os volvéis a Yahvé, quitad de entre vosotros los dioses ajenos y a Astarot. Dedicad vuestro corazón a Yahvé y servidle solo a él, y él os librará de manos de los filisteos. Entonces los hijos de Israel quitaron a los baales y a Astarot, y sirvieron solo a Yahvé» (1 Sm 7,3-4). Este pasaje, lo mismo que el correspondiente de 1 Sm 12,10, habla de los baales en general (como poderes divinos de tipo masculino), mientras presenta a Astarté como diosa única. Es evidente que ella ha tenido su importancia en Israel. En ese mismo contexto de lucha contra el baalismo y contra el culto de Astarté se sitúa la noticia de que los filisteos, tras vencer al rey israelita Saúl*, apoyado por Samuel, «pusieron sus armas en el templo de Astarot y colgaron su cuerpo en el muro de Bet-sheán» (1 Sm 12,10). Es evidente que los filisteos consideran a Astarté como la vencedora.

(5) *Astarté*, *diosa de los sidonios*. En esa línea, y a pesar de los textos en que ella se encuentra vinculada a Baal, como figura venerada por los israelitas, Astarté aparece en la Biblia más relacionada con los cultos extranjeros y especialmente con los de la ciudad fenicia de Sidón: «Cuando Salomón era ya viejo, sus mujeres le inclinaron el corazón tras dioses ajenos... y siguió a Astoret, diosa de los sidonios, y a Molok, ídolo abominable de los amonitas... y a Qamós, dios de Moab...» (cf. 1 Re 11,5; 5,33). Lo mismo se dice al evocar la reforma de Josías*, que profanó y destruyó los lugares que Salomón había construido en un colina, frente a Jerusalén, en honor de Astoret, «ídolo abominable de los sidonios», y de Molok y Qamós (cf. 2 Re 3,11).

ASTROS

(↗ *cielo*, *creación*). Significativamente, no están al principio, sino que forman parte del cuarto día de la creación*: «Haya lumbreras en la bóveda del cielo para separar el día de la noche; y sirvan de señales para distinguir las fiestas [= asambleas], para los días y los años, y sirvan de lumbreras en la bóveda de los cielos para alumbrar sobre la tierra. Y fue así. E hizo Dios las dos grandes lumbreras; la lumbrera mayor para que señorease el día, y la lumbrera menor para que señorease la noche; hizo también las estrellas. Y las puso Dios en la bóveda de los cielos para alumbrar sobre la tierra, y para señorear el día y la noche, y para separar la luz de las tinieblas. Y vio Dios que era bueno. Y fue la tarde y la mañana el día cuarto» (Gn 1,14-19). Están en el centro de la creación (el día 4º), entre el primero (luz) y el último (sábado). En los días anteriores (2º y 3º), Dios había dispuesto el espacio habitable, pero no había creado (organizado, separado) el tiempo. Ahora lo hace: crea el sol para regir el día/luz y la luna para regir la noche/oscuridad y con ellos las estrellas, para separar los tiempos y ofrecer las señales de las asambleas (= fiestas), los días y los años. Ciertamente, los astros no son Dios, en contra del paganismo antiguo, tanto mesopotamio como egipcio y cananeo, que ha sido siempre una tentación para los israelitas (cf. Dt 4,19; 2 Re 23,5; Jr 44,17; Sab 13,2); pero ellos traducen la presencia de Dios, dando sentido y relieve a los diversos tiempos que se alternan de manera significativa, empezando por el día/noche y siguiendo por los tiempos de las asambleas litúrgicas y sociales. Dios conversa con el hombre a través de la alternancia de los tiempos, convertidos en signo de trabajo y fiesta, como indicará el sábado final (día 7º), anunciado desde ahora con la creación de los astros y con el mismo orden del tiempo. La bóveda del cielo se convierte de esa forma en templo: un espacio abierto hacia *los tiempos* de la realización humana y del descubrimiento del misterio.

(1) *Astrología planetaria*. La vinculación del hombre con los astros se expresa ya en Gn 1, donde sol, luna y planetas marcan los ritmos sagrados de la vida. Pero solo en *1 Hen* encontramos una antropología astral desarrollada, donde los ángeles*- astros* caídos determinan la vida de los hombres. Conforme a *1 Hen* 18,13-16, hay *siete astros malos*, contra quienes se elevan los siete buenos (*1 Hen* 20), para mantener el orden cósmico y la historia de los hombres. Los astros aparecen con frecuencia en el judaísmo y cristianismo primitivo: cf. Tob 12,15; *Test Leví* 8; Hermas, *Vis* III, 4, relacionando tiempo (siete días), espacio (siete astros o planetas) y sacralidad (siete ángeles). *La tradición gnóstica* concibe a los ángeles planetarios *(arkhontes)* como seres que se han pervertido, testigos de la falsa religión: el mismo judaísmo estaría encerrado en su ritmo destructor, de manera que habría que abandonar el esquema sabático (siete días) pasando al pléroma cristiano (de cuatro y ocho elementos). Sab condena la adoración de los astros, aunque la considera como la forma más perfecta de idolatría (Sab 13,1-3). Los poderes astrales aparecen en diversos pasajes del Nuevo Testamento, pero carecen de importancia salvadora. San Pablo supone que Jesús nos ha liberado del dominio de esos poderes, que aparecen también como vencidos (al servicio de los hombres) en el Apocalipsis. En ese sentido, podemos afirmar que la Biblia no ha desarrollado una

antropología astral propiamente dicha, cosa que solo han hecho los apócrifos *(1 Hen*, *Jub)* y algunos textos parabíblicos (como algunos de Qumrán). En una línea convergente se podría citar la *estrella de oriente* (Mt 2,2-10) que aparece como un símbolo divino para los magos, que se vinculan por ella con el Rey de los judíos (cf. Lc 1,78). También puede evocarse el texto de Lc 10,18: «He visto a Satanás caer como un rayo». Es evidente que Satán es aquí una imagen astral, como el Dragón de Ap 12,1-5, que arrastra con su cola a la tercera parte de las estrellas del cielo, para caer derribado después en la tierra.

(2) *Pecado de los* (ángeles*, Henoc*). *1 Hen* interpreta el pecado de ángeles y hombres dentro de un des-astre cósmico: algunos poderes astrales, concebidos como elementos o potencias primigenias del mundo, quebrantaron el orden de Dios y ahora se consumen entre llamas, en una región desértica y terrible: «Este es el lugar donde se acaban los cielos y la tierra, el cual sirve de cárcel a los astros y potencias de los cielos. Los astros que se retuercen en el fuego (siete estrellas) son los que han transgredido lo que Dios había ordenado antes de su orto, no saliendo a tiempo. Se ha enojado (Dios) con ellos y los ha encarcelado hasta que expíen su culpa en el año del misterio... Estas son aquellas estrellas que transgredieron la orden de Dios altísimo y fueron atadas aquí hasta que se cumpla la miríada eterna, el número de los días de su culpa» (*1 Hen* 18,14-16; 21,6). Se ha invertido así o por lo menos ha quedado como insuficiente la visión del cosmos positivo y bueno que había presentado Gn 1. Vivimos en un mundo lleno de amenazas, dirigido por espíritus que se alzaron contra Dios y se negaron a cumplir su cometido. Avanzando en esta línea se dirá (o podrá decirse) que el mismo mundo es malo, como han afirmado los diversos dualismos que irán apareciendo en el entorno de la Biblia israelita y cristiana, sosteniendo que el hombre se encuentra sometido a los *arkhontes* (astros) perversos, como supone veladamente Pablo (cf. 1 Cor 2,6-8) y aseguran de manera expresa muchos gnósticos. Los apocalípticos abren así un camino que lleva a la especulación esotérica, la gnosis y la magia o a un tipo de espiritualismo anticósmico que concibe todo el cosmos como malo, entendiendo la salvación como salida del mundo. En contra de esa tendencia, una de las afirmaciones básicas de la teología paulina (sobre todo en la línea de Col y Ef) será proclamar que Cristo nos ha liberado del determinismo y de la sujeción de los astros (Rom 8,38-39; Ef 3,10; 6,12; Col 1,16; 2,15).

(3) *Astronomía y astrología. (1) Presentación del tema* (*1 Hen* 72–80). La apocalíptica se encuentra vinculada a la búsqueda sapiencial del orden cósmico, situándose así en la línea de Gn 1, que destaca la estructura buena (= bella) de la creación, organizada litúrgicamente en seis días de armonía, trabajo y alabanza, abiertos al séptimo del descanso de (que es) Dios. Pero, al mismo tiempo, la apocalíptica ha puesto de relieve el pecado de los astros (astros* 2), que arrastran en su caída a los espíritus perversos y a los hombres (cf. Ap 12,4). Solo puede conocer el final o descanso sabático de la realidad cósmica y de la historia de los hombres quien ha descubierto, más allá del desorden actual, el orden bueno del cosmos. La apocalíptica se vincula con la astronomía (astrología) sagrada. Los profetas habían destacado la novedad antropológica, la libertad

humana, frente al cosmos. Los apocalípticos, en cambio, han vuelto a poner de relieve la conexión (cósmica) astronómica de la vida humana, pero no como adoración de los astros, sino como expresión del orden divino que ellos reflejan. Para los apocalípticos* duros, el pecado no es un desajuste humano (como suponen Gn 3 y Pablo, en Rom 5), sino *caída astral*, pues ángeles/demonios y estrellas se encuentran vinculados: han delinquido (han perdido su armonía). Según eso, los astros primordiales (guardianes cósmicos, ángeles) han bajado a perturbar nuestra existencia y son los causantes de nuestra condena. Solo a partir de ese desastre o caída cósmica se puede interpretar la salvación, como nuevo descubrimiento de la realidad divina que se encuentra en el fondo de los hombres. Ciertamente, el pecado de los hombres sigue vinculado a la violencia y opresión interhumana, pero hay un nivel de perdición más profunda, que muchos apocalípticos identifican con el pecado por excelencia, expresado en la mutación del calendario astral y religioso. A través de sus purificaciones y fiestas, los justos guardaban la sintonía con el orden cósmico, expresado en el ciclo de los astros (de los días del año, del mes, de la semana). Pues bien, al cambiar su calendario, los judíos infieles de Jerusalén (los no esenios o apocalípticos) se han separado del orden astral y se han pervertido, como muestra de forma impresionante la literatura de Qumrán* (que se sitúa en la línea del *Libro de los* Jubileos*). El apocalíptico es un hombre (¿una mujer?) que sabe descubrir el orden de los astros, para expresarlo en la liturgia humana (terrestre) de las fiestas y purificaciones, pues solo es justo (sabio) quien se encuentra en sintonía con el conjunto cósmico. En contra de lo que a veces se ha pensado, el Dios de lo apocalíptico no es a-cósmico, sino Señor del recto orden del tiempo y del espacio en este mundo. Solo es vidente apocalíptico aquel que ha sabido descubrir, en Dios y desde Dios, la estructura sacral del cosmos, pudiendo superar de esa manera el pecado de ángeles (astros) y humanos, que han pervertido el orden y armonía de los tiempos.

(4) *Astronomía y astrología. (2) Testimonios básicos*. Comenzamos presentando un testimonio del libro primero del «pentateuco» de *1 Henoc*, llamado *Libro de los Vigilantes*: «Continué mi recorrido hasta el caos y vi algo terrible: vi que ni había cielo arriba, ni la tierra estaba asentada, sino [que era] un lugar desierto, informe y terrible. Allí vi siete estrellas del cielo atadas juntas en aquel lugar, como grandes montes, ardiendo en fuego... Estas son aquellas estrellas que transgredieron la orden del Dios altísimo y fueron atadas aquí hasta que se cumpla la miríada eterna, el número de los días de su culpa...» (*1 Hen* 21,1-6). Este pasaje pertenece al *Libro de los Vigilantes*, que vincula el pecado de los ángeles invasores, que violan a las mujeres, con la caída de los astros: el orden cósmico fundante ha sido quebrado por los siete astros rectores (principios cósmicos, ángeles originarios) que se alzaron contra Dios y no aceptaron la ley que les había ofrecido; de su mal dependen todos los restantes; el pecado original tiene carácter astronómico. Pero donde el tema ha sido desarrollado de forma expresa, formando un verdadero tratado astronómico, es en el *Libro del curso de las luminarias celestes* (*1 Hen* 72–82), totalmente dedicado al estudio y fijación sagrada de los astros. «Cada astro como es, según sus clases, su ascendiente, su tiempo, sus nombres, apariciones y meses, tal como me mostró Uriel, su guía, el santo ángel que estaba

conmigo; y toda su descripción, como él me enseñó, según cada año del mundo, hasta la eternidad, hasta que se haga nueva creación que dure por siempre» (*1 Hen* 72,1). «Esta es la primera ley de las luminarias: la luminaria sol tiene su salida por las puertas del cielo que dan a oriente y su puesta por las puertas del cielo a occidente... El año tiene exactamente 364 días, y la longitud o brevedad del día y la noche difieren según el curso solar... Así sale y entra (el sol) sin menguar ni descansar, sino corriendo día y noche su carrera, y su luz brilla siete veces más que la luna, aunque los tamaños de ambos son iguales» (*1 Hen* 72,2.33-37). «Después de esta ley vi otra, que es propia de la luminaria pequeña, llamada luna... Cada mes cambia la salida y entrada de la luna y sus días son como los del sol y, cuando su luz es normal, es un séptimo de la luz solar... También vi el recorrido y la ley de la luna, con su curso mensual. Todo esto me mostró el santo ángel Uriel, que es su guía... En determinados meses cambia sus puestas y en determinados meses hace un curso especial» (*1 Hen* 73,1ss). El texto de Henoc sigue, precisando las relaciones entre calendario* solar y lunar, con la necesidad de intercalar cada cierto tiempo un mes, para mantener siempre idéntico el ciclo y orden de las fiestas, a fin de que el tiempo celeste de los astros y el tiempo terrestre de los ritmos de la vida de los fieles sea concordante. Cuando esa concordancia se rompe surge una gran perturbación, pues las acciones de los hombres influyen en los astros, de forma que cuando se extienden las obras de los pecadores se pone en riesgo la estructura del cosmos, pues los pecados humanos y astrales están relacionados: «En aquellos días me dirigió la palabra Uriel y me dijo: Todo te lo he mostrado, Henoc, y todo te lo he revelado, para que vieras este sol, esta luna, y a los que guían las estrellas del cielo, y a todos los que las cambian, su acción, tiempo y salida. En los días de los pecadores, los años serán cortos, y la siembra en sus campos y tierras será tardía... La luna cambiará su régimen y no se mostrará a su tiempo. Muchos astros principales violarán la norma, cambiarán sus caminos y acción, no apareciendo en los momentos que tienen delimitados. Toda la disposición de los astros se cerrará a los pecadores, y las conjeturas sobre ellos de los que moran en la tierra errarán, al cambiar todos sus caminos, equivocándose y teniéndolos por dioses. Mucho será el mal sobre ellos, y el castigo les llegará para aniquilarlos a todos» (cf. *1 Hen* 80,1-8). Esta sacralidad cósmica ha sido amenazada por el pecado de algunos astros/ángeles y de aquellos hombres (incluso israelitas) que siguen su mentira, celebrando erradamente las fiestas del cosmos. Por el contrario, los fieles apocalípticos conocen el orden del mundo y celebran la gloria de Dios conforme al verdadero calendario, separándose de la corrupción del mundo malo.

(5) *Los apocalípticos*, *conocedores de los astros*. Ellos leen los *libros astrales*, donde se encuentra la verdadera sabiduría, de manera que sus textos pueden presentarse como una expansión y despliegue de la verdad original de la *tablas* astrales*. Porque habían descubierto y quisieron mantener el verdadero culto y calendario astral se separaron del resto de Israel algunos grupos apocalípticos, entre ellos los apocalípticos esenios vinculados a la literatura de Qumrán. Esta veneración astral de la apocalíptica judía está relacionada con la religiosidad cósmica de algunos círculos de pensamiento griego y con otros tipos de religiosidad oriental (sobre todo babilonia). Muchos apocalípticos,

opuestos al desorden astral del mundo viejo, han sido básicamente astrónomos sagrados, iniciando así una línea que desembocará en la especulación y religiosidad astrológica de la cultura del bajo helenismo y de la modernidad. El Nuevo Testamento ha vinculado también el pecado de los hombres con la ruptura del orden celeste, vinculando así el orden humano y el astral: «Pero en aquellos días, después de aquella tribulación, el sol se oscurecerá y la luna no dará su resplandor. Las estrellas caerán del cielo y las potencias que están en los cielos serán conmovidas. Entonces verán al Hijo del Hombre, que vendrá en las nubes con gran poder y gloria» (Mc 13,24-26). Pero en contra de la observación y expectación astral de los apocalípticos, los cristianos no pueden fijar su conducta a través de una observación de los astros, pues ellos la fundan en la presencia y acción del Hijo* del Hombre (Mc 13,32-34).

(5) *Apocalipsis*. Especial atención han recibido los astros en el Apocalipsis, donde aparecen cargados de polivalencia significativa. Estos son sus sentidos fundamentales. (a) *Los Siete Astros* que el Hijo del Hombre lleva en su mano (Ap 1,16; 2,1; 3,1) simbolizan en principio la totalidad cósmica (celeste), vinculada al Cristo, que aparece como eje y sostén del conjunto de la realidad. Para Juan, ellos son los ángeles (sentido y plenitud) de las iglesias (Ap 1,20). El libro del Apocalipsis ha mantenido el valor sacral del siete, revalorizando el cosmos en perspectiva cristiana. Por eso ha tomado a los astros como ángeles guardianes de las iglesias y realizadores del juicio escatológico. Algunos han pensado que esos ángeles-*astros* son los delegados o inspectores (obispos) de las comunidades de Asia, a las que Juan dirige las siete cartas. Pero el Ap no favorece esa lectura, pues sus astros-ángeles son espíritus, custodios (vigilantes) de las iglesias, más que hombres concretos. La tradición bíblica sabe que las naciones y grupos tienen ángeles guardianes (cf. Dn 10,13.20.21; 11,1; 12,1; Eclo 17,17; Dt 32,8 LXX). Pues bien, en el Apocalipsis, los siete ángeles aparecen como fondo o sustrato cósmico y celeste de las iglesias: frente a la Ley eterna del judaísmo (con su ciudad o templo perdurable) se revelaría aquí la iglesia originaria, expresada por los siete ángeles. Ellos pueden identificarse también con los siete espíritus de la Presencia, que están junto a Dios, como intermediarios de su obra (hacen sonar las trompetas, derraman las copas del juicio: Ap 8–16). (b) *Los Doce Astros* que forman la corona en torno a la cabeza de la Mujer (Ap 12,1) son una expresión celeste de su dignidad y están vinculados de un modo simbólico a las doce constelaciones del zodíaco. Ellos, lo mismo que los siete astros de Ap 1,20, son una expresión del carácter celeste de la Iglesia, simbolizada ahora en la Mujer. (c) *El Astro de la mañana* aparece como símbolo divino en multitud de pueblos, sobre todo en Babilonia, donde se vincula con Ishtar (cf. Is 14,12). Pues bien, en Ap 22,16 el mismo Cristo se identifica con el astro luciente (lucero) de la mañana que anuncia el día, para ofrecerlo (ofrecerse a sí mismo) a cada uno de los vencedores, como supone Ap 2,28. (d) *Los Astros caídos* están asociados con ángeles perversos. Así se habla de *un astro que se derrumba del cielo*, que envenena las aguas, con nombre de Ajenjo (Ap 8,10-11) y/o que abre las puertas del abismo, con el nombre de Abbadón* (Ap 9,1-11). Según Ap 12,4, el mismo Dragón ha derribado una tercera parte de los

astros (¿ángeles perversos?); según Ap 6,13, ellos caen al abrirse el sexto sello. Es evidente que ambas perspectivas no se contradicen.

Cf. B. J. MALINA, *On the Genre and Message of Revelation. Star Visions and Sty Journeys*, Hendrickson, Peabody MA 1985; E. LOHMEYER, *Die Offenbarung des Johannes*, HNT, Tubinga 1953.

ATALÍA

(↗ *Baal*, *gebîra*, *Jezabel*, *templo*, *Yahvé*). Hija o descendiente de Omrí, rey de Israel (884-874 a.C.), hermana de Acab (874-852) y cuñada de Jezabel*. Se casó con Jorán, rey de Judá (848-841), y actuó como gebîra* tras la muerte de su hijo Ocozías, asesinado en la sublevación de Jehú (841).

(1) *Dos cultos*, *una religión doble*. Atalía quiso seguir en Judá la política que Acab y Jezabel* habían iniciado en el reino de Israel, pero debía contar para ello con partidarios en la corte. «Cuando Atalía, madre de Ocozías, vio que había muerto su hijo se levantó y empezó a exterminar toda la estirpe real» (cf. 2 Re 11,1-3). Ella debía contar con buenos defensores en algunos estamentos sociales y religiosos de Jerusalén y de Judá, entre los seguidores de las tradiciones jebusitas de la ciudad, partidarios de la coexistencia entre Baal (Ashera) y Yahvé, pues de lo contrario no podría haber reinado por seis años, en contra de las tradiciones israelitas, que no conocían la figura de una reina. La Biblia le acusa de intransigente, pero ella parece haber sido tolerante, en la línea de un pacto o convivencia entre religiones, pues dejó que, al lado del templo de Baal (y Ashera), siguiera funcionando el de Yahvé. Posiblemente era sincretista, igual que gran parte de la población, como supone Elías en el juicio del Carmelo (1 Re 18,21). Así permitió el culto del templo de Yahvé, dirigido por un sacerdote llamado Yehoyada.

(2) *Reacción yahvista*. Pero el sacerdote de Yahvé planeó la muerte de Atalía, dirigiendo una rebelión yahvista, que impuso como rey a Joás, un hijo escondido de Jorán (y de Atalía). «Yehoyada hizo una alianza entre Yahvé, el rey y el pueblo, para ser pueblo de Yahvé... Fue todo el pueblo de la tierra al templo de Baal y lo derribó. Destrozaron sus altares y sus imágenes, y mataron ante los altares a Matán, sacerdote de Baal...» (cf. 2 Re 11,4-20). Se trató de una «rebelión sacerdotal yahvista», encabezada por unos mercenarios (carios) controlados por el Sacerdote de Yahvé utilizando las armas que había en su templo.

La rebelión triunfó, de manera que, en vez de gobernar Atalía (quizá como regente al servicio de otro rey futuro), tomó el poder el sacerdote de Yahvé, en nombre del rey niño, hasta su mayoría de edad. Atalía, que no había matado al sacerdote de Yahvé, representa una tradición antigua de la tierra, en la que se mezclaban elementos yahvistas y baalistas, permitiendo que funcionaran en Jerusalén dos templos principales, con sus sacerdotes. Yehoyada, en cambio, era partidario del «solo Yahvé» y mandó destruir el templo de Baal y degollar a su sacerdote, siguiendo así la conducta de Jehú* en Israel. La tradición posterior de la Biblia judía ha seguido la línea del «solo Yahvé», con sus grandes valores de fidelidad moral, pero también con un riesgo de intolerancia religiosa, condenando así la memoria de Atalía.

ATENAS

(Hch 17,16-22) (↗ *Areópago*, *helenismo*, *macabeos*, *Pablo*). En el Antiguo Testamento griego (texto de los LXX) aparece ya la oposición entre Jerusalén y Atenas, es decir, entre un judaísmo fiel a su elección particular y un helenismo universalista, de tipo pagano (cf. 2 Mac 9,15). Desde esa base se entiende la visión que Lucas ofrece de Atenas, en su introducción al discurso de Pablo que hemos presentado en su lugar.

(1) *Impaciencia de Pablo* (Hch 17,16-17). Pablo se encuentra solo y se siente dolido (cercano al paroxismo: *parôxyneto*) viendo la abundancia de ídolos de la ciudad *(kateidôlon)*, que condensa la sabiduría de este mundo, que, a juicio de las cartas auténticas de Pablo, puede interpretarse como necedad: no hay salvación por el conocimiento, no existe una ciencia que venza a los ídolos; quedamos siempre en manos de aquello que nosotros mismos inventamos (cf. 1 Cor 1,22-30).

(2) *Curiosidad de los filósofos* (Hch 17,18-20). Pablo habla en la plaza, lugar de paso y venta, y le encuentran los cazadores de palabras, que aparecen como partidarios de dos famosas escuelas: *los epicúreos*, más centrados en los valores estéticos del mundo; y *los estoicos*, abiertos a la unión sacral del cosmos, con su ética exigente. Ellos llaman a Pablo *spermologos*: alguien que siembra (vomita) palabras. Pero sienten curiosidad y le buscan, pues anuncia cosas nuevas, nuevos dioses (que serían *Jesús y Resurrección*), y ellos quieren conocer ese anuncio. Una novedad o dios nuevo es para ellos *Jesús*, otra *la Resurrección*, que parece compañera de Jesús.

(3) *Los atenienses: buscadores de novedades* (Hch 17,21). Lucas expone aquí el genio del lugar, es decir, el rasgo distintivo de los atenienses, que se definen como buscadores de novedades. De esa forma puede distinguirse la *sabiduría buena* (que los griegos buscan según Pablo: 1 Cor 1,22) y *el afán de novedades* (propio de muchos atenienses), que no buscan la verdad, sino las últimas curiosidades. Buena es la sabiduría para Pablo (y para Lucas, autor del libro de los Hechos), pero ella puede convertirse en pura palabrería, búsqueda vana de curiosidades inmediatas. Por eso, Pablo presentará en el Areópago su más alta verdad.

AUTORIDAD

(↗ *amistad*, *exorcismos*, *Iglesia*, *jerarquía*). Constituye uno de los motivos básicos de la Biblia, que es libro religioso y social, centrado en la creatividad gratuita, no impositiva, de Dios, que capacita a los hombres para «crecer, multiplicarse y actuar como señores de los animales y las cosas de la tierra» (cf. Gn 1,28). Está vinculada al tema del poder. La autoridad, que en griego tiende a decirse *exousia* (cf. Mc 1,22.27; Mt 28,18), es la capacidad liberadora del hombre que ayuda a otros a vivir, sin imponerse sobre ellos. Por el contrario, el poder, que tiende a decirse en griego *dynamis* y *kratos*, está más vinculado a la capacidad de imposición. De todas formas, los términos pueden tomar matices más precisos que en este diccionario (que no es de tipo exegético, sino teológico) no vamos a recoger. Por eso, lo que aquí digo sobre la autoridad puede y debe completarse con lo que añado en el tema del poder. Aquí me ocupo de la autoridad creadora-liberadora de Jesús y de la Iglesia, entendida no como poder de imposición, sino como principio de creatividad y comunión.

(1) *Jesús y los exorcismos. Acusación de los escribas*. El tema aparece ya en el comienzo del evangelio de Marcos. Jesús entra en una sinagoga, donde los escribas interpretan la Ley, pero son incapaces de liberar a un poseso. Jesús lo hace y la gente se admira «porque enseña con autoridad, y no como los escribas» (Mc 1,22.27). Esta es su autoridad, su capacidad de romper la opresión de lo diabólico, ayudando a los hombres a vivir en gratuidad. En ese contexto se sitúa otro texto básico que trata sobre el origen y sentido de su autoridad, en relación con los exorcismos: Mc 3,22-30 y par. Los *escribas* defienden la autoridad de la Ley y de las normas de vida nacionales (judías), como principio y garantía de vida para el pueblo. *Jesús* sitúa en primer lugar la autoridad para curar a los enfermos y posesos, integrándolos en su movimiento. Está en juego la forma de luchar contra Satán y edificar la comunión humana. Los escribas piensan que la Ley garantiza la unidad y santidad del pueblo, aunque ello exija la exclusión de los impuros. Jesús, en cambio, insiste en la grandeza y dignidad de esos excluidos, acogiéndolos en su movimiento; por ello le acusan diciendo que su autoridad es satánica, de manera que expulsa a los demonios (= realiza los exorcismos) con el poder de Belcebú*, príncipe de los demonios (Mt 12,24; Mc 3,22; Lc 11,15).

(2) *Respuesta de Jesús*. Desde ahí podemos comentar la doble respuesta de Jesús, una más propia de Marcos, otra de Q. (a) *Marcos*. Le han llamado agente de Belcebú o Satanás (= Diablo), rey y jefe de los poderes destructores, que domina sobre demonios incontables y tiene así a los hombres sometidos. Eso significa que los exorcismos de Jesús serían una estratagema del Diablo, que le permite curar a unos pocos enfermos, para engañar mejor a todo el pueblo, destruyendo así la Ley sagrada. Jesús contesta: no es agente sino enemigo del Diablo y sus exorcismos son expresión de la presencia bondadosa, sanadora de Dios que ofrece palabra y libertad a los posesos. Solo puede curar enfermos alguien que es más fuerte que el Diablo; la curación de los posesos no es nunca una obra satánica (Mc 3,23-26). (b) *Q (Mateo y Lucas)*. Jesús afirma que Dios realiza su acción salvadora a través de sus exorcismos. Con el *Dedo* de Dios (Lc) que es

su *Espíritu* (Mt) cura a los enfermos, destruyendo así el poder del Diablo y ofreciendo a los hombres el Reino de Dios (Mt 12,28; Lc 11,20). La autoridad queda según eso definida por el Espíritu. Los *escribas* suponían que el Espíritu de Dios defiende la identidad de la Ley nacional. *Jesús*, en cambio, vincula el Espíritu con el poder de curación de los excluidos, pues el signo máximo de Dios no es la Ley nacional; según eso, el Espíritu o autoridad de Dios actúa a través de sus exorcismos, es decir, por la liberación de los posesos. Este es un problema de dominación y autoridad. Ciertamente, la locura (y en general la enfermedad) constituye un fenómeno complejo, de tipo psicosomático. Jesús ha descubierto en ella rasgos satánicos: aspectos de opresión social, relacionados precisamente con el tipo de cultura y religión que defienden los poderes establecidos (judíos y romanos); por eso, sus exorcismos buscan la salud y vida de los humanos. Lógicamente, los representantes del sistema le consideran peligroso, porque busca el bien del hombre, por encima de las normas de seguridad del orden social y religioso. *Jesús* actúa con la autoridad del Espíritu de Dios, al servicio de los hombres, especialmente de los expulsados y marginados del sistema (posesos), rechazando toda magia que utiliza el poder y religión para esclavizar a los demás.

(3) *La autoridad de Jesús*. En esto consiste su milagro, entendida como principio de liberación, sobre el «poder de opresión» de los espíritus impuros. Le han llamado endemoniado, poseído por uno que es Fuerte (Satán), pero él se define como portador de uno que es aún Más Fuerte, el Espíritu Santo: nadie puede entrar en casa del *Fuerte* y apoderarse de sus armas si primero no apresa al Fuerte y entonces se apodera de su casa (Mc 3,27; Mt 12,29). Si un Fuerte armado custodia su plaza, están seguras sus posesiones, pero si viene uno Más Fuerte y le derrota, tomará sus armas... (Lc 17,22). El Diablo (Belcebú) parecía el Dueño de la mala Morada del mundo. Pero ha venido Jesús con un Poder Más Fuerte y ha ofrecido a los posesos la Libertad de Dios frente al sistema destructor del Diablo. Según Jesús, el poderoso Espíritu no actúa en la guerra sagrada de Qumrán, ni en la dura batalla de los pretendientes mesiánicos, ni en la austera ley de los escribas, sino en la más intensa y sencilla labor de liberar a los posesos, de manera que así llega el cumplimiento de los tiempos: «si yo expulso a los demonios con el dedo [Espíritu] de Dios, es que el Reino de Dios ha llegado a vosotros». Así, a modo de conclusión, podemos decir que la autoridad de Jesús es Potencia *(Geburá*, *Dynamis)* de Dios y se expresa en la curación de los enfermos (cf. Mc 5,30; 6,14). La autoridad de Jesús es Libertad creadora *(exousia)*, para enseñar, animar y curar a los enfermos (cf. Mc 1,22.27), perdonando los pecados (cf. Mc 2,10 par). La autoridad de Jesús es el mismo Espíritu Santo (cf. Lc 4,18; 5,17). Jesús ha conferido esa autoridad a sus discípulos en vida (cf. Mc 3,15; 6,7) y, de un modo especial, tras la pascua, dándoles toda *exousía* en cielo y tierra (cf. Mc 28,18). En esto se muestra su autoridad: en curar enfermos, en acoger a los excluidos del sistema; por eso, no puede apelar a ningún poder genealógico o legal, sacral o militar (que son sistema), sino al Espíritu de Dios, que es autoridad sobre el sistema. Evidentemente, los representantes del poder legal y sacral (sacerdotes y escribas) tendrán que condenarle, según Ley, pues así lo exige su «buena» autoridad sagrada.

(4) *La autoridad de la Iglesia. (1) Atar y desatar*. Es la autoridad que Jesús ha dado a sus discípulos, como sabe el final de Mateo (cf. Mt 28,18: *exousia*). De ella habla Lucas en el relato de Pentecostés* (Hch 2); de ella habla Pablo en todas sus cartas (cf. 2 Cor 10,8; 13,10). En ese sentido decimos que cada comunidad tiene autoridad de atar y desatar, como ató y desató Pedro en el comienzo de la Iglesia (cf. Mt 16,17-19), ratificando con su autoridad la libertad de la Iglesia. En esa misma línea se sitúa la autoridad de cada Iglesia o grupo de cristiano, como ha puesto de relieve el discurso eclesial de Mateo: «Todo lo que atéis en la tierra será atado en el cielo; y todo lo que desatéis en la tierra será desatado en el cielo. Pues de nuevo os digo: si dos de vosotros se ponen de acuerdo en la tierra acerca de cualquier cosa que pidan, les será dado por mi Padre que está en los cielos, porque donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos» (Mt 18,18-20). Los del «concilio» de Jerusalén habían dicho: «nos ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros...» (Hch 15,28), sabiendo que el Espíritu Santo fundaba y ratificaba el consenso de la comunidad cristiana. Mateo ha formulado esa experiencia en lenguaje más rabínico, concediendo a cada iglesia aquella autoridad que Pedro* había desplegado en el principio de la Iglesia, fundando su «ley» para siempre (cf. Mt 16,19). Lo que Pedro tuvo y ejerció lo ejerce ahora la comunidad, que puede atar y desatar (*deô* y *lyô*), es decir, acoger y expulsar, afirmar y negar, confirmar y abrogar. Los judeocristianos sostenían que nadie puede desatar *(lyô)* los mandamientos de la Ley (5,19); pero Pedro había recibido las llaves del Reino, como primer escriba, intérprete del Mesías, y así pudo atar y desatar, marcando la novedad de la Iglesia de Jesús (cf. Mt 16,18-19). Pues bien, lo que hizo Pedro (para la Iglesia entera) puede y debe hacerlo cada comunidad, avalada por el mismo Cielo, no para fundar una nueva Iglesia, que ya está fundada, sino para recrear su sentido: puede «atar», es decir, impedir el surgimiento de un poder opresor; puede «desatar», es decir, ofrecer un espacio de libertad en amor a los creyentes. Esto significa que la autoridad fundante no la tiene aquí un posible obispo, ni siquiera un concilio de obispos, sino cada comunidad en cuanto tal, esto es, los cristianos reunidos. Ciertamente, ellos podrán nombrar y nombrarán a sus representantes (presbíteros, obispos) con la autoridad de Dios que ellos poseen. Pero esos representantes no pueden separarse de la comunidad que representan y en cuyo nombre actúan. Signo y presencia de Dios es aquí y para siempre la misma comunidad. Eso significa que el diálogo de amor y comunión de los cristianos instituye y define la Iglesia. Por encima de toda jerarquía aislada, sobre todo poder individual que intenta imponerse a los demás, ha establecido Mt el buen principio israelita de la comunión fraterna como revelación y signo de Dios sobre la tierra. Una comunidad que no es capaz de reunirse, expresando su perdón y trazando sus fronteras-caminos en diálogo fraterno, no es cristiana. Esta es la experiencia clave de la Iglesia, este su razonamiento y su dogma inicial, que no se expresa de manera abstracta (a través de un puro racionalismo crítico), sino como gracia ofrecida por Jesús, asumida y cultivada en las comunidades.

(5) *Autoridad de la Iglesia. (2) Diálogo comunitario*. La presencia y autoridad eclesial de Jesús se identifica con el mismo diálogo comunitario. La esencia de la Iglesia es el

amor dialogal, la fraternidad de aquellos que son capaces de abrirse, acogerse y perdonarse unos a otros. Así ha fijado Mateo la verdad y acción comunicativa, que se fundamenta en el Padre del cielo y se identifica con Jesús, que se define como Dios con nosotros (cf. Mt 1,23; 28,10). Esa comunión fraterna no brota de un esfuerzo (no es resultado de obras, que pueden regularse por ley), ni se organiza en un sistema judicial, sino que emerge y se cultiva en forma de oración contemplativa: es don del Padre, presencia compartida de Jesús. La autoridad suprema de la Iglesia es la misma oración del amor mutuo, la contemplación comunitaria que se expresa allí donde concuerdan dos o tres *(symphônein)*, pues el mismo Dios Padre avala su plegaria. Esta es una comunión orante: los hermanos descubren su necesidad ante Dios y se vinculan en plegaria. Esta es una comunión expansiva, que se abre desde los hermanos, que han de ser al menos dos o tres, según la tradición judía (Mt 18,16.19; cf. Dt 19,15). En un primer momento, los creyentes no intentan resolver problemas, disensiones o pecados, sino simplemente vivir y formar comunidad ante Dios o desde Dios. De esa forma se hacen Iglesia, presencia compartida de Jesús, pues se reúnen en amor y gratuidad y les escucha el mismo Dios, de forma que alcanzan lo que piden. La segunda parte del texto aplica y explica esta experiencia de forma cristológica, diciendo «donde estén dos o tres reunidos en mi nombre allí estoy yo...». Está Jesús como autoridad pascual (Emmanuel, Dios con nosotros: Mc 1,23) allí donde sus discípulos extienden su discipulado hacia los pueblos de la tierra (Mt 28,20) y dialogan entre sí (18,20). Cada comunidad cristiana, en diálogo con otras, puede y debe organizarse a sí misma, pues los mismos hermanos reunidos en nombre de Jesús y desde el Padre son autoridad para admitir nuevos miembros, celebrar la eucaristía y declarar, si fuere necesario, la exclusión de aquellos que se excluyen a sí mismos, pues no quieren ser Iglesia (no aceptan el perdón), recorriendo para ello los caminos adecuados. La Iglesia posterior se ha vuelto sistema sacral muy eficaz, organizado de forma unitaria (jerárquica), pero ha corrido el riesgo de perder esta raíz fraterna y evangélica de Mateo, que está en la línea de lo que está empezando a realizar también (a finales del I d.C.) el judaísmo de la federación de sinagogas. Ciertamente, las iglesias forman la única Iglesia de Jesús, fundada en la Roca de Pedro (cf. Mt 16,18-19), pero cada una es campo de fraternidad completa, capaz de acoger nuevos miembros y vivir con ellos en gratuidad y comunión personal.

Cf. X. PIKAZA, *Sistema, libertad, iglesia. Las instituciones del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 2001; H. VON CAMPENHAUSEN, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power*, Hendrickson, Peabody MA 1997.

AVARICIA

(↗ *dinero*, *Mamona*, *pecados*). Como deseo inmoderado de dinero, la avaricia ha sido condenada en diversos lugares del Antiguo Testamento. En esa línea se sitúa el Nuevo Testamento presentando al anti-Dios como Mamona*, avaricia objetivada en forma de capital (cf. Mt 6,24 par). La oposición entre *Dios* y la *Mamona*, que parece propia de Jesús, se sitúa en la línea de la controversia anti-idolátrica del judaísmo, que encontramos en Sab 13–15 (en perspectiva más helenista), pero con una diferencia: los muchos ídolos posibles en Sab 13 han venido a centrarse ahora (en Mt 6,24) en un ídolo central (Mamona), de tal forma que frente al mono-teísmo verdadero (Dios es gracia creadora) hallamos ahora un tipo de mono-idolismo: el Capital absolutizado (Diablo) que se expresa como egoísmo y envidia.

(1) *No podéis servir a Dios y a Mamona.* Cerrada en sí (y como fuente de avaricia), la riqueza es Mamona, esto es, el Diablo, lo contrario de Dios (Mt 6,24). Pero Jesús sabe que hay un tipo de riqueza que puede y debe hacerse buena, al servicio de los demás, como la casa que se comparte (cf. Mc 10,28-31), como el pan con que los ricos alimentan a los hambrientos (cf. Mt 25,31-46). Jesús no ha querido exterminar a los ricos, no ha condenado sin más su riqueza aunque podría haber asumido las durísimas palabras de Sant 4,13–5,6 (¡ay de los ricos, pues vuestra riqueza está podrida...!) y también las malaventuranzas de Lc 6,24-26 (¡pero ay de vosotros los ricos...!), que han nacido probablemente en la Iglesia judeocristiana.

No ha sido pauperista (come y bebe: cf. Mc 2,15; Lc 7,35), pues valora mucho más la fraternidad que la pobreza material, y le importan sobre todo los pobres, a quienes quiere ayudar, pero sabe que el dinero puede volverse Mamona, destruyendo económicamente a los pobres (privilegiados de Dios) y personalmente a los ricos (idólatras, avaros). Dios es amor generoso, gratuidad creadora. En contra de eso, el Capital (anti-Dios) es fuente de avaricia, idolatría, pecado por excelencia, oposición a Dios, en forma de deseo (Mamona subjetiva) y realidad externa (Mamona objetiva). Frente a Dios (que es realidad en sí) se eleva el Capital, que es anti-realidad, apariencia ideológica.

(2) *Desarrollo eclesial del tema*. Frente al amor de Dios (que es creador de vida, comunión) se eleva la avaricia, que lleva al rechazo del otro (de los otros) y a la envidia. En contra de la «genealogía del Reino de Dios», que Jesús ha proclamado e instaurado, se eleva la «genealogía diabólica» del Capital/Mamona, que se revela como egoísmo y se expande como envidia y como lucha contra todos los que no aceptan su dictado. Partiendo de Jesús, los cristianos posteriores han recreado ese mensaje, destacando sobre todo el aspecto espiritual del tema: «Mortificad vuestros miembros terrenos: fornicación, impureza, pasión, concupiscencia y la avaricia que es idolatría; por ellas llega la ira de Dios sobre los desobedientes» (cf. Col 3,5). «Sabed que todo fornicario o impuro o avaricioso, es decir, idólatra no podrá heredar el reino de Cristo y de Dios» (cf. Ef 5,5).

La avaricia aparece así como mal supremo (idolatría), en una línea iniciada quizá por 1 Cor 6,9-10, donde Pablo decía que los avaros no heredarán el Reino, que se expresa en el amor. En esa línea avanza 1 Tim 6,10 con elementos de la tradición judía: «Porque el

amor al dinero es la raíz de todos los males: aspirando a la riqueza muchos se han apartado de la fe y se han ocasionado muchos sufrimientos».

Cf. V. CASAS, *Cristo al encuentro del hombre. Hacia una espiritualidad cristiano-evangélica*, Claretianas, Madrid 1988; M. DIBELIUS, *Pastoralbriefe*, Mohr, Tubinga 1966, 64-66; E. LOHMEYER, *Philipper*, *Kolosser*, *Philemon*, KEK, Gotinga 1964, 136-138; E. LOHSE, *Kolosser*, *Philemon*, KEK, Vandenhoeck, Gotinga 1968, 197-201; H. SCHLIER, *Efesios*, Sígueme, Salamanca 1991, 308; G. THEISSEN, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 1985, 13-40.

AVATARA

(↗ *encarnación*, *Jesús*). Avatara es un nombre hindú que indica la manifestación de lo divino en las religiones místicas. Lo divino, lo búdico, el tao se expresan en ciertas figuras especiales y de un modo particular en las personas de los grandes iniciados o reveladores del misterio. No es decisivo que esas personas (Krisna o Rama, Buda, los Bhodisatvas...) hayan existido en un tiempo concreto, pues ellos no son importantes por su camino personal y bien datado dentro de la historia, sino por la verdad que manifiestan.

(1) *Avataras y dioses*. Más que personas en el sentido occidental, los dioses son símbolos, figura excelsa de aquello que pudiéramos llamar la hondura sagrada de lo humano. Una y otra vez se manifiestan. Siempre que el mundo corre el riesgo de perderse en el vacío y el olvido, el poder divino vuelve a manifestarse a través de nuevos avataras, como afirma sin cesar la tradición hindú; cambian las figuras, permanece el poder de lo divino y su revelación. A diferencia de eso, los cristianos piensan que Dios no se ha limitado a manifestarse simbólicamente en una figura espiritual como Krisna, sino que se ha encarnado (humanizado), una vez y para siempre (*ephapax*: Heb 7,27; 9,12; 10,10), en la vida histórica de Jesús, revelándose a través de su mensaje, entrega fiel (muerte) y resurrección. Más aún, ellos creen que los evangelios contienen el núcleo histórico de las palabras de Jesús, a quien confiesan como Cristo: Mesías universal e Hijo de Dios. Ciertamente, es importante el mensaje de Jesús, pero ese mensaje, que podría interpretarse en sentido espiritualista, como expresión de la verdad intemporal de Dios (en la línea de la *Bagavad Gita*), está encarnado en la historia entera de la vida y muerte de Jesús, que los cristianos interpretan como revelación y presencia total de Dios. La misma vida (la muerte y mensaje pascual) constituye la verdadera teofanía o manifestación de Dios dentro de la historia.

(2) *División de religiones*. En este contexto podemos introducir el tema de la profecía, para así fijar las tres formas principales de teofanía en las grandes religiones modernas. (a) *Hindúes*, *budistas e incluso taoístas* se sitúan a un nivel de avatara: lo divino y/o sagrado se revela a través de mediadores animales o humanos, de seres diversos que realizan una función iluminadora y pueden repetirse sin cesar; son signo de la salvación supramundana, desbordan el plano de la historia. (b) *Judíos y musulmanes* se mantienen en el ámbito de la profecía, aunque la interpretan en clave de Ley nacional (judaísmo) o de Corán (islam): los hombres de Dios son portadores de una palabra que les desborda; nunca son presencia divina total en el mundo. (c) *Solo el cristianismo* es religión de encarnación: el mediador de Dios, el hombre religioso por excelencia, es el mismo Hijo divino; de esa forma ha vinculado mesianismo (culminación de la vida humana) y revelación o despliegue de Dios. De todas formas, una interpretación gnóstica* del cristianismo puede convertir a Jesús en un tipo de avatara intemporal de Dios, al lado de otras, destruyendo así la novedad del Evangelio.

Cf. G. PARRINDER, *Avatar y Encarnación. Un estudio comparativo de las creencias hindúes y cristianas*, Paidós, Barcelona 1993.

AYUNO JUDÍO, AYUNO DE JESÚS

(↗ *Bano*, *comidas*, *fariseos*, *Jesús*, *Juan Bautista*). La religión ha estado vinculada en casi todas las culturas con la comida y, también, en momentos especiales, con un tipo de abstinencia/ayuno, sobre todo como preparación para determinadas celebraciones o ritos. En la actualidad, el ayuno ha perdido en occidente gran parte de su sentido sagrado antiguo, pero está tomando nueva importancia, desde la perspectiva de la salud (dietética) y, sobre todo, desde la problemática de la justicia social (es necesaria una renuncia del mundo rico para que los pobres puedan vivir).

(1) *Judaísmo. Principios y ayunos concretos.* En su origen, dentro del judaísmo antiguo, el ayuno ocupa un lugar muy parecido al que tenía en las religiones y pueblos del entorno, y la mayoría de las normas y reflexiones sobre el tema podrían encontrarse en otras religiones: Saúl ayuna antes de luchar contra los filisteos (1 Sm 28,20-22); Moisés ayuna antes de entrar en contacto sagrado con Dios (Ex 34,28)... El ayuno de arrepentimiento se encuentra lo mismo en Israel (cf. Joel 2,12; Est 4,16) que en los paganos de Nínive (cf. Jon 3,4-7). La mayor novedad del judaísmo ha sido la vinculación del ayuno con la justicia, pasando así del campo sacral al social: «¿Acaso es este el ayuno que yo quiero el día en que se humilla el hombre? ¿Había que doblegar como junco la cabeza, en sayal y ceniza estarse echado? ¿A eso llamáis ayuno y día grato a Yahvé? ¿No será más bien este otro el ayuno que yo quiero: desatar los lazos de maldad, deshacer las coyundas del yugo, dar la libertad a los quebrantados, y arrancar todo yugo? ¿No será partir al hambriento tu pan, y a los pobres sin hogar recibir en casa? ¿Que cuando veas a un desnudo le cubras, y de tu semejante no te apartes? Entonces brotará tu luz como la aurora, y tu herida se curará rápidamente. Te precederá tu justicia, la gloria de Yahvé te seguirá. Entonces clamarás, y Yahvé te responderá, pedirás socorro, y dirá: Aquí estoy. Si apartas de ti todo yugo, no apuntas con el dedo y no hablas maldad, repartes al hambriento tu pan, y al alma afligida dejas saciada, resplandecerá en las tinieblas tu luz, y lo oscuro de ti será como mediodía» (Is 58,5-10).

En esa línea, insistiendo en el ayuno «social» (al servicio de los necesitados), el judaísmo ha podido dejar a un lado gran parte de los ayunos tradicionales, conservando solo unos pocos, y en especial el del Yom Kippur o día de la expiación. Entre los ayunos que los judíos celebran actualmente (aunque con origen básicamente bíblico) destacan estos: (a) *Ayuno por Godolías*, gobernador judío asesinado después de la destrucción del templo (cf. Jr 41); parece que empezó a celebrarse tras el regreso de los exilados, el día 3 del mes de Tisrí (séptimo mes, octubre), después de la celebración de las fiestas del Año Nuevo. (b) *Ayuno por el asedio de los babilonios contra Jerusalén*, llamado ayuno del décimo mes (cf. Zac 8,19) o de *Tevet*, al comienzo del invierno. Se sitúa en el tiempo de las lluvias, equivalente al mes de diciembre/enero. (c) *Ayuno de Ester*, al comienzo de la fiesta de los Purim (cf. Est 9,31), en el mes que se llama de Adar (en torno a marzo). (d) *Ayuno del mes de Tammuz* (segunda quincena de junio), que conmemora una serie de hechos luctuosos de la historia de Israel: la caída de Jerusalén en tiempo de los babilonios y de Tito y diversas persecuciones posteriores contra los judíos. Estos cuatro

primeros ayunos son menores, es decir, desde la salida del sol hasta su ocaso. (e) El *ayuno del mes de Av (agosto)* es un ayuno mayor, de un día entero (desde la puesta del sol hasta la siguiente puesta de sol). Ese día se conmemoran algunos de los hechos más tristes de la historia de Israel, como la destrucción de Jerusalén el 70 d.C. o la expulsión de los judíos de España el 1492. (f) *El ayuno básico* del judaísmo se celebra en la fiesta del Yom Kippur. Todos los demás pueden dejarse por causas mayores. Este del Yom* Kippur se ha convertido en uno de los signos de identidad del judaísmo mundial.

(2) *Disputa sobre ayunos y comidas*. El tema de las comidas ha influido mucho en el mensaje y vida de los profetas apocalípticos y de otros grupos de judíos de aquel tiempo. Desde esa base evocamos el tema del ayuno en Jesús, relacionándolo al de Juan Bautista, conforme al dicho de los niños tercos que no bailan cuando tocan a fiesta, ni lloran cuando suena a muerte: «Porque ha venido Juan Bautista, que no comía pan, ni bebía vino [Mt: no comía ni bebía] y decís: tiene un demonio. Ha venido el Hijo del Hombre, que come y que bebe, y decía es un comedor y un bebedor, amigo de publicanos y pecadores» (Lc 7,33-35; Mt 11,18-19).

Ese insulto de sus detractores define a Jesús como profeta de comidas, experto en crear conexiones con los excluidos (publicanos y pecadores), en torno al pan y al vino, alimentos culturales y bien elaborados, cultivados y preparados con arte, desde la tierra madre, de manera que producen placer a quien los come. Juan, en cambio, «no come ni bebe», es experto en *ayunos* (texto de Mt). El texto de Lc (no comía, no bebía vino) precisa ese ayuno, interpretándolo en claves de *abstinencia*: Juan rechaza los alimentos propios del mercado. En el contexto anterior se plantea el tema de la relación entre los diversos ayunos: «Los discípulos de Juan y los fariseos ayunaban. Y se acercaros (a Jesús) y le dijeron: ¿por qué ayunan los discípulos de Juan y los discípulos de los fariseos, mientras tus discípulos no ayunan?» (Mc 2,18 par).

El texto antes citado (Lc 7,33-35 par) pertenecía a la tradición de Lc y Mt (= Q). Este proviene de Marcos, que recoge una disputa entre grupos que en un sentido se parecen y en otro se distinguen. Fariseos, discípulos bautistas de Juan y discípulos mesiánicos (= cristianos) de Jesús forman parte de un mismo contexto cultural y religioso en Palestina, a mediados del siglo I d.C. Por eso se pueden comparar, pues comparten muchos ideales y formas de existencia: radicalidad creyente, vida comunitaria, esperanza del reino, quizá ciertos ritos bautismales y alimenticios... Pero hay que destacar también la diferencia: el ayuno (cierto rigor y abstinencia en las comidas) forma parte de la espiritualidad de fariseos y bautistas, pero no de los cristianos. Los fariseos (o protofariseos) están cerca de las comunidades esenias (comidas*): comen pan y beben vino ritual, pero, al mismo tiempo, ayunan, como otros judíos, incluidos los bautistas. Pues bien, a diferencia de fariseos y esenios, los discípulos de Juan no toman pan ni vino.

(3) *Tres posturas ante el ayuno*. La pregunta Mc 2,18 (¿por qué tus discípulos no ayunan?) nos sitúa en el tiempo de Marcos, cuando los fariseos constituyen ya un grupo organizado, con su propia religiosidad (lo mismo que los bautistas de Juan), separados del movimiento de Jesús, cosa que solo parece haber sucedido a partir del año 70 d.C., cuando se van estabilizando las tendencias del nuevo judaísmo.

Los fariseos (¿y los esenios?) *ayunan*, guardan ciertos días de penitencia, es decir, de expiación (Lv 16,29-31) o duelo nacional y/o familiar. Ellos *comen*: toman alimentos cultivados y sus comidas comunitarias, con pan y vino, son signo sagrado de Dios y esperanza de salvación, mientras *rechazan* las comidas impuras (cerdo, sangre, animales ofrecidos a los ídolos...), separándose así de los no observantes (judíos impuros y todos los gentiles).

Juan (y otros bautistas) *ayunan constantemente*, no en tiempos especiales. De esa manera se oponen al pecado del pueblo y de la humanidad, concebida como impura, y se vinculan también con aquellos que pasan hambre, por razón de la injusticia social; en esa línea, *ellos comen solo alimentos silvestres*, en actitud de protesta contracultural (los alimentos cultivados/vendidos aparecen como patrimonio de los más ricos, al servicio del sistema) y quizá de retorno a una vida de naturaleza; más que los alimentos impuros ellos rechazan los contaminados por la injusticia, como pueden ser incluso el pan y vino. Ellos anuncian de esa forma el juicio, no la venida del Reino, que está simbolizado para Jesús en la comida (eucaristía*).

Jesús y los cristianos, en la línea de Marcos, no ayunan, sino que rechazan una visión penitencial de la existencia. Entienden y celebran las comidas como signo de Dios, pero han de ser comidas abiertas a los pobres, sin distinciones de pureza-impureza, como en las multiplicaciones (cf. Mc 6,34-46; 8,1-2 par).

(4) *Los amigos del novio no ayunan.* Según Jesús, la victoria sobre Satán se sitúa en un nivel de bodas mesiánicas. Su proyecto de Reino no se centra en el ayuno, no es terapia de negación, sino tiempo de vino y ropa nueva (cf. Mc 2,21-22), pues él viene como «novio», invitando a los hombres y mujeres a la fiesta de las bodas (fiesta universal de Dios). Por eso, su proyecto no es resultado de un esfuerzo (según la ley de los ayunos), sino regalo gratuito de Dios. No son los hombres (¡los pobres, leprosos...!) los que tienen que dar algo a Dios ayunando, sino que es Dios el que «da» su reino a los hombres. Por eso, la Iglesia de Jesús no se funda en ayunos y ritos, ni se eleva sobre leyes represivas y separaciones (como quieren fariseos y bautistas), sino que brota y culmina en forma de boda mesiánica, donde el mismo Jesús es *novio*, amigo universal que ofrece a los hombres y mujeres su alegría.

En esa línea, lógicamente, *sus hijos (= amigos) no ayunan* (Mc 2,19). Mientras los novios celebran su amor, en fiesta que reúne a la familia, sería indecoroso que algunos de su grupo fueran pregonando ayuno. Jesús ha venido a invitar a los hombres a las bodas de Dios, que son bodas de vida compartida (abierta a publicanos y pecadores). Por eso, sus discípulos no pueden ayunar. Jesús no es predicador penitencial, profeta del gran miedo, sino amigo de aquellos que le escuchan, Hijo querido de Dios (cf. 1,11) que va abriendo a los hombres y mujeres el gozo de la vida, la experiencia fascinante de la transformación esponsal, la terapia del gozo compartido. Noviazgo y amor no son ley, no se realizan con imposiciones. Por eso sus discípulos no ayunan.

El evangelio no es un sistema de ayunos. Los seguidores de Jesús *comen y beben*, en medio de un mundo injusto, no para avalar la injusticia, sino para iniciar un camino de revelación de Dios (de Reino), compartiendo el pan y los peces (multiplicaciones) con

los necesitados, pudiendo así afirmar que está presente el novio. El amor es más fuerte que el pecado; la creación de Dios supera a la injusticia de los hombres (cf. Mc 2,19). Por eso, ellos *no rechazan ningún alimento*. En principio, comen de todo, superando así, como había hecho ya Juan, un tipo de leyes de pureza como ratificará Mc 7,15-19 (en un contexto influido ya por Pablo). En esa línea, la Iglesia de Jesús superará pronto el régimen de comidas puras e impuras (cf. Hch 15), aunque quedará en el fondo el tema del ayuno por la ausencia del novio (cf. Mc 2,20), que puede vincularse al ayuno por solidaridad con aquellos que sufren (o no tienen comida).

Este comportamiento (y la comparación de Jesús con fariseos y bautistas) nos recuerda que el mensaje y proyecto de Jesús no desemboca en un sistema de creencias, sino en un proyecto y programa de comidas (es decir, de Reino). En esa línea podemos presentarle como nazoreo* mesiánico (novio de las bodas finales), distinguiéndole de los fariseos (separados observantes) y de los nazireos del Bautista, quienes, según la tradición, eran personas consagradas: se abstenían de vino, dejaban el cabello largo y asumían la causa de Dios, como soldados de la guerra santa (Nm 6,1-21; cf. Sansón*, en Jc 13,5.17; 16,17).

(5) *Cuando falte el novio ayunarán*. El mismo evangelio de Marcos añade una nota que proviene quizá de la Iglesia, indicando que los discípulos de Jesús ayunarán cuando «falte el novio», es decir, cuando la vida se exprese como tiempo de dificultad. En ese contexto (retomando el ejemplo de Jesús, tal como ha sido interpretado por los evangelios) podemos evocar las primeras notas del ayuno cristiano:

Ayuno de discernimiento y purificación. En esa línea, el mismo Jesús aparece ayunando antes de comenzar su misión, cuando intenta descubrir su camino y tarea, conforme al relato de las tentaciones (Mc 1,12-13; Mt 4,2 y Lc 4,2). Este es un ayuno de purificación y desprendimiento interior, para descubrir mejor la voluntad de Dios, de manera que los creyentes se liberen de todo aquello que puede atarles a las cosas de un mundo que tiende a convertirse en dominador. Este ayuno está vinculado al tiempo del desierto o preparación para el mensaje, en el sentido más fuerte del término. Es un ayuno necesario en algunos momentos, pero no es definitivo. Lo definitivo es desprenderse para compartir el pan con los hambrientos.

Ayuno de solidaridad, *cuando falte el novio (es decir*, *cuando llegue el dolor)*. Como he señalado ya, el mismo Jesús, o quizá mejor la comunidad cristiana, ha introducido en el texto anterior de Mc 2,18-19 una palabra esencial, que habla de ayuno: «Pero vendrán días en que el novio les será arrebatado. Entonces, en aquel día, ayunarán» (Mc 2,20). *Este es el ayuno que llega cuando muere el amigo (Jesús) o cuando sufren los seres queridos*, un gesto de adhesión activa a los que sufren. No se puede comer y comer, dilapidar y derrochar, cuando otros carecen de todo.

(6) *Ayuno cristiano*, *síntesis de Mateo*. En la línea anterior ha vinculado Mateo los tres temas esenciales de la «justicia» cristiana (cf. Mt 6,1): limosna/caridad (Mt 6,2-4), oración (Mt 6,5-8) y ayuno (6,16-18). En el centro de esa tríada ha colocado el evangelista el Padrenuestro (Mt 6,9-15), que constituye el corazón de la oración cristiana, de manera que a su juicio limosna-oración-ayuno sirven para situar el

Padrenuestro, del que reciben su hondura. Eso significa que el ayuno ha de estar vinculado a la oración (encuentro con Dios) y a la caridad (ayuda al prójimo), de manera que solo es valioso si sirve para el mejor descubrimiento de Dios (oración) y para la mejor caridad (servicio al prójimo, en una línea que se expresa en la comida compartida)

Ayuno y oración, *vía interior*. Vinculado a la oración, el ayuno del que habla Mt 6,16-18 puede y debe ser una forma de maduración interior, que resulta inseparable del desprendimiento personal. Ayunar es saberse «persona», dueño de uno mismo, impedir que el agobio de los bienes (y de un modo especial el acaparamiento de comida) nos haga perder la humanidad. El ayuno, así entendido, está al servicio del despliegue de la vida como don, es decir, como regalo, y con la capacidad de que seamos interiormente libres ante nosotros mismos y ante Dios. Se trata de un ayuno orante, que no se realiza por masoquismo, sino por entrega de la vida, en manos de Dios.

Ayuno y limosna, *vía exterior o comunitaria*. Mt 6,2-4 ha vinculado el ayuno con el servicio a los demás, es decir, con la «limosna», que no es simple gesto de caridad intimista, sino compromiso de comunicación de bienes. En ese contexto, el ayuno solo tiene sentido cristiano allí donde aquel que lo realiza se desprende de lo que considera suyo para ponerlo y ponerse al servicio de los demás, en gesto de caridad entendida en un sentido bíblico como «justicia» (Mt 6,1). De esa forma, el ayuno capacita al hombre no solo para abrirse a Dios (oración), sino para convertir su vida en servicio a los demás. En esa línea, el fin del ayuno no está en sí mismo, sino en la comida compartida, en la bendición del pan que se multiplica y se comunica, en gesto de justicia, como muestran los pasajes esenciales de las multiplicaciones y de la misma eucaristía.

Un ayuno con alegría. Desde esa base, la Iglesia de Mateo ha vuelto a introducir (o a permitir) el ayuno entre los creyentes, uniéndolo a la oración y a la limosna (tres motivos clásicos de la tradición judía: *orar*, *ayunar*, *ayudar al prójimo*); pero lo ha hecho poniendo de relieve su carácter interior, de transformación personal, en gesto de maduración: «Cuando ayunéis, no andéis cabizbajos, como los hipócritas, que desfiguran su rostro para mostrar a los hombres que ayunan. En verdad os digo que ya tienen su recompensa. Pero tú, cuando ayunes, unge tu cabeza y lávate la cara, de modo que no muestres a los hombres que ayunas, sino a tu Padre que está en secreto. Y tu Padre que ve en secreto te recompensará» (Mt 6,16-18).

(7) *Reflexión posterior.* Pasados los siglos, sobre todo a comienzos de la Edad Media, de un modo que resulta comprensible, la Iglesia cristiana estableció una ley muy rigurosa de ayunos y abstinencias (abstenerse de carne), especialmente los viernes, las vísperas de fiesta y todo el tiempo de cuaresma (los cuarenta días de preparación para la pascua). En la actualidad, para la Iglesia católica, solo son días de ayuno y/o abstinencia los viernes de cuaresma y el Viernes Santo (que precede a la pascua), en incluso el ayuno de esos días puede sustituirse por ciertos gestos de amor o de ayuda respecto al prójimo.

En ese contexto, partiendo de las fuentes bíblicas, son muchos los cristianos (y judíos) que piensan que el tema del ayuno debe ser replanteado en línea de interioridad (oración) y de servicio al prójimo, en un sentido personal y social. Sea como fuere, tanto la Iglesia como el mundo occidental moderno necesitan un tipo de ayuno al servicio de la madurez

personal y de la comunicación. De un modo consecuente, los cristianos han de renunciar a un tipo de búsqueda de riqueza y de disfrute inmoderado, para aprender a compartir, poniendo los bienes al servicio de los más necesitados.

AZAZEL

(↗ *ángeles*, *chivos*, *expiación*, *Levítico*). Figura sagrada, de carácter ambiguo, que ha tenido cierta importancia en la apocalíptica y en el ritual de Lv 16. Aparece como ángel violador o como divinidad del desierto.

(1) *Apocalíptica*. Azazel aparece como Dios en algunos países del entorno bíblico, con el significado probable de «el Fuerte» (o «la Fuerte»), y puede haber sido venerado incluso en el santuario preislámico de La Meca, en forma de diosa: ella sería Al-Uzza, la Fuerte (Corán 53,19). Aparece también (unido a Semyaza) como uno de los jefes de los doscientos ángeles violadores. Primero ocupa el décimo lugar (cf. *1 Hen* 6,7; 8,1), pero después viene a presentarse, en paralelo con Semyaza, como difusor de los secretos celestiales, guía de los violadores de mujeres, culpables de la sangre derramada sobre el mundo (*1 Hen* 9,4-9) En un plano histórico-literario, esta dualidad satánica Semyaza/Azazel puede (y quizá debe) explicarse a partir de la convergencia de tradiciones diferentes. Pero dentro de *1 Hen* 9 se acentúa luego la importancia de un espíritu o del otro. Así lo indica la palabra posterior de Dios a los arcángeles en la que Azazel aparece como instigador y origen principal de la perversión: «Se ha corrompido toda la tierra por la enseñanza de las obras de Azazel; adscríbele toda la culpa» (*1 Hen* 10,8). Los hombres son inocentes, pero han sido sometidos a una gran des-gracia, cuyo responsable es Azazel, espíritu satánico o perverso, quien, por tanto, ha de ser arrojado a la tiniebla, consumido por el fuego del gran juicio, para que la tierra se vivifique (cure), por la acción de Rafael, medicina de Dios (cf. *1 Hen* 10,4-8). En un momento posterior, Semyaza viene a presentarse como causante de esos mismos males, siendo condenado (*1 Hen* 10,11-16).

(2) *Levítico 16*. Azazel ha influido en la tradición bíblica porque está vinculado al rito del chivo* emisario (Lv 16), apareciendo como un Dios-Demonio del desierto, al que se envían los pecados del pueblo. En este contexto, Dios se define como santidad; es dueño universal del cosmos y tiene su morada sobre el cielo, como indica la teología del templo (cf. 1 Re 8; Ex 40,34). Azazel aparece como antítesis de Dios: es el pecado que habita fuera del espacio habitable (en el desierto). El texto no teoriza: no se esfuerza por fijar su rostro, definirle o presentarle. Entre Dios y Azazel, representando al pueblo, se eleva el Sacerdote. No hace falta rey, pues el problema no es político. Tampoco es necesario un profeta, como en tiempo de Elías. Aquí se necesita un sacerdote que realice bien el rito de purificaciones, tomando en sus manos la sangre que limpia y consagra el lugar de Dios, para expulsar después lejos los pecados del pueblo, cargados sobre el chivo de Azazel. En este contexto se habla de los dos chivos. Es evidente que tienen un sentido ambivalente: pueden significar el bien (sangre de Dios), pero también el mal (son portadores de pecado). Están en el límite entre Dios y Azazel, en la frontera donde bien y mal se unen; por eso hay que echarlos a suertes. Evidentemente, los chivos representan al pueblo: son como las dos caras de una misma humanidad que se puede abrir a Dios (sangre purificadora) o perderse en el desierto (impureza que no puede limpiarse). Empiezan estando mezclados de modo que se deben sortear (Lv 16,8-10), conforme a un

rito que recuerda viejos gestos sacrales, conocidos dentro de Israel por los Urim y Tumim (cf. Ex 28,30; Lv 8,8; Nm 27,21; Dt 28,8.10). Es como si, llegando al límite, no se distinguieran bien y mal, Dios y Azazel. Es como si al fin solo quedara la fortuna, que a uno le pone al servicio de Dios y a otro le hace servidor del diablo (dualismo*).

ÁZIMOS

(↗ *levadura*, *pan*, *pascua*). En el centro de la religión israelita encontramos la fiesta de los Ázimos, es decir, del pan nuevo (sin levadura) que los fieles comen cada año, realizada la cosecha, para dar gracias a Dios por el nuevo fruto de la tierra. Es como si la vida comenzara con cada cosecha, marcada por el cultivo y elaboración del pan. Por eso, la vida social, comida y culto, se renuevan en el tiempo de los ázimos, cuando los fieles comienzan a comer otra vez el pan virgen, que no está fermentado, pues no puede mezclarse el pan nuevo con la levadura del año anterior (en aquel tiempo no había levaduras sintéticas, sino que la masa fermentada de la semana anterior servía como levadura para la masa de la semana siguiente).

(1) *Fiesta del pan nuevo*. Al principio, la celebración de los Ázimos se concebía de una forma autónoma, como fiesta de la renovación del pan, vinculada al ritmo anual de la cosecha de cereales, como empieza destacando el Código de la Alianza (Éxodo) y ratifica el de la Santidad (Levítico): «Guardarás la fiesta de los Ázimos: siete días comerás ázimos en el mes de Abib» (Ex 23,14). «El mes primero, el día catorce del mes, entre dos luces, será la Pascua de Yahvé. El quince de este mes se celebrará la fiesta de los ázimos en honor de Yahvé. Durante siete días comeréis panes ázimos... Ofreceréis durante siete días manjares cocidos a Yahvé. El séptimo día celebraréis reunión sagrada; no haréis ningún trabajo servil» (Lv 23,5-8). Esta fiesta de los Ázimos define el mes de las espigas (= Abib) y se integra en un contexto más extenso de celebraciones agrícolas, que expresan y expanden el agradecimiento de los labradores hacia Dios por la cosecha. Las fiestas agrarias, unidas a los dones del campo, marcan el ritmo de las estaciones del año y ponen de relieve la misma abundancia de la vida, que se eleva ante Dios en gesto agradecido. En principio, en este contexto agrícola, no hay sacrificios de animales. En su origen, la fiesta de los Ázimos proviene de tradiciones campesinas que celebran el comienzo del año del pan. Acaba el ciclo antiguo cuando el pan añejo se consume y debe ya comerse el nuevo, marcando de esa forma una ruptura, un comienzo de vida. Por eso, la masa primera de ese pan nuevo no puede fermentarse con la masa vieja, de la semana (y del año) anterior, hecha levadura.

(2) *El riesgo de la levadura*. Cada año se mide y celebra por la unidad de su pan. Con la nueva cosecha empieza otro año, con un pan que, por definición, tiene que comenzar siendo ázimo, porque marca el comienzo de una nueva acción de Dios en la Tierra. Israel no celebra el mito anual del Dios de la cosecha (que muere y resucita), pero su ritmo celebrativo está marcado de forma anual y semanal por el pan: empieza el año nuevo con el pan ázimo, cuya masa se va renovando, conservada como levadura, semana tras semana, hasta los ázimos siguientes. Los israelitas han sentido gran reserva ante la levadura, pensando quizá que el fermento es peligroso y debe regularse, comenzando de nuevo cada año. Por eso han buscado una fermentación anual del pan, sin que se mezcle el nuevo y el antiguo. Comer una semana panes ázimos implica comenzar un año nuevo, repitiendo así la historia y gozo de la entrada en Palestina. «Durante siete días comeréis ázimos: desde el primer día retiraréis de vuestra casa la levadura. Quien coma pan

fermentado cualquiera de esos siete días, será excluido de la casa de Israel. Guardaréis la fiesta de los Ázimos porque ese mismo día saqué yo a vuestros ejércitos del país de Egipto. Guardad ese día, de generación en generación, como ley perpetua. Comeréis ázimos en el mes primero, desde el día catorce por la tarde hasta el día veintiuno por la tarde. Quien coma algo fermentado... será excluido del pueblo de Israel» (Ex 12,15-20; cf. Ex 23,15; Dt 16,3-16). En ese contexto, resulta normal que las ofrendas* de pan para Dios sean sin levadura, como indican algunos textos antiguos (cf. Jc 6,19-21; 1 Sm 28,24) y el ritual del templo (cf. Ex 29,2; Lv 2,4-5; Nm 6,15-19).

B

BAAL

(↗ *Ashera*, *Astarté*, *Elías*, *Yahvé*). Es el Dios más importante de la religión cananea, de la que, por contraste y superación, ha brotado el judaísmo*. Conocemos su mito básico por los escritos de Ugarit en los que aparece acompañado por su hermana-consorte *Anatu* (= Anat, Astarté). *Ilu y Athiratu* (El y Ashera siguen en el fondo, como dioses engendradores), pero es Baal (= *Ba'lu*) el que ocupa el centro de la simbología y vida religiosa de los cananeos y así aparece como un peligro para la nueva religión de Israel, que ha identificado a su Dios, Yahvé, con El-Ilu (Elohim o lo divino), pero lo ha opuesto a Baal. Tres son los momentos básicos del mito de Baal: lucha contra *Yammu* (= Mar) que representa la potencia de las aguas caóticas; construcción de su *palacio*, entendido como sede celeste de su poder, templo de su gloria; lucha contra *Môtu* que es el signo de la Muerte. Después evocaremos su presencia en Israel.

(1) *Baal y Yammu. Victoria sobre el Mar*. El Mar (= Yammu, Yam) empieza mostrándose como Amado de Ilu (KTU 1.1.IV, 15), príncipe *(zbl)* por excelencia, juez Naharu, dominador *(spt)* de las aguas primordiales *(nhr)* (KTU 1.2.III, 7.16). Parece estar relacionado con Ashera, pues también ella aparece como Señora o personificación del Mar. Pues bien, ante la fuerza del mar tiemblan los dioses: «bajaron sus cabezas sobre sus rodillas, resignados a quedar bajo su dominio» (KTU 1.2.I, 22-23). También Baal debe someterse, como ratifica Ilu (= El), el Toro*, su padre: «¡Siervo tuyo es Ba'lu, oh Yammu, siervo tuyo es Ba'lu... Él te aportará un tributo como los otros dioses, él te aportará como los Santos *(qdsm)* una ofrenda...!» (cf. KTU 1.2.I, 33-38). Este es el primer equilibrio cósmico: la actividad engendradora de los dioses primitivos (Ilu y Athiratu-Ashera) parece haber culminado en el Mar. Sus aguas son la fuente de todo lo que existe; ellas deben regir (dar un sentido) al universo, de manera que el mismo Baal queda sometido. Pero Baal no acepta ese dictado y, mientras los restantes dioses se agachan por miedo, él se levanta, lleno de seguridad, valiente para la lucha, como Marduk* en Babilonia: «Pero el Príncipe Ba'lu se mostró inexorable, agarró en su mano un cuchillo, en su diestra un machete...» (KTU 1.2.I, 38-39). Hasta ahora había regido sobre el mundo un tipo de poder vinculado a la generación (Ilu y Athiratu). De ahora en adelante se impone el poder de la guerra, que es Baal. Entre el Mar Salvaje (= naturaleza irracional) y el Señor Armado (= cultura de violencia) parecemos condenados a vivir. Lógicamente, ha vencido el arte de la guerra, representada por las armas poderosas de Baal: «Saltó la maza de las manos de Ba'lu, como un águila salió de sus dedos; golpeó el cráneo del Príncipe Naharu, la frente del juez Yammu que cayó a tierra; se doblaron sus

tendones, se descompuso su faz. Arrastró a Ba'lu y redujo a Yammu; acabó con el Juez Naharu» (KTU 1.2.IV, 23-27). Ha vencido el Dios guerrero, vestido de sus armas, sostenido por su astucia. Sobre el viejo mundo de la fuerza generadora (Ilu y Athiratu) viene a elevarse ahora el poder de la violencia guerrera, como lo reconoce el mismo Ilu (KTU 1.1.II).

(2) *Reinado de Baal. El palacio*. Este nuevo ciclo del mito comienza con una división de funciones entre Baal y su amiga-consorte Astarté*-Anat. Baal, a quien el texto presenta como Señor de la Tierra *(b'l ars)*, ofrece un banquete real sobre el monte Safón (= *sapanu*) que la misma Biblia hebrea sigue presentando como morada de dioses (cf. Sal 48,2-3; 89,12; Is 14,13) que beben vino y cantan, contemplando a las Novias gloriosas (KTU 1.3.I). Astarté/Ishtar/Anatu, en cambio, hace guerra y mantiene el orden sobre el mundo. Es como si la victoria de Baal sobre el Mar se expandiera y reflejara ya en la lucha de su Hermana, valiente guerrera, que impone por doquier el orden de violencia, apareciendo así como fuerza femenina triunfadora, conforme a la palabra del mismo Baal, que le dice: «Mensaje de Ba'lu el victorioso, palabras del más poderoso de los héroes: impide en la tierra la guerra, pon en las estepas concordia; derrama paz en el seno de la tierra, reposo en las entrañas del campo...» (cf. 1.3.III, 8-30). De esta forma se establece la *gran* concordia entre los dioses y los sexos. Baal y Astarté, hermanos y amigos, serán los garantes del orden universal. Yammu, el Mar, está derrotado, dominado para siempre. Ellos dos, los vencedores, pueden repartirse en mutua concordia los diversos planos de la realidad, estableciendo de esa forma el nuevo orden cósmico. Baal-Hadad domina sobre el cielo, cabalgando sobre las nubes; tiene poder sobre el rayo, se desliza sobre las aguas superiores, desde la altura de su Montaña Sagrada (el Safón), expresa su poder por el rayo. Astarté-Anatu aparece, por su parte, como diosa de la tierra y de la fecundidad del campo. Ambos se necesitan como buenos hermanos (hijos de los mismos padres, herederos de las dos partes del mundo); ambos se aman como buenos esposos (cf. 1.3.IV, 20-28). Este reparto de poderes (varón-cielo, la mujer-tierra) es tradicional y suele repetirse en muchas culturas religiosas. Para afirmar e imponer ese orden, Baal debe construir un palacio, un templo* celeste desde el que contemple y dirija todo lo que se realiza sobre el mundo. Así lo ratifica el mismo Ilu-El: «Constrúyase una casa *(bt)* a Ba'lu como la de los dioses, una mansión *(hzr)* como la de los hijos de Athiratu» (1.4.V, 1). Esta casa (palacio y fortaleza, templo y almacén), que los mismos dioses le construyen, en las alturas del Safón, constituye la expresión del poder de Baal: «Para que pueda almacenar su lluvia y hacer acopio abundante de nieve, para que expanda su voz desde las nubes, fulminando a la tierra con sus rayos. Una casa de cedro le acabarán, una casa de ladrillo le levantarán» (1.4.V, 6-10). Construyen la casa, celebran la fiesta de la entronización regia y Baal expresa su alegría desplegando su potencia: «Abrió una ventana en la casa, una claraboya en su palacio, abrió Ba'lu una aspillera en las nubes. Su voz santa *(qlh qds)* emitió Ba'lu, repitió Ba'lu la voz de sus labios; su voz santa hizo temblar la tierra, se asustaron los montes a su rugido, se conmovieron las playas del mar, temblaron los altos de la tierra. Los enemigos de Ba'lu se escondieron en los bosques, los adversarios de Haddu en las laderas del monte» (1.4.VII,

25-37). Ha culminado el proceso teogónico: los mismos dioses primigenios (Ilu y Athiratu) han construido una Casa para Ba'lu, que demuestra su poder en gesto soberano de tormenta: impone el terror con el rayo, fecunda la tierra con el agua (como hace Yahvé en el Sal 29).

(3) *Muerte y vida. Lucha de Baal con Môtu*. Pero el mito sabe que Ba'lu no puede mantenerse eternamente idéntico, ni reinar siempre del mismo modo, pues la muerte le persigue y domina, al menos temporalmente, como indican los grandes mitos de las parejas divinas, en las que el dios-esposo muere y resucita (cf. Tammuz e Ishtar en Babilonia, Isis y Osiris en Egipto). Baal aparece así como un dios paradójico: goza de un poder aparatoso sobre el cielo (lo muestra por el rayo y la tormenta); pero, al mismo tiempo, muere cada año (baja a los dominios de Môtu, en los espacios inferiores). Es un dios cambiante, vencedor y vencido, destructor y destruido, mientras la diosa hermana Anat-Astarté aparece como principio de estabilidad sagrada. En contra de la imagen dominante de tiempos posteriores (varón estable, mujer cambiante), el mito ofrece la visión de un dios/varón que cambia y de una diosa/hermana (esposa) que permanece siempre igual y vencedora. Baal ha vencido al Mar, ha destruido a *Lôtanu* o Leviatán*, la serpiente tortuosa que es el signo del caos primigenio (cf. Sal 74,14; 104,26; Is 27,1; Ez 29,3-5; Job 3,8; 41,1), pero no puede vencer a *Môtu*, la muerte (cf. KTU 1.5.I, 24-30). Por eso se entrega diciendo: «Mensaje de Ba'lu, el victorioso, palabra del héroe poderoso: ¡Salve, oh divino Môtu, siervo tuyo soy para siempre!» (KTU 1.5.II, 10-11). Ba'lu, señor de las nubes, dueño del agua, se convierte de esa forma, por un tiempo, en siervo *('bd)* de Môtu. Ciertamente muere (¡desciende a la morada inferior o prisión de la tierra, baja hasta el abismo!: 1.5.V, 15), pero no del todo, porque dejó su semilla en la tierra: «Escuchó Ba'lu, el Victorioso, amó a una novilla en la Tierra de la enfermedad, a una vaca en los campos de la Orilla de la Mortandad. Yació con ella setenta y siete veces, la montó ochenta y ocho, y ella concibió y parió un muchacho» (1.5.V, 17-21). De esa forma, el Dios del cielo y la tormenta viene a tomar los atributos de su padre Ilu-El, apareciendo como fecundador divino. El título supremo (preferido) del Dios Padre Ilu-El era el de Toro fuerte y fecundante. Pues bien, también Ba'lu aparece ahora como toro: antes de bajar al abismo copula con una novilla en imagen que puede interpretarse al mismo tiempo en plano cósmico (la lluvia que riega la tierra), sexual (fecundación) y destructor (desde antiguo se conoce la estrecha relación de amor y muerte). Esta novilla que Baal fecunda muriendo es la señal más clara de su poder y su debilidad: Ba'lu le da su semen/agua, pero al hacerlo muere. Ella es el campo fértil, la misma tierra (Anat, Astarté), que llora hasta encontrarle (= engendrarle) de nuevo. «¡Ha perecido Ba'lu! ¿Qué va a ser del pueblo? ¡Está muerto el hijo de Daganu! ¿Qué será de la multitud? ¡En pos de Ba'lu hemos de bajar a la tierra!» (1.6.I, 6-8). Daganu (hebreo *Dagôn*) es el mismo Dios Padre (Ilu) en cuanto está simbolizado por el Trigo. Ha muerto Ba'lu, Hijo del Trigo, Señor que alimenta a los mortales, en gesto que tiene dos sentidos. Tiene que bajar a la tierra *(ars)* en gesto de bendición (cf. Jn 12,24), para así fecundarla y dar fruto. Pero eso significa llanto y fragilidad, como expresa el gesto de Astarté: «Le tomó en sus

hombros, le subió a las cumbres de Sapanu, le lloró y le sepultó, le puso en las cavernas de los dioses de la tierra» (KTU 1.6.I, 15-18).

(4) *Resurrección de Baal*. Una vez que ha muerto *Baal* nadie puede ocupar su trono ni reinar en su lugar. Está triste la tierra, postrados los dioses. Solo *Astarté-Anat*, la Doncella, anhelante de vida, se mantiene y le busca hasta encontrarle, enfrentándose con Môtu: «Un día y más días pasaron y Anatu, la Doncella, le buscó. Como el corazón de la vaca por su ternero, como el de la oveja por su cordero, así latía el corazón de Anatu por Ba'lu. Agarró a Môtu por el borde del vestido, por el extremo del manto: alzó su voz y exclamó: ¡Venga, Môtu, dame a mi hermano!» (1,6.II, 4-11). Ha muerto Baal, pero ella, hermana fuerte, permanece, destruyendo a la muerte: «Un día y más pasaron, los días se hicieron meses; Anatu la Doncella le buscó (a Baal...). Agarró al divino Môtu, con el cuchillo le partió; con el bieldo le bieldó, en el fuego le quemó, con piedras de molienda le trituró, en el campo lo diseminó» (1.6.II, 26-34). Significativamente, el texto refleja una escena de siega y de trilla. La Virgen Anatu, divina trilladora, corta y aventa, quema y tritura al mismo Môtu, principio de muerte, en un gesto que recuerda la muerte de Baal, convertido en buen trigo. Ciertamente, Baal era guerrero: venció al monstruoso abismo de los mares, pero ha sido incapaz de vencer a Môtu. Ella, en cambio, le ha vencido, para convertirle en alimento (harina y pan de trigo). Ahora descubrimos que Môtu, la muerte, es la otra cara de Baal, la vida: es el mismo Baal hecho alimento a través de todo el proceso de la siembra, la siega y la cocción del trigo. Baal y Môtu se alternan, como las dos caras de una misma realidad. Ella, en cambio, la Virgen Anat-Astarté se mantiene como fuente de estabilidad. Mueren y resucitan los varones: el agua del cielo (Baal), el trigo del campo (Môtu). Solo ella está firme y así, tras la cosecha, al comienzo del otoño, busca y encuentra (= resucita) de nuevo a Baal, señor de las nubes, del rayo y el agua: «¡Está vivo Ba'lu, el Victorioso, está en su ser el Príncipe, Señor de la tierra! Es un sueño del Benigno, de Ilu, el Bondadoso, una visión del Creador de las Criaturas: ¡los cielos lluevan aceite, los torrentes fluyan miel! Está vivo Ba'lu, el Victorioso, está en su ser el Príncipe, Señor de la tierra» (KTU 1.6.III, 2-8). Vuelve Baal tras la muerte que sigue al calor y sequía del verano; vuelve con la lluvia del invierno y la abundancia de la primavera, ofreciendo a la tierra los dones sagrados del aceite y la miel (leche* y miel: Ex 3,8). El mismo Ilu, que había ratificado los momentos anteriores del gran drama, confirma en este *sueño* sagrado la renovación del universo con la vida de Baal: «Se atemorizó el divino Môtu, tuvo miedo el Adalid, el Amado de Ilu, se agitó Môtu en su postración, se humilló ante Ba'lu, que fue instalado en su trono regio, en el sillón de su poder» (KTU 1.6.VI, 30-31). Lógicamente, el drama se cierra en forma de banquete: comen y beben los dioses en torno de Baal. Se gozan en la tierra los devotos que han revivido un año más el gran drama del renacimiento de la vida en las fiestas de Año Nuevo. De esa forma, la unión de Baal y Anatu (con la alternancia de Baal y Môtu) mantiene en vida nuestro universo. Y así culmina uno de los mitos más poderosos de la historia de la humanidad. Es normal que la Biblia le haya prestado mucha atención y lo haya recreado desde la perspectiva de Yahvé y de Cristo.

(5) *Baal en los orígenes de Israel*. La figura de Baal ha crecido en importancia, de tal forma que en el siglo IX-VII a.C. viene a presentarse como antagonista principal del Dios Yahvé para los hebreos. El Dios El-Ilu*, padre de los dioses, ha quedado absorbido por Yahvé; su esposa Ashera* ha sido expulsada del espacio divino, de tal forma que Yahvé ha quedado como único Dios. Pues bien, frente a Yahvé, como enemigo básico, a lo largo de todo el período fundante de la historia y religión israelita, por lo menos hasta el exilio, se ha elevado Baal, entendido como signo divino abarcador, como nombre genérico de dioses e ídolos (baales) y también como un Dios concreto, realizando las funciones que en Ugarit ejercían por separado *Ilu y Baal*. Resulta imposible recoger todos sus sentidos y funciones en el Antiguo Testamento, pues ello exigiría un estudio de los orígenes bíblicos, pero podemos ofrecer unos esquemas generales. En ese contexto debemos destacar un hecho clave: la religión de Baal no es algo exterior al yahvismo, sino que pertenece a su origen y a su misma textura. Baal no viene después, sino que estaba en la tierra de Palestina, antes de Yahvé, de manera que se puede afirmar que el baalismo pertenece de algún modo a las fuentes del yahvismo, de tal forma que muchas veces resulta difícil deslindar los matices y las pertenencias. Los israelitas no han tenido ninguna dificultad en mantener el nombre de muchos lugares consagrados a Baal o que habían sido sede de un santuario baalista, como Baal Gad, Baal Hanan, Baal Hazor, Baal Meon, Baal Perazim, Baal Salisa, Bal Tamar. La Biblia habla también de unos Bamot Baal, es decir, de unos «lugares altos», dedicados al culto de Baal (cf. Nm 22,41; Jos 13,17). En ese sentido se habla también de un Baal Zafón (Ex 14,2.9; Nm 33,7), que está relacionado con el Dios del monte Zafón, montaña divina por excelencia, tanto en los mitos de Ugarit como en el mismo Antiguo Testamento (cf. Is 14,13; Sal 89,3; Job 26,7). Jc 3,3 habla también de un Baal Hermón, que debe estar vinculado al monte Hermón, que tiene, sin duda, un carácter sagrado (cf. Sal 89,12; 133,3).

(6) *Baales importantes en la Biblia*. Hay, además, tres baales especialmente significativos para la historia bíblica. (a) *El Baal de Peor*, un lugar en el que se recuerda el pecado de los israelitas, que han practicado un culto con rasgos de promiscuidad sexual, que evoca, sin duda, las relaciones sagradas de Baal con Astarté (Nm 25,3-8.18; 31,16). Baal de Peor es también el nombre del Dios de ese lugar sagrado que los yahvistas han condenado con mucha dureza (cf. Dt 4,2; Sal 106,8; Os 9,10). (b) *Baal Berit*. Está vinculado a la historia de Siquem, en cuyas inmediaciones había una encina de la visión, donde se guardaba la memoria de Abrahán (cf. Gn 12,6) y donde había, también, un templo dedicado al Baal del Berit, es decir, al Señor del Pacto, que algunos israelitas tomaron como pagano (cf. Jc 8,33–9,4), pero que otros asumieron después dentro de la religión de Yahvé. A los habitantes de Siquem se les llamaba «hijos de Jamor», es decir, del Pacto (cf. Gn 34,2-26), quizá porque el asno *(jamor)* era el animal sagrado del pacto, que se sacrificaba para celebrarlo. Sea como fuere, Siquem acabó convirtiéndose en la ciudad israelita del pacto, vinculado a Yahvé, como recuerda no solo Dt 27–28 (aunque sin nombrar la ciudad, sino solo su entorno), sino también Jos 24,1.25. Son muchos los que suponen que en el fondo de muchas peculiaridades de la religión yahvista se encuentra un pacto que vincula el culto y religión de Yahvé con el

culto del Baal-Berit o Señor del Pacto de Siquem, que acabó tomando los rasgos propios del yahvismo. (c) *Baal Zebub*. Aparece en 2 Re 1,2-6.16 como un Dios de la ciudad -filistea de Ekron. Etimológicamente significa «Señor de las Moscas», pero puede tomar también el sentido de Señor de la Casa Cósmica, de las llamas del sol, y Señor de las curaciones. Sea como fuere, el nombre se ha hecho famoso porque en tiempo del Nuevo Testamento se ha identificado con el Diablo, que habría poseído a Jesús para realizar a través de él sus curaciones opresoras (cf. Belcebú: Mc 3,2; Mt 10,25; 12,24.27; Lc 11,15-19).

(7) *El yahvismo contra Baal*. La historia oficial del Deuteronomista supone que los israelitas, antes fieles a Yahvé, le abandonaron, siéndole infieles, para adorar a Baal y Astarot o Astarté*, su consorte (= Anat), como dice Jc 2,13. Pero las cosas fueron más complejas: es evidente que Baal y Yahvé convivieron por mucho tiempo, como muestra la historia de Elías*, hasta el triunfo final del yahvismo, tras el exilio. Así se dice que Gedeón derribó el altar de Baal, que era propiedad de su clan (Jc 6,25), para sacrificar a Yahvé; pero después se añade que sus hijos volvieron a edificar un altar al Baal de la alianza en Siquem (Jc 8,30). En la lucha en torno a Baal destacan las figuras de dos reyes de Samaría: Acab construyó un templo y un altar para Baal (1 Re 16,32), evidentemente sin destruir por ello el templo de Yahvé y sin abandonar su culto. En contra de eso, imponiendo su poder a través de un golpe de Estado sangriento, Jehú* destruyó ese templo de Baal, matando a sus sacerdotes (cf. 2 Re 10,20-28). En la crítica contra Baal destacan dos profetas: Oseas, en el reino del Norte, acusa a los israelitas porque no han reconocido a Yahvé, que les ofrecía el trigo, el vino y el aceite, tomándolos como dones de Baal. Por su parte, en un dramático sermón, Jeremías acusa a los judíos, en el mismo templo de Jerusalén, diciendo que «queman incienso a Baal y van en pos de dioses extraños» (Jr 7,9). De un modo general, los profetas y el conjunto del Antiguo Testamento hablan de los *baales*, abarcando en esa palabra a todos los dioses y, en general, a la religión pagana del entorno, especialmente la religión de los cananeos; así, por ejemplo, en Jc 2,11; 3,7; 8,33; 10,6; 1 Sm 7,4-1; 1 Re 18,18; Jr 2,23; 9,31; Os 2,13.17.

(8) *Profetas de Baal y profetas de Yahvé. La batalla de* Elías* (1 Re 18,25-29). El rey Ajab tenía una esposa fenicia de nombre Jezabel que celebraba cultos de Baal y Ashera, pareja divina del agua/fuego, del amor y la vida. Algunos israelitas pensaron que había llegado el momento de poner en el centro de su experiencia religiosa a Baal, Señor de Vida, Dios de la fecundidad y la abundancia de los campos. En ese contexto se habla de los profetas de Baal y Ashera (cf. 1 Re 18,19), devotos de la pareja sagrada del amor, de la fecundidad y de la lluvia, aunque el conjunto del texto (1 Re 18) les llama simplemente profetas de Baal, Dios masculino de los cananeos y fenicios (que vence al caos y fecunda a la tierra madre Ashera, su esposa divina). Desde ahí podemos hablar del enfrentamiento profético de los fieles de Yahvé y de Baal. (a) *Baal. Religiosidad extática (1 Re 18,26-29)*. Los profetas de Baal no aparecen como sacerdotes profesionales, instalados en los grandes o pequeños santuarios, sino como carismáticos, hombres de experiencia extática, que cantan y bailan estremecidos sobre la montaña sagrada de las

tradiciones del Carmelo, gritando a su Dios mientras prolongan su danza todo el día, hasta llegar a un estado de trance sagrado, de manera que se cortan el rostro y van sangrando, a medida que crecen las voces y aumenta el ritmo de los gritos (o tambores). Esta es una experiencia orgiástica ritualizada, con canto y baile, en la montaña sagrada. Un tipo de rito como este ha perdurado hasta la actualidad en algunas asociaciones de derviches musulmanes de aquellas mismas tierras de Siria-Palestina. Resulta fácil imaginarlos: varios cientos de profetas danzan en torno al altar, sobre la montaña, como posesos de dios y testigos de una presencia superior muy contagiosa (¡todos bailan en ritmo sexual, pidiendo lluvia!). Pero Elías se enfrenta con ellos, poniéndoles sus condiciones: «¡Tiene que bajar fuego de Dios! Mientras no brote la llama nada se decide». Bailan los profetas, sangran, pronuncian palabras de trance, caen por los suelos... Pero nadie responde: el altar de sacrificios sigue intacto, sin que Dios actúe, sin que baje el fuego del cielo. La escena acaba siendo cruel, como una parodia inútil, mientras Elías se mofa: «¡Gritad más...! ¡Más rápido aún!...». Al fin quedan hundidos, agotados, por el suelo. Esta es una parodia de la religión orgiástica, una crítica de muchos cultos antiguos y nuevos que sacralizan la danza y el canto como búsqueda de transformación hipnótica donde vienen a vincularse lluvia y sexo, fuego y trance. (b) *Victoria israelita. Represión del baalismo (1 Re 18,30-40)*. El texto bíblico condena la experiencia emocional y el entusiasmo compartido que se expresa en el baile hipnótico y en las mutilaciones corporales, que parecen vinculadas a un descenso (o ascenso) hacia las fuentes de la vida. Los profetas de Baal intentaban suscitar el agua con su danza, que les vincula con Baal y Ashera, su consorte, portadores del agua, conforme a su vivencia religiosa. Pero no viene el agua que fecunda el campo, no baja el fuego que enciende el sacrificio. El texto los presenta como portadores admirables de entusiasmo vano. Creen lo que hacen, no quieren engañar a los demás, pero su gesto acaba siendo vano, porque los engañados son ellos, profetas falsos de una divinidad impotente, representantes de una religión idolátrica, que se expresa en el éxtasis mental y sexual, en el proceso de la misma vida, sin descubrir ni aceptar la trascendencia de Dios. Así parece que Yahvé ha triunfado, ratificando con su fuego el sacrificio de Elías y ayudándole a matar a los profetas de Baal en el torrente. Los israelitas no han aceptado a Baal y han buscado otras formas de experiencia religiosa fundadas en un tipo distinto de moralidad legal y de trascendencia de Dios, de un Dios sin sexo ni dualidad interna, el Dios de Moisés, el Dios de los profetas. Todos nosotros, judíos, cristianos y musulmanes, seríamos herederos de la victoria del yahvismo contra los baales, con su pureza moral y su posible riesgo de violencia.

(9) *Pervivencia baalista*. Pero las cosas no han sido tan claras a lo largo de los siglos. Muchos han pensado que el Señor Baal sigue cabalgando sobre las nubes, mientras fecunda la tierra con su semen-lluvia, como Dios del drama de la vida. Más aún, muchos piensan que hemos vuelto a Baal, diciendo incluso que el cristianismo representa un baalismo transformado, una simbiosis del judaísmo con el paganismo anterior, que ha vuelto a introducirse en la misma simbología cristiana, al menos en sus formas populares. En el fondo de cierto cristianismo que sacraliza las diversas formas de la vida

estaría la experiencia baalista del despliegue cósmico y vital, con un Dios generador (Baal del cielo), con una Virgen Madre (Astarté-Ishtar de la tierra) y con un Hijo Divino (Cristo). Según esto, la leyenda del nacimiento divino de Jesús constituiría una transposición del viejo mito cananeo: los cristianos habrían identificado al Dios joven de la vegetación y la cosecha con Jesús que nace, muere y resucita paradigmáticamente, un vez por siempre. Dios sigue siendo la figura del padre de los cielos. Nada más normal por tanto que atribuir el nacimiento de Jesús a la Virgen Madre, que en la tradición cristiana recibe los rasgos de María de Nazaret, fecundada directamente por el Espíritu Santo. Evidentemente, esta opinión no intenta reproducir el sentido histórico (biológico) del nacimiento de Jesús, sino que hace algo previo: sitúa todo el tema en el trasfondo del surgimiento mítico de Dios, introduciéndolo en un paradigma (o arquetipo) religioso muy extenso que aparece tanto en Canaán como en Grecia y en Egipto.

La sigla KTU responde a M. DIETRICH, O. LORETZ y J. SANMARTÍN, *Die keilalphabetische Texte aus Ugarit. I. Transcription*, Kevelaer, Neukirchen-Vluyn 1976. Edición crítica con gramática en C. H. GORDON, *Ugaritic Textbook*, AnOr 38, Roma 1965. Traducción de G. DEL OLMO, *Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit. Textos*, *versión y estudio*, Cristiandad, Madrid 1981. Cf. D. ARNAUD (y otros), *Mitología y religión del Oriente antiguo*, Ausa, Barcelona 1996; L. CUNCHILLOS, *Estudio del Salmo 29*, Universidad Pontificia, Salamanca 1976; *Cuando los ángeles eran dioses*, Universidad Pontificia, Salamanca 1976; *Estudios de epistolografía ugarítica*, Edicep, Valencia 1989; X. PIKAZA, *Dios como Espíritu y Persona*, Sec. Trinitario, Salamanca 1989, 353-363.

BAAL DE PEOR

(↗ *Baal*, *Becerro de Oro*, *endogamia*, *idolatría*, *Pinjás*, *sacerdocio*). Santuario «sincretista» donde la tradición israelita ha situado una durísima historia de idolatría y de venganza religiosa, en el contexto de la «peregrinación» por el desierto: «Israel acampó en Sitim, y el pueblo empezó a prostituirse con las mujeres de Moab, pues ellas invitaron al pueblo a los sacrificios de sus dioses, y el pueblo comió y se postró ante sus dioses. Israel se adhirió al Baal de Peor (= Fegor), y el furor de Yahvé se encendió contra Israel. Yahvé dijo a Moisés: «Toma a todos los jefes del pueblo y cuélgalos a la luz del sol, en honor de Yahvé. Así se apartará de Israel el furor de la ira de Yahvé». Entonces Moisés dijo a los jueces de Israel: "Que cada uno mate a los hombres de su familia que se han adherido al Baal de Peor...". Así cesó la matanza de los israelitas, y los que murieron fueron veinticuatro mil» (Nm 25,1-5.9).

(1) *Un relato ejemplar*. Por el significado de su nombre, el culto del Baal de «Peor» (Fegor), vinculado al Señor de la Montaña del Abismo, es decir, del Mundo Inferior (cf. Is 5,14), parece haber asociado elementos de culto a los muertos (Mot) y de celebración de la vida (Baal), en un contexto de ritos sexuales en los que participaban también algunos israelitas. Ese pasaje nos sitúa ante un claro sincretismo religioso en el que, según la Biblia, tuvieron un papel especial las mujeres, vinculadas al culto de la diosa, ya que junto al Baal de Peor debía hallarse su Ashera, representada por las mujeres que compartían su culto. El castigo no podía dirigirse a las mujeres, pues se supone que ellas pertenecían a otro pueblo (eran moabitas) y vivían fuera de las fronteras de Israel, sino a los israelitas que habían acampado cerca de Moab, acudiendo al santuario de Peor, para «prostituirse» allí con las mujeres sagradas del lugar.

El castigo oficial consistió según el texto (Nm 25,1-5) en sacrificar (matar y colgar ante el Sol), en honor de Yahvé, a los jefes del pueblo que, según ese pasaje, han permitido la idolatría. ¿Quién les mata? ¿Quién se puede elevar de esa manera ante todos los jefes del pueblo para sacrificarles? Es muy posible que el texto esté suponiendo que los ejecutores de la sentencia fueron los levitas, un cuerpo de sacerdotes armados al servicio de la pureza del culto a Yahvé (cf. Ex 32,28), encargados de matar a los jefes del pueblo y colgarlos ante el Sol» (Nm 25,5), en gesto de venganza quizá extralimitada, pues no se dice que todos los jefes hubieran pecado. De todas formas, el texto parece suponer que ellos, los jefes, no han impedido que el pueblo se prostituyera con las mujeres de Baal, y así faltaron a su obligación de mantener la pureza del culto israelita, añadiendo que fueron colgados ante el Sol de Yahvé, a fin de que todos los israelitas (los que acuden al culto de Peor) les vean y teman la venganza sacral de un Dios que solo se aplaca con la vista de los cadáveres de aquellos que se han alzado y le han rechazado, adhiriéndose a otros dioses.

Estamos, sin duda, ante un tipo de sacrificio humano que sirve para aplacar al Dios airado. Al indicar que los israelitas fieles deben «colgar a los culpables en honor a Yahvé», el texto supone que, al lado del santuario del Baal, hay en Peor otro dedicado a Yahvé (como el de Gabaón en el caso de Rispa*: 2 Sm 21,9-10) donde quedan colgados

los que se han unido a las mujeres-sacerdotisas moabitas de Baal de Peor, que así aparecen como representantes o sacerdotisas de un culto supranacional, abierto también a los israelitas (Nm 25,1-4); ellas deben forman parte de un culto que se vincula al de Astarté/Anat*: comen, adoran y quizá danzan como prostitutas sagradas.

(2) *Venganza familiar*, *identidad religiosa.* Tras colgar a los jefes ante el sol, se dice que Moisés mandó que cada israelita matara a sus familiares que se hubieren contaminado con las mujeres de Baal. Se trata, pues, de una ley que ha de cumplirse al interior de cada familia, como manda Dt 13,7-12: los vengadores de sangre (cf. 2 Sm 14,11; Jos 20,3-5; Dt 19,6-12; Nm 35,12-27) deben exterminar a los parientes más cercanos que han caído en idolatría. Se podría afirmar que esta es una sentencia «racional», pues no manda que se mate en general a todos (como en el caso anterior), sino solo a los que se han unido a las mujeres moabitas para dar culto a su dios/diosa (Dt 25,5).

Nos hallamos ante un rito internacional, propio del santuario de Baal de Peor, lugar de encuentro entre grupos tribales, apto para vincular a pueblos de diversa procedencia, en torno a un culto común a la vida, que aquí se celebra a través de un gesto en el que participan hombres y mujeres. Por eso, es normal que las mujeres de Moab inviten a personas de diversa procedencia, y es normal que vengan muchos israelitas, que de esa forma muestran su «apertura» religiosa, en contra del principio del «solo Yahvé».

Pues bien, como representante de la diferencia de los israelitas, que no pueden mezclarse con las mujeres, que practican el culto al Baal de Peor (postrarse ante el Dios de la vida y comer juntos, superando unas barreras confesionales y nacionales), se alza aquí Pinjás, el nuevo sacerdote, fundador y representante de la identidad y separación yahvista. El tema de Baal de Peor aparece en otros textos (Dt 4,3; Os 9,10 y Sal 106,28) con un sentido algo distinto del que ha recibido en Nm 25, desde una perspectiva deuteronomista de rechazo del culto de la diosa y de la prostitución sagrada.

Cf. T. LEWIS, «Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit», *UF* 23 (1991) 265-281; K. SPRONK, *Beatific Afterlife in Ancient Israel and in Ancient Near East*, AOAT 218, Neukirchen-Vluyn 1986; M. WEIPPERT, «Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel», en J. ASSMANN y D. HARTH (eds.), *Kultur und Konflikt*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno 1990, 143-179.

BABEL, TORRE Y CIUDAD

(↗ *bestia*, *idolatría*, *Marduk*, *prostituta*). Babel, Babilonia constituye uno de los símbolos más persistentes de la Biblia, de manera que ha podido venir a convertirse en paradigma de la civilización occidental, heredera no solo de la Biblia, sino de aquello que la Biblia ha condenado, es decir, de los grandes imperios que se divinizan a sí mismo. La falsa religión se identifica, conforme a este símbolo, con la construcción de los imperios que quieren dominar sobre el conjunto de la humanidad.

(1) *Torre. El imperio imposible*. El relato de la construcción fallida de la Torre y Ciudad de Babel (Gn 11,1-9) ofrece la cuarta versión general del pecado* de los hombres (tras el pecado de Adán-Eva, el asesinato de Abel y la perversión del diluvio). «El mundo entero hablaba la misma lengua, con las mismas palabras. Y al emigrar del oriente, los hombres encontraron una llanura en la tierra de Senaar y se establecieron allí. Entonces se dijeron unos a otros: Venid... edifiquémonos una ciudad y una torre cuya cúspide llegue al cielo, para hacernos famosos y para no dispersarnos sobre la faz de toda la tierra. Yahvé descendió para ver la ciudad y la torre que edificaban los hombres. Entonces dijo Yahvé: He aquí que este pueblo está unido, y todos hablan el mismo idioma. Esto es lo que han comenzado a hacer, y ahora nada les impedirá conseguir lo que se proponen. Vamos, pues, descendamos y confundamos allí su lenguaje, para que uno no entienda lo que dice el otro. Así los dispersó Yahvé de allí sobre la faz de toda la tierra, y dejaron de edificar la ciudad. Por tanto, el nombre de dicha ciudad fue *Babel*, porque Yahvé allí confundió *(babal)* el lenguaje de toda la tierra, y desde allí los dispersó sobre la faz de toda la tierra» (Gn 11,1-9). Babel es la ciudad-imperio que ha intentado dominar sobre el mundo entero, apareciendo así como signo de un sistema de poder que quiere imponer su propia seguridad «divina» sobre la tierra. Sus constructores quieren elevar una *ciudad* en la que quepan todos, para que no tengan ya que dispersarse sobre el mundo; buscan un estado total que se funda y expresa en principios de imposición. Lógicamente, dentro de esa ciudad (aspecto más político) edifican también una torre (zigurat o templo, de carácter más religioso) donde habita el mismo Dios, sacralizando y avalando de esa forma la potencia del imperio. El hombre, que había empezado por hacerse dueño del bien/mal (Gn 3), intenta construir ahora, con sus propios poderes, un imperio total, culminando así el camino de la cultura de Caín, creador de la primera ciudad (Gn 4,17). Significativamente, los constructores parecen todos varones, creadores de una civilización de muerte. Es como si las mujeres no existieran: su función de madres o portadoras de una vida que se expande por amor y/o generación (cf. Gn 3,20; 4,1-2), ha desaparecido o no se tiene en cuenta; solo importa la cultura violenta de varones. Estos constructores-varones de la torre quieren su propia seguridad, en la línea de la «justicia de las obras», es decir, de su ley de poder. Pero ese es un intento vano: no logran acabar la ciudad ni la torre y de esa forma se confunden y destruyen a sí mismos. El riesgo de estos constructores de la torre universal está en su propio éxito: mientras van avanzando en la tarea de la construcción pueden tener motivos para seguir, pues les quedan todavía nuevas metas. Pero en el momento en que

parece que han logrado culminar su obra, cuando su edificio viene a elevarse ya perfecto frente al cielo, empieza a resquebrajarse por dentro. Los «constructores del Todo» no se entienden, pues no dejan lugar en sus vidas para Dios (es decir, para el Infinito de la gracia). Cada uno se siente y toma Todo de manera que ya no dialoga con los otros y así se enfrenta con ellos, hasta destruirse todos. Mirada hacia atrás, la historia de los primeros fabricantes de la Ciudad-Torre puede resultar beneficiosa: aquellos hombres, confundidos por su mismo deseo de tocar el Absoluto (de hacerse absolutos), tuvieron que dejar la construcción (el Todo) para sobrevivir y desarrollarse por caminos distintos, en una historia que la Biblia ha contado a partir de Gn 12 con la llamada de Abrahán y su peregrinación creyente.

(2) *Babilonia*, *ciudad y símbolo*. Históricamente, Babilonia ha sido el imperio que ha conquistado el reino de Judá y destruido Jerusalén, llevando cautivos a muchos de sus habitantes, como relatan los libros históricos, en especial 2 Re 17–25. Los grandes profetas de Israel han elevado sus cantos contra Babilonia, presentándola como enemiga de Dios, símbolo de los poderes perversos (cf. Is 13–14). Ella aparece como símbolo de la ciudad enemiga de Dios, condenada a la destrucción: «¡Cómo caíste del cielo, Lucero, hijo de la mañana! Derribado fuiste a tierra, tú que debilitabas a las naciones. Tú que decías en tu corazón: Subiré al cielo. En lo alto, junto a las estrellas de Dios, levantaré mi trono y en el monte del testimonio me sentaré, en los extremos del Norte; sobre las alturas de las nubes subiré y seré semejante al Altísimo. Pero tú has sido derribado hasta el Sheol, a lo profundo de la fosa» (Is 14,12-15). El odio contra Babilonia se aprecia en el Sal 137, donde la capital del imperio viene a convertirse en signo de todos los poderes que seguirán oprimiendo al pueblo de Dios. Así 1 Pe 5,13, cuando habla de Babilonia, parece referirse a Roma. Para el Ap, Babilonia es una ciudad concreta (Roma) y es símbolo fuerte de todo poder prostituido. El anuncio (Ap 14,8; 16,19) y descripción del pecado de Babel y su caída (Ap 17,1–19,8) constituyen un momento central de la trama del Ap. El recuerdo de este símbolo perdura a lo largo de la historia cristiana, aplicándose a las instituciones sociales destructoras e incluso a las iglesias, miradas desde la perspectiva de sus enemigos. Así, para algunos protestantes, la Babel del Ap significa la Roma de los papas. Por el contrario, para muchos católicos, Babel se identifica con el sistema capitalista de la modernidad.

Cf. F. J. HINKELAMMERT, *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José de Costa Rica 1995; *Crítica de la razón utópica*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2002; J. MO SUNG, *Teología y economía*, Nueva Utopía, Madrid 1996; *Deseo*, *mercado y religión*, Sal Terrae, Santander 1999; A. GONZÁLEZ, *Teología de la praxis evangélica*, Sal Terrae, Santander 1999.

BALAAM

(↗ *comidas*, *Jezabel*, *nicolaítas*, *prostitución*). Balaam fue un adivino y mago amonita a quien Balac, rey de Moab, contrató para maldecir a los israelitas; pero, guiado por Dios, no los maldijo, sino que proclamó a favor de ellos las más bellas palabras de promesa (Nm 22–24); en ese sentido aparece como testigo de la diferencia e identidad israelita. Pero la tradición posterior ha invertido esa visión y le presenta como instigador empeñado en destruir a Israel: utilizó a las mujeres de Baal Fegor para pervertir a los israelitas, en prostitución que incluye comida sagrada (idolocitos) e idolatría (unir Nm 31,16 con Nm 25,1-8).

(1) *La condena de Balaam*. Desde aquí se entiende la guerra santa y la severidad antisexual de una tradición judía vinculada a la condena de Balaam. (a) Guerra* *Santa*. La inició Pinjás (= Fineés), celoso-celota que se alzó contra la perversión de Baal Fegor, atravesando con su lanza por el vientre-sexo al prostituto de Israel y a su socia moabita (Nm 25,11-13) en gesto que ha sido muy alabado por el judaísmo (cf. Sal 106,28-31; Eclo 45,23-26; 1 Mac 2,26). (b) *Severidad antisexual*. Los judíos más moralizantes entendieron aquella idolatría como pecado sexual *(porneia)*, presentando así el consejo que Balaam habría dado al rey Balac: «Elige unas cuantas mujeres hermosas entre las que están entre nosotros y en Madián y ponlas ante ellos desnudas y adornadas de oro y piedras preciosas. Cuando las vean y se acuesten con ellas, pecarán contra su Señor y caerán en vuestras manos» (Pseudo-Filón, *AntBib* 18,13). La *porneia* idolátrica se vuelve aquí sexo, lo mismo que en *Test XII Pat*.

(2) *Reinterpretación del Apocalipsis*. El Apocalipsis supone que en la Iglesia ha surgido un nuevo Balaam, vinculado a una profetisa llamada Jezabel*. Este nuevo Balaam (Ap 2,14) sigue cometiendo el «pecado» de la *porneia*, vinculada a los idolocitos, aunque ya no aparece vinculado a la conexión militar de Pinjás y del moralismo antisexual del Pseudo-Filón. Conforme a la visión del Apocalipsis, el escándalo básico lo ofrecen los idolocitos* (comida opresora, consagrada al Dios-imperio), que llevan directamente a la *porneia* o adoración de los ídolos, reinterpretando así el texto base de Nm 25,1-2. El Apocalipsis ha establecido un puente entre su Iglesia y la comunidad israelita en el desierto: quien empieza comiendo la *carne de los ídolos*, aceptando el orden alimenticio y monetario de Roma, acaba cayendo en su idolatría: ídolo fundante es el Imperio, con su vida impositiva y engañosa. Ciertos *maestros cristianos*, que reciben también el nombre de *nicolaítas* (*Nikolaos* en griego puede significar lo mismo que *Balaam* en hebreo: vencedor del pueblo) enseñan esta doctrina de Balaam. Balaamitas y/o nicolaítas forman una escuela, enseñando (cf. *didakhê*: Ap 2,15), quizá con razones sacadas de Pablo (1 Cor 8,1-4), que los ídolos son nada y no pueden dañar a los creyentes. Probablemente añaden que la experiencia de Jesús (cf. Mc 7,14-23) ha de entenderse en el ámbito de la vida interna, como salvación del alma, y no como algo que está vinculado a las comidas materiales (cf. Ap 2,14-15). De esa forma rechazan el «materialismo» judío de la comida y grupo nacional, entendiendo el mesianismo en claves intimistas: quieren ser buenos cristianos, manteniéndose fieles al

imperio, defendiendo una doctrina de gran profundidad, parecida a cierta gnosis posterior, que les permite superar, sin problemas de conciencia, el riesgo de persecución. Parecen espirituales, pero destruyen las raíces sociales (materiales) del Evangelio, y Juan, autor del Apocalipsis, les critica por ello.

BANO

(↗ *ayuno*, *Juan Bautista*). Profeta escatológico judío, del tiempo de Jesús, con el que convivió Flavio Josefo*: «Después de haber comprobado que ninguna experiencia de aquellas me resultaba suficiente, oí hablar de un tal Bano que vivía en el desierto... y me hice su discípulo» (*Aut* II, 11). Los rasgos con que Josefo describe a Bano (vivía en el desierto, llevaba un vestido hecho de hojas, se bautizaba a sí mismo, día y noche, con agua fría, para purificarse, comía alimentos silvestres) están cerca de aquellos que Marcos emplea al hablar de Juan Bautista.

BANQUETE FINAL

(↗ *comida*, *idolocitos*). Diversos textos de la Biblia vinculan el mesianismo con la comida, especialmente con el pan y el vino. Ese es un tema que ha definido después a los cristianos.

(1) *Judaísmo. Banquete escatológico*. «¡Qué espléndido será, qué hermoso! El trigo hará florecer a los jóvenes, el mosto a las doncellas» (Zac 9,17). En esa línea avanza el llamado «Apocalipsis de Isaías» (del siglo III-II a.C.): «El Señor de los Ejércitos (Yahvé Sebaot) prepara en este monte (= Sión), para todos los pueblos, un banquete de manjares suculentos, banquete de buenos vinos: manjares pingües, vinos depurados; y arrancará en este monte el velo que cubre a todos los pueblos... Aniquilará a la Muerte para siempre» (Is 25,6-7). El banquete final se sitúa sobre el monte Sión, que Is 2,1-5 presentaba como foco de reconciliación universal (¡de las espadas forjarán arados!), entendido ahora como banquete y victoria sobre la muerte. En esa línea, el libro de Parábolas de Henoc (*1 Hen* 37–71), escrito al parecer en tiempos de Jesús, habla de un banquete del Hijo* del Hombre, entendido como salvador escatológico: «Los justos y elegidos serán salvos ese día, no verán ya a los perversos... Dios habitará con ellos; morarán y comerán con este Hijo del Hombre, se acostarán y se levantarán por los siglos» (*1 Hen* 62,7-14). La salvación significa morar y comer con el Hijo del Hombre. Los últimos libros de la apocalíptica judía *(ApBar*, *4 Esdras)*, escritos a finales del I d.C., siguen destacando el tema de la abundancia final, en forma de comida: «La tierra producirá sus frutos: mil por uno. Cada viña tendrá mil sarmientos, cada sarmiento mil racimos, cada racimo mil uvas y cada uva dará una medida de vino. Y se alegrarán los hambrientos y serán espectadores de prodigios: los vientos que provienen de mi faz (de Dios) esparcirán cada mañana perfumes aromáticos y traerán cada tarde nubes cargadas de rocío. Entonces lloverá de nuevo el maná, que yo había reservado, y lo comerán en aquellos años, pues habrá llegado al fin de los tiempos» (*ApBar* 29,5-8). Estos son los tiempos buenos de la nueva tierra, definida básicamente por el vino mesiánico de abundancia y el maná-pan de la gracia.

(2) *Movimiento de Jesús*. El símbolo y práctica del banquete, abierto a todas las naciones, en clave de reconciliación y plenitud humana, resulta importante en el mensaje y vida de Jesús, como aparece en los textos de las multiplicaciones* (Mc 6,30-44 y 8,1-10 par; Jn 6,1-5), que la tradición cristiana ha presentado con rasgos pascuales y eclesiales, destacando la presencia orante (pascual) de Jesús allí donde sus fieles comparten en su nombre, ya en la iglesia, los panes y los peces. Pero es claro que en el fondo de ese símbolo late un fuerte recuerdo histórico, vinculado a las comidas* de Jesús, que se sentaba con pecadores y excluidos, invitándoles al Reino. La Iglesia sabe que el Banquete de Reino ha de ser universal, abierto a la muchedumbre, superando los sacrificios del templo de Jerusalén, y los convites rituales (puros) de los pequeños grupos de separados, como los fariseos *(haburot)* y esenios de Qumrán. La comensalidad abierta define el carácter humano y expansivo del movimiento de los seguidores de Jesús, que no necesitan un templo donde sacrificar corderos para comerlos, entre los puros, ni casas

especiales de doctrina (escribas), ni lugares de manutención separada (alimentos puros, para hombres en estado de pureza), sino que ofrecen y comparten la comida normal (pan y pescado), a campo abierto, con mujeres y niños, como si se hubiera cumplido ya la promesa de Is 26,6-8.

(3) *Peregrinación final. Santuario del pan*. En esa línea se sitúa el tema de la peregrinación final, que no lleva a un santuario peculiar, de Jerusalén o de La Meca, sino a una comida abierta para todos los humanos: «En verdad os digo, vendrán muchos de oriente y occidente y se sentarán a la mesa con Abrahán, Isaac y Jacob, en el reino de los cielos. Pero los hijos del Reino serán expulsados a las tinieblas exteriores...» (Mt 8,11-12). Ese tema recoge un motivo de la tradición escatológica de Israel (cf. Is 2,1-4; 18,7; 40,5; 60,1-22; Miq 4,1-2; Zac 8,20-21), según la cual vendrán los hijos dispersos, desde los cuatro puntos cardinales, para sentarse a la mesa del banquete... Este es un tema común, pero el movimiento de Jesús lo ha reelaborado dándole unos rasgos particulares, que definen su novedad mesiánica. (a) La reunión y comida final no se realiza en el monte de Jerusalén, pues no tiene un carácter cúltico o sacrificial, ni es celebración de triunfo del pueblo en cuanto tal, pues se añade que muchos hijos del Reino (= israelitas) se excluirán a sí mismos. (b) Más que con Jerusalén y su templo, esta reunión y comida, abierta al Reino, está vinculada a las promesas patriarcales. Aquí, igual que en otro pasaje central sobre la resurrección (cf. Mc 12,26 par), Jesús apela a los patriarcas, como garantes y testigos de la salvación universal de Dios. (c) En Is 26,6 el banquete final de Sión lo prepara el Señor de los Ejércitos, Dios vencedor, vinculado a la violencia escatológica. Por el contrario, en Mt 8,5-13, va unido a la fe de un soldado o centurión que sufre, no por la derrota en el campo de batalla, sino por la enfermedad de su hijo o querido (*pais*: Mt 8,6). Por su parte, el Apocalipsis distingue entre un banquete diabólico (literalmente de Dios, es decir, muy grande), de tipo pervertido, vinculado a las aves carroñeras que comen la carne muerta de la historia (Ap 19,17), y un banquete de Bodas del Cordero, relacionado con su triunfo sobre la muerte (19,9). La promesa de felicidad se interpreta en Ap 3,20 (cenaré con él y él conmigo) como banquete. Pero en la culminación del libro (Ap 21,1–22,5) ese tema queda solo insinuado en el árbol de la vida, del que comerán los invitados, sin escena expresa de banquete.

Cf. J. JEREMIAS, *La promesa de Jesús a los paganos*, Fax, Madrid 1974; X. PIKAZA, *Fiesta del pan, fiesta del vino*, Verbo Divino, Estella 2000.

BARAC

(Jc 4–5). Primero de los jueces mayores. Recibe el encargo de combatir contra Sísara, general cananeo, y lo acepta con la condición de que Débora, profetisa, le acompañe. Ella lo hace, pero advierte a Barac de que la gloria no será suya, pues «Yahvé entregará a Sísara en manos de una mujer» (Jc 4,1-9). La victoria de Barac (4,15-16) queda así eclipsada y convertida en *victoria de* Yael*, quenita aliada, que mata al general enemigo (cf. 4,17-24), y en *victoria de* Débora*, cantora de las guerras de Dios (5,1-31). Queda así clara la limitación del guerrero, que no puede aparecer como autor de salvación para su pueblo.

BARRABÁS Y PILATO

(↗ *muerte*, *Pilato*). A Jesús le mataron los soldados del Imperio romano, aunque es posible que, si hubiera vivido unos cuarenta años más tarde (hacia el 68. d.C.), le hubieran matado los comandantes del ejército celota*, entonces ya bien organizado. Según Jn 18,21, parece que en el prendimiento de Jesús colaboraron el ejército de Roma y la guardia paramilitar del templo, controlada por los sacerdotes judíos. El gesto de Jesús en el templo no había sido de tipo militar, ni su condena se había dirigido en contra del ejército romano, sino en contra de las instituciones sacrales de Israel, centradas en los tributos para el templo y en los sacrificios (cf. Jn 2,14-15; Mc 11,15-19 par). Pero él acabó pareciendo peligroso no solo para los sacerdotes, sino para los mismos soldados de Roma, aliados entonces con los sacerdotes. Según eso, la guardia paramilitar del templo prendió a Jesús (quizá con la ayuda de soldados romanos) y lo entregó a los sacerdotes, y estos lo entregaron al procurador romano, que le condenó, como «Rey de los judíos» (cf. Mc 15,26). En el contexto de la muerte de Jesús aparece también Barrabás, líder de un motín antirromano (cf. Mc 15,6-15). Quizá no fuera celota en sentido estricto; más aún, es muy posible que su figura sea más simbólica que histórica, pero de hecho el Evangelio le presenta como signo de los movimientos de liberación violenta del judaísmo en tiempo de Jesús, añadiendo que Pilato le dejó en libertad a petición del clero y pueblo, condenando en su lugar a Jesús. Por su parte, el mismo *Pilato*, prefecto romano, aparece como jefe de soldados. Así quedan frente a frente, con ocasión de la condena de Jesús, el comandante del ejército romano (Pilato) y un líder de la oposición judía (Barrabás, que aquí nos interesa como símbolo, no como figura histórica), para seguirse enfrentando y destruyendo. Con su acostumbrada sobriedad, Mc 15,6-15 no ofrece juicio de valor. No aprueba al uno ni condena al otro. Ambos pertenecen al espacio de violencia de la tierra, al ámbito de pueblos y reinos que combaten entre sí hasta destruirse (cf. Mc 13,8). Cada uno a su manera, unidos en su antagonismo, Pilato y Barrabás, con sus posibles ejércitos contrarios, se vinculan en contra de Jesús, para seguir haciendo lo que quieren, que es la lucha. Ambos necesitan que Jesús perezca. De *Pilato* dependen los soldados-verdugos que ejecutan a Jesús, riéndose de él y jugándose a los dados su túnica inconsútil (cf. Jn 19,23-27); pero entre ellos está el centurión, que viendo lo que pasa y sintiendo lo que siente Jesús en su agonía, exclama: «¡Este es Hijo de Dios!» (Mc 15,39), mostrando así que los soldados romanos pueden convertirse. En la línea de *Barrabás* se sitúan los dos bandidos, condenados con Jesús, que podrían ser soldados de la insurrección judía fracasada, que desprecian a Jesús (cf. Mc 15,27.32). Pues bien, en este contexto Lucas supone que uno de los dos bandidos-soldados crucificados pidió la ayuda de Jesús, que le respondió: «Hoy mismo estarás conmigo en el paraíso» (Lc 23,43). De esa forma, la misma cruz que aparecía como signo salvador para el centurión romano puede elevarse también como signo de esperanza para este posible soldado-celota judío.

Cf. R. E. BROWN, *La muerte del Mesías* I, Verbo Divino, Estella 2005.

BATALLA CONTRA EL DIABLO

(↗ *apocalíptica*, *autoridad*, *exorcismos*, *Henoc*, *posesión diabólica*). La apocalíptica judía pensaba que el verdadero causante de los pecados del mundo era el Diablo. Jesús fue un apocalíptico especial, que actuaba como exorcista, interpretando y realizando su tarea mesiánica en forma de lucha contra el Diablo. Los judíos del entorno creían en la acción destructora de los malos espíritus (dirigidos por Satán*, Belcebú, Azazel o Mastema, es decir, por el Diablo) y esperaban su destrucción final; muchos de ellos eran considerados en el mundo grecorromano como expertos exorcistas y así los presentan numerosos papiros de Egipto.

(1) *La batalla final de los exorcismos*. El judío Jesús fue también un exorcista, pero se distinguía de otros por la forma de situarse ante lo diabólico. La tradición sinóptica lo ha presentado como exorcista escatológico y maestro de exorcistas (cf. Mc 3,15; 6,12 par), empeñado en derrotar a Satán para que llegue el Hijo del Hombre. En este contexto ofrece unas novedades muy significativas. (a) En general, los apocalípticos judíos tendían a interpretar sus exorcismos desde la experiencia de la ley nacional judía, como parte de la batalla decisiva contra el Diablo al final de la historia. (b) Jesús, en cambio, plantea y despliega la batalla contra el Diablo dentro de la misma historia, no a manera de combate militar, sino como gesto de liberación y de ayuda que se dirigía a los impuros y posesos, pecadores y excluidos del entorno. Así lo han entendido aquellos que le acusan: ¡expulsa a los demonios con el poder de Belcebú, príncipe de los demonios! Esta acusación y la respuesta de Jesús nos sitúa en el centro de la *disputa apocalíptica*, planteada en torno a la autoridad* que está en el fondo de los exorcismos. Algunos escribas piensan que Jesús realiza su obra con el poder de Belcebú, príncipe de los demonios (Mc 3,20-22; Mt 12,22-24 par). Jesús les responde diciendo que él no lucha bajo el poder de Belcebú, sino contra Belcebú, y que dispone para ello de una Fuerza mayor que la del Diablo (Mc 3,23-26; cf. Mt 12,25-26 par), la Fuerza del Espíritu (Lucas pone Dedo) de Dios (Mt 12,27-28; Lc 11,19-20).

(2) *Interpretaciones modernas*. Así se plantea el sentido de la batalla apocalíptica de los exorcismos. Algunos exegetas de nuestro tiempo siguen interpretando a Jesús como mago al estilo pagano (M. Smith) o como carismático judío de tipo heterodoxo, hechicero ingenuo, pero peligroso, que seduce al pueblo (G. Vermes). Otros le miran como incauto, un hombre perdido en una selva de conjuros, incapaz de enfrentarse con la racionalidad del mundo. En contra de eso, los evangelios afirman que los exorcismos de Jesús son la expresión más alta de su experiencia apocalíptica: como exorcista de Dios, al servicio de los más pobres de la sociedad (de los posesos), él está librando la batalla contra el Diablo. La acción de Jesús constituye la victoria escatológica de Dios sobre las fuerzas de Satán, que tenían dominado al ser humano. *Satán* era el Fuerte que había ocupado la casa del mundo y todos sus habitantes se hallaban dominados, oprimidos, por su imperio. Ha llegado *el Más Fuerte*, el Dios que actúa por Jesús, para vencerlo y cautivarlo. De esa forma tan intensa y radical ha interpretado y presentado el Evangelio la lucha final que los apocalípticos habían proyectado en formas militares y celestes,

para el fin del tiempo. El lenguaje apocalíptico (casa y derrota del Fuerte o Satán, victoria del Más Fuerte y liberación de los humanos) ha venido a ponerse al servicio de la interpretación del mensaje y obra de Jesús. Jesús no es un sencillo vidente o escritor apocalíptico, sino agente apocalíptico de Dios, el vencedor del Diablo.

Cf. M. SMITH, *Jesús el Mago*, Martínez Roca, Barcelona 1988; G. VERMES, *Jesús*, *el judío*, Muchnik, Madrid 1977; *La religión de Jesús el judío*, Muchnik, Madrid 1996.

BAUTISMO

(↗ *agua*, *Espíritu Santo*, *Juan Bautista*). Los animales nacen ya formados, están adaptados para su ambiente, de manera que no deben realizar un aprendizaje creativo para descubrir su propia identidad. Por el contrario, el hombre nace sin saber quién es y se lo tienen que decir a través de un proceso de educación que suele tener un momento simbólico central, de iniciación o revelación. Muchos pueblos han desarrollado ritos de iniciación o paso vinculados con el nacimiento, con la llegada de la pubertad o con la edad adulta.

(1) *Ritos bautismales en el Antiguo Testamento*. El signo básico de entrada en el pueblo israelita era la circuncisión*, vinculado a la sangre. Por su parte, el perdón y la reconciliación oficial no se consigue con agua, sino con sacrificios*, en los que resultaba básico el rito de la sangre que expía y purifica (como ha detallado de forma muy precisa el libro del Levítico). Pero en tiempos de Jesús existían numerosos ritos bautismales de purificación, que marcaban de un modo más inmediato la piedad de los creyentes. La misma Ley pide agua (lavatorios y bautismos) para que se purifiquen los sacerdotes al empezar y terminar sus ritos. Moisés lavó y purificó a Aarón y a sus hijos sacerdotes (Lv 8,6). De un modo especial tienen que lavarse y bautizarse los sacerdotes antes y después de la celebración de los sacrificios (Lv 16,4.24), lo mismo que aquellos que han participado en los ritos (Lv 16,26-28). La vida de los sacerdotes se convierte en un auténtico y constante despliegue de purificaciones bautismales, que les permiten estar siempre puros (ritualmente) para realizar bien los ritos. También los que han tenido enfermedades de la piel tienen que lavarse para volver a estar de esa manera puros (Lv 14,8-9); igualmente deberán bañarse los que han tenido flujo de sangre o semen y los que entran en contacto con ellos, pues flujo de sangre y semen hacen impuro al hombre y a la mujer (cf. Lv 15,1-33). No hay solo un bautismo de personas, sino también de cosas e instrumentos que se han puesto en contacto con algo impuro (Lv 11,32-38; cf. 2 Cr 4,2-6). Los bautismos son instrumento de purificación para aquellos que han contraído alguna mancha ritual, que les separa de la comunidad: así deben bautizarse los leprosos curados (Lv 14,8-9; cf. 2 Re 5,14) y los que han tenido relaciones sexuales, poluciones o menstruaciones... (cf. Lv 14,16-24).

(2) *Tiempo de Jesús. Un judaísmo bautismal*. En el tiempo de Jesús, los fariseos estaban empezando a cumplir los ritos de purificaciones y bautismos que, en principio, el libro del Levítico había propuesto solo para los sacerdotes. Algunos grupos especialmente interesados por la pureza, como los de Qumrán, vivían empeñados en ceremonias constantes de bautismos diarios. Los esenios de Qumrán se bautizan al menos una vez al día, para la comida ritual (cf. 1Q 5,11-14). Hay también *hemero-bautistas*, como Bano*, que se purifican a diario (incluso varias veces) para hallarse limpios ante Dios, participando así en la pureza de la creación. Por todo eso, la casa de un judío observante de cierta riqueza tenía que estar provista de una *mikwá* o piscina para las purificaciones y abluciones, como muestran las excavaciones arqueológicas. El evangelio de Marcos comenta así este hecho: «Porque los fariseos y todos los judíos,

aferrándose a la tradición de los ancianos, si no se lavan muchas veces las manos, no comen. Y si no se lavan cuando vuelven de la plaza no comen. Y ellos han tomado y observan muchas otras cosas, como los lavamientos [bautismo] de los vasos de beber y de los jarros, y de los utensilios de metal y de las camas» (Mc 7,2-4).

(3) *Juan Bautista. (1) El signo del bautismo*. Ha dado al bautismo un carácter profético de preparación y purificación ante el juicio, destacando más el aspecto escatológico que el ritual. Ese bautismo de Juan, recibido por Jesús (cf. Mc 1,1-11), ha preparado y enmarcado la institución cristiana del bautismo, que no será la más importante de la Iglesia, pero sí una de las más significativas. De manera extraña, tras la muerte de Jesús, sus seguidores bautizarán a los creyentes, en gesto que parece poco preparado por el mismo Jesús, pero que se entiende bien a la luz de Juan Bautista. Estos son los rasgos básicos de su bautismo. (a) *Gesto profético y único*. El bautismo de Juan marca la irrupción del juicio de Dios. Por eso, la tradición le llama *baptistês* (= bautizador, Bautista). No dice a los demás que se bauticen, sino que lo hace él mismo, como enviado de Dios. Sin duda, se siente llamado a bautizarles, como profeta del fin de los tiempos. Su rito no puede repetirse, como otros sacrificios purificatorios, sino que expresa el valor definitivo del juicio de Dios (cf. *ephapax*: Rom 6,10; Heb 7,27; 9,12). Se reitera lo que vuelve una y otra vez, como los ciclos de la vida (cf. Eclo 3,1-8). Pues bien, lo que vale para siempre anula los ritos anteriores e inutiliza (deja en suspenso) las instituciones existentes. Por eso, el bautismo de Juan es señal del fin del mundo y retorno a las aguas primeras (Gn 1–2), antes que existieran sacrificios rituales según Ley. (b) *Juicio apocalíptico: hacha*, *fuego*, *huracán*. El rito de Juan se vincula con imágenes de dura destrucción, que expresan el fin de este mundo, la vuelta al principio del caos, antes que el tiempo existiera. Es como si todo debiera brotar otra vez de ese caos. Pero el hacha-fuego-viento del juicio no es signo diabólico, de pura destrucción, sino presencia del *Más fuerte* (= *Iskhyroteros*), que puede ser el mismo Dios o un enviado suyo (que podrá identificarse después con el Hijo* del Hombre). De esa manera Juan culmina su mensaje anunciando la llegada de uno Más Fuerte, que os bautizará en Espíritu Santo y Fuego (Mt 3,11-12). Solo ese Más Fuerte, a quien se llama Venidero *(erkhomenos)*, realizará la obra de Dios, desplegando su ira cercana, que se manifiesta a través de unos signos fuertes de ruptura y destrucción, dejando quizá abierto un breve resquicio para la esperanza. Juan pertenece a la búsqueda humana de la salvación, al anuncio de un Dios que sigue estando lejos de los hombres.

(4) *Juan Bautista. (2) La ira de Dios*. Juan es mensajero de la Ira (Mt 3,7). Conforme a una extensa experiencia israelita, la humanidad se hallaba envuelta en pecado; por eso, muchos sacrificios expiatorios del templo tenían como fin el aplacar a Dios. Para Juan, eso es inútil, pues va a estallar la Ira de Dios. (a) *Juan anuncia la llegada de aquel que trae en su mano el hacha* para cortar los árboles que no produzcan fruto (Mt 3,8-10). No siembra como Jesús (cf. Mc 4), ni anuncia la llegada del sembrador, sino la venida de un recolector y leñador vigilante que mira y distingue, árbol tras árbol, para separar a los buenos de los malos. No es mensajero del amor de Dios, ni de su paternidad, sino de su justicia destructora. (b) *Juan anuncia la llegada de uno que bautizará en Espíritu Santo*

y fuego, realizando así el juicio divino. Espíritu significa aquí viento: es huracán que sopla con fuerza aterradora, desgajando y destruyendo aquello que se encuentra poco cimentado sobre el mundo; es santo *(hagios)*, en línea de separación, para destruir aquello que se opone a la pureza de Dios. El enviado de Dios bautizará a los hombres con fuego. Al Viento de Dios sigue su incendio. Ambos unidos, huracán y fuego, expresan la fuerza judicial y destructora (escatológica) de Dios y se vinculan mutuamente, como indicaba la tradición del Antiguo Testamento (falta el terremoto de 1 Re 19,11-13). Según Juan Bautista, el enviado de Dios tiene en su mano el Bieldo y limpiará su era... (Mt 3,12). Así culminan las imágenes anteriores: el Espíritu/Viento sirve para separar la paja del trigo, el Fuego para quemarla. El Venidero, que actuaba antes como leñador (tenía en su mano el hacha para cortar y quemar los árboles sin fruto), se vuelve así trillador o aventador (con la horquilla o bieldo separador en su mano). ¿Quién es ese Leñador, Aventador? ¿Directamente Dios? ¿Un Delegado suyo? El texto no responde, aunque probablemente aluda a Dios. Según eso, el Bautista habría preparado una teología judicial, más que una cristología salvadora. Pero los cristianos han recreado ese mensaje y palabra de Juan, aplicándolo a Jesús, el Venidero, verdadera presencia de Dios: Emmanuel (Dios con nosotros). A la luz de lo anterior, Jesús debería haber surgido (y realizado su acción) como leñador/aventador del huerto y trigal de Dios, mensajero de su destrucción purificadora, abierta solo de manera implícita y velada a la esperanza escatológica. Pero, asumiendo y cumpliendo (de otro modo) el mensaje de Juan, Jesús ha invertido su proyecto escatológico, en gesto que define su visión teológica y su cristología. Esta es la experiencia básica que Mc, Mt y Lc entienden de formas convergentes y sitúan al comienzo de la vida de Jesús, que fue bautizado por Juan para realizar su obra mesiánica, como enviado escatológico de Dios. Solo sobre esa base se entiende el hecho de que los cristianos hayan tomado el bautismo de Juan (recibido y recreado por Jesús) como un signo básico de su misión y experiencia mesiánica.

(5) *Jesús. Bautizado por Juan*. El bautismo de Jesús está situado al comienzo de los evangelios sinópticos, como experiencia de vocación o nacimiento mesiánico: «Aconteció en aquellos días que Jesús vino de Nazaret de Galilea, y fue bautizado por Juan en el Jordán. Luego, cuando subía del agua, vio abrirse los cielos y al Espíritu como paloma que descendía sobre él. Y vino una voz de los cielos que decía: Tú eres mi Hijo amado, en ti tengo complacencia» (Mc 1,9-11). Este es un pasaje que puede entenderse de forma histórica, pero que tiene también un elemento apocalíptico y otro pascual, de manera que puede condensar y condensa todos los rasgos de la experiencia cristiana. La escena reproduce una experiencia de Jesús que, al ser bautizado por Juan, se descubre Hijo y/o Siervo de Yahvé: Dios mismo le constituye Mesías, diciéndole, con palabras de Is 42,1, «Tú eres mi Siervo/Hijo a quien amo (= *agapetos*, Querido) y a quien confío mi tarea (por el Espíritu)». El bautismo es según eso la experiencia originante de la vida mesiánica de Jesús, a quien el mismo Cielo (Dios) revela su misterio: Eres mi único Hijo, has de cumplir mi obra (como Siervo). Jesús descubre su identidad (Hijo) recibiendo la misión de actuar y entregarse por los otros (Siervo); en esta experiencia se funda su conciencia/vida y el desarrollo posterior de la cristología. Así piensan los

autores de tendencia tradicional. Aceptamos con ellos el valor histórico del bautismo de Jesús, cuyo encuentro con Juan ha sido determinante en el comienzo del Evangelio. Pero pensamos que Mc 1,9-11 par refleja no solo la experiencia histórica del bautismo de Jesús, sino también su misterio pascual.

(6) *Pascua y Pentecostés. Bautismo en el Espíritu*. La tradición sinóptica ha puesto en boca de Juan* Bautista la distinción entre los dos bautismos: uno de agua (el suyo), para penitencia, en la línea de la preparación, propia de Israel; otro de Espíritu Santo (el de Jesús), para introducir a los hombres en la fuerza y vida de Dios (cf. Mc 1,8). En la tradición más antigua, el bautismo en el Espíritu podía interpretarse en sentido judicial, tomando el espíritu en su acepción fuerte, como huracán o viento de la gran siega de Dios, unido al hacha que corta los troncos secos y al fuego que quema la paja y los troncos (cf. Mt 3,10-11). Lucas ha mantenido el tema (Lc 3,16-17), pero lo ha recreado en el libro de los Hechos, interpretando el espíritu (viento) y el fuego del juicio final desde la perspectiva de la Iglesia, en cuya vida y misión se expresa y actúa el verdadero Espíritu de Dios, no como fuego de juicio que quema y destruye a los pecadores, sino como fuente de vida mesiánica. Jesús dice a sus discípulos que no se alejen de Jerusalén, porque tienen que recibir allí el Espíritu, apareciendo así como testigos y destinatarios de un juicio convertido en principio de vida de la Iglesia: «Recibiréis el poder del Espíritu Santo, que vendrá sobre vosotros y me seréis testigos en Jerusalén, en toda Judea, en Samaría y hasta los confines de la tierra» (Hch 1,8). Así se cumplirá por Jesús la promesa de Juan Bautista (Lc 3,16; cf. Mc 1,8), promesa que el evangelio de Juan ha vinculado a la pascua cristiana, pues «antes no había Espíritu, porque Jesús no había resucitado todavía» (cf. Jn 7,39). Por eso, Juan evangelista identifica Pascua con Pentecostés: el mismo Jesús resucitado sopla sobre los discípulos diciendo: «Recibid el Espíritu Santo...» (Jn 20,22). Pero Lucas ha querido separar los dos gestos (Pascua y Pentecostés), de tal forma que sitúa la venida y bautismo en el Espíritu después de la ascensión*: «Cuando llegó el día de Pentecostés estaban todos unánimes, juntos. De repente vino del cielo un estruendo como de un viento recio que soplaba, el cual llenó toda la casa donde estaban; y se les aparecieron lenguas repartidas, como de fuego, asentándose sobre cada uno de ellos. Todos fueron llenos del Espíritu Santo y comenzaron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les daba que hablaran» (Hch 2,1-4). Este es el principio de todo bautismo cristiano: la presencia y acción del Espíritu de Cristo en los creyentes.

(7) *Bautismo cristiano. Recuerdo de Jesús*. El recuerdo de la relación de Jesús con Juan Bautista se ha mantenido firme en la Iglesia. Ciertamente, ella ha proyectado su teología en el relato del bautismo de Jesús (Mc 1,9-11 par), pero no ha querido ni podido borrar la memoria de que Jesús fue bautizado, con (o como) otros pecadores y fieles de Israel. Desde esa perspectiva ha de entenderse el bautismo cristiano, tal como lo ha instituido la Iglesia pascual, partiendo de la experiencia de Jesús, que ha comenzado compartiendo la visión de juicio de Juan Bautista. Pero después ella ha superado esa visión, no en línea de crítica o rechazo, sino de plenitud o desbordamiento. El mismo relato bautismal afirma que Dios Padre se ha mostrado a Jesús en el bautismo,

confiándole una tarea más alta, en línea de nuevo nacimiento. Allí donde Juan Bautista afirmaba que el mundo termina, dirá Jesús que la vida verdadera empieza. La experiencia de muerte del bautismo se abre de esa forma a la esperanza del reino. En esa línea, queremos decir que, básicamente, Jesús no ha bautizado. Quizá al principio actuó al lado de Juan, bautizando él también a los que venían a buscarle (cf. Jn 3,22; 4,1-2). Pero después ha superado ese gesto de bautismo, como saben los sinópticos (M 1,14 par). Ha dejado el Jordán, junto al desierto, que es lugar de purificación, y ha venido a Galilea, tierra prometida, para anunciar y realizar los signos del Reino. No ha bautizado para la muerte, sino que ha proclamado el triunfo de la vida de Dios a través del gesto del perdón y la acogida a los excluidos del sistema, en un camino de curación, gratuidad, pan compartido. Por eso, todo intento de ritualizar el signo de Jesús significa un retorno a Juan Bautista o, peor aún, a los otros bautistas menores.

(8) *La Iglesia ha vuelto a bautizar en nombre de Jesús*. Ese dato empieza siendo extraño, pues el mensaje de Jesús no incluía elementos bautismales. Puede haber influido la conveniencia de tener un rito distintivo. Ha influido también el recuerdo del mensaje y figura de Juan, la experiencia de Pentecostés... Sea como fuere, la Iglesia empieza a bautizar en nombre de Jesús, no en la línea de las purificaciones bautistas (esenias), sino para ratificar el cumplimiento escatológico de aquello que Juan había evocado y anunciado. Al recrear y mantener el bautismo de Juan, la Iglesia ha tomado una opción trascendental. No sabemos quién lo hizo, pudo ser Pedro (cf. Hch 3,38). Tampoco sabemos si al principio se bautizaban en agua todos los que confesaban su fe en Jesús o bastaba el bautismo en el Espíritu, como renovación interior. Lo cierto es que el bautismo en agua se hizo pronto un signo clave de pertenencia cristiana, la primera *institución visible* de los seguidores de Jesús. Conocemos las dificultades de la Iglesia con la circuncisión (cf. Hch 15; Gal 1–2), pero nadie se opuso al bautismo, entendido como afirmación social y escatológica, signo de la salvación ya realizada en Cristo.

(9) *El bautismo cristiano*, *bautismo pascual*. Por un lado mantiene a los creyentes en continuidad con los discípulos de Juan Bautista y con aquellos judíos que realizaban ritos semejantes. Pero, al mismo tiempo, expresa y expande la nueva experiencia de la muerte y pascua de Jesús, en cuyo nombre se bautizan sus fieles (cf. Hch 8,16; 1 Cor 1,13). Lógicamente, la Iglesia ha proyectado en los relatos del bautismo de Jesús el conjunto de su fe, como muestra claramente Pablo cuando interpreta el bautismo cristiano como experiencia de muerte y nuevo nacimiento (cf. Rom 6,4). En su forma actual, el relato del bautismo histórico de Jesús reproduce la vivencia de la Iglesia que proyecta su fe sobre la escena, expresando por ella la filiación divina de Jesús (que Rom 1,3-4 sitúa en ámbito pascual) y la misma venida carismática del Espíritu Santo. Los elementos de la escena –apertura del cielo, descenso del Espíritu y voz de Dios– son conocidos en la apocalíptica judía y se aplican al fin de los tiempos. Al unirlos aquí, Mc 1,9-11 par afirma que la espera se ha cumplido, que ha llegado el tiempo de la salvación (cf. Mc 1,14-15): Dios se manifiesta y revela su obra a través de Jesús resucitado, por medio del Espíritu, en la Iglesia que confiesa su misterio.

(10) *Bautismo cristiano*, *experiencia escatológica*. A partir de los elementos anteriores, muchos cristianos han leído el relato del bautismo de Jesús como *anticipación apocalíptica* que sirve para decir que Jesús es Siervo de Yahvé y para anunciar el fin del mundo. Dios mismo constituyó a Jesús Profeta-Siervo (cf. Is 42,1), como muestran los signos –apertura del cielo, voz divina, descenso del Espíritu– que expresan el cumplimiento y fin de los tiempos. En un principio, este relato serviría para confesar a Jesús como enviado último de Dios y anunciar el fin del mundo. Más tarde, al releerlo en un contexto de Iglesia establecida, los cristianos habrían reinterpretado los viejos elementos, eliminando las referencias escatológicas: la apertura del cielo viene a ponerse al servicio del descenso del Espíritu, que ya no es portador de la gran batalla final, sino signo de la presencia de Dios en Jesús; por otra parte, la voz del cielo se convierte en palabra de Dios a Jesús. Sea como fuere, los tres momentos (historia, pascua, escatología) pueden y deben vincularse, como hace Mc 1,9-11: en el comienzo de la historia de Jesús se anuncia su plenitud final (cielo abierto) y se ofrece una experiencia de su pascua (Jesús constituido Hijo de Dios como en la resurrección: Rom 1,3-4). Desde esa base, volviendo al principio histórico, podemos suponer que Jesús vino donde Juan, como buscador de Dios y buscador de sí mismo (de su propia identidad), compartiendo la suerte de los hombres y en especial de los publicanos y prostitutas (cf. Mt 21,31). Con ellos se situó, escuchando la llamada de Dios: «Tú eres mi Hijo amado, en ti me he complacido» (Mc 1,11). Jesús se hallaba hasta entonces en camino de búsqueda de sí mismo, como muchos hombres y mujeres de la tierra. Con ellos ha bajado a las aguas del Jordán, para confesar el pecado de la historia y colocarse en las manos creadoras de Dios. Dios le ha respondido, con palabra y gesto poderoso, reconociéndole como Hijo sobre el mundo.

(11) *Bautismo cristiano*, *experiencia trinitaria*. Los cristianos posteriores dirán que ese mismo Jesús, bautizado un día concreto por Juan, brotaba eternamente de Dios Padre en el misterio trinitario. Por eso, al bautizarse, ellos proclaman la gran palabra trinitaria de su fe. De esa manera, siendo un signo pascual, el bautismo en nombre de Jesús es signo de iniciación, demarcación y universalidad. Quienes lo reciben nacen de nuevo, insertándose en la muerte y resurrección del Cristo (cf. Rom 6). De esa forma se distinguen y definen a sí mismos, como indicará muy pronto la fórmula trinitaria (en el nombre del Padre, Hijo y Espíritu: Mt 28,16-20). Al mismo tiempo, el bautismo cristiano es signo de universalidad, que supera la división de estados y sexos, como sabe Gal 3,28: «ya no hay judío ni gentil, macho ni hembra...». La circuncisión discriminaba, como signo en la carne (para judíos y varones). El bautismo es igual para varones y mujeres y todos los humanos. El bautismo enmarca la paradoja de la institución cristiana, que es universal y creadora, como el agua, que todos los hombres y mujeres emplean para lavarse y beber. Conserva el recuerdo del pecado (es para perdón), pero expresa y despliega el nuevo nacimiento en amor e igualdad para todos los humanos: se expresa Dios en el agua, en él nacemos, de su vida vivimos. Del origen de los tiempos llega este signo: aceptar y agradecer la vida, ese es el principio de toda confesión cristiana.

Convertirlo de nuevo en puro rito, como una condición externa de perdón o salvación, supondría destruir su sentido.

(12) *Bautismo de Jesús*, *gracia universal* (Mt 28,16-20). Como cristiano anticipado, desde las mismas aguas de juicio y conversión de su bautismo, Juan Bautista ha pedido a Jesús el nuevo bautismo de su gracia (Mt 1,14: yo tengo necesidad de que tú me bautices). Jesús le escucha, pero no puede responderle aún y bautizarle, sino indicar que uno y otro deben cumplir su tarea mesiánica. Lo hará al final de su camino, en la montaña de la pascua, cuando diga a sus discípulos que vayan, ofreciendo a los pueblos el «bautismo en Nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» (Mt 28,19). Antes que posible rito, objetivado en forma de inmersión en el agua, el Bautismo de Jesús es una gracia y experiencia de renacimiento. Juan bautizaba, evidentemente, en agua, como él mismo ha querido resaltarlo, pero Jesús no bautizará en agua sino en Espíritu Santo y Fuego de Dios, es decir, en el misterio y gracia de su vida, vinculada al Padre y al Espíritu Santo. Tomado estrictamente, el pasaje final de Mt 28,19 no exige (o no supone en primer lugar) el bautismo en agua. Hemos estado quizá muy influidos por una cristología sacramentalista, que define como cristianos a quienes cumplen el rito del agua o un determinado tipo de normas externas. Hemos identificado demasiado fácilmente la cristología (y el cristianismo) con un orden o esquema de creencias muy vinculadas a la cultura de Occidente. Pues bien, el bautismo de Jesús (de tipo trinitario) nos sitúa ante una gracia y tarea más honda: la de bautizar (introducir vitalmente) a los pueblos en el misterio de gracia que forman el Padre, Hijo Jesús y Espíritu Santo. De todas formas, el rito externo, vivido en forma de nacimiento eclesial por la comunidad que acoge al creyente en su seno, constituye un elemento clave de la vida cristiana.

Cf. E. LUPIERI, *Giovanni Battista nelle tradizioni sinottiche*, Paidea, Brescia 1988; *Giovanni Battista fra Storia e Leggenda*, Paideia, Brescia 1988; J. D. G. DUNN, *Jesús y el Espíritu*, Sec. Trinitario, Salamanca 1981; G. BARTH, *El bautismo en el tiempo del cristianismo primitivo*, BEB 60, Sígueme, Salamanca 1986; C. K. BARRET, *Espíritu Santo en la tradición sinóptica*, Sec. Trinitario, Salamanca 1978; E. SCHWEIZER, *El Espíritu Santo*, BEB 41, Sígueme, Salamanca 1992.

BEATO

(↗ *Apocalipsis*, *arte*). Monje de la Liébana, actual Cantabria, en el antiguo reino de Asturias (España). Vivió en el siglo VIII y escribió un comentario al Apocalipsis, que se leyó durante siglos en las celebraciones dominicales de la liturgia hispana, marcando de un modo poderoso el cristianismo militante y apocalíptico de la Edad Media. Por otra parte, su comentario se ha hecho famoso por los numerosos y bellísimos manuscritos (se conservan unos treinta y cuatro) en que ha sido copiado entre el XI y XIII. Sus dibujos (miniaturas e ilustraciones) de tipo mozárabe (prerrománico), que reflejan los símbolos fundamentales del Apocalipsis, constituyen uno de los testimonios artísticos más importantes de la historia de Occidente. Ellos son un ejemplo de la fuerza de evocación artística de la Biblia. En el fondo de la gran belleza de los dibujos late una protesta aún mayor contra los poderes destructores de lo humano.

BECERRO DE ORO

(↗ *Baal*, *toro*). Los toros *(shôr)* pertenecen a la simbología religiosa de la mayor parte de los pueblos conocidos, desde la India (donde son signo supremo de Indra, el poderoso), hasta Egipto (con Apis y Osiris) y Grecia (donde aparecen vinculados con Zeus). Las excavaciones de Palestina han mostrado que, hasta tiempos bastante recientes (por lo menos hasta el exilio), una parte considerable de los israelitas (que quizá en el santuario de Jerusalén veneraban solo a Yahvé, Dios sin esposa ni imagen) seguían adorando en otros santuarios al Dios dual, que es Madre divina (Ashera* de grandes pechos) y padre animal (representado por el signo del Toro, más propio de El y Baal*, dioses cananeos, que del Yahvé israelita). Ese Toro divino constituye una figura poderosa. Es un animal que puede engendrar en un plano biológico, pero es incapaz de ofrecer cariño y cuidado personal a los hombres y mujeres concretos. El toro que, conforme al relato paradigmático de Ex 32, fue fundido por Aarón y adorado por los israelitas en el desierto, es un animal joven, un becerro *(‘egel)*, y esta es la palabra que más ha utilizado la tradición posterior (cf. 1 Re 12,28). Por eso la empleamos aquí, aunque el término y signo del toro* sea más universal.

(1) *El relato del becerro de oro*. El toro es signo de poderío, engendramiento y riqueza (es de oro), como indica el texto central donde se recuerda su construcción y adoración, precisamente en el momento de la salida de Egipto (Ex 32). Moisés está en el monte de Dios, recibiendo las leyes de Yahvé. El pueblo se cansa de su ausencia (de la ausencia de Dios). Por eso, Aarón, el gran sacerdote, funde un Becerro-Toro, lo eleva sobre una peana sagrada y festeja su grandeza jubilosa en gesto de banquete y baile. «Al ver el pueblo que Moisés tardaba en descender del monte, se acercaron a Aarón y le dijeron: Levántate, haznos dioses que vayan delante de nosotros, porque a Moisés, ese hombre que nos sacó de la tierra de Egipto, no sabemos qué le haya acontecido. Aarón les dijo: Quitad los zarcillos de oro que están en las orejas de vuestras mujeres, de vuestros hijos y de vuestras hijas, y traédmelos. Entonces todo el pueblo se quitó los zarcillos de oro que tenían en sus orejas y los trajeron a Aarón. Él los recibió de sus manos, le dio forma con un buril e hizo de ello un becerro de fundición. Entonces ellos dijeron: ¡Israel, estos son tus dioses, que te sacaron de la tierra de Egipto!» (Ex 32,1-4). Es evidente que en el fondo de este relato simbólico ha influido el culto de los toros sagrados del reino israelita del Norte que la tradición profética y el Deuteronomio tomaron, como signo idolátrico, a pesar de que el Rey Jeroboam los había identificado con el Dios que «sacó a los israelitas de Egipto» (1 Re 12,28-30). Pero nuestro relato no solo critica al Dios-Toro del reino de Israel (del Norte), sino que se opone también a una tendencia idolátrica constante de los habitantes de Israel y de Judá, quienes, por lo menos hasta el siglo VI a.C., a pesar de las protestas proféticas, seguían adorando a toros divinos (de Baal o de Yahvé) y a las asheras* (grandes madres), signos de la diosa. Entre los rasgos principales de este relato y condena del Dios-Toro podemos citar algunos más significativos.

(2) *Moisés y Aarón*. Dos confesiones de fe. Moisés refleja el poder de la palabra, el diálogo con Dios, la religión de la ley y los profetas, el yahvismo sin imágenes. Por el contrario, Aarón es sacerdote: más que la palabra le interesa el culto; más que la libertad de los fieles le importa el poder de lo sagrado, reflejado por el toro. Por eso, está dispuesto a ceder a las peticiones idolátricas del pueblo, como han hecho muchas veces los sacerdotes de Jerusalén y de otros santuarios de Israel. No podemos olvidar que los israelitas podían confesar y a veces confesaban su fe ante el Dios-Toro: «Israel, este es tu Dios, que te sacó de Egipto» (Ex 32,4). El Toro representa el vigor sexual y la paternidad vital en casi todos los pueblos antiguos: con esa figura se han mostrado Indra y Zeus, Baal y Hadad, lo mismo que otros muchos dioses de oriente y occidente. En esa línea, muchos israelitas habían querido presentar al mismo toro como imagen de Yahvé, Dios poderoso, que ha sacado al pueblo de Egipto. Pero otros muchos israelitas, superando ese nivel del Yahvé-Toro, han confesado su fe en un Yahvé exclusivista, que prohíbe todas las imágenes, incluso la del toro, como se dice en el comienzo del decálogo*: «Yo soy Yahvé, tu Dios, que te he sacado de Egipto... No te harás imágenes de Dios... No te inclinarás ante ellas» (Ex 20,2-5). Superando ese nivel de paternidad dominadora, representada por el Toro, los creadores de la nueva religión israelita (profetas y sacerdotes) han interpretado a Dios como Señor trascendente y Presencia personal, superando así y negando todos los signos sacrales del toro.

(3) *Signos divinos del Dios-toro*. Teniendo presente lo anterior, queremos poner de relieve algunos rasgos sagrados de la religión del Becerro de oro. (a) El toro es signo de poder divino. No es la expresión de una ley de libertad que conduce a los hombres hacia el desarrollo de su autonomía, sino que representa a Dios como potencia que sobrecoge, como energía vital que les mantiene sometidos. Situado ante ese signo de poder, el hombre pierde su libertad y se convierte en esclavo de un tipo de misterio vital, pues para la Biblia el toro es signo idolátrico, ya que no representa al Dios verdadero, sino a las fuerzas irracionales de la naturaleza y de la vida. (b) El toro está vinculado al sexo: representa a un Dios generador, simbolizado por la fecundidad animal. Por eso es «macho»: está dotado de atributos sexuales, en la línea del culto de la vida; lógicamente, el texto continúa diciendo que, después de haber adorado al toro, el pueblo «se puso a comer y a beber y después se levantó a danzar» (Ex 32,6). Según eso, el Dios-Toro se manifiesta y se celebra en la abundancia de la tierra que produce año tras año su cosecha, en la unión del macho-hembra como fuente de existencia... Estamos en la línea del toro de los cultos de Baal que aparecen en el sacrificio del Carmelo (cf. 1 Re 18). (c) El becerro es de oro. Así representa la riqueza de la tierra, que se vuelve principio de poder. Ciertamente, también la cubierta del arca de Yahvé es de oro (cf. Ex 25,17), pero es oro que refleja una gloria que no puede traducirse en forma de poderes económicos. Por el contrario, en el becerro, el oro es signo de riqueza. Dios mismo tiende a convertirse en principio de poder económico, no en palabra de ley y de esperanza.

(4) *La idolatría israelita. Disputa de dioses*. La historia del becerro de oro recoge simbólicamente y sitúa en el contexto fundante de la alianza y renovación de la alianza del Sinaí (Ex 19–34) el pecado fundamental de los israelitas, que una y otra vez han

abandonado a su Dios-Yahvé y adorado a los ídolos, representados por el Dios-Toro. Terminada la celebración, después que los setenta representantes de Israel vieron a Dios en la montaña y comieron ante él (Ex 24,9-12), Moisés penetró aún más en el misterio, en medio de la nube de fuego, para recibir el texto completo del pacto, el código del culto, donde se instituyen y fijan los elementos primordiales del rito sagrado, centrado en el tabernáculo de Dios con sus utensilios, los sacerdotes y los sacrificios (Ex 25–31). Pues bien, mientras Moisés recibe en la montaña la revelación más alta, que se ocupa precisamente de los sacrificios de Yahvé (Ex 29), el resto del pueblo, que acaba de celebrar y ratificar la alianza* de la sangre (cf. Ex 24), se desentiende del Moisés de la montaña, olvida el pacto de Dios y pide a Aarón, hermano de Moisés y sumo sacerdote (cf. Ex 32,1), que esculpa sobre el llano un becerro de oro, diciendo que «este es el Dios que ha sacado a los israelitas de Egipto» (Ex 32,8). Entre el Dios de Moisés y el Dios-Toro hay una sutil pero inmensa diferencia. El Dios de Moisés (del Israel canónico) está vinculado a la montaña de la Ley; no tiene rostro ni figura, no puede ser fijado en ningún signo idolátrico (cf. Ex 20,1-3); se le puede y debe honrar matando el toro, pero no es toro, pues no tiene rostro alguno, ni animal ni vegetal. Por el contrario, el Dios de los israelitas del llano, dirigidos por Aarón y los sacerdotes, puede tomar un rostro y revelarse como un toro (poder animal, fuerza del sexo), hecho de oro (economía controlada por los sacerdotes). De uno y otro Dios se puede decir casi lo mismo, de manera que a los ojos de gran parte del pueblo no se diferencian; pero uno (Yahvé de la montaña) abre un camino de humanización intensa, en línea de la fidelidad ética radical, más allá de todas las figuras idolátricas del sexo, fuerza y dinero; el otro (Yahvé del llano) tiende a situar al hombre en el nivel de la naturaleza (toro) y del sistema económico social.

(5) *Disputa de dioses*, *disputa de grupos*. La historia de Israel, y en el fondo, de todo Occidente sigue estando dominada por el enfrentamiento y lucha entre esas dos maneras de entender al mismo Dios a quien unos y otros (los del monte y los del llano) dan el nombre de Yahvé (El que es). Los del monte apelan con Moisés* a su trascendencia y Ley sagrada; los del llano apelan con Aarón* a su inmediatez vital. Hoy es fácil decir que la razón religiosa estaba representada por la línea de Moisés y la Ley (como dicen judíos, cristianos y musulmanes). Pero debemos reconocer las razones que tenían los israelitas del llano, los del toro que se toca (figura concreta del poder), los del oro que se adora. Ellos quieren un Dios inmediato, que se sienta y palpe, un Dios ante el que todos puedan comer, beber y danzar, en gesto carismático intenso (cf. Ex 32,6). Evidentemente, los sacerdotes, profesionales de la religión, se pondrán de parte del pueblo que más grita, es decir, de la mayoría sedienta de vida inmediata, que quiere comer, beber y danzar, expresando en la excitación de su vida la Vida de Dios, sin problemas ni exigencias morales (cf. Ex 32,21-23). Otros fundadores religiosos (Buda, Jesús) habrían reaccionado quizá de forma pacífica para superar con su palabra y testimonio esa religión del toro sagrado. Pero el Moisés bíblico acude a la espada.

(6) *El castigo de los idólatras*. En este momento de la historia de Israel, el Moisés bíblico no encontró más salida que la violencia sagrada, como sigue mostrando el texto:

«Al ver Moisés que el pueblo estaba desenfrenado, por culpa de Aarón que lo había expuesto al ataque de sus enemigos, se puso a la puerta del campamento y dijo: Quien esté de parte de Yahvé, únase conmigo [= A mí los de Yahvé]. Y se unieron a él todos los hijos de Leví. Él les dijo: Así ha dicho Yahvé, el Dios de Israel: Que cada uno se ciña su espada, regrese al campamento y vaya de puerta en puerta matando cada uno a su hermano, a su amigo y a su pariente. Los hijos de Leví actuaron conforme a lo dicho por Moisés, y cayeron del pueblo en aquel día como tres mil hombres. Entonces Moisés dijo: Hoy os habéis consagrado a Yahvé, pues cada uno se ha consagrado matando a su hijo y a su hermano, para que él os dé hoy la bendición» (Ex 32,25-29). Este pasaje se sitúa en la línea del sacrificio de Elías* (1 Re 18), pero Moisés no mata solo a los profetas de Baal, sino a un grupo muy importante de israelitas, hermanos suyos, quienes, significativamente, parece que no se resisten.

(7) *Matanza religiosa*, *fidelidad yahvista*. Estamos ante la primera gran matanza religiosa realizada por hombres (no por una supuesta intervención directa de Dios), dentro de un mismo pueblo, en un tipo de guerra civil religiosa, según la Biblia. El texto puede concebirse como una continuación de la matanza de los primogénitos, en el Éxodo de Egipto, que se celebra en la fiesta de Pascua* (cf. Ex 12–14). Pero hay varias diferencias. En el Éxodo se decía que mataba el mismo Dios, a través de su peste o de las aguas del mar Rojo, destruyendo así a los enemigos del pueblo, para liberar a los hebreos oprimidos. Ahora, ante la montaña de Dios, son unos israelitas los que matan a otros (en un tipo de inquisición religiosa), a través de una masacre en la que cada uno de los guerreros de Dios tiene que estar dispuesto a matar y mata a los miembros más cercanos de su grupo (hermanos, hijos, parientes...). Los del partido del Yahvé de Moisés se estructuran y actúan como ejército de Dios, al servicio de la fidelidad religiosa, que está por encima de todas las restantes fidelidades familiares o sociales. Evidentemente, son unos fanáticos en el sentido más radical de la palabra. Los de Yahvé del llano, los del toro fundido y el oro, no forman partido, no se organizan ni defienden, sino que se dejan matar. Un pasaje como este, que en principio es más simbólico que histórico, ha influido de forma enorme en la historia de Occidente, llena de guerras religiosas.

Cf. E. HAAG (ed.), *Gott der Einzige. Zur Enststehung des biblischen Monotheismus*, Herder, Friburgo 1985; O. KEEL (ed.), *Monotheismus im alten Israel und seiner Umwelt*, BibBeitr 14, Friburgo (Suiza) 1980; B. LANG, *Monotheismus and the Prophetic Minority*, Sheffield 1980; X. PIKAZA, *Violencia y religión en la historia de Occidente*, Tirant lo Blanch, Valencia 2005; M. SMITH, *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*, Columbia University Press, Nueva York 1971.

BEHEMOT

(↗ *Leviatán*). Figura simbólica de carácter monstruoso, que puede tomarse como un tipo de hipopótamo o bestia enorme, a la que los hombres no pueden domesticar. Solo aparece en la Biblia una vez, en la narración de Job 40,15-24, cuando Dios responde a las cuestiones del hombre sufriente presentándole los dos animales simbólicos, de tipo numinoso y de carácter ambiguo, que el hombre no puede dominar. Uno es Leviatán, el otro es el nuestro: «Mira a Behemot, al que hice como a ti. Come hierba como buey. Mira: su fuerza está en sus lomos, y su vigor en los músculos de su vientre. Mueve su cola como un cedro... Sus huesos son fuertes como bronce, y sus miembros como barras de hierro» (Job 40,15-18). Siguiendo el ejemplo de Job 40–41, la literatura parabíblica ha vinculado las figuras de Leviatán* (monstruo femenino de las aguas) y de Behemot, al que ha tomado como monstruo del desierto, interpretándolas como signo de poderes numinosos, incontrolables (cf. *1 Hen* 60,79; cf. *4 Esd* 6,49-52; *2 Bar* 29,4). Por otra parte, el mismo Hobbes, que había vinculado a Leviatán con el poder político, ha interpretado el sistema económico precapitalista con el signo de Behemot, que devora toda la hierba del campo y no deja comer a los restantes animales.

BEL, DIOSES QUE COMEN

(↗ *Baal*, *Marduk*). La historia de Bel se encuentra en el cap. 14 de la versión griega de Daniel (LXX), asumida por la Vulgata latina y por las traducciones católicas de la Biblia entre los textos deuterocanónicos. Parece de origen tardío, del tiempo helenista (s. III-II a.C.) y forma una leyenda ejemplar, de carácter didáctico, dedicada a criticar y ridiculizar a los dioses paganos, como seres muertos que no comen, ni pueden ayudar a los hombres. El texto (Dn 14,1-22) supone que los sacerdotes de Bel (que significa lo mismo que Baal, el Señor), nombre del Dios babilonio Marduk* (cf. Jr 50,2), fingen que su estatua se alimenta y de esa forman engañan a los devotos, que le llevan comida abundante, que ellos, los mismos sacerdotes, recogen de noche para su servicio. En este contexto, la idolatría aparece vinculada al engaño económico y a la mentira religiosa. Daniel, el sabio israelita, descubre esa mentira de Bel y destruye a su ídolo. Esta crítica tiene un carácter simbólico muy hondo (la religión funciona como sanción de un orden económico en el que los sacerdotes viven de los excedentes alimenticios del pueblo al que engañan). Lógicamente, ella no puede tomarse al pie de la letra en un plano historicista.

BELCEBÚ Y JESÚS

(↗ *demonios*, *exorcismos*, *hermanos de Jesús*, *judeocristianos*, *pecado contra el Espíritu Santo*, *Satán*). Algunos adversarios de Jesús, procedentes de Jerusalén (conforme a la perspectiva posterior de los evangelios), han interpretado sus milagros (exorcismos) diciendo que él «expulsa a los demonios con la fuerza de Belcebú, príncipe de los demonios» (Mc 3,22 par). Jesús, en cambio, ofrece una interpretación distinta de su obra y su mensaje: «Si expulso a los demonios con la fuerza del Espíritu (Dedo) de Dios, es que el Reino de Dios ha llegado a vosotros» (Mt 12,28 y Lc 11,20). Para entender la acusación (¡expulsa a los demonios con el poder de Belcebú!) y la respuesta de Jesús situaremos el tema en su contexto social y teológico (cf. Mt 12,22-30; Mc 3,22-26; Lc 11,14-23).

(1) *Acusación*. Se funda en dos premisas que parecen claras: (a) Por un lado, Jesús realiza signos (exorcismos) que desbordan las posibilidades normales de la gente, de manera que no pueden tener un origen puramente humano. (b) Por otro lado, su actitud parece ir en contra de las bases religiosas de la Ley y de la vida de Israel, que se conciben como avaladas por Dios. Por eso, si sus obras no vienen de Dios, habrá que decir que ellas vienen del Diablo.

En el contexto del evangelio de Marcos esa acusación (Mc 2,22) va unida al rechazo de los familiares que le combaten diciendo que está «fuera de sí» (Mc 3,20), que es un loco, para rechazarle (cf. Jn 7,5). Familiares y acusadores (vinculados a Jerusalén) comparten un mismo diagnóstico: unos afirman que está loco, que padece un trastorno religioso (que quizá viene del demonio); otros añaden que pervierte el orden sagrado de la nación israelita. Unos y otros rechazan la autoridad de Jesús: le considera un hombre peligroso al que se debe sujetar porque está obrando con la fuerza de Satán, el Diablo.

La opinión de la familia de Jesús nos lleva hasta el comienzo de la tradición evangélica, tal como ha sido interpretada por Marcos, pues la Iglesia posterior, que ha concedido un lugar tan importante a Santiago* y que sabe honrar a María* (la madre de Jesús), hubiera sido incapaz de inventar una condena de ese tipo. La acusación de los escribas es quizá más tardía (del tiempo de las disputas entre discípulos de Jesús y otros grupos judíos, vinculados a los escribas de Jerusalén). Estrictamente hablando, se trata de tres acusaciones, que pueden haber tenido orígenes distintos. (a) Está loco. (b) Es un poseso, dominado por Beelzebul, un espíritu perverso que se identifica con el mismo diablo. (c) Actúa con el poder que le concede el príncipe de los demonios. Sea como fuere, Marcos las ha vinculado.

A juicio de sus adversarios, Jesús se encuentra poseído por un espíritu perverso, llamado, con nombre antiguo, Belcebú, y con el poder de ese espíritu realiza los exorcismos, de manera que no es dueño de sí, sino un loco peligroso, y así aparece como emisario-mensajero de Belcebú: personifica, encarna y actualiza al tentador o Diablo (Mt 10,24), y actúa con su nombre, dirigido por su fuerza (Mt 12,24; Lc 11,15). Este Belcebú, a quien los contemporáneos de Jesús o, al menos, la tradición cristiana identifica con el Diablo, había sido un Dios de la ciudad filistea de Ekron (2 Re 1,2ss).

Su nombre (Baal-Zebul) significa «señor de la morada» (del cielo). De un modo consecuente, desde una perspectiva judía, ese antiguo Dios de la morada celeste se ha convertido en «señor de la basura» o «enemigo», y después en expresión del Diablo, que domina sobre Jesús.

(2) *Una disputa mesiánica*. Es indudable que Jesús ayudaba a los posesos como, de algún modo, lo hacían otros exorcistas de Israel (cf. Mt 12,27; Lc 11,19). Su actuación mostraba, sin embargo, una faceta especial que resultaba perturbador para un tipo de ortodoxia legalista, pues parecía vinculada con poderes mágicos y, además, iba en contra de elementos importantes de la ley nacional israelita, tal como la entendían y aplicaban otros grupos de esenios y/o fariseos. Sus acusadores reconocen en un plano el valor de su obra a favor de los posesos, pero añaden que por ella realiza un mal peor, mucho más grande, pues va en contra de las tradiciones religiosas de su pueblo. Ciertamente, ellos admiten el aspecto bueno de su obra, pues cura y libera a unos enfermos y posesos. Pero, al mismo tiempo, ellos le acusan de algo mucho peor, en la línea de Belcebú, diciendo que él rechaza elementos importantes de la Ley, es decir, de la identidad nacional del judaísmo.

En este contexto se plantea la cuestión radical de saber dónde se encuentra la obra de Dios: En los «milagros» parciales (peligrosos) de Jesús, o en la observancia estricta de la ley de aquellos que le acusan. El judaísmo del entorno sabe que Satán puede asumir forma de ángel de luz para actuar con eficacia (cf. 2 Cor 11,14). Así sucedería en el caso de Jesús. Ciertamente, su palabra tiene, en un sentido, un poder libertador: expulsa los demonios físicos y mentales que son, sin duda, los menos peligrosos. De esa forma, con apariencia de bien, puede inducir un mal mucho más grande: esclaviza a los hombres en la dimensión más honda de su vida, en su conciencia religiosa, al separarlos del cumplimiento de la ley, de la observancia de las tradiciones nacionales.

Según los acusadores, resulta evidente que a través de sus exorcismos Jesús hace algo que es bueno en un nivel superficial, pues derrota y expulsa a unos demonios. Pero ese bien pequeño queda borrado por algo que es mucho peor: pone sus dotes sanadoras (de exorcista) al servicio de Belcebú y de su obra de Satán. Satán es un gran rey; y todo rey fuerte y astuto puede permitirse el lujo de perder una batalla menor (aparente) con tal de ganar la guerra. ¿Qué le importa a Satán la derrota de unos pocos demonios, si con ella asegura su intento primordial, que es destruir la ley de los judíos y convertir a todos los hombres en siervos suyos?

Esta posibilidad de una explicación (y origen) satánico de la obra de Jesús constituye una actitud perfectamente seria. Los judíos que la formulan no pueden ser acusados de blasfemos. No creen en Jesús, pero no puede afirmarse que tengan voluntad perversa, sino todo lo contrario, porque quieren defender la herencia religiosa de sus antepasados y la identidad sagrada del pueblo de Israel. Ellos piensan que aquello que va en contra de la identidad del judaísmo nacional es obra del diablo.

Pues bien, en esa línea, al vincular la opinión de los escribas que vienen de Jerusalén con la acusación de «la madre y los hermanos», el evangelio de Marcos puede estar criticando implícitamente a la comunidad judeocristiana de Jerusalén, representada por

los familiares de Jesús, que rechazarían su mensaje y le acusarían de estar «fuera de sí». En esa línea, parece que Marcos no quiere reproducir una historia pasada (del tiempo de Jesús), sino interpretar una disputa posterior, propia del tiempo en que Marcos redacta su evangelio, en torno al año 70 d.C., oponiéndose a un tipo de escribas judíos que acusan a Jesús de actuar con poderes satánicos, como mago perverso, y acusando también a unos familiares de Jesús (de la iglesia judeocristiana) que quieren seguirle encerrando dentro de los límites de la ley nacional judía. Los escribas le acusarían de ser un «mensajero» de Belcebú; los familiares, de estar fuera de sí.

Para situar el tema, cf. C. K. BARRET, *The Holy Spirit in the Gospel Tradition*, SPCK, Londres 1970; V. P. HAMILTON, *Satan*, ABD V, 985-989; W. HERRMANN, «Baal-Zebub», en K. Van der Torn (ed.), *Dictionary of Deities and Demons in de bible*, Brill, Leiden 1995, 293-296; P. SACCHI, *L'Apocalittica giudaica e la sua storia*, Paideia, Brescia 1990, 272-297. Sobre los «espíritus» en el entorno de Jesús, cf. H. SCHLIER, «Mächte und Gewalten nach dem NT», en *Besinnung auf das NT*, Herder, Friburgo 1964.

BELLEZA BÍBLICA

(↗ *arte*, *imagen*). El Dios de Israel se revela en la palabra que se proclama, se escucha y se cumple, más que en las imágenes de tipo más helenista, que sacralizan lo que siempre existe.

(1) *Las imágenes griegas* tienden a detener al hombre y di-vertirle, en el sentido etimológico: le separan del flujo inmediato de la vida y le colocan ante una semejanza siempre quieta, ante un ídolo que no puede escuchar ni responderle (en un nivel de eternidad imaginaria). En ese aspecto, ellas ofrecen un rasgo peligroso: idealizan o eternizan un momento de la realidad, de tal forma que arrancan al hombre del despliegue de su vida real. En ese sentido, las imágenes (estatuas, figuras literarias) separan al hombre del proceso del tiempo donde los hombres viven cambiando (muriendo) para situarle ante la verdad «eterna» de las ideas, que en el fondo no son más que representaciones incompletas de la realidad. De esa forma, ellas nos separan del encuentro concreto con los otros, propio de toda relación interhumana, para conducirnos a la contemplación solitaria y eterna de lo divino.

(2) *En contra de eso*, *los israelitas* suponen que la belleza verdadera se encuentra en la palabra que se comparte y que está vinculada al proceso de la realidad real, que solo existe en el tiempo. Las estatuas no mueren precisamente porque están muertas y por eso quieren ocultar su muerte, situándose en un nivel ilusorio de verdad eterna. Pues bien, la Biblia eleva frente a ellas al hombre de carne que puede morir porque vive, porque es imagen de Dios (cf. Gn 1,26-18; 5,3; 9,6). Desde esa perspectiva se entiende el arte bíblico supremo, que consiste en relacionarse con Dios desde la carne. Precisamente allí donde el hombre deja de buscar una respuesta en las imágenes (deja de evadirse en ellas) puede encontrar su verdad en la palabra concreta del diálogo humano donde se expresa la belleza. Este es el principio del arte bíblico: que los hombres puedan escuchar la voz de Dios y responderle, siendo simplemente humanos, comunicándose unos con los otros, en el camino de una vida que se encuentra hecha de muerte (de finitud concreta, de diálogo en el tiempo) y que se despliega haciendo posible la Vida más alta (caminando hacia ella). Solo en este contexto se puede hablar de un arte que no se evade ni nos lleva hacia el nivel de una verdad «eterna» (expresada en un tipo de hombre universal, que no existe en concreto), sino de un arte o belleza que se encarna en los hombres reales, que aman y mueren, porque son de verdad imágenes de Dios. Arte es vivir en belleza y verdad, comunicándose la vida: arte somos nosotros, el pueblo, la humanidad que ama y engendra, sembrando su semilla de esperanza en los que van naciendo y aprendiendo a ser.

(3) *Dos tipos de arte*. El arte griego tiende a expresar la belleza en imágenes o cuerpos eternos, siempre idénticos, en su radiante juventud, rebosantes de gracia, de fuerza, de triunfo. Los varones y mujeres concretos resultan secundarios, lo que importa y vale son los arquetipos: Apolo o Atenea, Hermes o Artemisa. Por el contrario, el arte israelita descubre la belleza en el hombre o la mujer concreta, que mira y sufre, escucha y responde, ama o espera, sufre y muere: el creyente no tiene necesidad de hacer estatuas,

pues descubre la belleza de Dios en aquellos que están en su entorno (varón y/o mujer, niño o mayor, indígena o extranjero). En esa línea israelita, el arte verdadero consiste en escuchar, responder y dialogar con otros hombres, en conversación de ojos y tacto, de trabajo y descanso, en camino de vida hecha de muerte (que se hace muriendo). Por eso, el hombre de la belleza israelita no es un escultor o pintor, que traza figuras con imágenes externas, ni tampoco un escritor que representa la vida en poemas o epopeyas, tragedias o comedias que pueden recitarse sobre un escenario o teatro separado de la vida, sino el profeta que escucha la voz de Dios y de tal forma la vive que se vuelve voz para los otros, es decir, profeta.

(4) *El arte del profeta*. Frente al poeta o escultor que se eleva del mundo para mostrar así lo eterno, el profeta es el hombre que se introduce en el mundo real de los hombres, para dialogar mejor con ellos, descubriendo y cultivando una belleza que se identifica con la misma vida y relación concreta entre los hombres. En el fondo, no hay más arte que el vivir, ni más belleza que el encuentro siempre inmediato de los hombres y mujeres que se miran y se aman y que, amándose, despliegan y descubren su más honda hermosura. La profecía es palabra en el momento en que se dice, es decir, cuando interpela, y no cuando se conserva muerta, separada de su autor, en un escrito. Por eso, los grandes profetas realizan su obra al decirla y así la dicen, en la plaza pública, sin ocuparse de escribir sus pensamientos El escultor o poeta de representaciones está separado de aquello que esculpe o dice y de esa forma crea una distancia entre la verdad ideal (idealizada) de sus imágenes y el mundo real de los hombres de carne, que aman, esperan y sufren. Por el contrario, el profeta supera las distancias que separan a los hombres, para que ellos mismos puedan encontrarse y dialogar cara a cara, en una vida que nunca podemos detener, convirtiéndola en idea. El profeta no representa algo externo, no dice algo que está fuera, sino que se dice a sí mismo. Por eso, en un sentido radical, el profeta no escribe palabras que se puedan objetivar en un escrito, pues solo su vida es «palabra», comunicación de Dios para los otros. Una profecía separada de la vida del poeta pierde su sentido. Los ídolos e imágenes (= ideas) de los poetas paganos, que Israel ha condenado como falsos, tienden a suscitar entre los hombres (y entre los hombres y Dios) una distancia de representación. En contra de eso, los profetas de Israel se han empeñado generación tras generación en superar esa distancia, a fin de que los fieles puedan comunicarse entre sí de manera transparente, de un modo inmediato, desde Dios, apareciendo así como testigos y creadores de humanidad.

Cf. P. EUDOKIMOV, *El Arte del Icono. Teología de la Belleza*, Claretianos, Madrid 1991.

BENDICIÓN

(↗ *eucaristía*). La bendición y maldición constituyen un elemento básico de la experiencia religiosa israelita y cristiana, desde las grandes representaciones litúrgicas y éticas del Antiguo Testamento, como el dodecálogo* de Siquem y los finales de los códigos éticos (cf. Dt 28,1-68; Lv 26,2-38; cf. Dt 30,19), hasta Mt 25,31-45: «Venid, benditos de mi Padre, apartaos de mí, malditos». Benditos son los salvados, malditos los condenados.

(1) *Punto de partida. Tres tipos de bendición*. Esta dualidad de bendición y maldición emerge de un campo de experiencia religiosa que desborda el mundo israelita, pudiendo hallarse unida al plano de la magia (los magos bendicen y maldicen, utilizando a la divinidad) o al campo del encuentro personal con el misterio religioso. Aquí nos interesa la experiencia israelita. Dentro de ella han venido a distinguirse, de manera general, tres estratos o momentos de bendición. (a) El primero, determinado por la religiosidad popular, sitúa la bendición en el campo de la magia: la palabra pronunciada por un hombre dotado de poderes tiene influjo necesario y automático, de forma que se cumple de manera inexorable. En un estadio de ese tipo se sitúan numerosos relatos de la historia patriarcal o de los tiempos primeros de Israel (Gn 27,1-46; 32,26-32; Nm 22,6; etc.). (b) Un segundo estrato, determinado por la experiencia cúltica, sitúa la bendición en ámbito de celebración litúrgica: dejando de ser palabra autónoma que cumple fatídicamente lo que dice, la bendición se convierte en elemento de un culto regulado y sistematizado para la protección del individuo y del conjunto de la comunidad; en ese contexto se sitúan los salmos de bendición u otros textos de carácter celebrativo (Sal 21,4s; 118,26; 115,12-15; Dt 27,12-13). (c) Hay un tercer estrato que está determinado por la experiencia profética: la bendición o maldición de Dios no van unidas a un tipo de liturgia, sino a la vida moral de los hombres. En este plano se hallaría el camino que conduce al Nuevo Testamento: un camino que se manifiesta por ejemplo en Prov 3,33 cuando se afirma que la maldición de Dios amenaza a la casa del malvado mientras que el hogar del justo es bendecido (cf. también Job 31,30); la actitud cristiana acabaría expresándose a manera de pura bendición sin referencia a maldición alguna (cf. Lc 6,28 par). Esta división es buena y nos permite comprender diversos elementos de la historia de Israel. De todas formas, la oposición entre culto (bendición litúrgica) y profecía (bendición moral) resulta quizá unilateral. Profecía y culto no se contraponen de forma tan estricta: la formulación de bendiciones y maldiciones en contexto de alianza (Dt 28) implica la unión de ambos elementos. Además, dentro de la visión de conjunto del Antiguo Testamento, la bendición se halla poderosamente ligada a la experiencia de promesa y cumplimiento histórico. Por eso es necesario destacar mejor los tres momentos de la bendición: el cúltico, el histórico y el pactual.

(2) *Bendición y maldición en un contexto cúltico*. El pueblo israelita, en su proceso de profundización monoteísta, ha ido descubriendo progresivamente el carácter exclusivamente divino del principio de su vida. En esa línea, la bendición aparece, de manera cada vez más clara, como signo de la presencia creadora y transformante de

Dios. Un objetivo fundamental del culto en Israel ha sido el asegurar, transmitir y aumentar la bendición de Dios entre los hombres. Por eso, los levitas tendrán que bendecir en nombre de Yahvé (cf. Dt 10,8), diciendo: «El Señor te bendiga y te guarde, el Señor te muestre su rostro radiante y tenga piedad de ti, el Señor te muestre su rostro y te conceda la paz. Así invocarán mi nombre sobre los israelitas y yo los bendeciré» (Nm 6,23). Nos encontramos ante una institución bien fijada (Aarón y sus hijos) cuya finalidad consiste en transmitir la bendición de Dios para los demás hombres. Es normal que ese gesto se realice en un servicio cúltico. Así lo indican numerosos salmos que aluden a la bendición del sacerdote sobre la comunidad (Sal 115,12-18; 118,26; etc.) o sobre el individuo (Sal 9; 121). En esta mediación cúltica ocupa un lugar básico el templo como espacio de presencia de Dios (cf. 1 Re 8), lugar de donde irradia su bendición para el resto del pueblo y de la tierra. Al lado del templo, y en una dimensión más reducida, también el rey se ha convertido en mediador de bendición. Actualmente resulta difícil precisar hasta qué punto la bendición de Dios sobre Israel está ligada a la función del rey, aunque los dos rasgos (el más religioso del templo y el más político del rey) se encuentran vinculados en el relato de la dedicación del templo, realizada por Salomón (1 Re 8,1-66). En ese sentido se dirá que el rey mesiánico será transmisor de bendición (cf. Is 11,1-16).

(3) *Bendición de Dios*, *despliegue de la historia*. El texto base es Gn 12,1-3, donde por varias veces se repite la palabra bendición: «vete de tu tierra... y de esa forma te convertiré en un pueblo grande, te bendeciré, engrandeceré tu nombre de manera que seas una bendición. Bendeciré a quienes te bendigan, a quienes te hagan mal maldeciré, a fin de que en ti sean benditas todas las familias de la tierra». Dios escoge a Abrahán y le separa del conjunto de las gentes, para comenzar una historia de bendición. El texto comienza con la promesa incondicionada y absoluta de Dios, que dice a Abrahán: «te bendeciré». Dios actúa así de manera originaria, fundante, creadora. La bendición, que en contexto mágico podía interpretarse como expresión sacral de los poderes cósmicos, se convierte en principio de la historia: Dios escoge al pueblo de Israel y le enriquece, le engrandece y le acompaña en el camino de la vida. A partir de esa palabra primigenia, Israel se descubre como pueblo de la bendición de Dios: en ella se funda lo que tiene y lo que puede, lo que hace y lo que sufre. Todo se sustenta en esa llamada-bendición, en ese don sin condiciones, en la gracia de un regalo creador que hace posible su existencia. Pero esta bendición incondicionada hacia dentro se convierte en condicionada en relación con los restantes pueblos. «Bendeciré a los que te bendigan, maldeciré a los que te maldigan.» Israel penetra de esa forma en el campo de la complejidad de las relaciones históricas, viniendo a convertirse en mediador de bendición para los pueblos de la tierra, sea en línea exclusivista (solo los que actúen bien con Israel recibirán la bendición; quienes le dañen llegarán a ser malditos), sea en línea universalista: habiendo recibido la bendición de Dios, que es gracia, Israel no se cierra en sí mismo, sino que ofrece su poder de presencia gratificante de Dios a los restantes pueblos; los que acepten su oferta alcanzarán plenitud, los que se opongan irán hacia la muerte. Sea cual fuere el sentido de esa mediación, hay en el texto un objetivo evidente: «a fin de que en ti sean

benditas todas las familias de la tierra». La meta de la historia no se encuentra en una especie de dualismo ambivalente en el que equivalen mal y bien, bendición y maldición. Dios ha creado la historia con el fin de que culmine en bendición. Frente a la maldición actual, expresada en un contexto de pecado que proviene de la historia primigenia de los hombres (Gn 2–11), Dios ha inaugurado en Abrahán un camino de esperanza que puede ser oscuro y difícil pero lleva infaliblemente hacia la bendición universal (no a la maldición, ni a una equivalencia simétrica entre bendición y maldición). A partir de aquí, la historia se define como aquel proceso donde, a partir de la bendición original que Dios ofrece a Israel, ha de llegarse a la bendición universal para todos los pueblos.

(4) *Bendición y alianza*. Bendición y maldición, situadas ya dentro de la historia de Israel, se definen y realizan en función de la conducta del pueblo. La estructura del tema es bien antigua. Los tratados internacionales de los reyes hititas, concebidos en forma de alianza, terminan con las bendiciones-maldiciones: unas y otras están condicionadas por el cumplimiento o no cumplimiento de los compromisos del pacto. Dentro de Israel hallamos algo semejante: evidentemente, el cumplimiento del pacto se traduce en bendición; la ruptura lleva en sí la maldición para Israel y, de un modo indirecto, para el conjunto de los pueblos. Así lo supone ya Dt 11,29: «Cuando el Señor, tu Dios, te introduzca en la tierra adonde vas para tomarla en posesión, darás la bendición sobre el monte Garizim y la maldición en el Ebal». Según eso, bendición y maldición de Dios se celebran y expresan en un contexto de alianza, de manera que el cumplimiento del amor de Dios (su bendición) ya no depende solo de la pura iniciativa divina, sino que está determinada por la forma de actuar del hombre. Ciertamente, la palabra original es bendición: Dios ha escogido al pueblo para hacerlo crecer, multiplicarse y bendecirlo (Dt 7,12-15). Pero en manos de ese pueblo se halla el riesgo de la maldición. Ante esa dualidad vive Israel (Dt 27,12-13): «Si obedeces y escuchas la voz de Dios... irán viniendo sobre ti, hasta darte alcance, todas estas bendiciones...» (Dt 28,1-2). «Pero si no escuchas la voz del Señor, tu Dios, poniendo en obra todos los preceptos y mandatos... irán viniendo hacia ti, hasta darte alcance, todas estas maldiciones» (28,15). Nada en la vida se escapa de esta dualidad. El israelita ha penetrado en el dualismo de la actuación de Dios y en ese campo hay bendición (para los fieles) y hay maldición (de los infieles). Esta bendición no es ya incondicionada. Ciertamente, es expresión de la gracia original de Dios; pero se trata de una gracia que está unida a un tipo de respuesta, es gracia que depende del cumplimiento de unas leyes. Bendición y maldición reciben así su contenido en referencia a la respuesta creadora o destructora de los hombres: la bendición se abre hacia el acto salvador de Dios y culmina en la vida escatológica; por el contrario, la maldición implica ruptura de Israel, quiebra del hombre, condena.

(5) *Experiencia escatológica cristiana. Prioridad de la bendición*. Gn 12,1-3 ha puesto de relieve el carácter primigenio e incondicional de la bendición de Dios y así puede entenderse como promesa de plenitud para el conjunto de los pueblos, a través de Israel (a través de la Iglesia). En esa línea, que podemos llamar abrahámica, se sitúan los textos más significativos del Nuevo Testamento, tanto los del Evangelio (amor incondicional de Dios), como los de Pablo, que habla de la bendición de Dios en Cristo

para todos los pueblos de la tierra (cf. Gal 3,14). Esta es la bendición eucarística, la bendición del Cuerpo y de la Sangre del Señor que se ofrece a todos los hombres (cf. 1 Cor 10,6: eucaristía*). Pero desde la perspectiva de la alianza, que está en el fondo de los textos del Deuteronomio, la bendición va siempre unida al riesgo de la maldición, es decir, del rechazo de los hombres, que pueden volverse «malditos», no por un Dios que les rechaza, sino por ellos mismos. Por eso, al final triunfa siempre la bendición. En este contexto debemos recordar que, según la tradición del Nuevo Testamento, Jesús ha bendecido a los niños (Mc 10,16 par), lo mismo que el pan de las multiplicaciones (cf. Mt 14,19) y el nuevo pan de la eucaristía (Mt 26,26 y par), ofrecido a favor de muchos, es decir, de todos (Mc 14,24 par). En esa línea, asumiendo la bendición mesiánica de la multitud que aclama a Jesús como rey (cf. Mt 21,9 y par), podemos hablar de la prioridad absoluta de la bendición (que es de Dios) sobre la maldición, que está siempre motivada por la conducta de los hombres, que quieren y pueden separarse de la bendición originaria de un Dios que quiere seguir ofreciéndoles, a pesar de todo, su bendición. Por eso, la palabra final del Nuevo Testamento es siempre «bendecid a los que os maldicen y orad por los que os desprecian» (cf. Lc 6,26), «bendecid a los que os persiguen, bendecid y no maldigáis» (Rom 12,14).

Cf. X. PIKAZA, *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños. Mt 25,31-46*, Sígueme, Salamanca 1984, 172-181; C. WESTERMANN, *Der Segen im bibel und im Handeln der Kirche*, Kaiser, Múnich 1968.

BENDICIONES, LAS DIECIOCHO

(↗ *judaísmo*, *oración*). Oración judía que consta de Dieciocho alabanzas a las que después (entre el I y II d.C.), se añadió una, de manera que se hicieron diecinueve. Se le suele llamar la *Tephila* (Oración) o las *Berakhot* (Bendiciones) por antonomasia. El formulario actual ha sido fijado en la diáspora (Babilonia), aunque se han encontrado versiones palestinas más breves, que pueden haber existido ya en tiempo de Jesús.

(1) *Las diez primeras bendiciones*. Las presentamos de manera resumida, poniendo de relieve su contenido: «(1) Bendito eres tú, Yahvé, Dios nuestro y Dios de nuestros padres, Dios de Abrahán, Dios de Isaac, Dios de Jacob, Dios grande, poderoso y terrible, Dios Altísimo que derramas gracias abundantes y creas todas las cosas y recuerdas las misericordias (que tuviste) con los padres y envías un redentor *(goel)* a los hijos de sus hijos, por amor a tu Nombre... (2) Tú eres poderoso... para mantener a los vivos por tu misericordia y para resucitar a los muertos por tu gran piedad, tú que sostienes a los que caen, curas a los enfermos, das libertad a los cautivos y mantienes tu fidelidad a los que duermen en la tierra... (3) Santo eres tú, Santo es tu Nombre y los santos te alaban perpetuamente. (4) Tú das sabiduría al ser humano y concedes al hombre inteligencia. Danos sabiduría, inteligencia y ciencia. (5) Padre nuestro, haznos retornar hacia tu Torah; Rey Nuestro, haz que volvamos a tu servicio, con arrepentimiento perfecto en tu presencia. (6) Perdónanos, Padre nuestro, porque hemos pecado; discúlpanos, Rey nuestro, porque hemos faltado, pues tú olvidas y perdonas. (7) Mira nuestra aflicción, defiende nuestra causa y redímenos pronto por tu Nombre, porque eres redentor poderoso. (8) Cúranos y seremos curados, sálvanos y seremos salvados, porque tú eres nuestra alabanza. Danos curación perfecta de todas nuestras enfermedades, porque eres Dios Rey sanador perfecto y misericordioso. (9) Bendice Yahvé, Dios nuestro, este año y haz que prosperen todos los frutos; bendice la tierra y sácianos de abundancia y bendice nuestro año como los años buenos. (10) Anuncia nuestra libertad con la gran trompeta y alza una bandera para reunir a todos nuestros dispersos y júntanos de las cuatro partes del mundo. Bendito eres, Yahvé, que reúnes a los dispersos de tu pueblo Israel...». Los orantes responden a cada unas de las bendiciones con un estribillo que dice «Bendito eres, Señor», recogiendo y ratificando el sentido de cada petición. Ellos han comenzado bendiciendo a Dios porque él (Dios) ha bendecido a sus padres, porque ha tenido misericordia de ellos, porque es santo y porque les concede sabiduría y arrepentimiento, entendido como capacidad de retorno *(tesubah)* tras el pecado. Ellos se confiesan pecadores que tienen que volver a Dios, pues Dios les llama y les acoge. Un Dios de puro conocimiento, que dejara a los hombres en su caída, sin posible perdón, no podría aparecer como divino. Desde aquí se define al ser humano como aquel que es capaz de convertirse, superando el mal. Por eso, esta oración llama a Dios Abinu, Padre nuestro, y Malkkenu, Rey nuestro, sabiendo que él puede hacernos retornar (= *hasibenu*) a la Torah. Por eso le presenta como misericordioso y rico en perdón (*hanun* y *marbbeh lisloah*). Es evidente que el judaísmo rabínico, reflejado en este texto, sigue abierto al

perdón. Pero es un perdón que debe traducirse en un camino de fidelidad a la Torah: no es licencia para el desenfreno, sino voz que llama al mejor cumplimiento de la Ley.

(2) *Las últimas bendiciones*. Las bendiciones siguientes suponen que los judíos se encuentran oprimidos y dispersos, que carecen de instituciones políticas estables (n. 11) y sufren bajo la amenaza de los arrogantes (n. 12). Conforme a un tema bien atestiguado en los profetas postexílicos, el orante pide a Dios libertad *(herut)*, llamándole Reunidor (= *meqabbes*) de los dispersos. Israel aparece diseminado por los cuatro extremos de la tierra y así pide a Dios que lo congregue o reúna, de modo que el pueblo recobre su propia identidad. En ese contexto se sitúan las dos peticiones más concretas: «Que restaure a los jueces *(sophetim)* como al principio» (n. 11), de manera que ellos sean portadores de justicia y juicio *(tsedaqah wmispat)* para el pueblo, y «que destruya a los calumniadores *(malsinim)* y a los arrogantes» (n. 12). Algunos manuscritos posteriores presentan a estos calumniadores como *minim* (herejes) y otros como *nosrim* (cristianos). Por eso, esta bendición suele llamarse *birkat ha-minim* o bendición de (= contra) los herejes. Los judíos de aquel tiempo sufrían no solo bajo la amenaza de enemigos exteriores, sino también de disidentes interiores, cristianos o, lo que parece más probable, gnósticos. Miradas desde esa perspectiva, estas bendiciones funcionan como un elemento de la autoidentificación del grupo, que se presenta como pueblo, vinculado a una ciudad y a un Mesías (Nm 13–15). El orante comienza pidiendo por la comunidad judía, vista como Casa de Israel *(Bet Yisra'el)*, en la que destacan tres tipos de creyentes (justos-fieles-ancianos: *tsadiquim*, *hasidim y zeqenim*, n. 13). Los justos *(tsadiqim)* encarnan la exigencia de la justicia que pusieron de relieve los profetas. Los fieles *(hasidim)* son los herederos de la piedad profunda de salmistas, sabios y apocalípticos. *Zeqenim* son los ancianos del pueblo: representantes sociales del conjunto de la comunidad que dirigen la asamblea y ofrecen, como padres o mayores, una garantía de continuidad al auténtico Israel. Después de esos grupos aparecen los escribas o *sopherim* que hemos traducido como sabios; ellos, los hombres del Libro, son los que van a determinar desde este momento (s. I-II d.C.) la historia del judaísmo y así personifican la verdad de los justos/fieles/ancianos. Al lado de ellos aparecen también los buenos prosélitos *(gere-hatsedeq)*, a los que se les presenta como justos, pues esperan la reconstrucción de Jerusalén (n. 14) y la llegada de los tiempos mesiánicos (n. 15).

Cf. J. LEIPOLD y W. GRUNDMANN, *El mundo del Nuevo Testamento* II, Cristiandad, Madrid 1973; E. SCHÜRER, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús* II, Cristiandad, Madrid 1985, 590-599; R. PENNA, *Ambiente histórico cultural de los orígenes del cristianismo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1994, 41-44.

BENDITA ENTRE LAS MUJERES

(Lc 1,42) (↗ *madre de Jesús*, *María*). Esta palabra sitúa a la madre de Jesús en el contexto y despliegue de la historia israelita. Así le saluda su prima Isabel: «Bendita tú entre las mujeres y bendito el fruto de tu vientre. ¿De dónde a mí que venga a visitarme la madre de mi Señor? Porque tan pronto como llegó a mis oídos la voz de tu saludo saltó de gozo el niño en mi vientre. Y bienaventurada la que ha creído, porque se cumplirá todo lo que le ha dicho el Señor» (Lc 1,42-45).

(1) *Fecundidad*. Lucas comienza situando a la madre de Jesús en el lugar donde la vida se define por la fecundidad. Ella es bendita *(eulogêmene)* por ser madre, conforme a una visión tradicional en Israel. Siguiendo esa línea, la bendición de María puede ampliarse en línea social, recordando a las mujeres de la historia israelita que no han sido bendecidas por sus hijos, sino por su acción liberadora en contra de los enemigos de Israel. La madre de Jesús vendría a culminar no solo la lista de madres fecundas (benditas por el vientre), sino también la de mujeres guerreras del principio (Yael*) o de la culminación israelita (Judit*). María aparece también como madre del rey (de mi Señor). Las reinas de las que habla la historia israelita son extranjeras (como la reina de Sabá: 1 Re 10,1-13) o figuras divinas rechazadas (la Reina de los cielos: Jr 7,18; 7,17-25). En este contexto debemos recordar como excepción singular a Ester, que es la reina israelita por excelencia, pero solo en calidad de esposa de un monarca extranjero (Est 2,17.22). María es madre del rey mesiánico israelita y así puede presentarse como gebîra* mesiánica.

(2) *La creyente*. La madre de Jesús es la *pisteusasa*, la que ha creído, la creyente. Del campo veterotestamentario de la fecundidad bendecida *(eulogêmene)* pasamos así al plano de la bienaventuranza mesiánica *(makaria)*, que solo puede conseguirse en ámbito de fe y de seguimiento cristiano. Este paso de la bendición por la maternidad a la bienaventuranza por la fe nos sitúa en el centro de la teología de Lucas. Así lo indica la palabra de una mujer que bendice a María diciendo a Jesús «bienaventurado el vientre que te ha gestado y los pechos que te han amamantado» (Lc 11,27). Ella sitúa a María en el nivel de la maternidad biológica, haciéndola vientre y pechos, cuerpo para engendrar. Así la ve como ha visto a la mujer gran parte de la tradición religiosa (incluso la cristiana) dominada por varones: la mujer es fuerza engendradora, vida hecha principio germinante, como Eva* *(Havvah)*, madre de todos los vivientes (cf. Gn 3,20). En esa línea se podría haber divinizado a María, convirtiéndola en un tipo de Deméter o Gran Diosa. Pues bien, Jesús corrige esa visión, diciendo ¡bienaventurados más bien los que escuchan la palabra...! (Lc 11,28), interpretando así a su madre en la línea de las palabras finales de Isabel ¡bienaventurada la que ha creído! (Lc 1,45).

(3) *Reina madre*, *reina creyente*. María podía haber aparecido como reina por ser madre. Esta es la función y sentido de su realeza femenina en perspectiva popular sagrada. Ella sería bendita por su capacidad procreadora. Reinar es, ante todo, dar la vida. Las armas o signos del reinado femenino son el vientre y los pechos, la potencia engendradora, la capacidad nutricia. Como tierra gestante, gleba fecunda, se concibe el

reinado de la madre de Jesús en esta venerable palabra de la tradición cristiana que el evangelio ha puesto en boca de una mujer de la muchedumbre: ¡Bienaventurado el vientre y los pechos que te han criado! Pero Lucas ha sentido ya el peligro de interpretar a María en esa perspectiva, en la que ella puede confundirse con las madres sagradas del cielo o de la tierra, diosas de la vida. Por eso ha introducido y superado el *logion* del vientre y de los pechos, hablando de la bienaventuranza de la fe, ayudándonos a comprender la bendición de María como creyente y no como pura madre biológica. En esa línea abre el camino para comprender el nuevo sentido de la natalidad cristiana (nacimiento*).

BENEDICTUS

(↗ *bendición*, *eucaristía*, *Juan Bautista*, *Zacarías*). Las oraciones más solemnes de la liturgia israelita son bendiciones, como la de Salomón, cuando dedica el templo (¡Bendito sea Yahvé, Dios de Israel...; 1 Re 8,15; cf. 1 Cr 29,10), y como muchos salmos. Podemos destacar también la de Melquisedec, que empieza llamando a Dios «bendito...», cuando sale al encuentro de Abrahán (= Abram): «Bendito sea Abram del Dios Altísimo, creador de los cielos y de la tierra; y bendito sea el Dios Altísimo, que entregó tus enemigos en tu mano» (Gn 14,19-20), o la de Jetró cuando se encuentra con los israelitas liberados de Egipto: «Bendito sea Yahvé, que os libró de la mano de los egipcios, y de la mano de Faraón, y que libró al pueblo de la mano de los egipcios» (Ex 18,10). Entre todas ellas destaca en el Nuevo Testamento la de Zacarías, llamada *Benedictus*, por la primera palabra de su traducción latina (Lc 1,67-78).

(1) *Las tres estrofas*. Zacarías, que ha estado mudo por su falta de fe, tras el encuentro con el ángel en el templo (Lc 1,20), recobra la voz para bendecir a Dios *(euloguein)*, en palabras de fuerte tono sacerdotal y profético, en las que se expresa la vida y vocación de su hijo, Juan Bautista. Las citamos de un modo parcial y las dividimos en tres estrofas: «(1) Bendito sea el Señor, Dios de Israel, porque ha visitado y redimido a su pueblo, suscitándonos una Fuerza (cuerno) de salvación en la casa de David su siervo, según lo había predicho desde antiguo por boca de sus santos profetas. (2) Es la salvación que nos libra de nuestros enemigos y de las manos de todos los que nos odian, realizando la misericordia que tuvo con nuestros padres... Para concedernos que libres de temor, liberados de la mano de los enemigos, le sirvamos en santidad y justicia en su presencia todos nuestros días. (3) Y tú, niño, te llamarás profeta del Altísimo, porque irás delante del Señor a preparar sus caminos, para dar a su pueblo el conocimiento de la salvación..., por las entrañas de misericordia de nuestro Dios, por las cuales nos ha visitado el sol que nace de lo alto (Lc 1,67-78). Esta oración es posiblemente un himno que algunos judeocristianos antiguos han utilizado para poner sus propios ideales religiosos en la boca del sacerdote Zacarías, que aparece así como representante de un grupo sacerdotal y profético de Iglesia primitiva. La tercera estrofa deja clara la función del profeta del Altísimo, que irá delante del *Kyrios*, preparando su camino. Según el texto actual, ese profeta es Juan: anuncia el perdón, proclama la misericordia de Dios, conforme a las más hondas y constantes esperanzas del Antiguo Testamento (cf. Ex 34,4-7). Es evidente que los judeocristianos y (en general) todos los judíos pueden aceptar ese pasaje, en clave de esperanza israelita, abierta quizá escatológicamente a todos los pueblos de la tierra, pero bien arraigada en la situación de los judíos de aquel tiempo. Pero las referencias a la salvación aparecen menos precisas en las dos primeras partes del himno y pueden separarse de la función de Juan Bautista (y del mismo cristianismo). Son de tipo genérico y emplean una fraseología bastante común entre los círculos nacionalistas judíos de aquel tiempo.

(2) *Benedictus: texto nacionalista judío*, *texto cristiano*. Las posibles referencias cristianas del texto quedan veladas, sobre todo en las dos primeras estrofas, de tal forma

que el canto puede ser aceptado por gran parte de los judíos del tiempo de Jesús, entre los que Lucas sitúa a Zacarías. (a) *La primera estrofa* expresa la salvación en clave regia. Por eso habla de un cuerno o poder de salvación que ha brotado en la familia o casa de David. Todo nos permite suponer que el texto alude a un Mesías político, que tomará el poder para liberar al pueblo de la mano u opresión de los enemigos (los romanos). De esa forma habrían entendido el texto los celotas y otros movimientos de liberación nacional del judaísmo. (b) *La segunda estrofa* acentúa el aspecto religioso de la salvación, situándola en un plano más sacerdotal. Es como si Dios, por medio del Mesías davídico, quisiera liberar al pueblo para hacerle así capaz de ofrecer en Sión (sobre el templo) un culto verdadero. Se unen de esa forma santidad y justicia, términos clave de la tradición profética y de la sacerdotal. Los creyentes del nuevo pueblo de Dios, sacerdotes y profetas, separados ya de los gentiles, podrán disfrutar en paz la salvación sobre la tierra. Esta es una esperanza claramente israelita que nos sitúa en el centro del pueblo de la alianza. En esta línea, podríamos decir que el celotismo, entendido como interpretación nacionalista del mesianismo israelita, no es algo que los cristianos tuvieron que encontrar fuera de su Iglesia. Dentro de ella han podido existir grupos o, por lo menos, movimientos que eran tendencialmente celotas. Lucas ha recuperado su recuerdo y mensaje a través de Zacarías y su salmo de liberación nacional, el *Benedictus*. De esa manera ha recreado el Antiguo Testamento dentro del mismo Evangelio, utilizando para ello la figura de este sacerdote, situado en el lugar donde se vinculan y separan templo y profecía. No lo hace por erudición ni simple arqueología, sino por fidelidad evangélica: necesita mostrar el sentido de la práctica israelita de Zacarías, para distinguirla de la práctica mesiánica de Jesús. Zacarías está a la puerta, pero no entra en la iglesia. Su palabra es buena, pero no es aún cristiana. El Evangelio será más que un cumplimiento de la voz de Zacarías, que parece resonar todavía en las palabras de los caminantes de Emaús cuando dicen, muerto ya Jesús, ¡esperábamos que él fuera el redentor de Israel! (Lc 24,21). El mismo Jesús resucitado corregirá a los fugitivos judaizantes de Emaús, ofreciéndole la verdadera interpretación cristiana de la historia: ¡era necesario que el Cristo padeciera estas cosas para entrar en su gloria! (Lc 24,26). Pues bien, en el camino que va de la esperanza legítima del sacerdote Zacarías, inmerso todavía en un contexto nacional judío, al cumplimiento cristiano de esa esperanza nos sitúa Lucas. (c) *Tercera estrofa*. Profeta del Altísimo, los caminos del Señor. Zacarías ha empezado reflejando una esperanza nacional y sacerdotal judía. Pero al fin la acaba superando, pues no presenta a su hijo como sacerdote mesiánico, que reforma el culto religioso de Jerusalén (como habrían querido muchos apocalípticos y entre ellos los de Qumrán), sino como profeta del Altísimo. De esa forma abre la puerta para la novedad del Sol que nace de lo alto, un Sol que para los cristianos se identifica con Jesucristo.

Cf. S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los cánticos del evangelio de la infancia según san Lucas*, CSIC, Madrid 1983; *Los evangelios de la Infancia* I-IV, BAC, Madrid 1986-1990.

BERNABÉ

(↗ *Marción*, *Pablo*). Uno de los personaje más significativos del Nuevo Testamento y del cristianismo primitivo, a quien se atribuye una carta/tratado donde se expone una visión alegórica del Antiguo Testamento.

Historia básica. El libro de los Hechos le presenta como judío originario de Chipre, que acepta el camino de Jesús y pone sus bienes al servicio de la Iglesia (cf. Hch 4,37); era uno de los miembros más significativos de la comunidad de Jerusalén, asumió la misión de los helenistas* y se vinculó después a Pablo*, a quien toma como colaborador en su misión a los gentiles (cf. Hch 9,27; Hch 13–15), hasta que ambos se separan (Hch 15,39) para seguir caminos diferentes, a causa de la interpretación de las relaciones entre judíos y gentiles, en el incidente de Antioquía. El mismo Pablo ratifica en el fondo los datos anteriores (Gal 2,1.9.13), afirmando que, al final de un largo trayecto compartido, ambos apóstoles se separaron por su manera de situarse ante las comidas compartidas. A pesar de ello, Pablo recuerda positivamente a Bernabé (2 Cor 9,6), con quien sigue vinculando su estilo de predicación del Evangelio.

Carta. Hacia el año 130 d.C., un autor desconocido tomó el nombre de Bernabé para publicar una carta/tratado que tuvo gran importancia en la Iglesia antigua y que, en algunos lugares y momentos, llegó a formar parte del canon del Nuevo Testamento. Esa «carta» es, por un lado, muy judía, una relectura de la Biblia israelita. Pero, al mismo tiempo, es profundamente antijudía, pues interpreta el Antiguo Testamento como un libro cristiano, que solo se entiende en forma alegórica desde la perspectiva de Jesús. A su juicio, los judíos no cristianos, que interpretan la Biblia en sentido literal (histórico, legal), destruyen su auténtico significado. En esa línea, Bernabé supone que las leyes y práctica rituales del Pentateuco Hebreo debían entenderse de manera alegórica, y que los judíos que las han tomado (y las toman) de un modo literal desconocen y pervierten su sentido. Así interpreta no solo el sábado, sino la circuncisión y las normas dietéticas y sexuales de la Ley israelita.

Una carta con visión especial del Antiguo Testamento. Bernabé se sitúa cerca de Marción*, y de su exposición se deduce que el Antiguo Testamento cerrado en sí mismo es anticristiano. Marción será más radical en lo externo al rechazar todo el Antiguo Testamento, excluyéndolo del canon. Pero Bernabé ha sido, al fin, más efectivo, pues ha logrado privar al judaísmo de su legitimidad histórica, de su diferencia religiosa y de su identidad teológica, aunque sigue conservando sus libros en el canon. Él ha iniciado así una postura muy común en muchos grupos cristianos antiguos, que han tomado el Antiguo Testamento no como revelación en sí, sino como alegoría que debe interpretarse y aplicarse desde una visión posterior de Cristo. De todas maneras, su interpretación alegórica no ha sido un invento cristiano, pues un tipo de exégesis como la suya resultaba usual en muchos círculos judíos helenistas, e incluso palestinos, de su tiempo, aunque ellos la realizaran con fines distintos, sin romper la identidad del pueblo elegido. Sea como fuere, esta carta ofrece una de las visiones más significativas de la exégesis

bíblica de la primera mitad del siglo II d.C., tanto en perspectiva cristiana como judía, de manera que ha sido a veces incluida en el canon del Nuevo Testamento.

Texto griego y traducción en D. RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos*, BAC, Madrid 1950. Cf. PH. VIELHAUER, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, Sígueme, Salamanca 1991, 623-635.

BESTIA

(↗ *dragón*, *seis-seis-seis*). En sentido estricto, bestia *(thêrion)* significa animal salvaje y feroz, con rasgos de monstruo (cf. Ap 6,8). Dn 7,5-11 LXX había aplicado este nombre a los imperios enemigos de Israel. El autor del Apocalipsis lo recrea, para evocar las dos figuras básicas de la perversión político-ideológica de la humanidad, hablando de su surgimiento (anticipado en Ap 11,7), de su lucha contra los fieles (14,2; 16,2.10), de sus relaciones con la Prostituta* (17,3-17) y de su destrucción por el Jinete de la palabra (19,19-20). La primera Bestia (con rasgos de león, oso y leopardo: Dn 7) es el mal poder político (Ap 13,1-10). La Segunda (el Falso profeta) es el engaño personalizado, la religión hecha mentira, para ruina de los hombres (13,11-18). Ambas provienen del Dragón* de Ap 12,1-5, que ha sido arrojado a la tierra, para plantear allí su batalla final.

(1) *Primera Bestia. (1) Presentación*. «Y vi subir del mar una Bestia que tenía diez cuernos y siete cabezas, con una diadema en cada cuerno y un título blasfemo en cada cabeza. La Bestia que vi se parecía a una pantera; tenía patas como de oso y fauces como de león. El Dragón le dio su fuerza, su trono y su inmenso poder. Una de sus cabezas parecía haber sido herida de muerte, pero su herida mortal estaba ya curada. La tierra entera corría fascinada tras la Bestia. Entonces adoraron al Dragón, porque había dado su poder a la Bestia y adoraron también a la Bestia, diciendo: ¿Quién será como la Bestia y podrá luchar contra ella?» (Ap 13,1-4: cf. 13,1-10). Junto al mar primordial se ha colocado el Dragón* (Ap 12,18), para iniciar la lucha final, convocando a sus subordinados (bestias y prostituta). Por evocación mágica, llamada por el Dragón, sube de allí la gran Bestia. Recordemos que el mar, imagen del abismo, significa para los judíos Occidente: desde la roca de Patmos se mira hacia Oriente la tierra de Asia (segunda Bestia: Ap 13,11), y hacia Occidente, el gran mar insondable que lleva hacia Roma (primera Bestia). (a) En un nivel, la Bestia es una visión literaria, elaborada con imágenes de profecía y poesía, tomadas de la Biblia israelita. (b) Pero en otro plano, desde la experiencia histórica de Juan, autor del Apocalipsis, la Bestia es el imperio que amenaza a los cristianos. Eso significa que ella tiene una incidencia muy concreta en la vida de los creyentes. (c) Muchos cristianos posteriores han identificado la bestia con los nuevos poderes de opresión sistematizada (imperio otomano o soviético, americano o fascista). No es que Juan los cite, pero parece adelantar algunos de sus rasgos, pues él ha descubierto la perversión final de una historia que alcanza su maldad suprema al enfrentarse con Jesús y su Evangelio. Hasta ahora no existía el mal completo, la opresión total.

(2) *Primera Bestia. (2) Rasgos principales*. Habían existido máquinas sacrales destructoras, pero más pequeñas, como se decía en Dn 2 y 7 (con *1 Hen*, *2 Bar* y *4 Esd*). Pues bien, el autor del Apocalipsis ha contemplado la Gran Bestia, de manera que su descripción se ha vuelto modelo de todas las descripciones y experiencias posteriores. (a) *Tiene diez cuernos y siete cabezas*... (Ap 13,1). Las cabezas simbolizan la totalidad mundana del mal (son siete), los cuernos son reyes, en signo que recuerda al Dragón (cf. Ap 12,3), aunque luego deba interpretarse, para aplicarlo a los emperadores que el autor

ha conocido y que le parecen signo de la bestia (cf. 17,11-14). (b) *Esta Bestia es todas las bestias* (Ap 13,2). Cristo expresa (personaliza) todos los poderes y amores de Dios. De modo analógico y contrario, la Bestia de Roma encarna los falsos poderes antes difusos del Dragón (imperios de Dn 2–7), el mal que ha culminado ya y que se expresa como poder antidivino (Mt 6,24 par identifica a la mamona). Los Vivientes*, animales buenos, eran signo de Dios y de la vida (león, toro, hombre, águila: Ap 4,7). La Bestia, en cambio, es animal perverso, condensación suprema de todos los reinos bestiales de Dn 7 (pantera, oso, león: Ap 13,2). (c) *Bestia herida*, *imitadora del Cordero* (13,3). En tiempo de Nerón y sus inmediatos sucesores, envueltos en dura guerra civil (54-69 d.C.), pudo parecer que el imperio se acababa y muchos en oriente (no solo en Judea y Jerusalén) se alegraron. Pero revivió, volvió a crecer más fuerte y hubo personas que interpretaron esa curación como señal divina, muestra de la eternidad de Roma. Juan la interpretó como signo demoníaco: mala imitación de la muerte y pascua redentora del Cordero degollado. (d) *Adoraron al Dragón*: «¿Quién será como la Bestia y podrá luchar en contra de ella?» (Ap 13,4). El poder se quiere divinizar: Dragón y Bestia unidos, vinculados en dúo sacral, se vuelven objeto y centro de la religión del imperio. Es evidente que en Roma y sus provincias hay otros movimientos religiosos, gentes que piensan de un modo distinto. Pero en conjunto, como totalidad social sagrada, Roma se ha hecho Iglesia y Estado de la Bestia, suscitando admiración por su poder perverso que Juan toma como destructivo. (e) *Y se le dio una boca que profiere arrogancias*... (Ap 13,5-6; cf. Dn 7,8.20). Estas palabras comparan a la Bestia con Antíoco, que fue a los ojos de Israel el gran tirano, que se elevó orgulloso, para morir luego impotente, castigado por el mismo Dios a quien había despreciado. Ella, la Bestia a quien Satán concede su poder, es el verdadero enemigo de Dios. (f) *También se le concedió luchar contra los santos y vencerlos... y le adorarán*... (Ap 13,7-8). El Apocalipsis sigue actualizando los signos de Dn 7,21. Dios ha permitido que el Dragón actúe, concediendo a la Bestia su poder contra los santos e instaurando su reinado perverso sobre tribus, pueblos, lenguas y naciones. Ya están enfrentados, desde siempre y para siempre, los que adoran a la Bestia (mayoría pervertida) y los que están inscritos en el Libro* de la vida del Cordero, degollado desde el comienzo del cosmos. En este Libro del Cordero (cf. Ap 5,6), que el profeta ha comido para anunciar el juicio y salvación de Dios (cf. 10,1-11), solo pueden inscribirse aquellos que no adoran a la Bestia.

(3) *Segunda Bestia. (1) El falso profeta* (Ap 13,11-18) (profecía). El Apocalipsis unifica primero las bestias de Dn 7 (todas son una, que se expresa en este tiempo final, a través de Roma) y después las dualiza (la Bestia-Roma tiene dos rostros: uno más político, otro más religioso). El segundo rostro de la Bestia, que depende de la primera y está al servicio de ella, tiene rasgos de falso profeta: «Vi otra Bestia que surgía de la tierra: tenía dos cuernos como de Cordero pero hablaba como Dragón. Ejercía todo el poder de la primera Bestia en favor de ella, haciendo que la tierra y todos sus habitantes adorasen a la primera Bestia, aquella cuya herida mortal había sido curada. Realizaba grandes prodigios, hasta el punto de hacer bajar fuego del cielo sobre la tierra, a la vista de los hombres. Seducía también a los habitantes de la tierra con los prodigios que se le

había otorgado realizar en favor de la primera Bestia, y los incitaba a levantar una estatua en honor de la Bestia que fue herida de espada y revivió» (Ap 13,11-14; cf. 11,11-18). La acción de la Bestia* del mar (= Occidente, Roma) culmina con esta Bestia de la tierra (religión que viene de oriente), a quien después se presenta como profeta* falso (cf. Ap 16,13; 19,20; 20,10). Dios se manifiesta por Jesús a los profetas verdaderos (cf. Ap 1,1-3; 10,7; 22,6-19), que dan testimonio dejándose matar por la primera Bestia (cf. 11,1-13). En contra de ellos eleva el Dragón a los profetas falsos, representados por la segunda Bestia, que será un símbolo de los sacerdotes y/o filósofos de la primera Bestia, funcionarios y servidores de su principio de violencia. Ap 6,15 citaba a reyes, nobles, comandantes militares, ricos y poderosos de la tierra, que servían al poder supremo del mundo y ocultaban su rostro ante Dios y su Cordero. Todos se condensan ahora en esta Bestia, que es la falsa cultura al servicio del imperio. La primera Bestia (Bestia* del mar) era el Poder duro, con rasgos coactivos y militares. Esta segunda Bestia es la religión y/o cultura opresora al servicio de la primera.

(4) *Segunda Bestia. (2) Rasgos principales*. Nadie la había descubierto ni descrito todavía con la precisión del Apocalipsis. (a) Tiene dos cuernos semejantes a un cordero... pero habla como Dragón (Ap 13,11-12). Actúa al servicio del Dragón, para que todos queden admirados de su fuerza y le rindan reverencia. Es inteligencia y palabra vendida a la Bestia, mentira hecha opresión sistematizada. Más que el poder de las armas y más que las posibles penurias económicas, al autor del Apocalipsis le preocupa esta Bestia, que es peligrosa porque pone su gran poder al servicio de la primera Bestia. (b) Y hace grandes señales... (13,13-15), como los profetas falsos, capaces de engañar, si fuera posible, a los mismos elegidos (cf. Mc 13,22 par). Estamos en un mundo hecho feria de ilusiones y mercado de múltiples engaños. Entre ellos resalta nuestro texto dos signos que se oponen a los signos de los auténticos profetas (cf. Ap 11,5.11): Hará que baje fuego, posiblemente a través de trucos técnicos, encendiendo a distancia una llama, en un acto de culto oficial; hará que construyan estatuas de la primera Bestia, pero de tal forma que parezca que están vivas. En el culto imperial de Asia se alude a estatuas parlantes, capaces de emitir sonido cuando el aire las atraviesa. Estamos en un mundo dominado por el deseo de prodigios, de engaño pseudorreligiosos, de curiosidad sacral y credulidad supersticiosa. En el fondo de esos trucos, posiblemente marginales, destaca Juan el gran engaño: el culto imperial que destruye y esclaviza a los humanos. El Estado se ha convertido en principio de moral. Por eso, su religión es un engaño: fuego falso, palabra mentirosa.

(5) *El signo de la Bestia*: «Y hace que todos, grandes y pequeños, lleven la señal (de la Bestia) en su mano o en su frente, de manera que no pueden comprar ni vender si no la llevan...» (13,16-17). Pasamos del plano sacral al económico, donde se expresa el último sentido del saber y de la ciencia, la más honda religión imperial. Quien no lleve el signo de la Bestia, quien no adore su poder, no puede comprar ni vender: queda expulsado del mundo comercial del imperio. Este era el problema discutido en los mensajes o cartas a las iglesias (Ap 2–3): en el fondo de la prostitución* y de los idolocitos* (pactar con el poder, comer de su comida) hay un problema económico. Todo el comercio está en

manos de un imperio estructurado de forma sacral: solo puede disfrutar la economía y cultura de Asia quien asuma los principios de sacralidad de Roma, defendidos por los filósofos y sacerdotes de la segunda Bestia. Para participar de la vida del Imperio, los cristianos tienen que aceptar la política imperial en sentido externo (orden cívico, intercambios económicos) e interno. Para Juan, el Evangelio implica una enmienda a la totalidad política de Roma. Otros grupos cristianos (los de Balaam* y Jezabel de Ap 2–3) entienden las cosas de manera distinta. El Apocalipsis, en cambio, sabe que es aquí donde se juega la fidelidad de los cristianos (cf. 13,10: quien al exilio al exilio, quien deba morir que muera).

(6) *Identidad de la Bestia* (seis-seis-seis*, Roma). Hay dos bestias, pero la segunda depende de la primera y tiene un sentido más genérico. Por eso, al autor del Apocalipsis y a los investigadores posteriores les ha interesado la identidad de la primera Bestia, tema que sigue intrigando a muchos curiosos, e incluso creyentes, hasta el momento actual. Algunos piensan que en esa identificación está el secreto no solo del Apocalipsis, sino de toda la Biblia e incluso de la historia humana, leída desde la perspectiva de la acción de Dios. «Las siete cabezas son siete montes sobre los que está sentada la mujer. Son también siete reyes, de los que cinco ya perecieron, uno existe todavía, el otro aún no ha llegado, pero cuando llegue ha de durar poco. En cuanto a la Bestia que era, pero ya no es: ella es el octavo rey, forma parte de los siete y marcha hacia la perdición. Los diez cuernos que has visto son diez reyes que aún no han recibido reino pero que compartirán el poder con la Bestia, como si fueran reyes, durante un breve espacio de tiempo. Estos tendrán un solo consejo, y darán su fuerza y su poder a la Bestia. Harán la guerra al Cordero, pero el Cordero los vencerá» (Ap 17,9-11). Este es sin duda un texto cifrado que sirve para mostrar la identidad de la Bestia, que, de alguna manera, se identifica con el emperador y/o el Imperio de Roma. Ha de vincularse, sin duda, al número misterioso (6-6-6), que aquí parece estar relacionado con el tema de siete montes (= colinas) de Roma, que se aplican a sus emperadores, pero que no pueden llegar a ser siete (número de Dios) y permanecer así para siempre, en gesto de divinización, pues solo Dios permanece. Cinco han pasado ya: son la historia imperial romana, vista desde el Apocalipsis. Está reinando el sexto emperador, que parece muy cruel, pero que no es el último, pues falta aún lo peor. El reinado del Séptimo será breve: no puede permanecer ni triunfar, porque Siete de verdad es Dios y el imperio solo es un seis que se repite sin cesar, en giro de muerte (13,19). Vendrá un Octavo que no puede ser ya nuevo, pues no hay nada tras el falso siete, de manera que puede entenderse como reencarnación satánica de uno que ha sido ya satánico en el tiempo precedente. Pues bien, para establecer la identidad de la Bestia debemos contar a los emperadores romanos que van desde César o desde Augusto, hasta el momento en que escribe el autor, en los años de Nerón, Vespasiano, Tito o Domiciano, como indicaremos. Entre esos emperadores pueden incluirse o no incluirse Galba, Otón y Vitelio, pues sus reinados fueron muy cortos y no estuvieron reconocidos por todos (los autores latinos del tiempo se dividen al respecto). Estas son las cuatro listas posibles, que incluyen, en cada caso, a seis emperadores, el último de los cuales sería el del tiempo del libro del Apocalipsis: (1)

Primera lista: César (49-44 a.C.), Augusto (31 a.C.-14 d.C.), Tiberio (14-37), Calígula (37-41), Claudio (41-54), Nerón (54-68). (2) *Segunda lista*: Augusto (31 a.C.-14 d.C.), Tiberio (14-37), Calígula (37-41), Claudio (41-54), Nerón (54-68), Vespasiano (69-79). (3) *Tercera lista*: Nerón (54-68), Galba (68-69), Otón (69), Vitelio (69), Vespasiano (69-79), Tito (79-81). (4) *Cuarta lista*: Nerón (54-68), Galba (68-69), Otón (69), Vespasiano (69-79), Tito (79-81), Domiciano (81-96). La primera empieza en César y acaba en Nerón, la segunda empieza en Augusto y acaba en Vespasiano; las dos últimas empiezan en Nerón y pueden acabar en Tito o Vespasiano, según se incluya o no a Vitelio como emperador. Junto a los emperadores (= cabezas) hay otros signos para interpretar el sentido del 6-6-6 de Ap 13,18, partiendo del número seis (que estaría vinculado al emperador del tiempo en que escribe Juan).

(7) *El número de la Bestia. Un tema actual*. También nosotros seguimos amenazados por la finitud del mundo y de los imperios (nunca llegarán al siete de Dios). Estamos a merced de la furia grande del Dragón, a quien queda poco tiempo (cf. Ap 12,12). La Bestia que venga como siete no podrá permanecer (solo Dios es Siete). Tras ella, como a reencarnación de un mal emperador (a nuestro juicio Nerón: ¡siempre estamos bajo un Nerón!), volverá la gran Bestia: querrá retornar, resucitar como Jesús, para imponer su dominio sobre el mundo, pero no podrá, porque su tiempo es muerte que acaba. Desde esa perspectiva, leamos las listas de nuevo: Juan escribe desde su tiempo, destacando los signos escatológicos. El enfrentamiento de Bestia imperial y Cristo ha llegado al paroxismo o momento de no retorno: ante la inminencia del fin, desde la plenitud ya conseguida, habiendo descubierto la proximidad del abismo, puede escribir y escribe un libro de esperanza para sus cristianos. (a) No ha querido dar nombres concretos... Parece que, como en Ap 13,18, le sigue interesando sobre todo el simbolismo de los números perfectos (siete) e imperfectos (seis...): nos hallamos siempre al final de un fatídico seis, en el límite de un tiempo corto, enfrentados con la brevedad completa (un siete muy pequeño que no logra mantenerse) y amenazados por el pozo del abismo*, del que brota el octavo, que no es tal, puesto que es retoño de la muerte. Ese juego de números, esa experiencia de finitud inestable o muerte que retorna para perecer... viene a mostrarse como elemento constitutivo de nuestra dura y sangrienta historia humana. (b) Juan parece influido por el mito de un Nerón, figura bestial del pasado que vuelve para dominar la historia, pero sin lograrlo, porque en el pasado verdadero está Jesús, que se hace presente para culminar su camino y celebrar las bodas (Ap 21–22). La Bestia viene de un pasado de muerte, es reencarnación de lo más perverso de la historia: es un Nerón revivido incapaz de triunfar. Con Nerón hemos alcanzado la cota suma de maldad: no habrá nuevas y más altas perversiones sobre el mundo. Vuelve Nerón de la muerte y no podrá permanecer, porque es solamente violencia que acaba. Que confíen los cristianos: nadie podrá torturarles más que Nerón y sobre Nerón está el Jesús Cordero, ya presente.

(8) *La verdad del Apocalipsis*. Externamente hablando, esa visión de Juan no se ha cumplido... La historia del imperio ha continuado, indiferente a sus cálculos... Nuevas opresiones, superiores a las antiguas de Nerón, han llegado sobre la Iglesia de Jesús y los humanos. La historia ha seguido y un día los mismos obispos cristianos y los empera-

dores romanos terminaron dándose la mano y descubriendo intereses comunes en sus intereses (o tareas) particulares y en sus formas de mandar (servir) sobre la tierra. ¿Quiere decir eso que el Ap ha fallado? Evidentemente, en un sentido, el Ap ha fallado: parecía anunciar un fin inminente (tras el siguiente, breve, emperador) y no ha llegado (al menos como parecía anunciar): han seguido existiendo en Roma emperadores y después de algo más de dos siglos (el autor del Apocalipsis escribe hacia el 95 d.C.) ellos han pactado con la Iglesia (edicto de Milán y pactos sucesivos, al comienzo del siglo IV). Pero en medio de ese no cumplimiento (propio, en otro plano, de Jesús y Pablo, con su espera inmediata de Reino), el Apocalipsis ha podido ofrecernos su experiencia superior, una visión más alta de la complejidad y riqueza de la historia cristiana. Este fallo o error de perspectiva de Juan le ha permitido expresar de modo insuperado el riesgo de ruptura y destrucción de nuestro mundo, abriendo, al mismo tiempo, un camino de esperanza. El Apocalipsis es uno de aquellos libros que más han acertado y siguen acertando: su modo de entender la opresión perversa de la política imperial y de pedir resistencia y fidelidad a los cristianos constituye uno de los más altos testimonios de clarividencia humana.

Cf. R. BAUCKHAM, *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation*, Clark, Edimburgo 1992; A. FARRER, *A Rebirth of Images. The making of St. John's Apocalypse*, Beacon, Boston 1949; S. GIET, *El Apocalipsis y la Historia*, Taurus, Madrid 1960; X. PIKAZA, *Apocalipsis*, Verbo Divino, Estella 1999; U. VANNI, *El Apocalipsis. Hermenéutica, exégesis, teología*, Estudios Bíblicos, Verbo Divino, Estella 2004; K. WENGST, *Pax Romana and the Peace of Jesus Christ*, SCM, Londres 1987.

BETANIA

(↗ *Asno*, *Jerusalén*, *Lázaro*, *Marta y María*, *monte de los Olivos*, *unción*). Aldea cercana a Jerusalén, vinculada a la entrada de Jesús en la ciudad y a ciertos episodios importantes de su vida, de tal forma que algunos han podido convertirla en un tipo de «icono» de la acción y presencia de Jesús en la Iglesia.

(1) *El signo de Betania.* El tema de fondo ha recibido en el Nuevo Testamento tres elaboraciones fundamentales, que pueden y deben aplicarse a la visión posterior de la Iglesia. En su base hay sin duda un recuerdo de la historia de Jesús, que tenía unos amigos en Betania, cerca de Jerusalén, lugar tradicional de parada y asiento de los peregrinos galileos cuando subían para celebrar las fiestas. Tres son sus testimonios principales.

Mc 14,3-9 (con Mt 26,6-13 y Jn 12,1-8), *unción en Betania.* La víspera de la pasión, una mujer unge a Jesús en Betania, ofreciéndole su apoyo personal y creyente. Así confiesa su fe en el Mesías, expresando, con su perfume y su gesto, el sentido de su experiencia creyente, en contra de aquellos que solo se ocupan de dinero. Ella es el ejemplo más alto de un hombre o mujer fiel, que acompaña a Jesús en su camino de muerte y difunde su «buen olor» pascual, dentro de una Iglesia de gentes divididas.

Lc 10,38-42 desarrolla el tema desde la perspectiva de las dos hermanas (Marta y María) que reciben a Jesús en su casa, y le sirven de formas distintas y complementarias. Lucas no sitúa la escena expresamente en Betania, sino en una «aldea» sin más; pero en un sentido general, desde el fondo de la tradición de las dos hermanas, podemos suponer que esa aldea es Betania, entendida como casa de la Iglesia, lugar donde estas mujeres (hermanas creyentes, más que físicas en sentido carnal) expresan la forma de crear comunidad en torno a Jesús.

Finalmente Jn 11 presenta a Betania como lugar y casa de los dos hermanas (Marta, María), vinculadas por la fe, más que por pertenecer a un familia carnal y porque tienen un hermano llamado Lázaro, a quien Jesús resucita. Ellas aparecen vinculadas en este contexto por la resurrección de Lázaro (de Jesús), y ofrecen un testimonio importante de lo que puede y debe ser la vida cristiana en la Iglesia, como experiencia pascual de resurrección.

(2) *Por Betfagé y Betania*, *un camino complejo*. Pero quizá más que a la casa de la unción y al lugar de la resurrección de Lázaro, Betania está vinculada al camino final de Jesús y de su comitiva que se acercaban a *Jerusalén... por Betfagé y Betania* (Mc 11,1b). Jesús estaba culminando su camino y debía preparar y realizar su signo definitivo en Jerusalén, donde va a entrar como heredero y portador de las promesas mesiánicas, en nombre de aquellos a quienes ha proclamado el mensaje del Reino. Debe entrar en la sede del Gran Rey (Sal 48,3), lugar donde vendrán a cumplirse las palabras que ha venido proclamando en Galilea.

No es fácil reconstruir el itinerario, pues Betania, que significa «Casa de la Aflicción», está a unos 3 km del templo, al otro lado del monte de los Olivos, a cierta distancia de Jerusalén, mientras que Betfagé (= Casa de los Higos), una pequeña aldea o

asentamiento, junto al monte de los Olivos, está ya mucho más cerca (a 1 km de distancia de Jerusalén). Lo lógico hubiera sido que Marcos dijera que pasaron por Betania (lugar de preparación para los peregrinos que venían desde Jericó) y que, al llegar a Betfagé (ya a las puertas de Jerusalén), Jesús había mandado preparar el signo del asno para su entrada en la ciudad. Pero el texto actual de Marcos parece ignorar la geografía y dirección del camino y pone los lugares al revés, a no ser que quiera decir que Jesús llegó a Betfagé (para preparar las cosas) y volvió a Betania, para iniciar desde allí la gran entrada, con otros grupos de peregrinos. Estaríamos ante una de las «anomalías» geográficas de Marcos, que no conocería bien los alrededores de Jerusalén.

(3) *Cerca del monte de los Olivos*. Se podría suponer que Jesús y sus discípulos llegaron a Betfagé (como dice el texto) para ver bien las cosas, volviendo luego a Betania, mientras algunos de ellos conseguían el asno, a fin de preparar así la entrada por el monte de los Olivos, que es quizá la indicación más importante de la escena, y que aparece al final del pasaje (Mc 11,1c). Pero también se puede (y se debe) añadir que Marcos pone primero Betfagé y luego Betania para situar ese lugar, que es el más importante, al lado *(pros)* del monte de los Olivos*, donde, según Zac 14,4, se manifestará Yahvé, partiendo el monte en dos, para que puedan pasar a Jerusalén, en gesto victorioso, los triunfadores mesiánicos.

Flavio Josefo recuerda que el año 56 d.C. *un judío del origen egipcio* y nombre desconocido subió con abundancia de gente hasta el monte de los Olivos y anunció allí la caída de las murallas de Jerusalén, pero Félix, gobernador romano, mató a muchos y apresó a otros, aunque parece que el egipcio logró escapar con vida (*Ant* 20,8,6; cf. *Bell* 11,13,5). Jesús quiso entrar por ese monte, pero sin abrirlo en dos y sin preparar desde allí, como el egipcio, la toma de la ciudad, pues su signo iba a ser un asno. En ese contexto, Marcos cita Betfagé (para ser fiel a su fuente), pero da más importancia a Betania, colocándola al lado del monte de los Olivos, anunciando así un tema y lugar importante de su evangelio (cf. Mc 13,3; 15,26).

Cf. J. JEREMIAS, «Die Salbungsgeschichte Mk 14,3-9», *ANW* 35 (1935) 75-82; M. NAVARRO, *Ungido para la vida. Exégesis narra y teología de Mc 14,3-9; Jn 12,1-8*, Verbo Divino, Estella 2001; R. PESCH, «Die Salbung Jesu in Bethanien (Mk 14,3-9)», en *Fest. J. Schmid*, Friburgo de Brisgovia 1973, 267-285; X. PIKAZA, «Marta y María», en I. GÓMEZ-ACEBO (ed.), *Relectura de Lucas*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1998.

BETEL, CASA DE DIOS

(↗ *templo*). El texto clave de la tradición de Betel dice así: «Jacob llegó a un cierto lugar y durmió allí, porque ya el sol se había puesto. De las piedras de aquel paraje tomó una para su cabecera y se acostó en aquel lugar. Y tuvo un sueño: Vio una escalera que estaba apoyada en tierra, y su extremo tocaba en el cielo. Ángeles de Dios subían y descendían por ella. Yahvé estaba en lo alto de ella y dijo: Yo soy Yahvé, el Dios de Abrahán, tu padre, y el Dios de Isaac; la tierra en que estás acostado te la daré a ti y a tu descendencia... Cuando Jacob despertó de su sueño, dijo: Ciertamente Yahvé está en este lugar, y yo no lo sabía. Entonces tuvo miedo y exclamó: ¡Cuán terrible es este lugar! No es otra cosa que casa de Dios y puerta del cielo. Se levantó Jacob de mañana, y tomando la piedra que había puesto de cabecera, la alzó por señal y derramó aceite encima de ella» (Gn 28,10-18). Este es un texto etiológico que quiere explicar, desde la perspectiva israelita, el sentido sagrado de un lugar, llamado *Bet-El* (Casa de Dios), con una piedra que se supone lugar de presencia de Dios, signo cultual donde se vinculan tierra y cielo. Las religiones anteriores contarían el origen y sentido sagrado de aquel lugar de otra manera. Pero en un momento determinado los israelitas asumieron el valor «divino» del santuario de la piedra o roca de Betel, elaborando desde esa perspectiva esta «leyenda cultual», conforme a la cual el mismo Yahvé, protector de Jacob y padre del pueblo, aparece como fundador de este lugar sagrado. El santuario israelita (o preisraelita) de Betel se cita, por ejemplo, en Gn 12,8; 31,13; 35,1; 1 Sm 7,16; 10,3). El culto de Betel ha sido mirado con recelo por la tradición deuteronomista (Pentateuco*) y profética, que lo considera vinculado a los toros* idolátricos, opuestos a Yahvé (cf. 1 Re 12–13; cf. Am 3,14; 4,4; 5,5-6; 7,10-13; Os 12,4). Por otra parte, hay numerosos textos arameos del siglo VII a.C. en los que se cita un Dios Betel, como figura independiente. Quizá existía en los profetas ese recuerdo de que Betel era un Dios que había sido parcialmente asimilado a Yahvé, pero que conservaba elementos paganos, no israelitas. En esa línea deben entenderse algunos textos proféticos como Jr 48,13; Am 5,5; Os 4,15; 10,15. Sea como fuere, la palabra *betel* o *betilu* se ha empleado y se sigue empleando para aludir a unos santuarios en los que se veneran especialmente las piedras sagradas. Al lado de la piedra o roca sagrada, conocida en muchas religiones, hay otros *betilus*, como son un árbol o un río, una cueva o un monte... Desde la nueva perspectiva bíblica, la señal básica de Dios ya no es la piedra del santuario de Betel (donde los israelitas siguieren adorando a Dios hasta la unificación del culto en Jerusalén, en los años que preceden y siguen al exilio), sino el mismo Jacob fugitivo. El signo de Dios no es ya la piedra, sino Jacob, un hombre débil y fuerte, astuto y creyente, que huye de la persecución de su hermano. En esa línea se podrá decir que la «casa de Dios» son los hombres, como ha puesto de relieve el evangelio de Juan, cuando interpreta a Jesús como el auténtico «Betel»: «Veréis el cielo abierto y a los ángeles de Dios que suben y bajan sobre el Hijo del Hombre» (Jn 1,51).

Cf. M. ELIADE, *Tratado de Historia de las religiones*, Cristiandad, Madrid 1981, 227-250; M. OLIVA, *Jacob en Betel: visión y voto. Estudio sobre la fuente E*, Monografías Bíblicas, Verbo Divino, Estella 1975.

BETSABÉ

(↗ *genealogía*). Es la cuarta de las mujeres de la genealogía de Jesús, según Mt 1,6, pero no aparece con su nombre, como las tres anteriores (Tamar*, Rajab* y Rut*), sino solo como «la mujer de Urías», de la que David engendró a Salomón. Según 2 Sm 11–12 y 1 Re 1–2, ella ha jugado un papel irregular e importante en la historia de las genealogías de Israel, lo mismo que las otras tres mujeres. El texto la presenta como hija de Eliam (2 Sm 11,3) y pertenece con toda probabilidad a la aristocracia preisraelita de Jerusalén. Está casada con Urías, un soldado significativo, del ejército de David, un hitita, de origen probablemente cananeo, anterior a la conquista de Jerusalén por David. Urías podría ser un mercenario, que ha venido del extranjero para servir a David; pero es más probable que forme parte de la aristocracia cananea de Jerusalén, asimilada por David tras la conquista de la ciudad (cf. 2 Sm 5,6-9). Posiblemente tampoco Betsabé es israelita; pero al texto no le importa eso, sino la manera como ella ha sabido aprovechar las circunstancias (su adulterio, el asesinato de su marido) para ascender en la corte del rey. En las historias de la primera parte de su vida (2 Sm 11–12) ella parece pasiva; no sabemos nada de lo que piensa, ni siquiera sabemos si tiene hijos de su matrimonio anterior ni si tiene la esperanza de que el hijo que engendra con David llegue a ser rey. El texto la presenta bañándose en la terraza de su casa, posiblemente para purificarse después de la impureza menstrual. Este detalle es significativo, pues nos hace saber que el hijo que espera, tras haberse acostado con David, no puede haber sido engendrado por Urías, que está luchando lejos, al servicio del rey que se acuesta con su mujer. Para el narrador de la historia, ella seguirá siendo la mujer de Urías, probablemente una extranjera (cf. 2 Sm 12,9.10.15; Mt 1,6). Todo eso cambia en la última parte de su vida (en 1 Re 1–2), cuando David está muriendo y Adonías, otro de sus hijos, nacido de otra mujer (cf. 2 Sm 3,4), quiere tomar el poder y se corona como rey. En este momento, Betsabé aparece como gebîra*, mujer poderosa, madre del que va a ser monarca. Es ella la que con Natán, el profeta, trama y dirige el golpe palaciego, convenciendo a David para que proclame a Salomón como sucesor sobre su trono. Ella influye también en su hijo Salomón, para que mate a Adonías, su hermano de padre, que sigue queriendo ocupar el trono. Así aparece como una mujer intrigante y poderosa, que influye sobre David (como David había influido sobre ella al principio), dirigiendo dramáticamente los destinos de Israel, en los momentos básicos del cambio de reinado de David a Salomón, el nuevo rey, que aparece así como mestizo, hijo de David y de la mujer de un extranjero (una extranjera). El evangelio de Mateo ha querido poner bajo su luz la figura y obra de María, la madre de Jesús.

BIBLIA

Plural griego de *biblion*, libro; significa «los libros» o, mejor dicho, el Libro por excelencia, tal como ha sido aceptado canónicamente por judíos (Biblia hebrea) y cristianos (Antiguo Testamento hebreo, con los deuterocanónicos griegos de los LXX, más el Nuevo Testamento) y de algún modo por musulmanes (Corán). Solo las religiones monoteístas o proféticas (judaísmo, cristianismo, islam), que ponen de relieve la personalidad de Dios, que se revela o manifiesta a través de las palabras y gestos (acciones) de unos profetas especiales, concebidos como mediadores o reveladores dentro de la historia, suelen tener una Biblia estrictamente dicha, es decir, un libro de la revelación de Dios a través de esos profetas. Ciertamente, judíos, cristianos y musulmanes pueden aceptar de algún modo un tipo de «Biblia cósmica» (Dios habla por el mundo) y sobre todo una «Biblia interior» (Dios habla por el corazón). Pero ellos aceptan y veneran de un modo especial un Libro o libros puestos por escrito en los que Dios ha fijado su Palabra. Esto nos permite distinguir y vincular tres biblias y tres revelaciones.

(1) *Hay una revelación y una Biblia cósmica*, pues Dios habla por la naturaleza, como han destacado las religiones paganas. En ese sentido, todos seguimos siendo de alguna forma paganos: vemos a Dios y oímos su voz en el hermano sol, en la hermana luna, en la madre tierra y en la hermana muerte. El primer libro de Dios es el mundo del que formamos parte. En esa línea se sitúan aquellos que ponen de relieve la presencia o manifestación de Dios en los fenómenos básicos del cosmos, especialmente en los procesos de la naturaleza (vida y muerte, cielo y tierra, plantas y animales, hombres y mujeres...). Estos tienden a ser politeístas o panteístas; no tienen una Biblia especial, pues su libro es el mundo y los diversos mitos de sus dioses, que suelen transmitirse de forma oral, aunque a veces toman forma escrita, como libros sagrados (el *Popol Vuh* entre los mayas, el *Libro de los muertos* en Egipto, los *Vedas* en la India, etc.).

(2) *Hay una revelación y Biblia del corazón*. Las religiones místicas, más propias del lejano Oriente (hinduismo, budismo, taoísmo), acentúan la presencia de Dios en el interior humano. Según ellas, más que en el mundo, lo divino se despliega y manifiesta en el mismo proceso de interiorización, en la experiencia de liberación mental, en la hondura o vacío (= plenitud) de la mente que se siente unida al Absoluto. Estas religiones tienden a ser panteístas. Pueden tener un tipo de libros sagrados, más o menos importantes (las *Upanishadas* de la India, el *Tao* de China, la *Tripitaka* del budismo), pero estrictamente hablando su Biblia es la vida interior de cada hombre o mujer, que descubre lo divino dentro de sí, a través de un tipo de yoga o meditación trascendental. Los panteístas suponen de algún modo que todo es Dios, de manera que no suelen tener una Biblia especial, pues Dios se manifiesta en cada una de las cosas: en la naturaleza exterior, en la vida de los hombres, en la cultura. En esa línea se podrían citar las palabras de san Pablo en 2 Cor 3–4, cuando afirma que la Escritura o Carta de Dios está escrita en nuestros propios corazones. Sin esta Biblia interior, sin esta Palabra de Dios que resuena en nuestro interior, no se puede hablar de revelación de Dios.

(3) *Hay*, *finalmente*, *una Biblia histórica*, más propia de las religiones proféticas, que defienden la existencia de hombres especiales (Moisés, Jesús, Mahoma) por medio de los cuales Dios se ha manifestado o encarnado de un modo especial, tal como lo expresan los libros sagrados. Las religiones proféticas pueden afirmar en un nivel la existencia de una teofanía y Biblia cósmica, diciendo que Dios se manifestará por los grandes fenómenos y procesos de la naturaleza. Ellas admiten también la Biblia interior del corazón, por la que Dios habla directamente a cada hombre. Pero eso no les basta. Ellas añaden que existe una teofanía histórica, que ha quedado fijada en unos libros sagrados, en los que se recoge la palabra o experiencia de unos profetas, que aparecen como transmisores de la Palabra de Dios. En esa línea podemos afirmar que, para los judíos, musulmanes y cristianos, la teofanía y profecía se acaban identificando y las dos se concretizan por fin en las Escrituras. «De muchas maneras puede revelarse y se ha revelado Dios en otro tiempo, pero básicamente lo ha hecho a través de los profetas...» (cf. Heb 1,1).

Cf. F. COMTE, *Los libros sagrados*, Alianza, Madrid 1995; J. TREBOLLE, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Trotta, Madrid 1998.

BIBLIA, HISTORIA SAGRADA

(↗ *escatología*, *historia*, *promesa*). La Biblia israelita puede entenderse desde diversas perspectivas: es Ley de vida del pueblo (Pentateuco), es Sabiduría revelada que sitúa al hombre ante el sentido de su realidad y ante Dios (Sapienciales), es experiencia y esperanza de futuro (profetas...). Pero los cristianos la han visto ante todo como libro del despliegue del Pueblo de Dios (historia sagrada de Dios con los hombres). Ciertamente, la Biblia es el libro de la Ley de Dios, revelación de sus mandamientos y de sus normas (costumbres) sagradas, pero no puede entenderse solo en ese plano legal, pues ella es también y sobre todo el libro de la historia sagrada, es decir, del encuentro de Dios con los hombres, a lo largo de un proceso especial de revelación divina y de respuesta humana. Así lo entendemos en este diccionario, poniendo al principio de su comprensión el despliegue de la historia. Desde esa base podemos decir aquello que la Biblia no es, al menos en sentido general.

La Biblia no es un libro astral. Muchos pueblos han creído en la existencia de Escritos y Tablas Astrales, donde vendría marcado (determinado) el destino de los hombres, en signos más altos de geometría o numerología sagrada (como han hecho desde antiguo en Mesopotamia). Pero la Biblia no es un libro de consulta del destino en las estrellas (a pesar de Gn 15,5 o de Dn 12,3), sino el testimonio creyente de la Historia del Pueblo de Dios.

No es un libro adivinatorio. Se han dado en varios pueblos libros y técnicas de adivinación sacral; así en China, con el *I Ching*, y entre los etruscos (y romanos), con los textos y ritos de los arúspices y sacerdotes, encargados de echar a suertes, interpretar entrañas de animales y predecir el futuro. La Biblia conoce técnicas «sagradas» de magia o predicción del futuro (cf. Dt 18,9-15; Lv 19,31), pero las rechaza, pues no es libro de adivinación sino de profecía histórica.

No es libro celeste. Un tipo de judaísmo sapiencial (desde el s. II a.C.) y varios textos apocalípticos hablan de un Libro Celeste (cf. Dn 10,21; 12,1-4) que Dios ha «dictado» palabra a palabra a los hombres, como sigue diciendo el islam, que interpreta el Corán como una copia humana de ese Libro Eterno. Pues bien, en contra de eso (y en contra de una tradición posterior que aparece incluso entre cristianos), la Biblia en su conjunto no es un Libro eterno (existente en Dios), sino el libro de la historia que los hombres escriben con ayuda de Dios.

Cf. A. ARTOLA, *De la revelación a la inspiración*, Monografías, ABE-Verbo Divino, Estella 1983; *La Escritura inspirada: estudios sobre la inspiración bíblica*, Mensajero, Bilbao 1994; O. CULLMANN, *Cristo y el tiempo*, Cristiandad, Madrid 2008; P. GRELOT, *La Biblia, palabra de Dios*, Herder, Barcelona 1968; V. Mannucci, *La Biblia como palabra de Dios*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1985; J. TREBOLLE, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Trotta, Madrid [3]1998.

BIBLIA JUDÍA, EXÉGESIS RABÍNICA

(↗ *exégesis*, *hermenéutica*, *lecturas*, *sentidos*, *Talmud*). Hay varios métodos de exégesis rabínica que han sido recogidos en las siete reglas de Hillel, en las trece de R. Ismael o en las treinta y dos de R. Jose ha-Galili (ss. I y II d.C.). Son reglas intratextuales, centradas en la misma dinámica literal del texto, leído e interpretado desde sí mismo, dentro de una comunidad que quiere mantenerse fiel a la tradición. Se distinguen de los métodos helenistas (más simbólicos y dogmáticos) y de los métodos más analíticos de las ciencias modernas (de tipo histórico-literario). Estas son los seis fundamentales:

Qal wahomer. Leyendo un texto puede pasarse de lo «ligero» a lo de más «peso», de lo menor a lo mayor, a través de analogías literarias y de contenido.

Gezerah shawah. Consiste en la búsqueda de lugares paralelos, poniendo así de relieve las semejanzas internas entre varios pasajes, para interpretar a unos con la ayuda de otros.

Al tiqrey. Dado que el texto canónico es solo el consonántico y puede vocalizarse de diversas maneras, su sentido se encuentra abierto a una variación muy grande lecturas e interpretaciones.

Tartey misma' significa la búsqueda de un segundo sentido. Los textos pueden situarse y entenderse de diversas maneras, según el contexto en que los situemos.

Binian. Consiste en el descubrimiento de una «ley común» que puede obtenerse a partir de la lectura de tres o cuatro textos, y aplicarse a otros textos semejantes.

Gematría. Se funda en la equivalencia numérica de las letras de una palabra, que puede compararse con otras palabras que tengan el mismo valor numérico. Esta norma, aplicada de un modo sistemático por algunos cabalistas, ha convertido la Biblia en un campo apasionante de simbolización numerológica.

Notarikon. Consiste en descomponer una palabra en sus letras, a modo de acróstico, de manera que cada letra aparezca como inicio de una nueva palabra, para componer de esa manera frases distintas, conforme al posible contexto. De esas y otras maneras, los exegetas rabínicos y post-rabínicos han mantenido abierta la Biblia a muchas interpretaciones.

Cf. A. del AGUA, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella 1985; J. BARTON (ed.), *La interpretación bíblica*, Sal Terrae, Santander 2001; D. MUÑOZ, *Derás: los caminos y sentidos de la palabra divina en la escritura*, CSIC, Madrid 1985; A. SÁENZ-BADILLOS y J. TARGARONA, *Los judíos de Sefarad ante la Biblia: la interpretación de la Biblia en el Medievo*, Riopiedras, Barcelona 1996.

BIEN Y MAL, VIDA Y MUERTE

(↗ *alianza*, *bendición*, *chivos*, *pecado*). El tema de la distinción y de la superación del bien y del mal constituye uno de los elementos fundamentales de la identidad bíblica.

(1) *La distinción del bien y el mal* se sitúa en el centro de la teología de la alianza, tal como la ha formulado el Deuteronomio: «Mira, hoy pongo delante de ti la vida y el bien, la muerte y el mal: Si obedeces los mandatos de Yahvé, tu Dios, que yo te promulgo hoy, amando a Yahvé, tu Dios, siguiendo sus caminos, guardando sus preceptos, mandatos y decretos, vivirás y crecerás; Yahvé, tu Dios, te bendecirá en la tierra adonde vas a entrar... Pero si tu corazón se aparta y no obedeces, si te dejas arrastrar y te prosternas dando culto a dioses extranjeros, yo te anuncio que morirás sin remedio, que después de pasar el Jordán y de entrar en la tierra para tomarla en posesión, no vivirás muchos años de ella» (Dt 30,15-18). El texto concluye citando como testigos de esa distinción al cielo y a la tierra, definiendo así la identidad del hombre como ser que puede escoger el bien (que se identifica con la vida) y evitar el mal (que se identifica con la muerte). El hombre aparece así como viviente que desborda y sobrepasa sus límites biológicos, por su relación moral con Dios. En este plano, viene a mostrarse como un ser moral, alguien que puede elegir entre Dios (el camino de la vida) o el mal (el camino de la muerte).

(2) *Pero la palabra más honda de la Biblia lleva más allá del bien y del mal*, como sabe ya de alguna forma el relato del paraíso* y del pecado. Dios pide a los hombres que no coman del árbol del conocimiento de bien y el mal, pues la verdad del hombre se sitúa en un plano más alto, de gracia. De esa forma puede y debe interpretarse la palabra de Jesús, cuando pide a los hombres que superen el talión (amar a los enemigos*) y que no juzguen a los otros (juicio*). Este es el mensaje que está en el fondo de la teología paulina de la gracia*, entendida como experiencia de un bien que trasciende el plano del bien y del mal. De esa forma se plantea lo que pudiéramos llamar la teodicea* del exceso o desbordamiento vital: hay en la vida del hombre algo más grande que la lucha entre el bien y el mal, en contra de lo que han supuesto los dualismos* de tipo apocalíptico.

BIENAVENTURANZAS

(↗ *bendición*, *gozo*, *pobres*). Las bienaventuranzas suelen ser sentencias de tipo sapiencial que declaran la suerte y felicidad de algunas personas especiales. Así aparecen con cierta frecuencia en el Antiguo Testamento, sobre todo en los salmos: «Bienaventurados los que habitan en tu casa para siempre [Sal 84,4]; bienaventurados los que guardan el derecho, los que cumplen las justicia... [Sal 106,3]; bienaventurados todos los que confían en Dios» (Is 30,18). Jesús ha tomado este género literario y le da dado un sentido escatológico vinculado a su mensaje. En el Nuevo Testamento aparecen en dos versiones, la de Lucas y la de Mateo. Hay también bienaventuranzas en otros libros, como el Apocalipsis.

(1) *Bienaventurados los pobres. Texto de Lucas*. Estas son las tres primeras bienaventuranzas de Lucas: «¡Felices vosotros, los pobres, porque es vuestro el Reino de Dios, felices los que ahora estáis hambrientos, porque habéis de ser saciados, felices los que ahora lloráis, porque vosotros reiréis!» (Lc 6,20-21). En un primer momento, estas palabras pudieran encontrarse en otros textos de aquel tiempo: en los capítulos finales de *1 Henoc*, en *Test XII Pat* y en las sentencias de varios rabinos. Jesús llama felices a los pobres, especificados después como hambrientos y llorosos, no por lo que ahora tienen (o les falta), sino porque su suerte ha de cambiar: se acerca el juicio, se invierten los papeles de la historia y los que estaban alienados y oprimidos vendrán a recibir la herencia de la vida. Lógicamente, en ese contexto se hacen necesarias las antítesis o malaventuranzas: «Pero, ¡ay de vosotros los ricos, porque ya habéis recibido el consuelo! ¡ay de vosotros los ahora saciados...»! (Lc 6,24-25). La primera bienaventuranza es la más general, tanto por el sujeto (pobres: todos los oprimidos, tristes y/o enfermos del mundo) como por el predicado (se les ofrece el Reino, el mundo nuevo). Al decir «bienaventurados los pobres», Jesús hace una elección: los privilegiados de Dios son precisamente el desecho de la tierra. Es evidente que al obrar así Jesús suscita un camino de vida: todos los humanos y en especial los más dotados han de hacerse servidores de los pobres. Esa bienaventuranza primera se divide luego de manera que aparecen por un lado los hambrientos (pobreza más económica) y por otro los llorosos (pobreza más psíquica). La carencia se vuelve así expresión de caída integral. De manera correspondiente, el Reino se expresa también en dos señales: es hartura (más económica) y felicidad (más anímica). Es evidente que allí donde se escucha la palabra de gracia de estas bienaventuranzas de Jesús, la vida humana debe convertirse en expansión (explosión) de fuerte gracia: llevar hartura donde hay hambre, felicidad donde se esconde y triunfa la desdicha. Si se unen con las malaventuranzas, las bienaventuranzas expresan una enseñanza normal del Antiguo Testamento, recogida también en el Magníficat o canto de la Madre de Jesús (Lc 1,46-55). Ellas nos sitúan ante la inversión final, ante el Dios de la justicia y del destino, que transforma las suertes de los hombres, como sabe la historia parabólica de Ester. En ese plano, las bienaventuranzas serían sentencia judicial sobre el transcurso de la historia: expresan una ética del juicio, justicia inexorable que planea sobre los humanos. No serían aún Evangelio. Pero, leídas desde el

conjunto de la vida y mensaje Jesús, ellas proclaman una enseñanza mesiánica que trasciende la inversión y el juicio normales de un tipo de religión de ley. Ciertamente, Jesús ha sido profeta israelita, mensajero de la justicia de Dios, pero, como sabe Mt 7,1 par (¡no juzguéis!), ha desbordado ese nivel.

(2) *La redacción de Mateo*. El evangelio de Mateo interpreta las bienaventuranzas desde el contexto total del mensaje y de la vida de Jesús, tal como se expresa y vive en su Iglesia. Sobre esa base se entienden algunos cambios que él mismo (o su iglesia) ha introducido en el texto más antiguo de Lucas. Por la importancia que han tenido y tienen en la experiencia cristiana las comentamos con cierto detalle.

(3) *Bienaventurados los pobres de Espíritu*. Mt 5,3 ha puesto pobres de espíritu donde Lc 6,20 decía simplemente pobres. Con eso no ha negado la bienaventuranza de la pobreza material, pues él sigue hablando en su evangelio de los pobres materiales y de los pequeños (cf. Mt 18,1-14), pero ha querido añadir una interpretación para los cristianos. Son pobres de espíritu aquellos que no se limitan simplemente a sufrir una suerte que les viene dada desde fuera, sino los que, pudiéndolo, asumen voluntariamente un camino de pobreza, por solidaridad, al servicio de los demás (cf. 2 Cor 8,9; Flp 2,6-11). Jesús no ha querido ayudar a los humanos por arriba, desde fuera, sino desde la misma situación en que se encuentran, encarnándose en su historia. Así aparece como el siervo que no grita, no se ensalza, no esclaviza; desde la misma pequeñez del mundo ayuda a los pequeños (cf. Mt 12,15-21).

(4) *Bienaventurados los que sufren*. El evangelio de Lucas ponía «los que lloran» *(hoi klaiontes)*, destacando quizá el llanto material, aceptado o no, en la línea de la pobreza material. Mateo pone *hoi penthountes*, que puede referirse más bien a los sufrientes, quizá a los que saben sufrir. Estos serían más bien los que saben sufrir, los que aceptan el dolor y lo convierten en un tipo de vida fecunda. Ciertamente son bienaventurados todos los que sufren, por la razón que fuere, sin distinguir la forma en que asumen o no su sufrimiento. Sin negar lo anterior, Mateo parece haber puesto de relieve el valor de maduración que puede tener el sufrimiento.

(5) *Bienaventurados los mansos*... (Mt 5,5). Es una bienaventuranza nueva, que Mateo o su Iglesia ha creado, siguiendo el testimonio de Jesús, que ha sido pobre y débil (sin respaldo económico, sin poder sobre el mundo), siendo, al mismo tiempo, alguien que ha sabido elevar y enriquecer a los pequeños, convirtiendo su pobreza en fuente de gracia y de vida para muchos. Mansos son los que actúan sin imponerse, los que ayudan a los demás desde su pobreza. Así ha hecho Jesús, así ha podido decir: «Acercaos a mí todos los que estáis rendidos y abrumados, que yo os daré respiro. Cargad con mi yugo y aprended de mí, que soy manso y humilde...» (Mt 11,28-29). Siendo pobre (manso, no violento), Jesús puede ayudar a los pobres.

(6) *Hambrientos de justicia*. En vez de hambrientos sin más (como Lc 6,21), Mt 5,6 dice «hambrientos y sedientos de justicia». Ciertamente, son bienaventurados los carentes de comida, como supone Mt 25,31-46 (al decir que Jesús habita y sufre en ellos), pero Mt sabe también, como indica ese mismo texto, que hay hambrientos mesiánicos, que entregan la vida por los otros, dando de comer a los necesitados de la

tierra. Estos son los hambrientos creativos, aquellos que habiendo descubierto la presencia de Dios en los necesitados se empeñan en ponerse a su servicio. Es evidente que entre ellos se sitúa Jesús, portador de la justicia del reino sobre el mundo (cf. Mt 6,33). En este contexto han de entenderse los misericordiosos (Mt 5,7). Ellos aparecen vinculados al Dios de Israel, a quien la Escritura presenta como «clemente y misericordioso, lento a la ira...» (Ex 34,6-7). Pues bien, Mt ha definido a Jesús como el Mesías misericordioso, Hijo de David que tiene piedad de los perdidos sobre el mundo (cf. Mt 9,27; 25,22; 20,30-31). Esta es su dicha más honda, la felicidad mesiánica: ayudar a los necesitados. La misericordia convertida en principio de felicidad: esa es la nota fundante del Evangelio, el principio del cristianismo.

(7) *Bienaventurados los limpios de corazón* (Mt 5,8). La limpieza constituye una experiencia esencial de un judaísmo que quiere evitar las impurezas que se contraen por alimentos, contacto con hombres impuros, etc. La limpieza básica se logra través de la ley: es pureza de manos que se lavan de acuerdo con el rito, de observancias que se cumplen realizando lo mandado, en vestidos y comidas, etc. Pues bien, frente a la pureza de una ley puesta al servicio de los fuertes (piadosos y cumplidores), Jesús ha situado la pureza del corazón, abierta de forma solidaria a todos los humanos, especialmente a los expulsados del sistema. En el centro del mensaje de Jesús ha estado la urgencia por superar el sistema de purezas judías, en plano de lepra y sábado (cf. Mc 1,40-45; 2,23–3,6), tabúes de sangre y sexo (cf. Mc 5) o limpieza externa y comidas (cf. Mc 7). Jesús viene a presentarse de esa forma como el limpio por excelencia, pero de otra forma, por el corazón misericordioso que se abre a los necesitados. Mt elabora sobre esa base la cristología de la pureza mesiánica, hecha de cercanía de corazón, superando todo juicio, en apertura hacia los necesitados. Solo en este contexto se revela el Dios de los limpios: ellos verán a Dios.

(8) *Bienaventurados los pacificadores* (Mt 5,8). El judaísmo del tiempo tiende a colocar en primer lugar otras bienaventuranzas: de los guerreros de Dios que conquistan el reino (celotas), de los buenos sacerdotes que cumplen el ritual de sacrificios, de los cumplidores de la ley... (línea farisea). Para Jesús, la bienaventuranza verdadera culmina allí donde los humanos son capaces de extender la paz del Reino, regalando la vida por los otros. Es evidente que el pacificador por excelencia es Cristo, como ha visto la tradición cristiana (él es nuestra paz: Ef 2,14-15), pues reúne con su entrega fiel a todos los humanos. Esta es la paz que se logra a través de un esfuerzo más alto, de una guerra distinta (cf. Mt 10,34), cuyo sentido solo emerge en la experiencia de pascua. Este es el camino de las bienaventuranzas, que ha empezado en los pobres y culmina en la paz (Mt 5,2-8). Siglos de espiritualismo sacral e idealista nos impiden abrir los ojos y mirar bien el mensaje y vida de Jesús, que es programa de gozo salvador y libertad dichosa. Hemos identificado a veces Evangelio con Ley, santidad con sacralidad, fidelidad a Dios con represión del sexo o los placeres. Pues bien, en contra de eso, las bienaventuranzas son cristología de dicha. Camino de felicidad, eso es Cristo.

(9) *Bienaventurados seréis cuando os persigan*, *insulten y calumnien* (Mt 5,11; cf. Lc 6,22-23). Parece evidente que la tradición cristiana está pensando en el camino de Jesús,

justo sufriente, que ha aprendido a dar la vida por fidelidad al Reino, por los otros (cf. Mc 9,31 par). Con Jesús han de sufrir también los suyos, en sufrimiento que viene a presentarse como fuente de más alta felicidad. No es masoquismo lo que pide Jesús o lo que ofrecen sus creyentes en la Iglesia, sino felicidad perfecta: la dicha mayor emerge allí donde varones o mujeres son capaces de aguantar, en paz con el dolor, sin rebelarse contra Dios, sin descargar la violencia contra otros. En esta bienaventuranza emerge un Jesús dichoso, que sabe dar la vida sin victimismo. No busca el dolor por el dolor, no se goza en la desdicha, sino que quiere dicha. Pero de tal forma le llena el amor del Reino que es capaz de sufrir gozosamente, para bien de los demás, dejándose matar antes que traicionar su camino de amor y felicidad. El camino cristológico se vuelve itinerario de dicha. El Evangelio no es guía de pecadores (contra el libro famoso de Luis de Granada), ni de perdedores, como podría suponerse desde Mc 8,31; 9,31; 10,32-34 par, sino de amadores y gozadores, de personas que saben ser felices desde el más hondo manantial de su existencia.

(10) *Conclusión. El sentido de las bienaventuranzas*. No son sentencia que solo ha de cumplirse al final de los tiempos, sino kerigma de salvación que actúa precisamente en este tiempo, diciendo ya a los pobres ¡es vuestro el reino de los cielos! Esta certeza de que irrumpe el fin, de que ha llegado el Reino, es la base de las bienaventuranzas, entendidas como palabra de gracia. (a) *Son signo de presencia del Reino*, no sentencia antropológica. No postulan el cambio humano para así llegar a Dios, sino que parten de Dios, para fundar de esa manera el cambio humano. Lo primero es la certeza de que Dios mismo se ha hecho vida para los hombres: «¡Dichosos vuestros ojos porque ven y vuestros oídos porque oyen! Porque os aseguro que muchos profetas y justos desearon ver lo que veis y no lo vieron, y oír lo que vosotros oís y no lo oyeron» (Mt 13,16-17). Solo porque el Reino está presente y porque Dios mismo se adentra en nuestra historia puede asegurarse: ¡Dichosos, vosotros, los pobres...! Sin esa certeza, las bienaventuranzas serían talión resentido (¡cambiarán las suertes!) o sarcasmo (consuelo de pobres sometidos). (b) *Son palabra performativa*: realizan lo que dicen. Ante el paso de Jesús se afirma que los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios y a los pobres se les anuncia la buena noticia (Mc 11,5-6). Desde ahí descubrimos que no son sentencia para el fin de los tiempos, ni expresión invisible de un reino espiritual, sino palabra creadora. Cuando proclama ¡dichosos vosotros los pobres...!, Jesús les está ofreciendo la dicha, entendida como salud, pan compartido, esperanza de vida, en medio de la misma pequeñez y sufrimiento de la historia. (c) *Son palabra de exigencia*. Todo es don de Dios, regalo de su vida y amor sobre la historia angustiosa y escindida de la tierra. Pero ese don se hace exigencia: quien recibe la gracia de Dios ha de volverse gracia para otros, convirtiendo su vida en irradiación del don ya recibido. Si Dios fuera talión también nosotros podríamos portarnos en clave de talión, de juicio y lucha mutua; pero el Dios de gracia nos convierte en manantial de gracia. Por eso, las bienaventuranzas se vuelven principio de exigencia, pudiendo así advertirnos: ¡ay de vosotros...! (d) *Son acontecimiento salvador*. La apocalíptica parece situar casi de forma paralela (simétrica) el premio y castigo finales, como suponiendo que Dios es neutral y

el resultado del camino depende de la buena o mala acción de los humanos. Pues bien, en contra de eso, el Dios de Jesús no es neutral, de manera que salvación y condena, bienaventuranza y ayes, no pueden colocarse en simetría. Dios se ha comprometido positivamente en favor de los humanos, ofreciendo vida a todos, empezando por los pobres: es parcial porque ama a los pequeños y perdidos, es parcial porque supera con su gracia y entrega creadora la justicia legalista. Ciertamente, los ayes quedan, como palabra de aviso y advertencia, pero han de situarse en otro contexto teológico y literario (cf. Mt 5,2-11 y Mt 23).

(11) *Ampliación. Las bienaventuranzas del Apocalipsis*. Hay en el Apocalipsis siete bienaventuranzas, que expresan el sentido del libro. (a) Bienaventurado el que lee, y los que oyen las palabras de esta profecía (Ap 1,3). (b) Bienaventurados los muertos que mueren en el Señor (Ap 14,13). (c) Bienaventurado el que vela, y guarda sus ropas, para que no ande desnudo, y vean su vergüenza (16,15). (d) Bienaventurados los que son llamados a la cena de las bodas del Cordero (19,9). (e) Bienaventurado y santo el que participe en la primera resurrección; la segunda muerte no tiene potestad sobre estos (20,6). (f) Bienaventurado el que guarda las palabras de la profecía de este libro (22,7). (g) Bienaventurados los que lavan sus ropas, para tener derecho al árbol de la vida, y para entrar por las puertas en la ciudad (22,14). Estas siete bienaventuranzas se pueden dividir en dos grupos. La primera y la sexta se refieren a los que leen, escuchan y cumplen las palabras de profecía del libro. Las restantes se refieren, de diversas formas, a los que participan de la plenitud escatológica de Cristo.

Cf. F. CAMACHO, *La proclama del reino. Análisis semántico y comentario exegético de las bienaventuranzas de Mt 5,3-10*, Cristiandad, Madrid 1986; W. D. DAVIES, *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge University Press 1966; J. DUPONT, *Les Béatitudes* I-III, Gabalda, París 1969-1973; *El mensaje de las bienaventuranzas*, Verbo Divino, Estella 1988; G. LOHFINK, *El sermón de la montaña ¿para quién?*, Herder, Barcelona 1988; J. M. LÓPEZ-MELÚS, *Las bienaventuranzas. Ley fundamental de la vida cristiana*, Zaragoza 1982.

BINAH

(↗ *Cábala*). Palabra hebrea que significa «inteligencia, prudencia, talento», en un sentido concreto. Con ella se completa la primera tríada, formada por Kether*, que es el poder originario, y Hokhmah*, que es la sabiduría abismal, donde todo se encuentra en estado germinante. Del poder originario y de la sabiduría abismal brota la inteligencia concreta, que es la tercera de las sefirot* del sistema cabalista, la culminación del primer despliegue de Dios. A través de la *Binah* todos los seres alcanzan la concreción, de manera que se distinguen unos de otros. Las referencias a lo masculino y femenino se han mezclado a veces en el estudio de la *hokhmah* y de la *binah*, del conocimiento abismal y de la concreción de cada uno de los seres. De esta manera, el prototipo todavía indiferenciado, propio de una mente divina en la que todo está como en su raíz, viene a expresarse en el mundo externo a través del conocimiento activo. Todo lo que existe es conocimiento, el ser de Dios es palabra que se expande y expresa en todo lo que existe. Esta es la interpretación cabalista de la tradición del Antiguo Testamento. *Kether*, *Hokhmah y Binah* forman la primera tríada divina de la realidad, la primera oposición *(Kether*, *Hokhmah)*, que se abre a la primera unidad de contrarios, que es la *Binah*.

BODAS. CANÁ DE GALILEA

(↗ *amor*, *Cantar de los Cantares*, *Juan*, *madre de Jesús*, *María*). El Reino de Dios se vincula desde antiguo con banquete y bodas, como ha destacado una tradición profética desarrollada por Oseas. El evangelio de Juan ha recreado el tema de forma simbólica y narrativa en el relato de las bodas de Caná: «Al tercer día se celebraron unas bodas en Caná de Galilea, y estaba allí la madre de Jesús. También fueron invitados a las bodas Jesús y sus discípulos. Y faltó vino. Entonces la madre de Jesús le dijo: No tienen vino. Jesús le dijo: ¿Qué tiene que ver esto con nosotros, mujer? Aún no ha llegado mi hora. Su madre dijo a los que servían: Haced lo que él os diga. Había allí seis tinajas de piedra para agua, dispuestas para el rito de purificación de los judíos; en cada una de ellas cabían dos o tres cántaros. Jesús les dijo: Llenad de agua estas tinajas. Y las llenaron hasta arriba. Entonces les dijo: Sacad ahora un poco y presentadlo al encargado del banquete. Y se lo presentaron. Cuando el encargado del banquete probó el agua hecha vino...» (Jn 2,1-9).

(1) *Principio del texto*. Este pasaje es un relato mesiánico, que marca el sentido de todo el evangelio de Juan. (a) *El tercer día* (Jn 2,1) alude posiblemente al tiempo de la culminación profética o pascual, momento en que se cumplen las promesas y puede expresarse el misterio de Dios (cf. Mt 16,21; 17,23 par). De esa forma anuncia Jn la importancia de aquello que va a suceder, situándolo en el contexto de la manifestación mesiánica. (b) *Había una boda en Caná de Galilea*: es posible que la referencia geográfica sea casual y carezca de importancia simbólica; pero es más probable que la alusión a Galilea sirva para conectar este pasaje con la tradición sinóptica de las comidas de Jesús y/o de la multiplicación de los panes. Sin duda el tema de boda y banquete es signo de la comida escatológica (cf. Is 25,6), festín de gozo que Dios mismo quiere ofrecer a los hombres, como ha destacado la tradición sinóptica (cf. Lc 14,15-24; Mt 11,1-10). (c) *Y la madre de Jesús estaba allí*. No se dice que fuera invitada. Ella pertenece al espacio y tiempo de bodas, que pertenecen al camino de promesa y búsqueda humana (Antiguo Testamento). En su función de madre mesiánica, no de Mesías, ella está en las bodas, reflejando y actualizando la experiencia y esperanza israelita. (4) *Y también fueron invitados Jesús y sus discípulos...* (Jn 2,2). Ellos no se encontraban allí desde el principio, sino que han venido de fuera, para interrumpir y recrear el curso de la escena. Ellos evocan probablemente el despliegue del tiempo de la Iglesia. (5) *Y faltando el vino* (Jn 2,3). Solo a la llegada de Jesús y sus discípulos se advierte la carencia. A nivel externo puede tratarse de falta material, pero es claro que el relato alude a otra carencia más profunda. No es que se haya acabado el poco vino; no es que sea cuestión de más o menos. En el fondo de la escena se descubre la impotencia de la historia y vida israelita (humana): no hay vino, no puede haberlo en sus bodas. Esta es la crónica de un fracaso.

(2) *Había allí seis ánforas de piedra*, *colocadas para las purificaciones de los judíos* (Jn 2,6). Eran necesarias para que los judíos pudieran cultivar su pureza ritual (bautismos*), pero eran incapaces de ofrecer a los hombres la vida y el gozo del Reino.

Estaban llenas de agua, lo que significa que los fieles puros podían purificarse conforme al ritual de lavatorios y abluciones. Pues bien, el tiempo de esas seis ánforas (¿el judaísmo entero?, ¿un tiempo finito e inútil, como el de la marca de la Bestia*, que es el seis-seis-seis* de Ap 13,18?) ha terminado cuando llega el día séptimo del Cristo de las bodas (día tercero de pascua), que es tiempo de descanso y plenitud de Dios (Gn 2,2-3). Los judíos continúan manteniendo el agua, el rito de purificación en que se hallaba inmerso el mismo Juan Bautista (cf. Jn 1,26). Todo el Antiguo Testamento (historia israelita) es para el evangelio de Juan un camino que no llega a su final: las bodas de Israel nunca culminan; solo existen purificaciones rituales simbolizadas por las tinajas de agua, preparadas, al borde de la boda (Jn 2,6). La misma boda humana queda inmersa, de esa forma, en el rito de purificaciones incesantes. Es como si hubiera que atar la vida con cadenas, para que no estalle, como si hubiera que encerrar el gozo en fuertes represas de rito, purificando sin cesar las bodas de la vida. En ese contexto entra Jesús y la misma madre dice ¡falta vino! Esta madre, Israel, que marca el camino de esperanza de la historia israelita, vive aún en la carencia, tiempos de ley, rito de purificaciones, pero conoce su carencia, sabe descubrirla y ponerla ante su hijo. De esa forma supera ya el tiempo de negatividad y se adelanta, conociendo y preparando aquello que no puede resolver por sí misma.

(3) *Bodas de Jesús*, *vino del Reino* (Jn 2,4). La madre ha dicho a Jesús que falta el vino y Jesús responde con palabras de dura claridad, que provocan y sitúan a cada personaje de la escena (incluso a los lectores) en el lugar que les corresponde. La madre actúa como si Jesús fuera el responsable, esposo de la fiesta, y tuviera que ofrecer el vino a los invitados; por eso, su indicación resulta, por lo menos, indiscreta. Jesús empieza marcando la separación, en palabras que pueden entenderse de dos formas: (a) ¡Qué tiene que ver esto con nosotros, mujer! Aún no ha llegado mi hora. Él aparece vinculado a su madre, unidos ambos, pero separados ante la carencia. Aún no ha llegado mi hora significa ¡esta no es mi boda! Es como si quisiera reservarse el vino; por ahora, madre e hijo se encuentran invitados a una boda de la vieja tierra. (b) ¡Qué tengo que ver yo contigo, mujer. Aún no ha llegado mi hora! Esta traducción supone que Jesús se distancia de su madre, marcando una separación estricta: no está a merced de aquello que la madre antigua, viejo judaísmo, pueda pedirle; su hora es de Dios, y solo Dios puede marcarla.

(4) *La hora de Jesús* es momento de culminación mesiánica y de plenitud, tiempo de Reino. Es evidente que en este contexto de bodas fracasadas (falta de vino), esa hora vendrá simbolizada por imágenes esponsales. Básicamente está en juego la función del novio/esposo, que ofrece la fiesta y tiene que dar vino de gozo a los invitados. Por eso, como hemos visto, veladamente, la insinuación de María a Jesús (¡no tienen vino!) se sitúa en un ámbito esponsal abierto al conjunto del judaísmo, a toda la historia de los hombres. Jesús ofrecerá a todos los hombres, desde la tradición del judaísmo (seis - tinajas, seis días de purificaciones), el vino de bodas que ya no se encierra en tinajas y que no se emplea para las purificaciones, sino para el gozo de la vida.

(5) *Simbolismo y sentido esponsal. Antiguo Testamento*. El evangelio de las bodas de Caná (Jn 2,1-11) puede y debe situarse en el trasfondo total de la historia de la salvación bíblica. La tradición del Antiguo Testamento conoce dos imágenes esponsales cargadas de sentido religioso: (a) Dios bendice las bodas humanas, el amor de hombre y mujer, no solo en la línea poética del Cantar de los Cantares, sino desde el principio básico de la creación (cf. Gn 1,27; 2,23-25). Dios no es varón, ni ocupa sus funciones; no es mujer, ni hace su obra. Dios no es esposo ni esposa, sino origen y sentido del amor interhumano. Por eso, allí donde se canta y celebra el gozo de los novios/esposos, en un día abierto a la nueva creación, se está proclamando la grandeza del Dios que ha bendecido y fundado las bodas del mundo. (b) Dios mismo aparece como esposo varón de unas bodas donde su pueblo Israel se presenta como esposa. Esta imagen, de fuerte contenido mítico (proviene de la hierogamia ambiental de cananeos y sirios, egipcios y mesopotamios), ha penetrado profundamente en la conciencia israelita, expresándose en grandes pasajes proféticos de Is y Jr, de Os y Ez. Ambas imágenes parecen haberse cruzado y fecundado el texto de las bodas de Caná (Jn 2,1-11), definiendo su fuerte simbolismo. El evangelista Juan no tematiza este motivo de forma argumentativa ni expositiva, como hará en otras ocasiones (Jn 5; 6; 9) cuando, después de un signo o milagro, viene un largo despliegue de razones teológico/espirituales. En nuestro caso parece que basta el milagro, es decir, el signo claro, que no necesita explicaciones posteriores, pues habla por sí mismo, desde el pasado o trasfondo del Antiguo Testamento, representado por la madre de Jesús y por el contexto de bodas. Estamos al comienzo del Evangelio (Jn 1 ha sido introducción), en el momento en que se va a trazar el sentido de Jesús, en clave de actuación simbólica (cf. Jn 2,11).

(6) *Jesús en las bodas. Bodas universales*. Por un lado, Jesús ha sido invitado. Todo el Antiguo Testamento, la historia de Israel y de los pueblos es invitación mesiánica, deseo de que el Cristo venga a las bodas. La acción propia de este Cristo no se vincula a la guerra, como piensan los celotas, ni al templo, como juzgan los saduceos, ni a la ley, como han supuesto los primeros fariseos, sino que se inscribe en contexto de bodas, en camino de esperanza gozosa de vida. *Jesús no es el novio*: él asiste a unas bodas del mundo, como en Cant, donde un varón y una mujer quieren unirse en gozo y Dios bendice su amor... Pero hay una diferencia. En Cant no falta el vino: varón y mujer sueñan y buscan, sufren y se encuentran, en amor que consigue su meta, bendecido por Dios; no necesitan testigos; ellos dos, varón y mujer, celebran su boda. Por el contrario, en Caná de Galilea falta el vino: el amor no consigue su meta y solo el Mesías de Dios puede remediar esa carencia.

(7) *Bodas de todos los hombres y mujeres*. El simbolismo esponsal del Cantar de los Cantares es más privado (hombre y mujer, celebrando ellos solos su amor). Por el contrario, el simbolismo de Caná de Galilea es más universal. Las bodas son espacio de revelación mesiánica, donde se habla de un vino para novios e invitados. Estamos en contexto de bodas ampliadas. La atención de la escena se desvía: ya no se centra en los esposos, sino en los participantes de la fiesta. Así, veladamente, sin dejar el simbolismo de Cant (dos amantes), el texto nos abre a la visión social de los profetas, a la esperanza

mesiánica, sin presentar a Jesús como un esposo particular y masculino frente a una humanidad femenina, sino como expresión de plenitud para la humanidad que está de bodas. Ciertamente, se puede evocar la imagen de un Mesías, esposo de fiesta, en cuyas bodas los hombres no pueden ayunar (cf. Mc 2,19-20), sino que deben celebrar con vino la fiesta de la vida. También se puede evocar la imagen esponsal de Ef 5,22-33, donde el marido es signo de un Cristo que es esposo universal de las mujeres. Pero Jn 2,2-12 deja que el novio de las bodas siga siendo un hombre de este mundo, al que dirige su pregunta decisiva el encargado de la fiesta: «¿Cómo has dejado el vino bueno para el momento final de las bodas, cuando todos deberían encontrarse ya bebidos, incapaces de distinguir el buen licor de la bebida mala?» (2,9-10).

(8) *Jesús*, *Mesías de la bodas humanas*. Jesús no sustituye al esposo de las bodas de Caná, pero se introduce así en las bodas siempre defectuosas de este mundo, como signo de un Dios que ofrece el vino de la vida a todos los hombres y mujeres. No ocupa el lugar del esposo o la esposa, sino que deja que ellos realicen su función de amor, como supone el Cantar de los Cantares y ratifican el Apocalipsis e Isaías: «El Señor de los ejércitos prepara en este monte a todos los pueblos un banquete de manjares suculentos, un festín de vinos refinados, manjares escogidos, vinos generosos, y destruirá en este monte el velo que cubre a todos los pueblos... Aniquilará la muerte...» (Is 26,6-7). Este es el evangelio de bodas y por eso en el fondo de su mensaje sigue estando la alegría de un varón y una mujer que se vinculan en amor y quieren que ese amor se expanda y llegue a todos, como amor hecho vino de fiesta y plenitud gozosa. El judaísmo era religión de purificaciones y ayunos (cf. Mc 2,18 par), por eso necesitaba agua de abluciones. Pues bien, en contra de eso, el Evangelio empieza siendo experiencia mesiánica de fiesta, como ratifican, cada uno por su lado, desde perspectivas distintas, dos textos básicos del Nuevo Testamento: Jn 2,1-12 y Mc 2,18-22.

(9) *Nota final. Las bodas del Apocalipsis*. El Apocalipsis interpreta este motivo de las bodas como centro de su trama, en clave negativa y positiva. En clave negativa: Ap ha destacado el riesgo de prostitución de la Iglesia (Ap 2,15.20) y de la mayoría de los hombres (17,1–19,8): el pecado más grave son las malas bodas. En clave positiva: Ap anuncia las Bodas finales con palabra de bienaventuranza (19,7.9); ellas definen su visión de los nuevos cielos y la tierra nueva (21,1–22,5). La última petición del Espíritu y la Esposa (que llaman a Jesús, diciéndole que venga: 22,12-20) es palabra y deseo de bodas.

Cf. M. E. BOISMARD, *Du Baptême a Cana (Jn 1,19–2,11)*, Cerf, París 1956; M. NAVARRO, «La mujer en las bodas de Caná», en A. APARICIO (ed.), *María en el Evangelio*, Claretianas, Madrid 1994, 295-326; E. PRZYWARA, *El cristiano según san Juan*, Dinor, San Sebastián 1961, 73-94; A. SERRA, *Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Giovanni 2,1-12 e 19,25-27*, Herder, Roma 1977; *Maria a Cana e preso la Croce*, Centro Mariano, Roma 1978, 13-78.

BULTMANN, R.

(↗ *hermenéutica*, *lecturas bíblicas*). Exegeta y teólogo alemán (1884-1976), vinculado especialmente al estudio de la tradición evangélica (historia de las formas*) y al análisis de fondo del evangelio de Juan. Interpreta la Biblia de un modo existencial: piensa que el Reino de Dios ha de entenderse como signo e impulso de una realización interior, de decisión y entrega personales. Eso significa que, a su juicio, debemos superar una visión mitológica de la esperanza apocalíptica, reinterpretándola en claves de experiencia interior, como llamada de Dios y respuesta de los hombres. Solo así el mensaje de Jesús viene a mostrarse en verdad como palabra salvadora para todos los creyentes que lo escuchan.

Cf. R. BULTMANN, *Teología del Nuevo Testamento*, BEB 32, Salamanca 1981; *Historia de la tradición sinóptica*, BEB 102, Sígueme, Salamanca 2000.

C

CÁBALA

Palabra hebrea que deriva de *Qabal*, que aparece sobre todo en los libros de Esdras (Esd 4,14; 7,14.17) y de Daniel (Dn 2,8.10.12.24.40.42) y que significa repetición y tradición, compromiso y correspondencia.

(1) *Origen y sentido*. Tiene orígenes antiguos, de manera que algunos la remontan a la misma Biblia y a las escuelas rabínicas posteriores, expertas en promover visiones y ascensos sagrados (literatura de los *hekalot*). Pero en un sentido estricto, ella empezó a desarrollarse en Languedoc (actual sur de Francia), entre el 1150 y el 1220, pasando de allí pronto a Cataluña. Los cabalistas aceptaban la visión oficial del rabinismo en la interpretación de la Biblia y en la reglamentación de las comunidades (plano exotérico, ley social). Pero, en otro nivel, ellos desarrollaron un conocimiento esotérico de la Biblia, fundándose para ello en equivalencias y relaciones numerales y alfabéticas. Hubo por entonces intensos movimientos sociales, de manera que muchos maestros judíos de oriente (de la diáspora de Babilonia, en la actual zona de Irak) llegaron a occidente con nuevas experiencias interiores, vinculadas con el viejo platonismo y gnosticismo, defendiendo una especie de unificación dialéctica de los hombres con Dios, a través de la doctrina de las sefirot*. Ellos se establecieron de un modo especial en Gerona y se opusieron al racionalismo filosófico de Maimónides*, declarando que a Dios solo se le conoce a través de la experiencia mística y no con reflexiones de tipo racional. Normalmente, mantuvieron sus doctrinas en secreto, entre un grupo de iniciados. A pesar de eso, desarrollaron una gran actividad literaria e intelectual, que les permitió enriquecer de un modo intenso el judaísmo y la misma comprensión de la Biblia israelita.

(2) *Talmud y Cábala. El libro del Zohar*. El tiempo de mayor florecimiento de la Cábala fue la segunda mitad del siglo XIII, en el reino de Castilla, donde Moisés de León escribió el *Libro del Zohar o del Esplendor*. Durante mucho tiempo se creyó que ese libro había sido escrito por Rabí Simeón ben Yohai, un maestro judío palestino (s. II d.C.). Esa atribución permitió que muchos judíos ortodoxos lo tomaran como testimonio de la tradición más antigua, poniéndolo al lado de Misná y el Talmud. El judaísmo, con su interpretación de la Biblia, se dividiría, según eso, en dos tendencias básicas: (a) Misná y Talmud representarían el judaísmo más legal, adaptado para todos los creyentes, la fe oficial, exotérica. En esta línea se sitúa la *halaká*, con las expansiones e interpretaciones de la Biblia, y también la *hagadá*, con las ampliaciones y adaptaciones narrativas de la misma Biblia. (b) El *Zohar*, en cambio, representaría el judaísmo

místico, abierto hacia los secretos más profundos de Dios y de la vida, en la línea de las visiones de la *Mercabá*, esto es, del Trono y del Carro de Dios, conforme a la visión de Ez 1–3. En ese sentido, las dos tendencias pueden completarse. El judaísmo de la *Misná-Talmud* interpreta la tradición bíblica a partir de una razón práctica, traduciéndola como norma de vida social. Por el contrario, el judaísmo del *Zohar* o de la Cábala interpreta la misma Biblia como libro de experiencia interior, abierta a la contemplación, en la que no se puede emplear la razón aristotélica (que sería la de Maimónides), ni la razón práctica de la Misná, sino un tipo de razón simbólica, hecha de paralelismos y alusiones, de referencias escondidas y de juegos de palabras. Según eso, el judaísmo legal y el místico habrían tenido el mismo origen, en los siglos II-III d.C.

(3) *Moisés de León*. En un sentido, por lo que se refiere al origen de las tradiciones, lo anterior es cierto: el judaísmo místico tiene también un origen antiguo. Pero históricamente las cosas son distintas: hoy sabemos que el autor del *Zohar* fue un cabalista castellano, llamado Moisés, que nació en León en torno al 1240, que vivió en Guadalajara, Burgos y Ávila (muriendo el año 1305). Moisés de León escribió esta obra inmensa (de más de 2.000 páginas) en arameo o siríaco, la lengua de las traducciones targúmicas de la Biblia y del Talmud. Escogió esa lengua, que hablaban todavía los judíos de Babilonia, imitando el estilo e idioma del siglo II d.C., para destacar así la antigüedad de su obra. El *Zohar* es uno de los libros más importantes de la historia religiosa de la humanidad, un libro del misterio de Dios que se revela en todas las cosas, a través de un proceso de identificación interior con el mensaje bíblico, conforme a un dinamismo que se expresa en las diez *sefirot* o propiedades divinas. Todo brota de un Dios ignorado, como rayos de luz, en una especie de cascada divina donde se integran todas las cosas, vida y muerte, bien y mal, pasado y futuro. El Dios del *Zohar* es el mismo Dios bíblico, pero un Dios que quiere expresar el misterio de su vida y manifestarse, superando el riesgo del mal que anida en su entraña. Es como si el mismo Dios quisiera limpiarse, purificarse, a través de nuestras purificaciones. Nosotros, los hombres, formamos una parte de su despliegue, como ha desarrollado más tarde, en el siglo XVI, el último de los grandes cabalistas, Isaac de Luria.

Cf. G. SCHOLEM, *Las grandes tendencias de la mística judía*, Siruela, Madrid 2000; *Los Orígenes de la Cábala* I-II, Riopiedras/Paidós, Barcelona 2001; A. SAFRAN, *La Cábala*, Martínez Roca, Barcelona 1976.

CABALLOS

(↗ *guerra*, *violencia*). Son signo de poderes primordiales en muchas culturas antiguas y así aparecen tanto en las pinturas de los hombres prehistóricos (Altamira), como en los mitos y representaciones de tiempos históricos antiguos, en Asia (India, Persia) y en Europa (por ejemplo, entre vascos y celtas, griegos y germanos). En la Biblia son famosos los caballos y jinetes de Egipto, que parecen invencibles, pero que han sido vencidos por Dios en las aguas del mar Rojo (Ex 15,1; Sal 76,6). Los caballos son signo de poder propios de los reyes e imperios que los representantes del yahvismo han visto como peligrosos o, por lo menos, como ambiguo, pues representan un tipo de poder que puede imponerse por la fuerza: caballos y carros de combate son propios de guerreros e invasores (cf. 1 Sm 8,11). En esa línea, los profetas han condenado a los israelitas que han puesto su confianza en los carros y caballos, porque ellos no pueden salvar (cf. Sal 33,17; 147,10). Isaías condena a los israelitas porque su tierra está llena de caballos, a los que toman como dioses y signos de protección (cf. Is 2,7): «Ay de los que descienden a Egipto por ayuda, y confían en caballos; y ponen su esperanza en los carros de combate, porque son muchos, y en los jinetes, porque son valientes; y no miran al Santo de Israel, ni buscan a Yahvé... Pero los egipcios son hombres, y no Dios; y sus caballos son carne, y no espíritu...» (Is 31,1-3). Los caballos de Egipto perecieron una vez (en el paso por el mar Rojo); no pueden tomarse como salvadores. Dios no necesita caballos ni ejércitos para proteger a los israelitas. Así deben comprenderlo, renunciando a buscar la defensa en los caballos de los grandes imperios: «¡No nos librarán los asirios; no montaremos en caballos, ni nunca más diremos a la obra de nuestras manos: son nuestros dioses» (Os 14,3; cf. 1,7). En el Nuevo Testamento (a no ser en Sant 3,3, donde aparecen como animales que deben domarse) solo encontramos caballos en el Apocalipsis: los caballos y jinetes* de Ap 6,1-8 simbolizan la violencia progresiva de la historia. En otros lugares son también signo de guerra y miedo (cf. Ap 9,7.9.17.19; cf. 19,18). De manera sorprendente, Ap 19,11.19 presenta a Jesús como guerrero vencedor, montado sobre un caballo blanco, acompañado de jinetes que cabalgan también sobre caballos blancos (Ap 19,14). De esa manera, al final de la Biblia cristiana, el signo del caballo toma un sentido positivo.

CABEZA

Representa la autoridad (cf. Gn 40,13) y sobre ella se colocan los signos de poder de los sacerdotes (Ex 29,6-7; cf. Sal 21,3). Así se puede decir que un rey es cabeza de su pueblo (cf. Is 7,8-9). En esa línea, desarrollando una visión jerarquizada de las relaciones humanas, Pablo ha podido decir que Dios es cabeza de Cristo, Cristo es cabeza del varón, y el varón es cabeza de la mujer (1 Cor 11,3-5), en imagen que Ef 5,23 ha aplicado a las relaciones matrimoniales. Este esquema tiene solo un valor simbólico limitado, pues según Gal 3,28 no hay varón ni mujer, sino que ambos son uno en Cristo. El simbolismo de la cabeza cobra importancia especial en el Apocalipsis, donde recibe varios sentidos básicos. Cristo tiene cabeza y cabellos blancos, signo de ancianidad/divinidad (Ap 1,14). Las muchas diademas que rodean su cabeza de jinete vencedor expresan su triunfo y gloria (19,12). El arco iris rodea la cabeza del ángel que parece Cristo en 10,1 (el mismo arco iris rodea al Dios sin rostro de 4,2). Los Ancianos* llevan coronas de oro sobre la cabeza, en signo de realeza (4,1). La Mujer* tiene una corona cósmica de doce estrellas en torno a su cabeza (12,1). El Dragón* rojo tiene siete cabezas destructoras, como sus falsas diademas (12,3). La Bestia* tiene, como el Dragón, siete cabezas de poder falso con títulos blasfemos (13,1), cabezas que pueden referirse alegóricamente a reyes o colinas de Roma (cf. 13,3; 17,3.7.9).

CAFARNAÚN

(↗ *Galilea*, *geografía*, *Jesús*). Población de la Baja Galilea, a la orilla del lago de Genesaret, centro de la actividad de Jesús, que abandona Nazaret (nazoreo*) tras su estancia en el Jordán con Juan Bautista, quizá por no haber sido bien aceptado por sus familiares (cf. Mc 3,31-35) y vecinos (6,1-6), apareciendo así como un «profeta sin honra en su patria» (Mc 6,4). El hecho de que Jesús haya elegido Cafarnaún como centro para extender desde allí su mensaje puede obedecer también a razones de tipo social y religioso, pero, dentro del contexto de Galilea donde Jesús realiza su misión de Reino, Cafarnaún ofrece una de las mejores opciones estratégicas posibles.

No era una ciudad estrictamente dicha, sino una población de campesinos, artesano y pescadores, que no pasaría de mil habitantes, pero se hallaba bien comunicada, tanto por mar como por tierra, en la zona central de la Baja Galilea, en el reino/tetrarquía de Herodes Antipas, muy cerca de la demarcación de Filipo (y de una de sus capitales: Betsaida). Tenía una guarnición militar con un centurión (según Mt 8,5), un puesto de «aduana», con un recaudador de impuestos, llamado Leví (Mc 2,14), y una sinagoga, donde entrará Jesús para realizar su primer gesto (cf. Mc 1,21-28). Según Marcos y toda la tradición de los evangelios, Jesús no anuncia el Reino en ciudades paganas del entorno de Galilea (Tiro, Escitópolis), ni tampoco en las ciudades «judías» de Galilea, como Séforis (a unos 6 km de Nazaret) o Tiberíades (no lejos de Cafarnaún), debido, probablemente al hecho de que quiere ser profeta campesino y porque cree que solo en ese contexto se puede anunciar y acoger el Reino de Dios, pues las ciudades están «contaminadas» por una estructura de fuerza (división social) que se opone al Evangelio.

CAÍN

(↗ *Abel*, *pecado*, *sacrificio*, *sangre*). Caín y Abel son hijos de Adán-Eva, que han sido ya expulsados del paraíso (naturaleza virgen y fecunda, que fructifica por sí misma) y empiezan a distinguirse por sus trabajos productivos: Caín (Engendrado de Yahvé) es agricultor: cultiva los productos de la tierra. Significativamente, conforme al viejo ideal del nomadismo, el agricultor es malo, frente al pastor que es bueno. Abel (Soplo Débil) es pastor de ganado menor (ovejas/cabras): no es cazador que lucha contra las fieras y animales del campo, sino domesticador, dedicado a la doma de animales. El antagonismo de oficios o trabajos puede reflejar la primera lucha social de agricultores y pastores, con la victoria final (injusta y violenta) de los agricultores.

(1) *Los primeros sacrificios*. Esa guerra se expresa por los sacrificios animales, entendidos como evocación sangrienta del misterio de la vida. Ciertamente, muchos israelitas del tiempo en que se escribe este relato (entre los ss. VIII y VI a.C.) se habían vuelto sedentarios, expertos en agricultura. Sin embargo, su ofrenda religiosa más perfecta era la vida y sangre de animales. Así presenta la Biblia los primeros sacrificios. Dios no había permitido aún que los hombres maten animales (cf. Gn 1,28-31), cosa que solo hará en Gn 8, con Noé; pero Abel los mata, anticipando aquello que repetirán siglo tras siglo los sacerdotes de Jerusalén. Dios no había pedido a los hombres ningún sacrificio sangriento, sino fidelidad a su llamada; pero ellos sacrifican expresando su rivalidad con gestos religiosos, como si quisieran comprar (conseguir) el favor de Dios. Caín eleva una *minjá*, obsequio vegetal (¿de trigo y vino?), al Dios del campo; de esa forma reconoce su dependencia religiosa y expresa el sentido de su vida sobre el mundo. Por su parte, Abel presenta el sacrificio de los primogénitos del rebaño, quemando sobre el altar la grasa de las ovejas/cabras, reconociendo así el poderío de Dios sobre la vida. De esa forma, los dos hermanos expresan e inauguran los dos tipos de culto: uno vegetal y otro animal, uno de agricultores y otro de pastores. Pues bien, sin saber por qué, el texto afirma que Dios aceptó la ofrenda de Abel, no la de Caín, aunque la razón parece clara en perspectiva de historia de las religiones: al Dios de oriente le agradaban los corderos/cabritos, la grasa que se quema en su honor sobre el altar, como indicará Gn 8,15-22; también la teología oficial israelita prefiere los sacrificios animales, como indica el ritual del Levítico. De todas formas, el texto no ha querido ni podido desarrollar las causas de la preferencia de Dios por los sacrificios animales, ni la razón de la división humana (Caín y Abel). Abel parece pacífico, quizá porque descarga su agresividad en los animales: las ovejas/cabras que sacrifica y quema sobre el altar le sirven de terapia (chivo expiatorio); ellas le pacifican, y no necesita descargar su furor contra el hermano. Caín es violento aunque (o quizá porque) su religión se centra en ofrendas vegetales.

(2) *Destino y señal del asesino*. Conforme al relato de Gn 4,15-16, Caín acepta la responsabilidad del asesinato de su hermano y confiesa su culpa, descubriendo que ha roto el equilibrio de la vida. De esa manera se condena a sí mismo, antes de ser condenado por otros. Estos son los tres rasgos que definen su destino, según Gn 4,13-14.

(a) Es asesino ante sí mismo: «Grande es mi culpa para ser soportada». De esta forma expresa el horror por el asesinato, que se manifiesta en forma de miedo interior y remordimiento, como un tipo de esquizofrenia o división que el asesino ya no puede soportar. (b) Es asesino ante Dios: «Hoy me echas de la tierra y habré de esconderme de tu presencia». La ruptura interior se expresa como alejamiento ante Dios: el asesino es un hombre que se esconde y separa de las fuentes de la vida, de las que se siente expulsado por aquello que ha hecho. (c) Asesino ante los hombres: «Andaré errante y extranjero en la tierra; y sucederá que cualquiera que me encuentre, me matará». La ruptura interior y la lejanía respecto a Dios se traduce en forma de rechazo social: el asesino no tiene ni patria ni derechos, de manera que carece de protección, quedando a merced de la venganza de cualquiera que le encuentre. De esa forma, este mundo que podría haber sido para el hombre una casa compartida, en la que habita en cercanía de Dios y en comunión con los demás, se ha convertido para Caín (para todos los caínes) en lugar de ruptura interior, de rechazo de Dios y de miedo social. Una vez que se ha encendido, el poder de la violencia se propaga: una sangre clama por más sangre, en un gesto de talión infinito que puede llevar a la muerte de todos los hombres.

(3) *Vivir siendo asesinos*, *detener la violencia*. Para detener la espiral de la violencia, Dios coloca una señal de protección en la frente de Caín: «Le respondió Yahvé: En verdad, cualquiera que mate a Caín será castigado siete veces. Entonces Yahvé puso una señal a Caín, para que no lo matara cualquiera que lo encontrase» (Gn 4,15). El relato supone que todos los hombres posteriores son hijos de Caín, supervivientes de una historia de pecado, hijos de asesinos perdonados. La historia concreta de los hombres empieza, según eso, con un asesinato que, en contra de los mitos religiosos de muchas culturas, se define y resuelve con dos afirmaciones sorprendentes y complementarias. (a) El triunfador es culpable. En general, los mitos suelen presentar la historia de un modo invertido: declaran culpables a los asesinados y glorifican a los asesinos triunfadores, que son los creadores de la historia. En contra de eso, nuestro pasaje ha declarado, en nombre de Dios, que Abel es inocente; por el contrario, Caín, el triunfador, es el culpable. De esa forma, el texto no rechaza, sino que afirma la culpa de los vencedores, de manera que los vencidos no pueden aparecer como chivos* expiatorios de la sociedad. (b) El perdón es posible, los asesinos pueden vivir. Nuestro texto sabe que la solución del asesinato no es que haya otro asesinato, según la ley del talión, que manda matar a los asesinos (cf. Gn 9,6), sino un tipo de perdón anterior. Si el primer asesino hubiera sido asesinado, según el talión, no habría podido existir vida sobre el mundo. La historia de los hombres comienza con un asesinato y un perdón originario.

Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano? Textos de fraternidad en el libro del Génesis*, Verbo Divino, Estella 1990; J. S. CROATTO, *Exilio y sobrevivencia. Tradiciones contraculturales en el Pentateuco. Comentario de Gn 4–11*, Lumen, Buenos Aires 1997.

CAÍN Y ABEL. PRINCIPIO DE LA HUMANIDAD

(↗ *asesinato*, *Génesis*, *sacrificios*). Ellos representan al conjunto de la humanidad, conforme a una «historia» que ha sido recogida y sistematizada en Gn 4. Son hermanos, signo de todos los hombres, y se empiezan distinguiendo por su oficio: *Abel* (Soplo Débil) es pastor de ganado menor (*tson*: ovejas/cabras), animales domésticos típicos de la zona mediterránea; *Caín* (Engendrado por Yahvé) aparece en cambio como agricultor (servidor de la dura *adamah,* no del Parque Edén de delicias de Gn 2, del que Adán-Eva fueron expulsados).

(1) *Dos formas de cultura* (Gn 4,1-3). Abel y Caín nos sitúan en el origen de la diferenciación social. Los hijos del Adam expulsado del *Edén* (tierra fecunda y fraterna, donde todo se comparte en gratuidad) se distinguen ya por sus *trabajos productivos*: uno es pastor de animales, otro cultiva la tierra. Muchos han visto en la misma división de trabajos la razón de la división «moral» y del enfrentamiento entre los hermanos: *los pastores de ganado* serían los buenos, pues viven sobre el campo abierto, en peregrinación y desapego, en vida dura y honesta; por el contrario, *los agricultores sedentarios*, constructores de ciudades, que rodean de vallas sus campos, aparecerían desde antiguo como malos.

Aquí empezaría, desde una perspectiva bíblica, el conflicto interhumano, la guerra entre agricultores y pastores, con la victoria final (injusta y violenta) de los primeros. El texto reflejaría así un ideal arcádico y bucólico, de retorno a la naturaleza, a la vida frugal y simple de pastores. Es posible que en el fondo haya algo de eso, pero ese motivo resulta insuficiente para explicar el antagonismo de los dos hermanos.

En ese contexto descubrimos que las relaciones de los hermanos con Dios son semejantes pero están diferenciadas (cf. Gn 4,4). Ambos ofrecen «sacrificios» a Dios. No se ha dicho que Dios se los pida, pero el texto afirma que ellos los ofrecen, en gesto de rivalidad, como si ambos quisieran comprar (conseguir) el favor de Dios. Como supone el contexto, aquí nos hallamos ante dos tipos de religión. Caín representa la religión de la agricultura, vinculada con el campo, en la línea del paganismo de los cananeos, adoradores de Baal. Por el contrario, Caín evoca la religión de los patriarcas pastores (Abrahán, Isaac, Jacob…), adoradores de Yahvé, Dios de la libertad y de los sacrificios que se siguen ofreciendo en el templo de Jerusalén.

(2) *Predilección de Dios*, *diferencia de los hombres* (Gn 4,5ss). El texto afirma, sin ninguna vacilación, que *Dios aceptó la ofrenda de Abel*, *no la de Caín*. La razón parece evidente en perspectiva de historia de las religiones: al Dios de oriente le agradaban los corderos/cabritos, es decir, los sacrificios de animales, la grasa que se quema en su honor sobre el altar, como podremos descubrir en Gn 8,15-22. De una forma brusca, sin buscar la razón para ello, la Biblia supone que los hombres han roto la dieta vegetariana que se hallaba en la base de Gn 1–2, y así matan animales para Dios, se alimentan de la carne sacrificada. Hemos entrado en un campo de la violencia religiosa, y el texto afirma que Dios se complace en la ofrenda de los sacrificios. No se dice que Abel sea mejor, no se

añade que Caín sea perverso. Simplemente se afirma, en lenguaje de gran sobriedad, que a Dios le agrada la ofrenda de Abel (de animales), no de plantas (de Caín).

Con su aceptación del sacrificio de Abel y el rechazo del de Caín, Dios ratifica la primera diferencia entre los hombres. Las cosas no son iguales, las respuestas de Dios (del cielo) son diversas. El texto ratifica así la primera *diferencia antropológica.* En medio de la semejanza (hijos de la misma madre) los humanos son diferentes. La verdadera humanidad empieza allí donde un individuo acepta el hecho de que el otro sea distinto. Donde esa distinción se niega, donde la alteridad se vuelve fuente de envidia, se destruye el ser humano. No basta que Adam acepte a Eva como distinta y viceversa (Gn 2); también los hermanos han de aceptarse y gozarse (alabar a Dios) siendo y por ser diferentes.

(3) *¿Por qué es pacífico Abel, y Caín violento?* (Gn 4,5-16). El texto no lo dice, pero quizá lo insinúa al afirmar que él (Abel) ha podido descargar su agresividad en los sacrificios. Ha canalizado su violencia sobre los animales: las ovejas/cabras que sacrifica y quema sobre el altar le han servido de *terapia* (de chivo expiatorio); ellas le pacifican, ya no necesita descargar su furor contra su hermano. Caín en cambio ha desarrollado una religión pacífica (de ofrendas vegetales). No expresa hacia fuera su fuerza de agresión; la debe descargar sobre su hermano, de manera que aparece como violento. El texto no define la razón de su violencia, pero muestra su fuerza, diciendo que ella desemboca en el asesinato, que aparece en el centro del texto, como expresión del primer «pecado» realmente humano (Gn 4,8).

El texto no dice que Abel sea justo. No alude a su posible bondad moral. Pero afirma que su vida (sangre) ha sido derramada y que ella es una maldición para la misma tierra, en signo de inmensa densidad antropológica. Para Gn la tierra es buena, como lugar donde los humanos pueden encontrarse en mutua paz y gran sosiego. Pues bien, desde el mismo principio, nosotros, los hombres, la hemos pervertido, ensangrentado, como muestra el signo de la sangre que grita a Dios desde la misma tierra, en gesto teológico de gran importancia. Tierra y humanidad se encuentran vinculadas para el ser humano de una forma inseparable. En esa línea, la voz de Dios sigue diciendo a Caín: *Andarás errante...* (Gn 4,12-14). Lo que podría haber sido casa para el hombre (*oikos*, lugar de ecología) se ha convertido para los *caínes* (descendientes de Caín) en destierro irreparable. No tenemos remedio; no podemos hallar sosiego, ni tranquilidad en el mundo. La sangre de la envidia convertida en asesinato nos ha hecho prófugos constantes dentro de la tierra.

CALENDARIO, FECHA DE PASCUA

(↗ *Pasión*, *Semana Santa*, *última cena*). En relación con la fecha de la última cena de Jesús se suelen distinguir dos calendarios que estarían en uso por entonces, influyendo en la forma de entender el transcurso de los acontecimientos de la Semana Santa.

(1) *El calendario solar* (que parece haber sido el más antiguo) estaba dividido en 12 meses, 8 de 30 días y 4 de 31, con un total de 364 días. Tenía 52 semanas justas y todos los años eran iguales, comenzando el mismo día (miércoles), de manera que las celebraciones importantes caían también en miércoles, que era un día muy significativo, porque según Gn 1 Dios creó ese día el sol, la luna y las estrellas, astros que rigen el orden de las fiestas. Este parece haber sido el calendario judío más antiguo, aceptado por los esenios y por muchos libros apócrifos (*Jubileos*, *Henoc*).

Si Jesús se hubiera regido por ese calendario, la «semana santa» podría organizarse de esta forma: (a) *Noche del martes al miércoles*: Jesús celebró la pascua, marchando tras la cena al monte de los Olivos, donde le apresaron para llevarle ante el sumo sacerdote. (b) *Miércoles y jueves*. Habrían sido días de juicio ante los sacerdotes. El miércoles por la mañana tuvo lugar la primera sesión del Sanedrín, que escuchó a los testigos, mientras Jesús estaba en la cárcel del templo. El juicio habría seguido celebrándose a lo largo del jueves, con la deliberación final del Sanedrín, que condenó a muerte a Jesús, para llevarle ante Pilato, quien lo interrogó y lo envió, sin dictar sentencia, al palacio de Herodes, que tampoco lo sentenció, devolviéndolo a Pilato. (c) *Viernes por la mañana*: Pilato recibió por segunda vez a Jesús, le hizo flagelar, pronunció la sentencia y le mandó crucificar. Hacia las 3 de la tarde, murió Jesús en la cruz, siendo después enterrado.

(2) *Calendario lunar*, *la «Semana Santa» de Jesús.* El calendario lunar que se habría introducido en Jerusalén hacia el siglo III a.C., se fundaba en las fases de la luna, de manera que todos los meses comenzaban con la luna nueva y las celebraciones variaban, de manera que la pascua no caía ya obligatoriamente en miércoles, sino en cualquier día de la semana. Este calendario se fue imponiendo no solo entre los judíos de Palestina, sino en casi todos los países del entorno, y así regía las celebraciones oficiales del templo. Pero el calendario solar (más antiguo) podría seguir utilizándose entre esenios y otros grupos, que celebrarían la pascua en la noche del martes al miércoles, aunque sin comer en la cena el cordero sacrificado en el templo. En esa línea, Jesús habría celebrado la pascua esenia la noche que va del martes al miércoles, sin cordero de templo. Por el contrario, los sacerdotes y las clases altas preferían el calendario lunar y así celebraron la pascua tras la muerte de Jesús, la noche que iba del viernes al sábado.

De todas formas, el tema sigue siendo difícil de resolver, aunque pienso (con J. P. Meier) que Jesús utilizó el calendario de los sacerdotes, y que adelantó expresamente la última cena*, para celebrarla la víspera de pascua (del jueves al viernes), pues la auténtica pascua sería la del mismo Dios, que sería la noche siguiente (del viernes al sábado, que cayó de hecho después de su muerte). Según ese calendario, aceptado por los evangelios, el conjunto de la pasión de Jesús tuvo lugar el Viernes Santo,

comenzando por la última cena, la Oración del Huerto y el «juicio» de los sacerdotes (noche del jueves al viernes), y siguiendo por el juicio de Pilato y la crucifixión (mañana y mediodía del viernes). La noche de ese viernes comenzaría ese año la pascua judía, que para los cristianos se trasladaría al domingo siguiente (primer día de la nueva semana).

Cf. A. ÁLVAREZ, «¿Cuándo fue la última cena de Jesús?», en *¿Qué sabemos de la Biblia?* II, 14, Lumen, Buenos Aires 1994; A. JAUBERT, *La Date de la Cène: Calendrier Biblique et Liturgie Chrétienne*, ÉB, Gabalda, París 1957; J. P. MEIER, *Un judío marginal* I, Verbo Divino, Estella 1998, 393-407; E. NODET y E. TAYLOR, *The Origins of Christianity*, Glazier, Collegeville MI 1998.

CAMINO

(↗ *ética*, *Galilea*, *Jerusalén*, *ley*, *pasión*, *Reino*, *seguimiento*). Ese término tiene en la Biblia un sentido físico (geográfico) y otro figurado, que están muy vinculados entre sí. Entre los caminos geográficos de Israel tiene mucha importancia la «ruta del mar», que viene del Norte (Asia Menor) y de Mesopotamia hacia Egipto, pasando por la costa del Mediterráneo (Is 8,22) y no por Transjordania (Ex 13,18; Nm 21,4) hacia el mar Rojo. En esa línea, Mt 4,15-16 ha destacado la profecía de Is 9,2-3 (o Is 8,23) que trata de la «restauración de Galilea», una tierra situada «en el camino del mar», la gran ruta internacional del comercio de Oriente.

(1) *Sentido figurado: camino de Dios*, *dos caminos*. La Biblia ha situado el comienzo de Israel en el «camino» que va de Egipto (o del cautiverio de Babilonia) hacia la tierra prometida, a través del desierto, pero pronto ha interpretado el tema de un modo simbólico. Dios aparece así como aquel que abre una «pascua» (paso) de vida para el pueblo; y por su parte, el pueblo emerge como la comunidad de los elegidos de Dios, que aceptan y recorren esa «pascua». La misma Ley aparece ya con frecuencia como expresión del «camino» de Dios, de manera que recorrerlo es cumplir la voluntad divina.

En esa línea, la Biblia conoce ya desde antiguo el tema casi universal de los «dos caminos» (el camino del bien y el camino del mal), que aparece en diversos pueblos de Oriente y en Grecia (cf. Sal 1,6; Jr 21,8). El mismo Jesús asume y desarrolla ese motivo, conforme a la visión de Mt 7,13-14 (Lc 13,24), cuando habla del camino ancho que conduce a la perdición y del camino estrecho de la vida. Avanzando en esa línea, los evangelios han interpretado el mensaje y proyecto de Jesús en forma de camino, insistiendo así en el «seguimiento» de los discípulos. Así lo ha puesto de relieve Marcos con sus tres anuncios de pasión (Mc 8,31; 9,31; 10,32-34), que abren un camino de Reino, y de manera más intensa todavía Lucas, presentando la segunda parte del evangelio en forma de camino (éxodo) que va llevando hasta Jerusalén, donde culminará (Lc 9,31.51). Desde aquí se entienden algunos signos importantes, que reinterpretan el Reino de Dios.

(2) *Seguir a Jesús en el camino.* Poniendo de relieve una experiencia que está en el fondo de toda la tradición sinóptica, en el evangelio de Juan, Jesús podrá decir que él mismo es el «camino», siendo la verdad y la vida (cf. Jn 14,5-6), interpretando así el evangelio como un proceso de seguimiento, que lleva a la identificación con el mismo Jesús.

Marcos y Mateo han destacado esa exigencia de seguir a Jesús en el camino que lleva a Jerusalén; Jesús no sube directamente para morir, sino para anunciar, preparar e instaurar el Reino de Dios, pero está dispuesto a morir (esto es, a dar la vida) al servicio de su causa. De esa forma invita a los suyos, diciéndoles: *«Si alguien quiere seguir en pos de mí* que renuncie a sí mismo, que cargue con su cruz y que me siga» (Mc 8,34). Antes había convocado a cuatro pescadores para la tarea de la pesca escatológica (Mc 1,16-20), o a Doce israelitas para «estar con él y enviarles» (3,14; cf. 6,6-13), para anunciar de esa manera el Reino en Galilea. Pues bien, ahora invita a todos los que

quieran seguirle, sin distinción alguna, interpretando su mensaje y tarea como un camino; de esa manera, el signo fundamental de aquellos que se vinculan con él no será ya solo el ser discípulos (en línea escolar, para aprender), sino el hacerse seguidores de Jesús (con *akoulouthein*), compartiendo su camino. Esta es su llamada definitiva, en la que culminan las anteriores (cf. Mc 1,16-20 y en 3,13-17). En esa línea aparecen al final del relato de la vida de Jesús unas mujeres, definidas simplemente como aquellas que han seguido a Jesús, es decir, que han hecho con él su camino (Mc 15,40-41).

Lucas: ascenso a Jerusalén, *el gran camino.* Lucas sitúa en el centro del evangelio (9,51–19,27) la gran sección del camino que comienza con una introducción solemne, que enmarca y sitúa todo lo que sigue: «Cuando llegó el tiempo en que había de ser recibido (ascendido), afirmó su rostro y comenzó a subir hacia Jerusalén» (cf. 9,51). Lucas introduce y reinterpreta aquí mucho material que él recibe del documento Q*, pero no en forma de sabiduría desvinculada de la vida de Jesús, sino como expresión de un camino que conduce a Jerusalén (un nuevo Éxodo). Eso significa que el material Q (que podría convertirse en doctrina gnóstica) viene a entenderse y se entiende en el contexto de un camino mesiánico de entrega de la vida. Este es el centro del evangelio: la subida a Jerusalén, como cumplimiento de las promesas de Israel y como principio de un nuevo éxodo cristiano. De esa manera, Lucas ha reelaborado el material de Marcos (y de la tradición de la vida de Jesús) en forma de camino mesiánico.

(3) *Sentido. El camino mesiánico*. Los gestos del camino de Jesús que va de Galilea (anuncio del Reino) a Jerusalén explicitan la novedad del proyecto de Jesús, según la Iglesia.

El «camino» marca la identidad mesiánica de Jesús, y desde esa base podemos distinguirle de otros profetas y/o aspirantes mesiánicos de su entorno. *Juan Bautista* no sube a Jerusalén, sino que queda esperando la señal, al otro lado del río, hasta que le entregan a Herodes, que le mata, en torno al año 28/29 d.C. (cf. Mc 1,1-9.14). En el mismo lugar espera Teudas, con otros muchos, en tiempos del procurador romano Cuspio Fado (44-46 d.C.), que se le opone y le (les) mata (Josefo, *Ant* 20,97-98).

Jesús sube a Jerusalén por el monte de los Olivos, trazando así un camino mesiánico abierto a la intervención de Dios, sin armas (Mc 11,1-11), el año 30 d.C., pero le prenden y matan (Mc 14,26.32). Años más tarde, se apostará en el mismo monte un judío de origen egipcio, con otros muchos, esperando la caída de las murallas de Jerusalén y la llegada del Reino de Dios. Pero el procurador Félix salió con sus soldados y mató a más de cuatrocientos «rebeldes», aunque el egipcio logró escapar, hacia el 53-55 d.C. (Josefo, *Ant* 20,167-172).

De manera consecuente, *el proyecto mesiánico de Jesús*, reasumido y recreado por sus discípulos tras la pascua, recibirá el nombre del «el camino». Jesús aparece así, incluso ante sus posibles adversarios, como alguien que enseña en verdad «el camino de Dios» (Mc 12,14 par); los seguidores de Jesús se definen como aquellos que siguen un camino especial que parece ir en contra de la identidad israelita, de forma que «merecen» ser perseguidos por Pablo (Hch 9,2); pero ellos saben que siguen «el camino del Señor» (cf. Hch 18,25).

Cristo aparece así como aquel que ha abierto el camino nuevo, *el camino viviente* que lleva hacia el santuario de Dios, rasgando la vieja cortina (velo*) del templo de Jerusalén, como verdadero sacerdote de Dios (Hch 10,19-21). Por eso, los cristianos son aquellos que pueden recorrer el camino porque conocen a Jesús y saben dónde va y pueden caminar con él, sabiendo que el mismo Jesús es el camino, la verdad y la vida (Jn 14,1-16).

CANÁ

(Jn 2,1-11) (↗ *bodas*). Nombre aplicado a diversos lugares de la tierra de Canaán (Jos 16,8; 17,9; 19,29). La tradición de Juan ha dado especial importancia a Caná de Galilea, como lugar de alguno de los discípulos de Jesús (Jn 21,2), lugar vinculado al «milagro mesiánico» de la conversión del agua en vino (cf. Jn 2,1-11; 4,46). En ese sentido, Caná sustituye a Jerusalén como signo del banquete final de las bodas mesiánicas, que según Is 25,6-7 debía celebrarse en el monte santo (de Sión*).

CANANEOS, DESTRUCCIÓN DE LOS

(↗ *dinero*, *endogamia*, *guerra santa*, *tribus*, *violencia*). En el comienzo de la historia de Israel está el «mandamiento» del herrem* o anatema que deben realizar las tribus en contra de los cananeos, es decir, en contra de un tipo de habitantes del país a quienes deben destruir totalmente (cf. Ex 23,23-24; 34,10-11; Dt 20,16-18; Jc 2,1-5...). Miradas desde una perspectiva actual, poco atenta a las implicaciones de fondo, las leyes de esa guerra (matar a los cananeos, destruir sus lugares de culto...) resultan escandalosas, pues parecen implicar una limpieza étnica total, la destrucción sistemática de los habitantes anteriores de la tierra (cananeos). Más tarde esas leyes han podido utilizarse en algún momento para justificar la destrucción de poblaciones tenidas como inferiores (indios de América, tribus negras...).

(1) *Sentido del herrem*. Pues bien, en su origen, esas leyes, que son de tipo más simbólico que histórico, tienen un sentido muy distinto. A través del *herrem* (dirigido en contra de algunos elementos distintivos de la cultura cananea), los israelitas se comprometen a destruir aquellas «instituciones» y personas que les parecen contrarias al ideal igualitario de las tribus de Yahvé. Los israelitas deben combatir contra unos dioses que justifican la opresión, con los líderes político-religiosos que la promueven, y con aquellos objetos de lujo y de guerra (como lo carros de combate) que se oponían a los principios fundantes de la nueva sociedad israelita. Mirada así, la guerra santa de Yahvé no era una eclosión de violencia irracional, ni simple expresión de conquista militar, sino una consecuencia de su misma fe al servicio de la constitución pacífica del pueblo; por eso, ella implicaba un tipo de violencia muy concreta que iba en contra de un sistema económico-religioso de opresión que resultaba incompatible con un tipo de la vida de las tribus que querían mantener su identidad contra la amenaza de las ciudades de Canaán, con su visión «impositiva» de la vida social y religiosa. En esa línea, el *herrem* contra los cananeos se hallaba al servicio de una paz más alta, sin opresión comercial ni religiosa.

«Para la Biblia, los cananeos no son un pueblo étnico (una raza)... Canaán designaba aquel país donde los comerciantes “cananeos” o fenicios intercambiaban sus mercancías por un producto comercial más importante, el tinte de la púrpura-roja, que procedía del pigmento de unos moluscos de la costa de Palestina, que se empleaba para fabricar colorantes... La controversia de la Biblia en contra de los cananeos y el mandato de “destruir todas sus figuras de piedra y sus imágenes fundidas” (Nm 33,51-52) no se dirigía simplemente en contra de un grupo de gente, sino en contra una mentalidad vinculada al materialismo del mercado. Cuando los israelitas se iban aproximando a la tierra de Canaán, Yahvé les dijo: “No contaminéis la tierra en la que vivís, la tierra en medio de la cual yo habito; porque yo soy un Dios que habita en medio de los israelitas” (Nm 35,34). Es como si Yahvé pusiera a los israelitas en guardia ante el poder de seducción de los lugares de mercado, rechazando todo tipo de sincretismo utilitarista, que llevara a la vinculación de Yahvé con los dioses del comercio (Dt 20,16-18). Los

cananeos son un símbolo de aquellos pueblos que ponen en práctica un tipo de vida que está gobernada por la búsqueda de ganancias.

Los dioses del mercado son los que conducen a una autonomía egoísta, donde el *self* o profundidad del ser humano aparece como fuente (egoísta) de la vida, en vez de venir a presentarse como agente receptivo y creativo del poder divino de Dios. Los dioses cananeos tienen un gran poder de seducción, precisamente porque están asociados con los dioses del mercado; están vinculados con los dioses de la fertilidad que impregnan la tierra, que ayudan a crecer a las cosechas y que, de esa forma, hacen que aumenten las ganancias comerciales... La tentación siempre repetida de los israelitas consiste en creer que ellos pueden vivir por sí mismos, rompiendo su conexión con Dios y con los otros. Sin Yahvé, los seres humanos se destruyen inevitablemente, lo que hace que los israelitas retornen no solo a Egipto, sino al exilio, de manera que Israel se vuelve otra vez vulnerable a las fuerzas del caos. La Narrativa de la Idolatría nos capacita para ver la forma en que el pecado va penetrando en la cultura humana, cómo va echando raíces en la comunidad y cómo va consumiendo y destruyendo, como un cáncer, la relación del pueblo con Yahvé» (Groody, 96-97).

(2) *Consecuencia*. En contra de ese ideal capitalista de acumulación del dinero y de comercio como forma de enriquecimiento (centrado en unas ciudades que oprimen a los campesinos), la Biblia empieza presentando a Israel como federación de campesinos libres, en contacto directo con la tierra, que se reparte por igual (a suertes) entre todas las familias, como ha mostrado minuciosamente el libro de Josué (cf. Jos 12–20). No hay ciudades superiores, dominando sobre el campo, no hay un templo central (dirigiendo desde arriba la religión del pueblo), no hay un «capital» separado de la producción agrícola y el intercambio igualitario de bienes. Sobre esa base utópica de comunión se funda la experiencia israelita. Por eso (en sentido simbólico), los «buenos» israelitas han tenido que «destruir» el sistema de producción y acumulación comercial e imperial de los «cananeos», a través de un proceso que no es tanto una guerra en contra de los cananeos exteriores, sino una superación del «germen cananeo» (de capitalismo mercantil) que ellos llevan dentro.

Cf. D. G. GROODY, *Globalización*, *espiritualidad y justicia*, Verbo Divino, Estella 2009; F. KAMMER, *Doing Faithjustice*, Paulist, Nueva York 2004; M. ASTOUR, «The Origin of the Term 'Canaan', 'Phoenician' and 'Purple'», *Journal of Near Eastern Studies* 24 (1965) 346-350; N. GOTTWALD, *The Politics of Ancient Israel*, Westminster, Louisville KY 2001; *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250-1050 BCE*, Sheffield A. P., Londres 1979.

CANDELABRO

(↗ *sacrificio*, *luz*, *templo*). Entre los símbolos sagrados del culto de Israel y de otros muchos pueblos han ocupado un lugar sobresaliente el fuego y la luz: fuego que quema el sacrificio* y que se eleva como suave olor hasta la altura de Dios; luz* que simboliza la presencia divina. Lógicamente, el templo ha de ser un santuario de la luz, como pone de relieve el signo de la Menorah o candelabro de los siete brazos. Ese tema ha sido especialmente reelaborado por el Apocalipsis.

(1) *Menorah. El candelabro de los siete brazos*: «Harás un candelabro de oro puro modelado a martillo. El candelabro con su base, su tallo, sus cálices, sus copas y sus flores será de una sola pieza. Seis brazos saldrán de sus lados: tres brazos del candelabro de un lado, y tres del candelabro del otro lado. Habrá tres cálices en forma de flor de almendro en un brazo, con una corola y una flor; y tres cálices en forma de flor de almendro en el otro brazo, con una corola y una flor; así en los seis brazos que salen del candelabro... Además, le harás siete lámparas, y las pondrás en alto, para que alumbren hacia delante» (Ex 25,31-40; cf. Ex 37,17-24 y Lv 24,2-4). Este candelabro tiene varios simbolismos. (a) *Es el árbol de la vida de Dios*. Con palabras cuidadosas, litúrgicas, precisas y repetitivas, el texto lo presenta como el árbol de las siete ramas (una central, tres a cada lado), cada una de las cuales termina en una copa-flor, con el fruto de su cáliz y corola abiertos hacia el cielo, que es como la luz de Dios para los hombres. (b) *Es el árbol de la luz de Dios*, que dijo en el comienzo de la creación su palabra originaria: «hágase la luz y la luz existió» (cf. Gn 1,3-4), como señal importante de la vida de Dios para los hombres. Por eso, la primera noticia de Dios ante la puerta sagrada de su templo, ha sido el candelabro de la luz perpetua. (c) *Es el árbol del paraíso original* (cf. Gn 2,9.24). Por un lado, los creyentes de Israel, hijos de Adán, saben que han sido expulsados del jardín por su pecado, de manera que ya no pueden comer los frutos de la vida. Pero saben también que la verdad y contenido de aquel árbol de Dios se contiene en el templo de Jerusalén, donde arden sin fin los siete brazos del árbol sagrado. (d) *Es el árbol de Israel* y de esa forma simboliza la vida de los hombres y mujeres que lo han construido y lo mantienen encendido ante su Dios, en culto reverente, día y noche. El candelabro es Israel, la lámpara del pueblo que mantiene su luz, su fidelidad, ante el misterio de Dios, en actitud de alianza. (e) *Es la luz de los hombres*. Ellos tienen que encenderla y mantenerla así alumbrando, para que arda «de la noche a la mañana, en la presencia de Yahvé, como ley perpetua» (Lv 24,2-4). Sus siete brazos, con sus siete luces, son signo de totalidad: los astros del cielo, los días de la semana. Significativamente, cuando Tito conquistó Jerusalén el año 70 d.C. llevó consigo el candelabro del templo, como puede aún verse en el arco de su nombre en Roma. Desde entonces, el pueblo de la alianza de Dios se ha sentido cautivo, sin luz sagrada ante Dios, sin consistencia como pueblo. Por eso, uno de los primeros gestos del nuevo Estado de Israel ha sido construir una gran Menorah o candelabro en el centro de la tierra de Israel. El viejo candelabro encendido ante el velo del templo era signo de la vocación sagrada del pueblo. El nuevo candelabro ante el Kneset o Parlamento de Israel quiere evocar la

permanencia de la identidad judía a lo largo de los siglos. Pero tanto los judíos como los cristianos saben que el verdadero candelabro, luz de Dios, son ellos mismos.

(2) *Apocalipsis*. Juan ha transformado el candelabro de los siete brazos del templo de Jerusalén en siete candelabros *(lykhnia)* que rodean al Hijo del Hombre (Ap 1,12.13; 2,1), como signo de las Siete iglesias. Ellos son una expresión de la luz de Dios en el mundo (cf. Mt 5,15). Aparece en el mismo comienzo del Apocalipsis, en la visión del Hijo* del Hombre: «Me volví para ver la voz que hablaba conmigo y al hacerlo vi siete candelabros de oro y en medio de los siete candelabros como a un Hijo del Hombre» (Ap 1,12-13). El autor del Apocalipsis sitúa su visión en el entorno del templo de Jerusalén, en el lugar donde ardían sin cesar las luces del candelabro o lámpara de siete brazos, ante el Santo de los Santos, como luz de Dios y presencia vigilante (agradecida) del pueblo (cf. Ex 25,31-40; 37,17-24). Este es un elemento central del culto israelita: el ritual de los sacrificios ha perdido importancia; en su lugar ha crecido la liturgia de la luz, con el candelabro de siete brazos que aparece ahora como siete candelabros que forman una totalidad de luz gozosa y amenazada, representando a las iglesias cristianas que constituyen el auténtico Israel (cf. Ap 1,20). Y en medio de los candelabros como a un Hijo del Hombre... (Ap 1,13). Las siete luces de Israel ardían ante Yahvé que habitaba en la tiniebla, tras el velo, de tal modo que nadie podía contemplarle. Pues bien, esas luces rodean y alumbran a un Hijo hombre, ofreciéndole su luz. Estamos ante una teofanía cristológica de tipo eclesial: el mismo Dios se manifiesta por Jesús resucitado, presente en las iglesias. El texto sigue diciendo que el Hijo de Hombre tenía en su mano derecha siete Astros (Ap 1,16), que después aparecerán como ángeles de las iglesias (1,20). En este contexto, las luces de los candelabros constituyen un signo de esperanza: que brillen las iglesias, que mantengan su luz, que expandan su esperanza y belleza sobre el mundo: esta es la finalidad del Apocalipsis, la tarea del Cristo. Las mismas iglesias son ahora *menorah*, liturgia de luz en medio de la tierra. Sobre esa base se entienden los dos testigos o mártires eclesiales de Ap 11,4: son candelabros de Dios para los humanos. Con la venida del juicio de Dios se apaga la vieja luz del mundo (cf. Ap 18,23), pero luego, en la nueva ciudad, ya no será necesaria la luz cósmica del sol, ni la humana de candelabros o lámparas *(lykhnos)*, porque el mismo Dios y su Cordero alumbrarán a sus amigos para siempre (21,23; 22,5).

CANON

(↗ *hermenéutica*, *lecturas bíblicas*). Canon significa norma o regla. Es todo aquello que aparece como normativo para un conjunto de personas. Dentro de la Iglesia, se llaman canónicos los libros que se toman como revelados por Dios y reguladores para los creyentes. Son canónicos aquellos libros que una confesión o iglesia acepta como expresión básica de su vida, entendiéndolos como Palabra de Dios y editándolos de un modo correspondiente, separándolos de otros libros no canónicos.

(1) *Canon. Los libros de la Biblia*. El canon básico del Antiguo Testamento lo constituye la Biblia hebrea *(Mikra*, *Tanak)*, canonizada por los rabinos* entre el siglo I y II d.C. Incluye los siguientes libros: Génesis, Éxodo, Levítico, Números, Deuteronomio, Josué, Jueces, Rut, 1 y 2 Samuel, 1 y 2 Reyes, 1 y 2 Crónicas, Esdras, Nehemías, Ester, Job, Salmos, Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los Cantares, con cuatro profetas mayores (Isaías, Jeremías, Ezequiel, Daniel) y doce profetas menores (Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahúm, Habacuc, Sofonías, Ageo, Zacarías y Malaquías). El canon católico (o el protestante) admite también otros libros del Antiguo Testamento que han sido añadidos por la Biblia griega (LXX), como son los de 1 y 2 Macabeos, Tobías, Judit, Baruc, Eclesiástico, Sabiduría, y ciertos complementos de Est, Dn y Jr. Estos libros, que los protestantes llaman apócrifos y los católicos deuterocanónicos, son muy importantes para conocer el judaísmo naciente. El canon del Nuevo Testamento no ha sido admitido por el judaísmo, que ha colocado al lado de su Biblia otros libros importantes de su tradición (Misná*, Talmud*, Cábala*), pero sin darles carácter canónico. Sobre estos libros (Mateo, Marcos, Lucas, Juan, Hechos, Romanos, 1 y 2 Corintios, Gálatas, Filipenses, Filemón, 1 y 2 Tesalonicenses, Colosenses, Efesios, 1 y 2 Timoteo, Tito, Hebreos, Santiago, 1 y 2 Pedro, 1, 2 y 3 Juan, Judas, Apocalipsis) no hay diferencias entre católicos y protestantes.

(2) *Lectura canónica*. Hasta tiempos muy recientes, la lectura básica de la Biblia, tanto para los judíos como para los cristianos, ha sido de tipo canónico: los creyentes han tomado la Biblia como libro normativo y han buscado en ella el sentido y alcance de su fe. Desde la Ilustración se ha desarrollado una lectura no canónica de la Biblia, que aparece así como un libro cultural y religiosamente importante, pero no como norma de fe. Sin embargo, en la actualidad, cierta exégesis del Antiguo y Nuevo Testamento, tanto desde perspectivas confesionales (protestantes, católicas...), como no confesionales, está poniendo de relieve algo que la exégesis antigua (judía y cristiana, protestante y católica) sabía por connaturalidad creyente: la Biblia constituye un conjunto unitario, de tipo normativo para aquellos que la han unificado (la han reconocido y editado como canon) y para aquellas que la leen como un libro sagrado. Los diversos libros de la Biblia (judía, cristiana) forman un todo lleno de sentido, crean un conjunto que se debe interpretar desde sí mismo y de esa manera constituyen una especie de gran metarrelato de fe. Estos son los elementos distintivos del método de lectura canónica: (a) Asume la diacronía intrabíblica, pues tiene que describir de alguna manera el proceso de surgimiento y canonización de los textos, viéndolos como elementos integrales del sentido de la Biblia.

(b) Es un método sincrónico, pues toma la unidad del canon como totalidad significativa y como contexto de interpretación desde el que han de entenderse todos los textos de la Biblia. (c) Ofrece una lectura confesional, pues el despliegue y clausura del canon define formas distintas de configuración de la Escritura y ofrece campos diversos de lectura. Así podemos hablar de una lectura judía y de una lectura cristiana (y dentro del cristianismo de una lectura católica y de una protestante) de la Biblia. (d) Es un método limitado, pues deja fuera de la investigación y estudio básico de la Biblia otros textos significativos que, por diversas razones, no han sido acogidos en el canon (apócrifos*, libros contemporáneos).

Cf. A. M. ARTOLA, *De la revelación a la inspiración*, Monografías, ABE-Verbo Divino, Estella 1983; A. M. ARTOLA y J. M. SÁNCHEZ CARO, *Biblia y Palabra de Dios*, Verbo Divino, Estella 1989; V. MANNUCCI, *La Biblia como palabra de Dios*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1985; J. TREBOLLE, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Trotta, Madrid 1998.

CANON CRISTIANO, HISTORIA DEL

(↗ *Antiguo Testamento*, *biblia*, *gnosis*, *Marción*, *Nuevo Testamento*, *texto*). Los cristianos vivieron un tiempo (más de un siglo, del 30 al 160 d.C.) sin Escritura propia, ni canon especial, pues su Libro era la Biblia de Israel (Antiguo Testamento); en general, ellos tomaban como propio, en un ámbito helenista, el canon de la Biblia griega (los LXX), pero acudiendo cuando podían a la Biblia hebrea (o aramea). En un momento dado, a partir del 70 d.C., tras la caída del templo de Jerusalén, a medida que crecía su identidad dentro (a partir) del judaísmo, los cristianos fueron creando (descubriendo) sus propias Escrituras (Nuevo Testamento) que añadieron al Antiguo Testamento, y así, sin rechazar la anterior, fijaron su propia Escritura.

(1) *Una historia compleja*. Los primeros escritos recogidos en el Nuevo Testamento (colecciones de textos sobre Jesús, cartas de Pablo: años 40-60 d.C.) no se consideraron Escritura. Solo más tarde (entre el 70 y 120 d.C.), al ser recreados en los evangelios, o en las colecciones de cartas de Pablo y de otros autores (Pedro, Santiago, Juan), algunos escritos cristianos se fueron tomando como libro santo. Quizá el primero que quiso tener «vocación canónica», es decir, autoridad dentro de la Iglesia, fue el evangelio de Marcos, y así lo empezaron tomando como «canon» Mateo y Lucas, que lo reelaboraron, escribiendo sus nuevos evangelios.

Hacia el año 150 diversos grupos cristianos de tipo semignóstico (extendidos por el Imperio romano), entre ellos Marción*, intentaron separar el cristianismo de su base israelita, convirtiéndolo en religión de experiencia interior y organización intimista, más parecida a cierto tipo de budismo o hinduismo que al judaísmo histórico. En esa línea, ellos aceptaron solo algunos libros de lo que será el canon del Nuevo Testamento (cartas de Pablo, evangelio de Lucas...) y rechazaron en general el Antiguo, porque pensaban que el Dios de Israel era contrario al de Jesús.

Pues bien, *la Gran Iglesia* reaccionó en conjunto con tres medidas muy significativas. (a) *Aceptó como propio el Antiguo Testamento*. En contra de los que tendían a separar al Dios judío (violento, imperfecto) del cristiano (pacífico, perfecto), las iglesias defendieron la unidad de Dios (el mismo, en Antiguo Testamento y Nuevo Testamento), recibiendo en su canon al Antiguo Testamento. (b) *Destacó su independencia*, *añadiendo textos propios* (Nuevo Testamento), que sirvieron como de norma o regla hermenéutica para interpretar el Antiguo Testamento. (c) *Ratificó el episcopado*. En contra de la tendencia gnóstica, la Iglesia se organizó como estructura social visible, en torno a unos obispos, como testigos y defensores de la tradición, con rasgos sacerdotales, que retoman elementos propios de la línea sacerdotal del Antiguo Testamento.

(2) *Canon multiforme.* El canon del Antiguo Testamento fue producto de un «pacto» entre diversas tendencias históricas y proféticas, sacerdotales y deuteronomistas, y quedó fijado en el siglo I-II d.C. También el del Nuevo Testamento será resultado de un pacto de iglesias (Éfeso, Antioquía, Roma, quizá Alejandría) y de tendencias cristianas.

La unidad del mensaje de Jesús que reflejan los textos del Nuevo Testamento no es el resultado de algún tipo de imposición, más propia de un imperio como el romano, sino

que es resultado de un diálogo y comunión entre las diversas comunidades que se saben vinculadas desde un mismo Jesús. (a) Los seguidores de Pablo no quisieron imponer su visión sobre todos los cristianos, sino que reconocieron la validez de otras iglesias (representadas, sobre todo, por Pedro y por Santiago). (b) Los lectores/seguidores de Marcos, Mateo, Lucas o Juan no impusieron tampoco su visión de Jesús sobre el conjunto de las comunidades, sino que intercambiaron sus evangelios. (c) El canon del Nuevo Testamento fue surgiendo por comunicación entre iglesias, que compartieron experiencias y libros. Por eso, el Nuevo Testamento implica una comunión de iglesias.

El canon del Nuevo Testamento incluye libros que aceptan y confiesan, al menos implícitamente, la pascua de Jesús (cf. 1 Cor 15,3-9), siguiendo tres principios: (a) *Universalidad*. El canon excluye a los que quieren excluir a otros. Por eso no admite algunos escritos de tipo de judeocristiano nacionalista, que parecen descartar de la iglesia a los gentiles. (b) *Carnalidad*. El canon excluye también a los que ponen en riesgo la expresión social (carnal) del evangelio, rechazando de esa forma a los gnósticos; eso ha evitado la espiritualización exclusivista del cristianismo. (c) *Apostolicidad*. Solo se han aceptado en el canon aquellos escritos que tienen (o se cree que tienen) una vinculación con los apóstoles de Jesús, es decir, con el principio de la Iglesia.

Conforme a esos criterios han quedado fuera textos significativos, en línea de gnosis *(EvTom)* o de judeocristianismo *(EvHeb)*, aunque el Nuevo Testamento incluye libros abiertos a la gnosis (Jn) y al judeocristianismo (Mt, Sant, Ap). Quedaron también fuera textos de gran valor eclesial, pero que no tenían (no parecían tener) origen apostólico, como *1 Clem* o *Didajé*. Los libros canónicos tienen un valor especial para la vida e identidad de la Iglesia, pero en perspectiva de estudio histórico son también muy importantes otros no canónicos (y apócrifos*).

Cf. A. M. ARTOLA y J. M. SÁNCHEZ CARO, *Biblia y Palabra de Dios*, Verbo Divino, Estella 1989; V. MANNUCCI, *La Biblia como palabra de Dios*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1985; A. ROBERT y A. FEUILLET, *Introducción a la Biblia* I-II, Herder, Barcelona 1970; M. TUYA y J. SALGUERO, *Introducción a la Biblia*, BAC, Madrid 1967; J. TREBOLLE, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Trotta, Madrid [3]1998; B. F. WESTCOTT, *El canon de la Sagrada Escritura*, Clie, Terrasa 1987.

CANTAR DE LOS CANTARES

(↗ *amor*, *bodas*). Libro de la Biblia hebrea que recoge una serie de canciones de amor*, dirigidas por un hombre a una mujer y viceversa. El Cantar de los Cantares (= Cant) no trata de una teogamia o matrimonio intradivino que vincula a la pareja primigenia de los dioses (El o Baal* con Ashera* o Astarté*). Tampoco se sitúa en línea teocósmica: no trata de las bodas que vinculan de manera sacral a los diversos elementos de este mundo, ni es imagen del amor que ha vinculado a Dios y el hombre, aunque luego sea necesario situarse en ese plano. Cant es ante todo un enigmático, profundo y sorprendente poema de amor humano. Al lado de los textos sobre historia sagrada y sacrificios (Pentateuco), al lado de las grandes profecías, la Biblia ha recogido en su canon una serie de cantos de amor entre un hombre y una mujer.

(1) *Cantos de amor*. En un primer momento, estos cantos, que llegan del origen de los tiempos y que han sido formulados en contexto israelita, en época difícil de fijar (¿s. IV a.C.?), han de entenderse en perspectiva puramente humana, sin aplicaciones de tipo moralista, nacional o religioso. Ellos evocan el amor de una pareja que descubre en sí misma los valores y misterios de la creación originaria, amor integral donde se implican los motivos de la experiencia y de la historia israelita. Resulta claro el influjo de la naturaleza (primavera, árboles, olores...). También es clara la alusión israelita: se habla de Jerusalén y Salomón (Cant 1,1.5; 3,7.9.11), de Engadí, Líbano, Tirsa y Sarón (1,14; 2,1; 4,8; etc.). La geografía del amor se extiende a los diversos lugares del recuerdo y vida hebrea, en evocación incluyente y pacificadora: allí donde dos enamorados se miran y atraen, se buscan y gozan, cobra sentido el pasado, futuro y presente del pueblo. Cant es una confesión de fe en la vida humana. No tiene necesidad de nombrar a Dios, pues Dios no se halla fuera. El amor de un hombre y una mujer vale en sí mismo, no se pone al servicio de otra cosa. No hay aquí genealogías, no hay cuidado angustioso por la ley de sangre (como en Esd-Neh); no hay prevenciones de raza, ni observaciones moralizantes sobre la mujer (como en Eclo), ni patriarcalismo o búsqueda de hijos como finalidad del matrimonio. Varón y mujer aparecen como iguales, sencillamente humanos, superando las divisiones por sexo, las funciones sacralizadoras. Este amor vale en sí mismo, no se pone al servicio de otra cosa. «¡La voz de mi amado! Mirad: ya viene saltando por los montes, brincando por las colinas. Es mi amado una gacela, es como un cervatillo. Mirad: se ha parado detrás de la tapia, atisba por las ventanas, observa por las rejas. Habla mi amado y me dice: Levántate, amada mía, hermosa mía, y ven a mí, porque, mira, ha pasado el invierno, la lluvia ha cesado, se ha ido. Se ven flores en el campo, llega el tiempo de la poda y el arrullo de la tórtola se escucha en nuestros campos. Ya apuntan los frutos en la higuera, la viña florece y exhala perfume. Levántate, amada mía, hermosa mía, y ven a mí, paloma mía, en los huecos de la peña, en los escondrijos del barranco: déjame ver tu figura, déjame oír tu voz, porque tu voz es dulce y tu figura es hermosa. Agarradnos las raposas, raposas pequeñitas, que destrozan la viña, nuestra viña florecida. Mi amado es mío y yo soy suya, del pastor de lirios. Antes de que sople el día y huyan las sombras, vuelve, amado mío, como una gacela o como un

cervatillo...» (Cant 2,8-17). Así canta el amor. Sobre esa base adquiere sentido la vida, y los hombres y mujeres podrán hablar de Dios.

(2) *Amor que vale en sí mismo*. El Cántico nos lleva hasta el principio de la creación, hasta el lugar donde Gn 1 y Gn 2–3 nos habían situado, en la raíz del tiempo. Por encima del pecado (que también tenemos), hay en nuestra vida amor y gracia emocionada: en ella se descubre y vuelve a ser posible lo divino. En el fondo del dolor, sobre una vida donde todo parece sin sentido, se enciende cada primavera la llama del amor. Vuelven a encontrarse el varón y la mujer sin más finalidad que descubrir y realizar de forma nueva el misterio de la gracia. A veces, esas canciones se han entendido de manera espiritualista e israelita (amor de Dios hacia los hombres), pero la mayoría de los exegetas piensan que ellas deben interpretarse en sentido «material» y universal, desbordando los límites israelitas, desde una perspectiva erótica y religiosa. La antropología del Cantar está en el fondo de toda la Biblia hebrea y cristiana, de manera que muchos la consideran como expresión suprema de la experiencia bíblica. En contra de las visiones patriarcalistas dominantes, el Cantar de los Cantares puede ofrecer y ofrece los principios para un reconocimiento y despliegue de la igualdad entre varones y mujeres, desde la perspectiva del amor mutuo, en la línea de Gn 1,27 y 2,23-25. Algunos autores, tanto judíos (F. Rosenzweig) como cristianos (san Juan de la Cruz), siguiendo tradiciones de cabalistas* y místicos, entienden este libro como centro y principio hermenéutico de la Biblia. Desde esta perspectiva se puede elaborar una interpretación feminista* o simplemente humana del conjunto de la Biblia.

Cf. F. ROSENZWEIG, *La estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca 2001; X. PIKAZA, *Amor de hombre. Dios enamorado. San Juan de la Cruz*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2004; A. GONZÁLEZ, *El Cantar de los Cantares*, Paulinas, Madrid 1981; L. ALONSO SCHÖKEL, *El Cantar de los Cantares*, Verbo Divino, Estella 1992; A. ROBERT y R. TOURNAY, *Cantique des Cantiques*, Gabalda, París 1963; M. POPE, *Song of Songs*, Doubleday, Nueva York 1976; D. LYS, *Le plus beau chant de la création. Comentaire du Cantique des Cantiques*, Cerf, París 1968; G. RAVASI, *Il Cantico dei Cantici*, Dehoniane, Bolonia 1992.

CÁNTARO, HOMBRE DEL

(↗ *asno*, *entrada*, *última cena*). Como en la entrada en Jerusalén (Mc 11,1-6), para la preparación de la cena Jesús envía a dos discípulos, ofreciéndoles un signo: encontrarán a un hombre con un cántaro (Mc 14,13). Este hombre puede ser un disminuido psíquico (los «normales» no solían ir por agua al pozo o la fuente), un varón sexualmente poco definido, o un simple criado de la casa. Sea como fuere, la presencia de hombre del cántaro (aguador, hombre simple, esclavo o varón poco diferenciado, quizá homosexual) sirve para poner de relieve el carácter sorprendente de la escena.

Este hombre con un cántaro de agua *(anthropos... keramion hydatos bastazon)* es un caso insólito, pues el cántaro/ánfora de agua es signo femenino, tanto en Grecia (Pandora) como en todo el oriente. También la Biblia lo vincula con mujeres (Gn 24,11-21; Ex 2,16; 1 Sm 9,11), o con varones de grupos sometidos o inferiores (cf. Dt 29,10-11; Jos 9,21-27). Pues bien, este hombre de identidad ambigua sirve de signo para Jesús y guiará a sus discípulos hasta una casa, donde el dueño les mostrará la habitación superior *(anagaion)*, que solía dedicarse para comidas y celebraciones (cenáculo, lugar para la cena), habitación alfombrada y preparada para la fiesta.

CANTO DE LAS CRIATURAS

(LXX Dn 3,52-90) (↗ *belleza*, *creación*, *Daniel*). Hacia finales del II a.C., un autor de lengua griega ha introducido en el texto hebreo y arameo de Daniel, editado ya en griego en la traducción llamada de los LXX, una serie de pasajes de tipo edificante, como este canto de las creaturas, compuesto sobre modelos precedentes, como se advierte al compararlo con Sal 148; Tob 8,5; Sal 11,4 y Hab 2,20.

(1) *El canto de los mártires*. Es muy significativo el lugar donde se sitúa. El Gran Rey exige que le adoren todos los pueblos de la tierra, en gesto idolátrico. Tres jóvenes, que actúan como representantes del judaísmo, desobedecen la orden, siendo arrojados al horno de fuego. Así contaba la tradición más antigua de la BH (Dn 3,1-23). Sobre esa base introducen los LXX una plegaria penitencial (3,26-45) y otra laudatoria, que ahora evocamos (Dn 3,52-90). Se trata de la alabanza de unos mártires que cantan la grandeza de Dios mientras el fuego del gran horno amenaza con quemarles. Los verdugos del exterior carecen de ojos para ver: solo descubren y adoran al ídolo del rey que es expresión de poder y dinero (la estatua de oro de Dn 3,1-6). Los mártires, en cambio, tienen ojos limpios: desde el fondo del fuego donde arden van mirando, van cantando. De esa forma descubren las diversas realidades de la tierra (creación), para gozarlas con amor transfigurado y situarlas de nuevo ante el misterio de Dios. Los ídolos oprimen: no dejan que el hombre se abra y contemple admirado lo que existe. El ansia de poder cierra los ojos del alma, impidiendo que ella mire y cante en libertad gozosa el gran misterio del cosmos. Solo el que adora a Dios puede mirar de verdad: descubre y dice lo que existe en liturgia de gozo que nos sitúa de nuevo ante el gran canto del cosmos que es Gn 1. Desde el horno donde están amenazados, los mártires contemplan con los ojos bien abiertos la grandeza de las cosas. No son prisioneros de la cárcel de Platón donde solo emergen sombras. No son cautivos de ningún pecado propio. En libertad han decidido vivir; libremente pueden descubrir y descubren la presencia transformante de Dios en cada una de las cosas. De esta forma identifican arte y oración. Orar no es para ellos hacer ni decir nada especial, sino mirar bien y transformar con la mirada lo que están contemplando.

(2) *Canto cósmico*. Ahora podemos recordar algunos versos del canto «Criaturas todas del Señor, bendecid al Señor, celebradlo y ensalzadlo por los siglos. Ángeles del Señor, bendecid al Señor, celebradlo... Cielos, bendecid al Señor, celebradlo... Aguas que estáis sobre el cielo, bendecid al Señor, celebradlo... Todas las Fuerzas del Señor, bendecid al Señor, celebradlo... Sol y Luna, bendecid al Señor, celebradlo... Astros del cielo, bendecid al Señor, celebradlo...» (Dn 3,59-62). Desde el horno en que esperan la muerte, los tres jóvenes se saben vinculados a las creaturas: las traen a la mente, las van mirando y con ellas, por ellas, bendicen a Dios. La descripción de los diversos tipos de realidades ofrece una geografía original sagrada: Arriba (Dn 3,57-59) están los ángeles y el cielo. En medio (Dn 3,60-61) las aguas superiores y las *dynameis* (poderes fundantes) del cosmos. Abajo (Dn 3,62-63), el sol, luna y estrellas, los astros que guían el orden del mundo. Más abajo se encuentra el mundo entero de los hombres y animales, unidos

todos en un mismo canto de alabanza. Es evidente que el orante se sabe vinculado a esos espacios en experiencia contemplativa de participación cósmica: no está encerrado en un mundo de angustia, no está oprimido, aplastado entre las cuatro paredes de su cárcel (horno de fuego). Dios le ha hecho liturgo de una vida superior y él canta desde el lugar más alejado y peligroso de todo lo que existe (un horno de fuego, una cárcel de muerte). Este canto ha inspirado muchas composiciones cristianas, entre las que podemos destacar la de san Francisco: *Cántico de las criaturas*.

Cf. M. CIMOSA, *La preghiera nella Bibbia Greca*, Turín 1992; C. A. MOORE, *Daniel*, *Esther and Jeremiah. The Additions*, Doubleday, Nueva York 1977; «Daniel, Additions to», *ABD* II, 18-28; G. W. E. NICKELSBURG, «The Prayer of Azariazh and the Song of the three Young Men», en M. E. STONE (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period*, CRINT 2/2, Filadelfia 1984, 149-152.

CANTORAS, MUJERES

Las mujeres han sido en muchos lugares las cantoras preferidas de amantes y guerreros. Dos han sido los temas principales que ellas han cultivado: (1) El *amor*, como en el Cantar* de los Cantares. (2) La *victoria* de los soldados de su pueblo, como en los cantos de guerra*. En ese segundo nivel se sitúa Jc 11,34 cuando dice que la hija de Jefté* salió con panderos, bailando (y se supone que cantando). En otro lugar dice la Biblia que «cuando David volvió de matar al filisteo, salieron las mujeres de todas las ciudades de Israel cantando y danzando, para recibir al rey Saúl, con panderos, con cánticos de alegría y con instrumentos de música» (cf. 1 Sm 18,6). Pues bien, entre los cantos de victoria que están puestos en boca de cantoras hay en el Antiguo Testamento tres más destacados: los de María*, Débora* y Ana*.

CÁRCEL, LIBERACIÓN DE LA

(↗ *emigrantes*, *esclavitud*, *jubileo*, *liberación*). El tema de la visita y/o liberación de los encarcelados forma parte de varias tradiciones básicas del Antiguo Testamento, entre las que podemos citar la narración del Éxodo* (con la salida de los hebreos de la «cárcel» de Egipto), las profecías del Segundo y Tercer Isaías, muy interesados en la «liberación» de los encarcelados del exilio de Babilonia (cf. Is 42,6-7; 49,5.12; 58,6; 61,1-3), y la ley del jubileo*, con la exigencia de liberación de esclavos y oprimidos.

(1) *Pasajes centrales del Nuevo Testamento*. Este es un motivo importante del mensaje de Jesús, tal como lo muestran dos textos centrales del Nuevo Testamento. (a) *Un texto de envío*, en el que Jesús dice que Dios mismo le ha ungido y enviado «para liberar a los encarcelados» (Lc 4,18-19, con cita de Is 58,6 y 61,1-2). (b) *Un texto de juicio*, en el que Jesús, Mesías final, acoge a los justos y les dice: «Venid a mí... porque estuve en la cárcel y me visitasteis», rechazando a los injustos porque «estuve en la cárcel y no me visitasteis» (Mt 25,31-46).

El texto de Lucas retoma de forma profética el mensaje de liberación* mesiánica de los profetas de Israel (no solo de la tradición de Isaías, sino también de Jeremías), y debe entenderse en forma de promesa escatológica. El de Mateo se sitúa en un plano eclesial e insiste en la necesidad de visitar y ayudar a los que sufren alguna necesidad: el seguidor de Jesús aparece así como un hombre o mujer que «visita» a los encarcelados, es decir, que procura superar la situación de un mundo donde el poder de la violencia se extiende e impone por la cárcel. Esos textos han de ser actualizados en la Iglesia.

(2) *Reflexión de fondo*. Cierto tipo de sociedad occidental «desea» extender sobre el mundo un ideal de igualdad-libertad-fraternidad, pero lo hace con violencia, encerrando en la cárcel a los delincuentes, peligrosos o distintos, creando así una especie de infierno en la tierra. Los encarcelados (culpables o no) son en esa línea los perdedores de un sistema de violencia, que margina a los grupos menos favorecidos en un plano económico y social, personal y sanitario. En esa línea, de un modo «consecuente», para mantener la estructura y la forma de vida de los privilegiados, la autoridad (representante del «buen» sistema) expulsa y encierra en la cárcel a los pretendidos «delincuentes», respondiendo con su «guerra» penitenciaria a la presunta guerra criminal de los encarcelados.

La mayoría de los encarcelados actuales son enfermos o miembros de grupos marginados y la cárcel no sirve para curarles, sino para mantener un tipo de limpieza o seguridad del sistema. Por eso, la violencia carcelaria no puede resolverse con una simple re-inserción (y re-educación) de los delincuentes, sino que exige un cambio del conjunto social, en una línea que lleve a la liberación de todos los encarcelado (como quiere Jesús en Lc 4,18-19); pero ello solo puede realizarse a través de un cambio personal y social, en la línea de Mt 25,31-46 (dar de comer a los hambrientos, acoger a los emigrantes, visitar a los encarcelados...).

Cf. C. ALONSO, *La esclavitud a través de la Biblia*, CSIC, Madrid 1986; S. CROATTO, *Liberación y libertad. Pautas hermenéuticas*, Lumen, Buenos Aires 1973; X. PIKAZA, *Hermanos de Jesús y servidores de los más*

pequeños. Mt 25,21-46, Sígueme, Salamanca 1984; *A perseguição religiosa na Sagrada Escritura*, Paulinas, São Paulo 1984; *Dios Preso*, Sec. Trinitario, Salamanca 2006.

CARISMAS DEL ESPÍRITU

(↗ *amor*, *Espíritu Santo*, *gracia*, *ministerios*). El tema de los dones o gracias *(kharismata)* del Espíritu Santo ha constituido una de las preocupaciones fundamentales de Pablo, sobre todo en sus relaciones con la comunidad de Corinto. Da la impresión de que parte de los cristianos de Corinto querían cultivar los dones carismáticos (de tipo sobre todo extático) en sí mismos, sin referencia a Jesús y a la Iglesia, convirtiendo la comunidad en una asociación libre de virtuosos extáticos, capaces de entrar en trance y hablar en lenguas (en un tipo de lenguaje pararracional, hecho de exclamaciones y emociones que rompen la sintaxis normal de un idioma). Significativamente, Pablo no niega esa experiencia, ni la desliga del Espíritu Santo, pero la sitúa en un contexto eclesial donde la presencia y acción del Espíritu aparece vinculada sobre todo a la revelación de Dios en Cristo y al amor mutuo.

(1) *Carismas*, *ministerios*, *actividades*. Este es el tema básico del argumento de 1 Cor 12–14. Pablo empieza ofreciendo un principio general: «Hay diversidad de carismas *(kharismatôn)*, pero el Espíritu *(Pneuma)* es el mismo» (1 Cor 12,4): la presencia del Espíritu se expresa como carisma, es decir, como un don gratuito, que capacita al hombre para actuar de un modo más alto. «Hay diversidad de ministerios *(diaconías)*, pero el Señor *(Kyrios)* es el mismo» (1 Cor 12,5): los ministerios o servicios de la comunidad aparecen vinculados al mismo Señor Jesús, a quien todo el Nuevo Testamento presenta como servidor o diácono por excelencia. «Hay diversidad de actuaciones *(energemata)*, pero el Dios que obra todo en todos es el mismo, es el que hace todas las cosas en todos» (1 Cor 12,6). Pues bien, lo que en ese pasaje aparece de un modo triádico (vinculado al *Kyrios*, al Pneuma y a Dios) aparece después relacionado solamente con el Pneuma, es decir, con el Espíritu Santo. Así continúa diciendo Pablo: a cada uno se le ha dado la manifestación del Espíritu para conveniencia (de todos), por medio del mismo Espíritu (cf. 1 Cor 12,7). Estos son algunos de los dones o carismas: palabra de sabiduría, palabra de ciencia, fe, poder de curaciones, don de hacer milagros, profecía, discernimiento de espíritus, don de lenguas, interpretación de lenguas... (cf. 1 Cor 12,7-13).

(2) *El problema y servicio a los más pobres*. Pablo ha planteado este problema porque algunos cristianos de Corinto se lo han pedido, preguntándole sobre los *pneumatiká* (dones espirituales: 1 Cor 12,1), que han venido a convertirse en objeto de discordia en la comunidad. Algunos cristianos se creen y portan como superiores, pues se sienten portadores del Espíritu, sabios aristócratas, jerarquía carismática de la Iglesia, porque, según ellos, poseen dones más grandes: el de la profecía y, sobre todo, el de las lenguas (cf. 1 Cor 13,1-3; 14,1-25). Pablo no condena esos dones, pero responde que ellos deben ponerse al servicio de la comunidad. Eso significa que, por ejemplo, el don de lenguas y otros dones de tipo místico solo tienen un sentido y un valor cristiano si es que pueden traducirse y ponerse así al servicio del conjunto de la asamblea. En la base del argumento de Pablo está la exigencia y valor de la unidad de los creyentes, que no está hecha de uniformidad, sino de variedad puesta al servicio de la vida del conjunto de la

Iglesia. Por eso, todos los carismas individuales o grupales han de estar al servicio del conjunto de la comunidad (cf. 1 Cor 12,12-26): son valiosos en cuanto vinculan en amor a los cristianos, entre quienes los más importantes son aquellos que parecen más pobres (y tienen en apariencia menos dones); por eso, la unidad del Espíritu se expresa en el servicio a los excluidos del sistema.

(3) *Carismas y amor*. En este contexto, ha destacado Pablo los dones que son más necesarios para el surgimiento y despliegue de la Iglesia, poniendo así de relieve el valor del apostolado y de la comunión de los creyentes, pasando por la profecía, enseñanza, acogida y don de curaciones (cf. 1 Cor 12,1-11.27-31; 14,26-33). Más aún, en el centro de su descripción y valoración de los carismas (1 Cor 12–14) ha colocado Pablo el canto al amor (1 Cor 13), indicando así que tanto el don de lenguas, como los milagros y profecías, lo mismo que la fidelidad creyente, están al servicio del Amor, que es presencia gratuita y generosa de Dios en la comunidad. En este mismo contexto se sitúa la temática y discusión de Pablo sobre la Ley y la Gracia. En sí misma, una forma de ley judía ha sido incapaz de crear una comunidad universal, abierta en gracia al misterio de Dios, vinculando a todos los hombres, con sus diferencias, al servicio de la comunión. El Amor, en cambio, puede hacerlo: es presencia gratuita y universal de Dios por Cristo, en medio de la Iglesia, y por la Iglesia entre todos los humanos. Entendido así, el amor es el único carisma.

Cf. J. D. G. DUNN, *Jesús y el Espíritu*, Sec. Trinitario, Salamanca 1981; H. HEITMANN y H. MÜHLEN (eds.), *Experiencia y teología del Espíritu Santo*, Sec. Trinitario, Salamanca 1978; X. PIKAZA y N. SILANES (eds.), *Los carismas en la Iglesia. Presencia del Espíritu Santo en la historia*, Sec. Trinitario, Salamanca 1999.

CARISMÁTICOS

(↗ *amor*, *autoridad*, *carismas*, *guerra*, *profetas*, *sanador*). Fundándose en las observaciones de Pablo (1 Cor 12–14), hace ya tiempo, M. Weber (1864-1920) estudió el sentido de la autoridad carismática, en unos trabajos que han sido muy influyentes en el campo de la Iglesia y de la vida política.

(1) *Carisma e institución*. Conforme a las distinciones de M. Weber, suele distinguirse el carisma y la institución, no solo en la Iglesia cristiana, sino en el conjunto de la sociedad. (a) La autoridad carismática es propia de aquellos que inician un movimiento, descubriendo y poniendo en marcha nuevas posibilidades de actuación. Los carismáticos crean (imaginan, instituyen) unas líneas de vida que antes no existían: no se imponen por ley, ni triunfan por razonamiento o votaciones, sino por su misma fuerza interna. Ellos son autoridad primera: no defienden lo que existe para organizarlo mejor, sino que introducen otros modelos de existencia, en un plano político o social, religioso o estético. (b) La autoridad burocrática o institucional surge en el momento en que el carisma se enfría, de manera que resultan necesarias unas normas o leyes que sean capaces de mantener el orden, utilizando unos principios jurídicos, en la línea del talión*. La autoridad carismática es necesaria para recrear la sociedad. Ella se sitúa más allá de los poderes establecidos, de manera que puede y debe vincularse con Dios (o con el Espíritu Santo), entendido como fuente de la vida. Pero ella no puede resolver todos los problemas y, además, puede volverse irracional, convirtiéndose en violenta. En el conjunto de la Biblia hay una dialéctica constante entre los carismas (vinculados a la línea profética) y las instituciones (expresadas sobre todo por el sacerdocio). No todo lo carismático es bueno: puede haber pretendidos carismáticos que se vuelven intolerantes y violentos. No todo lo institucional es negativo: es necesario regular los carismas, para bien de la comunidad. Desde ahí, a modo de ejemplo, y prescindiendo aquí de la profecía clásica, queremos destacar tres movimientos carismáticos importantes en la Biblia.

(2) *Antiguo Testamento: carismáticos guerreros y profetas*. La mayor parte de los movimientos carismáticos tienden a ser pacíficos, en línea de intimismo espiritual. Pero siempre han existido grupos carismáticos violentos que han interpretado la presencia de la ruah* o espíritu de Dios como exigencia de compromiso militante al servicio de la obra de Dios. En esta línea se mueven los guerreros sagrados del comienzo de la historia de Israel (federación* de tribus), militares profesionales que acuden al combate impulsados por un tipo de éxtasis guerrero. Podemos citar ejemplos en casi todas las -religiones antiguas: el buen guerrero ha sido un santo en el sentido radical de la palabra, un hombre poseído por la fuerza de Dios. Pero también algunas religiones modernas (ciertas formas de hinduismo e islamismo, incluso algunos movimientos cristianos) han desarrollado un tipo de mística guerrera del Espíritu. Dentro de la Biblia, los guerreros carismáticos más significativos son los jueces*, sobre los que viene el Espíritu de Dios, excitándoles con fuerza y capacitándoles para derrotar a los enemigos y liberar a los amigos del pueblo (cf. Jc 2,11-19; 3,10; 11,29; 13,25; etc.). El Espíritu no se expresa como poder tranquilo de experiencia interna, ni en el trance individual, sino como fuerza

guerrera, que anima a los soldados, haciéndoles luchar y vencer (o morir) por la causa de Dios, en guerra santa. Dios mismo se apodera del combatiente israelita, infundiéndole su Espíritu y haciéndole sacramento de salvación para el pueblo. Eso significa que la guerra no se ha racionalizado todavía, ni el ejército se ha vuelto un tipo de institución burocrática, sino que los guerreros son hombres «sobrenaturales», lo mismo que los *nabis* o profetas* extáticos. Tanto el guerrero como el profeta extático son instrumentos de Dios, al servicio de la totalidad del pueblo. El profeta ofrece el testimonio de la presencia de Yahvé como poder de transformación religiosa. El guerrero es un testigo viviente de la fuerza protectora de Dios que libera a su pueblo de los enemigos del entorno. La guerra pone al hombre en situación de trance: lo saca de sí, lo llena de entusiasmo sacral, lo lleva hasta el extremo de entregar la vida por la causa de Dios. Es normal que, en el principio de su historia, Israel haya considerado a sus guerreros como hombres privilegiados del Espíritu, en unión con sus profetas extáticos.

(3) *Jesús. Exorcistas y profetas carismáticos*. Jesús ha sido un carismático, pero no al servicio de la guerra, sino de la transformación o conversión de los hombres, al servicio del Reino. Ciertamente, Jesús sabe discutir con los rabinos sobre temas de institución sacral, pero no actúa desde un poder que le concede la Ley de Dios, ni la estructura legal de su pueblo, sino desde un contacto directo con Dios, que se expresa en sus milagros y, de un modo especial, en sus exorcismos*, entendidos como batalla* contra lo diabólico. Ciertamente, Jesús no está aislado, pues había en su mismo tiempo y espacio israelita profetas y sanadores carismáticos, entre los que se suele citar a Honi y Janina ben Dosa, que curaban con la ayuda de su Dios (Yahvé). Había también en su entorno pagano curanderos, santones y hechiceros, como Apolonio de Tiana, a quien algunos han relacionado con Jesús, aunque sea posterior y sus milagros tengan un sentido muy distinto. Jesús puede situarse entre otros profetas y sanadores, pero tuvo algo especial, que la comunidad cristiana supo captar y vincular después, en la pascua. Jesús fue carismático al servicio de los más pobres, presentándose, al mismo tiempo, al menos en sentido tendencial, como mesías* de Dios. Así fue condenado a muerte, porque su carisma resultaba peligroso, no porque le llevaba a matar a los demás (como hacían los jueces* antiguos), sino a dar vida, de un modo distinto al del sistema.

(4) *Iglesia cristiana*, *comunidad carismática*. Jesús suscitó un movimiento carismático muy fuerte. En el círculo de sus seguidores, especialmente en Galilea, hubo exorcistas y sanadores, que siguieron realizando su tarea y expandiendo la memoria y esperanza de su Reino, como suponen los mandatos misioneros (Mc 6,6b-13 par). Ellos constituyen un elemento esencial de la nueva institución cristiana, aunque la Iglesia organizada haya dado primacía a otros rasgos sacrales y sociales. También la iglesia de Jerusalén fue carismática, como indica Hch 2, cuando presenta el surgimiento de la comunidad desde la experiencia del Espíritu, que se expresa de un modo especial en el don de lenguas, que Lucas interpreta de forma misionera: «Y fueron todos llenos del Espíritu Santo, y comenzaron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les daba que hablasen. Moraban entonces en Jerusalén judíos, varones piadosos, de todas las naciones bajo el cielo... y se juntó la multitud; y estaban confusos, porque cada uno les oía hablar en su propia lengua

y decían: ¿No son galileos todos estos que hablan? ¿Cómo, pues, les oímos nosotros hablar cada uno en nuestra propia lengua? Partos, medos, elamitas, y los que habitamos en Mesopotamia, en Judea, en Capadocia, en el Ponto y en Asia, en Frigia y Panfilia y Egipto... cretenses y árabes, les oímos hablar en nuestras lenguas las maravillas de Dios» (cf. Hch 2,4-11). Hay en el fondo de ese pasaje el recuerdo de unas comunidades en las que diversos creyentes eran capaces de hablar «lenguas sagradas», en experiencia extática. Como sabemos (carismas*, amor*), Pablo ha puesto el don de lenguas al servicio del amor y de la comunión de los creyentes (1 Cor 12–14). Lucas lo pone aquí al servicio de la apertura misionera: el verdadero carisma del Espíritu es aquel que permite que todos los hombres, de todas las razas y lenguas, puedan comunicarse, en lo que hoy llamaríamos una experiencia de globalización intercultural liberadora.

Cf. F. ALBERONI, *Movimiento e Institución*, Nacional, Madrid 1981; L. BOFF, *Iglesia: carisma y poder*, Sal Terrae, Santander 1982; J. D. G. DUNN, *Jesús y el Espíritu*, Sec. Trinitario, Salamanca 1981; H. HEITMANN y H. MÜHLEN (eds.), *Experiencia y teología del Espíritu Santo*, Sec. Trinitario, Salamanca 1978; J. L. LEUBA, *Institución y acontecimiento*, Sígueme, Salamanca 1969; X. PIKAZA y N. SILANES (eds.), *Los carismas en la Iglesia. Presencia del Espíritu Santo en la historia*, Sec. Trinitario, Salamanca 1999; M. WEBER, *Economía y sociedad*, FCE, México 1944.

CARO, JOSEF BEN EPHRAIM

(1488-1575). Judío sefardita, nacido en la península Ibérica y establecido después de la expulsión de 1492 en Palestina. Era famoso como halakista, es decir, como maestro de la Ley, según los métodos de la interpretación rabínica. Pero también fue cabalista y estaba convencido de que tenía un *maggid*, una fuerza espiritual que se le revelaba y que le hablaba, diciendo: «Yo soy la Misná que habla por tu boca; yo, que soy la Misná, y tú estamos unidos en una sola alma»; de esa forma podía presentarse como una especie de encarnación de la palabra bíblica, que él interpretaba de un modo simbólico.

CARTAS. APOCALIPSIS

(Ap 2–3) (↗ *carismas*, *Iglesia*, *siete*). Dirigidas por Juan, el profeta, a siete iglesias de Asia (zona de la actual Turquía): a Éfeso (Ap 2,1-7), Esmirna (Ap 2,8-11), Pérgamo (Ap 2,12-17), Tiatira (Ap 2,18-29), Sardes (Ap 3,1-6), Filadelfia (Ap 3,7-13) y Laodicea (Ap 3,14-22).

(1) *División*. Pueden dividirse en tres grupos. (a) En el centro queda la comunidad que puede servir de referencia, Tiatira (carta 4ª), que refleja de manera ejemplar (personificadas en Jezabel, antitipo de la Prostituta de Ap 17) las tensiones del conjunto de las comunidades. (b) Las cartas pares del centro, dirigidas a Esmirna y Filadelfia (cartas 2ª y 6ª), contienen un veredicto positivo: desde su pobreza y carencia de poder, esas comunidades se mantienen fieles a Cristo. (c) Las impares contienen unos veredictos de carácter más condenatorio, con acusaciones menos duras en las dos primeras, dirigidas a Éfeso y Pérgamo (cartas 1ª y 3ª), y más fuertes en las dos últimas, dirigidas a Sardes y Laodicea (cartas 5ª y 7ª). Estas cartas no son una apología dirigida a paganos que quieren comprender el cristianismo, sino profecía dirigida a los cristianos, que tienen problemas internos y externos.

(2) *Problema eclesial*. En el fondo de las cartas se expresa un problema interior de las iglesias, formado por los que Juan llama falsos apóstoles, vinculados a los nicolaítas (Éfeso, carta 1ª, y Pérgamo, carta 3ª), misioneros ambulantes (distintos de los Doce apóstoles del Cordero: 21,14) que defienden la participación de los cristianos en los idolocitos* (comidas sacrales/sociales del ídolo imperial) y en la prostitución*, que implican un gesto de fidelidad al signo sacral de Roma (reflejado en las bestias* de Ap 13). Esa misma enseñanza es la que defienden los discípulos de una profetisa a la que Juan ha puesto el mote de Jezabel* (que aparece en la carta 4ª, dirigida a Tiatira). Parece que muchos cristianos han aceptado en un nivel los dictados del paganismo oficial (cultural, social y militar) de Roma. Con fuerte lenguaje profético, escribe Juan contra ellos, exigiendo fidelidad a Jesús y resistencia frente a Roma.

(3) *Relación con el judaísmo*. Significativamente, las dos iglesias más frágiles por su pobreza y falta de poder (Esmirna y Filadelfia: 2ª y 4ª) son para Juan las más fuertes, aunque están amenazadas por el riesgo de aquellos que él llama falsos judíos, que expulsan de su seno a los cristianos, privándoles de la protección social que el judaísmo gozaba dentro del imperio. En otro tiempo, los judeocristianos podían presentarse como miembros de la sinagoga: un grupo dentro del judaísmo. Ahora se han cerrado las fronteras: según el Apocalipsis, el falso judaísmo, vinculado a sus purezas y gestos nacionales, ha dejado a los cristianos sin defensa legal ante el imperio; el autor apocalíptico responde con dureza, llamando a esos judíos sinagoga de Satán y defendiendo lo que a su juicio constituye el verdadero judaísmo de la Iglesia.

(3) *Problema frente a Roma*. Quizá otros cristianos (nicolaítas y jezabelianos) no lo han visto así o han resuelto las dificultades de otras formas, separando el aspecto social y religioso de la vida: de esa forma han podido pactar con Roma, siendo romanos en lo externo y cristianos en lo interno. Para Juan, ese pacto es imposible, porque el Evangelio

es un programa y estilo de vida total: por eso los cristianos deben presentarse como resistentes ante Roma, como hombres y mujeres que rechazan la comida y la fidelidad del imperio. A su juicio, la Iglesia debe convertirse en comunidad humana integral.

Cf. M. OLIVER ROMAN, «El Septenario de las cartas a las Iglesias (Ap 1,4–3,22)», *Communio/Sevilla* 9 (1976) 377-439; A. PUIG, *Cartas a las Siete Iglesias*, Emaús 14, Pastoral Litúrgica, Barcelona 1995; X. PIKAZA, *El Apocalipsis*, Verbo Divino, Estella 1999; U. VANNI, *Lectura del Apocalipsis. Hermenéutica, exégesis, teología*, Verbo Divino, Estella 2005.

CASA

Esta palabra puede tener bastantes sentidos, vinculados a la experiencia de habitar y habitar en común. Antes que edificio significa un grupo social, reunido, básica pero no exclusivamente, por lazos de sangre. Constituye uno de los temas centrales de la antropología cultural y del despliegue social y religioso de la Biblia.

(1) *Antiguo Testamento. Familia*. El término *bêt*, «casa», evoca parentesco cercano (lo mismo que *oikos* en el Nuevo Testamento). En sentido estricto, la casa se identifica con la familia (concepto que no existe en la Biblia, en el sentido posterior de la palabra). Ese término está evidentemente vinculado al hecho de vivir en común. Un conjunto de casas-familias integran un clan o *mishp-akháh*, formada, en principio, por aquellos que habitan en un mismo lugar o en varias aldeas cercanas. Normalmente, varios grupos de clanes constituyen una tribu. La familia de Noé forma su casa, a la que tiene que salvar del diluvio (cf. Gn 7,1). Por su parte, Abrahán tiene que dejar su casa para formar una nueva familia (Gn 12,1). Todo Israel forma una casa (cf. Sal 115,12).

(2) *Nuevo Testamento. Iglesia*. Casa sigue significando familia en el sentido antiguo, pero puede significar y significa también la comunidad que se reúne formando casas ampliadas. Las primeras comunidades cristianas fueron casas extendidas, como recuerda el mismo libro de los Hechos: «Y perseverando unánimes cada día en el templo, y partiendo el pan en las casas, comían juntos con alegría y sencillez de corazón» (Hch 2,47). En ese contexto se puede citar el *logion* que habla de dejar la propia casa para ampliarla y recibir así el ciento por uno «en casas, hermanos, hermanas, madres, hijos, y tierras, con persecuciones» (Mc 10,30).

(3) *El templo como casa*. A lo largo de todo el Antiguo Testamento, los templos y en especial el de Jerusalén aparecen como «casas de Dios», dando a entender que Dios habita de un modo especial en ellas (Sión*, Templo*). Eso significa que todos los que adoran al Dios del templo forman también una especie de casa. En esa línea se sitúa la crítica de Jr 7,11, asumida por Jesús: «Mi casa será llamada casa de oración para todas las naciones. Mas vosotros la habéis convertido en cueva de ladrones» (Mc 11,17).

(4) *La casa de Dios en el cielo*. La casa o templo de Dios en el mundo tiene las medidas y formas de la casa o templo celeste, como se dice continuamente en los relatos de la construcción del tabernáculo (Ex 35–39). Lógicamente, los videntes como Henoc*, en su viaje de ascenso a lo divino, ven que la casa o templo celestial responde a las medidas o formas del templo de la tierra, aunque en ella todo es hielo y fuego: «Entré en esta casa que es ardiente como fuego y fría como granizo, donde no hay ningún deleite; y el miedo me obnubiló y el terror me sobrecogió. Caí de bruces temblando y tuve una visión: He aquí que había otra casa mayor... Su suelo era de fuego; por encima había relámpagos y órbitas astrales; su techo era fuego abrasador. Miré y vi en ella un elevado Trono cuyo aspecto era como de escarcha...» (*1 Hen* 14,8-25). Esta es la casa cósmica de Dios, el universo entero que aparece como su morada.

Cf. R. AGUIRRE, *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*, Estudios Bíblicos 23, Verbo Divino, Estella 2000; B. J. MALINA, *El mundo del Nuevo*

Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural, Verbo Divino, Estella 1995; W. A. MEEKS, *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo*, BEB 64, Sígueme, Salamanca 1988; E. W. STEGEMANN y W. STEGEMANN, *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*, Verbo Divino, Estella 2001.

CASTIGO

(↗ *infierno*, *pecado*). Uno de los motivos fuertes de la antropología bíblica es el tema de la «sanción», vinculado a la ley* de Dios y a la responsabilidad* del hombre: «el día en que comas del árbol del conocimiento del bien/mal morirás» (Gn 2,17). Del castigo de los vigilantes violadores trata *1 Hen*; y el libro de la Sabiduría se ocupa también del castigo (y del retardo del castigo) de los egipcios y los cananeos. En un nivel, ese tema sigue vigente en el Nuevo Testamento, como Jesús formula cuando habla del no juicio: «Con el juicio con que juzguéis seréis juzgados...». Pero ya no se trata de un castigo externo, impuesto por Dios desde fuera, sino de una expresión de la responsabilidad del hombre, a quien Dios (la Vida) ha puesto en manos de sí mismo, de manera que él mismo puede destruirse, incluso volviéndose infierno* (cf. Mt 25,31-46). Pero la Biblia sabe que por encima de ese castigo humano sigue estando siempre la creación bondadosa de Dios.

CAUTIVA BELLA, LA

Es objeto de una de las leyes más significativas de Israel: «Cuando salgas a la guerra contra tus enemigos y Yahvé, tu Dios, los entregue en tu mano y cautives cautivos y veas entre los cautivos una mujer de hermoso aspecto y la desees y la tomes por esposa, la introducirás dentro de tu casa y se rapará la cabeza y se cortará las uñas; y se quitará el vestido de cautiva y habitará en casa y llorará a su padre y a su madre por un mes; y después de esto entrarás en ella y la poseerás y será para ti esposa. Y si resulta que después no la quieres la dejarás marchar en libertad, pero no la venderás por dinero, ni la convertirás en esclava, pues la has humillado [¿desflorado?]» (Dt 21,10-14). En el fondo de esa ley está la costumbre inmemorial de conquistar a saco una ciudad, conforme al derecho de guerra que permite matar a los varones, violar a las mujeres, quemar los bienes inmuebles y tomar como botín los bienes muebles. Pues bien, sobre esa norma general viene a elevarse esta ley concreta, que se aplica allí donde un guerrero ya no quiere simplemente saciar su deseo con una vencida, sino tomarla como esposa, comportándose con ella de un modo distinto al de la pura descarga sexual (violación) o el puro instinto de dominio (esclavitud). En ese caso, el guerrero debe retrasar su apetito, aprendiendo a comportarse con ella de una manera más humana. Tiene que dejar que llore por un mes a su familia, como se llora por los muertos. Solo después que él se ha contenido y ella ha llorado pueden casarse. Por eso suele decirse que esta es una ley humanitaria, pues el varón debe situarse por encima del puro derecho de muerte y violación que posee en caso de guerra.

(1) *Rasgos de la ley de la bella cautiva*. Así podemos destacar algunos rasgos del texto. (a) *Es normal que la cautiva sea virgen*, *que no haya conocido antes varón*, aunque el texto no lo diga, pues legisla sobre el deseo del varón, que quiere poseer de forma duradera a una mujer, no para violarla de inmediato (y luego asesinarla) como era normal en guerra, sino para entrar en ella siempre, dentro de su casa. No está en juego la descendencia (el guerrero puede tener otras mujeres legítimas, madres de hijos que mantengan su memoria), sino el placer del hombre con la mujer cautiva. (b) Esta *es una ley de retraso del deseo de un varón guerrero que debe esperar*, respetando por un tiempo a la mujer, para tenerla luego siempre. Solo así el rapto inmediato (propio de la guerra) se convierte en posesión permanente, para bien del propio marido, que confía en la colaboración comprensiva de la mujer: que acepte el rapto y renazca a una vida diferente tras la guerra. (c) Esta *es una ley de renacimiento femenino*. El varón no ha de hacer nada, simplemente rapta y espera que su nueva mujer madure, para así domesticarla (hacerla de su *domus*, casa) y tenerla luego a gusto. Le hace cambiar sus vestidos, corta sus cabellos y sus uñas y deja que llore por un mes. Se supone que al cabo de ese tiempo, ella ha debido asumir su situación: ha muerto al viejo mundo de sus padres, se ha vuelto distinta.

(2) *El ritual de renacimiento convierte a la mujer raptada en propiedad especial* del marido, que no la puede vender ni esclavizar al modo usual, como se hace con mujeres que no han pasado el rito (que son esclavas, no esposas). Este guerrero respetuoso la ha

convertido en propiedad de su deseo y no puede ya emplearla para otros fines. Así continuamos diciendo que esta es una ley humanizadora, ley que especializa a la cautiva como esposa del soldado y no como su esclava. Esta ley nos lleva al límite del derecho militar, a la frontera de una guerra casi humanizada donde la mujer conquistada puede volverse esposa libre (pero sin posibilidad de rechazar aquello que le proponen). Es una ley que trata con cierto respeto a la raptada (dándole un tiempo para renacer, una dignidad para vivir); pero, en sentido estricto, ella sigue siendo una ley de violencia, una justificación de la conducta abusiva de varones, a quienes el mismo derecho de Dios (eso es el Deuteronomio) hace capaces de conquistar y tomar mujeres, según su deseo.

(3) *Nadie ha preguntado a la mujer si quiere; nadie le ha dicho si prefiere morir o ser raptada*. Una vez que ha sido vencida y tomada (como una ciudad), ella carece de patria y familia, de protección y seguridad. No es sujeto ni persona, sino objeto al servicio del deseo y quizá de la memoria (descendencia) de unos varones que siguen creyéndose llamados por Dios para cumplir una tarea especial sobre el mundo. Ciertamente, la ley dice que el esposo no podrá venderla como esclava, sino que tiene que dejarla en libertad en el caso de que un día ya no la desee, sino que prefiera repudiarla (quizá para no seguirla manteniendo). En ese caso, ella consigue la libertad. Pero, ¿qué podrá hacer con esa libertad? No puede volver a la casa del padre (que fue destruida). Solo le queda morir o volverse prostituta.

CAUTIVERIO

(↗ *emigración*, *encarcelados*, *éxodo*, *viudas*). Es la condición de aquellos que viven dominados por personas de otra cultura, normalmente fuera de su tierra. Ese término se aplicó de forma general a los judíos que, tras la conquista de Jerusalén (año 578 a.C.), fueron deportados a Babilonia. Desde entonces una parte considerable de los judíos han vivido (¿viven?) en situación de exilio, como extranjeros en tierra extraña, cautivos en manos de otros poderes políticos y sociales. En ese sentido, de una forma extensa, podemos vincular, en el contexto de la Biblia, exilio y cautiverio.

(1) *Cautiverio*, *condición judía.* Cautivos (de *capti/capio*) eran, sobre todo, los prisioneros de guerra: aquellos que habían perdido su libertad concreta y, sin convertirse jurídicamente en esclavos, quedaban a merced de los vencedores. En algún sentido, ellos podían tomarse como un tipo peculiar de esclavos, vinculados muchas veces a una forma de piratería, al servicio del robo, compra y venta de personas, condenada ya por Amós (cf. Am 1,6.9) y por el sexto mandamiento del Decálogo que, en principio prohibía robar seres humanos (Ex 20,15: no robarás «personas»). Más en concreto, en un contexto bíblico, la palabra *cautiverio* suele referirse a la situación de los judíos vencidos y desterrados en Babilonia, bajo el dominio de los caldeos (= babilonios), en una situación que en hebreo se llama *sabah* o *galah* (gola). Los cautivos eran, en principio, libres, pero se hallaban confinados, en exilio, destierro o aislamiento social que podría interpretarse, de algún modo, como cárcel. Habían perdido su autonomía política, aunque conservaban cierta capacidad de reunión y cierto margen para la libertad individual (en sentido estricto no era *ebed* o esclavos).

(2) *Cautiverio israelita*, *un estado de vida creador*. La situación de los judíos en Babilonia fue muy especial. Es evidente que corrieron el riesgo de acabar sometidos y aislados (como simple pueblo *paria*) o de asumir y padecer un mestizaje, que al final les llevaría a olvidar su identidad y su memoria; pero, en conjunto, ellos no perdieron su identidad, sino al contrario: la cultivaron y aumentaron en el exilio. Ellos constituyen, quizá, el mayor ejemplo de «cautivos triunfadores», pues han descubierto, cultivado y expandido su propia identidad en la derrota y el exilio, de manera que pueden presentarse como paradigma de resistencia creadora. Han sufrido un tipo de opresión y de rechazo, pero en general se han mantenido y han recreado su propia identidad desde esa situación de cautiverio. Ellos, los sometidos, han sobrevivido y siguen existiendo, como portadores de una experiencia de llamada y universalidad, por encima de los imperios dominantes, que han ido desapareciendo uno tras otro.

La experiencia judía no puede aplicarse sin más a los cristianos, aunque ellos han aparecido también al comienzo de su historia como un «pueblo cautivo» (o, quizá mejor, en diáspora), sin derechos reconocidos, en medio de un entorno en principio adverso. Así define su situación 1 Pe 1,1 al presentarles como *parepidêmous diasporas* (emigrantes dispersos). Pues bien, precisamente desde esa condición de cautivos o, quizá mejor, de expatriados (sin derechos), los cristianos han podido iniciar uno de los procesos de transformación más importante de la historia humana.

CELIBATO

(↗ *matrimonio*, *viudas*). El concepto del celibato, tal como lo ha desarrollado la Iglesia posterior, no existe en la Biblia, ni en Antiguo ni en el Nuevo Testamento. La situación ideal del hombre y de la mujer en el Antiguo Testamento es el matrimonio. Sin embargo, en el libro de la Sabiduría se incluye un canto al eunuco y a la mujer soltera que son fieles a Dios (Sab 3,13–4,6). En esa línea, algunos movimientos judíos del tiempo de Jesús (terapeutas*, esenios*) han podido llevar una vida de celibato, centrada en los valores que se juzgan superiores, relacionados con la presencia de Dios en el mundo. En ese contexto se sitúa la opción de Jesús y de los primeros cristianos.

(1) *Jesús*, *hombre célibe. Matrimonio mesiánico*. Entre los temas significativos de la figura de Jesús en los evangelios está su «celibato», entendido como ausencia de familia exclusiva. Algunos investigadores marginales han elevado la hipótesis de que podía ser viudo; otros han hablado de sus posibles amores como María Magdalena, afirmando, incluso, que estaba casado. Pero nada de eso encuentra apoyo en las fuentes. Jesús, lo mismo que Juan Bautista, su maestro, aparece como un «solitario», como alguien que renuncia a una familia propia (o prescinde de ella) para ponerse mejor al servicio de la obra de Dios o del Reino. En ese sentido podemos empezar diciendo que el celibato de Jesús se encuentra vinculado a su opción a favor de los «pobres sexuales», es decir, de aquellos que no pueden mantener una relación familiar estable, socialmente reconocida, como los leprosos y las prostitutas, los enfermos y los niños sin protección. En ese contexto puede inscribirse la expresión y experiencia de los «eunucos por el reino de los cielos» (Mt 19,12), que sitúa a los seguidores de Jesús en el espacio humano de los marginados sexuales, por razón biológica o social (aunque el texto parece haber sido creado por una comunidad pospascual con posibles tendencias ascéticas). Por eso, el celibato de Jesús no es una forma de elevarse sobre los demás, en pureza y dignidad, sino de solidarizarse con el último estrato afectivo de la humanidad, con los sexualmente destruidos. De esa forma aparece como un gesto extrañamente peligroso y fuerte, como una opción a favor de los hombres y mujeres más problemáticos para el buen sistema.

(2) *Una protesta. Eunucos por el Reino*. En la línea anterior, el celibato de Jesús puede interpretarse como protesta en contra de una visión posesiva y legalista del matrimonio. Ese tema está ya en el fondo de Mt 19,12, donde se habla de los «eunucos por el Reino», es decir, de aquellos que se sienten capaces de superar un matrimonio que somete a las mujeres (y de otra manera a los hombres) a un tipo de imposición que debe regularse por ley. Ese motivo se expresa de manera más intensa en Mc 12,15, donde Jesús afirma que, en la resurrección, hombres y mujeres no se casarán, es decir, no se esposarán en la manera actual, sino que serán «como ángeles del cielo», viviendo la plena libertad en el amor. Recordemos que el hermano del difunto esposo debía casarse con la viuda para darle descendencia, de manera que todos, viuda y nuevo esposo, estaban sometidos a una ley de posesión y reproducción; pues bien, por encima de eso, Jesús ha recordado un ideal de amor, en que hombres y mujeres son como «ángeles del cielo»; pero debemos recordar que aquí los ángeles no son espíritus asexuados, sino

seres capaces de una forma de vinculación amorosa gratuita y universal. Dicho todo esto, debemos indicar que Jesús no ha rechazado el matrimonio, sino todo lo contrario: lo ha concebido como signo del Reino de Dios (cf. Mc 2,19), lugar y camino de fidelidad definitiva en el amor (cf. Mc 10,7-9), por encima de toda imposición y legalismo. Eso significa que su celibato está al servicio de un matrimonio mesiánico (y viceversa: el matrimonio evangélico está al servicio de un celibato mesiánico). En esa línea puede y debe interpretarse el signo de la mujer que le unge (Mc 14,2-9) y el de las bodas de Caná (Jn 2,1-11).

(3) *Pablo. Un celibato dramático*. Pablo ha interpretado el celibato (= virginidad) como un comportamiento que responde a la irrupción de los últimos tiempos (cf. 1 Cor 7,1-40) y que se expresa como signo de libertad para el Evangelio. Hay amores parciales, que atan al hombre o mujer al hacer y rehacer, al comprar y al vender, en el plano del talión, es decir, de la ley de intercambios sociales donde todo se paga y merece, dentro de un sistema bien organizado. Pues bien, superando ese nivel, inspirado en el testimonio de Jesús, Pablo ha descubierto y ofrecido a los creyentes (especialmente a las mujeres) la posibilidad de un amor que se manifiesta como poder de libertad. Él no ha tenido ocasión o necesidad de elaborar una doctrina unitaria sobre el puesto de la mujer en la familia y en la Iglesia, pero ha elaborado unas reflexiones en las que asume y expande, en otra línea, la palabra de Jesús sobre el matrimonio: «A los casados les ordeno, no yo sino el Señor: que la mujer no se separe del marido... y que el marido no despida a la mujer» (1 Cor 7,10; cf. Mc 10,1-12; Mt 19,1-9). Varón y mujer están vinculados en un mismo ideal (o exigencia) de fidelidad y así establecen una relación simétrica de amor en la que son iguales sus derechos y deberes. Sobre el celibato o virginidad Pablo no tiene precepto del Señor (1 Cor 7,25), pero sabe dar un consejo que le parece fundamental. A su juicio, siguiendo la lógica de la escatología (= ha llegado el fin de los tiempos) y conforme a la exigencia de la unión con el *Kyrios* (de un amor ya liberado de las preocupaciones de este mundo), todos los cristianos deberían ser célibes: «En cuanto a lo que me habéis escrito, bien le está al varón abstenerse de mujer [1 Cor 7,1]... Lo que digo (respecto al matrimonio) es una concesión no un mandato. Mi deseo es que todos fueran como yo [célibes]; pero cada cual tiene de Dios su carisma particular, unos de una maneras, otros de otra. No obstante, digo a los célibes y a las viudas: bien les está quedarse como yo» (1 Cor 7,6-8). «Os digo pues, hermanos, el tiempo es corto. Por tanto, los que tienen mujer vivan como si no la tuvieran. Los que lloran como si no llorasen. Los que están alegres como si no lo estuviesen. Los que compran como si no poseyesen. Los que disfrutan del mundo como si no disfrutasen. Porque la apariencia de este mundo pasa. Yo os quisiera libres de preocupaciones. El célibe se preocupa de las cosas del Señor, de cómo agradar al Señor. El casado se preocupa de las cosas del mundo, de cómo agradar a su mujer; está, por tanto, dividido. La mujer no casada, lo mismo que la virgen (muchacha libre) se preocupa de las cosas del Señor, de ser santa en el cuerpo y en el espíritu. Pero la casada se preocupa de las cosas del mundo, de cómo agradar a su marido. Os digo esto para vuestro provecho, no

para tenderos un lazo, sino para moveros a lo más digno y al trato asiduo con el Señor, sin división» (1 Cor 7,29-35).

(4) *Valores del celibato paulino*. Conforme a la experiencia de Pablo, el celibato ofrece a los creyentes una libertad especial que se halla vinculada al hecho de que les permite trascender un nivel de relación humana en la que, a su juicio, hombres y mujeres corren el riesgo de vivir sometidos a la esclavitud de los deseos. En esa línea, el mismo matrimonio es para Pablo una concesión, de manera que «los casados no pecan, pero tendrán su tribulación en la carne» (1 Cor 7,28), porque han situado su existencia en ese nivel de carne. Por el contrario, los célibes pueden vivir ya desde ahora la experiencia fundante de la libertad sin división (1 Cor 7,35), como personas liberadas, que no tienen más preocupación que aquella que deriva del Señor. Pablo vive bajo la urgencia de la llegada del fin de los tiempos, que libera al hombre y a la mujer de todas las preocupaciones del mundo, entre las cuales se encuentra, a su juicio, la vida matrimonial. El celibato, en cambio, pertenece al nivel del *Kyrios*, es decir, puede situarse mejor en la línea del encuentro con Jesús, en el plano de superación de un mundo que tiende a dominar y oprimir a los hombres. Desde esa perspectiva se entienden sus valores. (a) Libertad. Conforme a la experiencia normal del mundo viejo, el ser humano se encuentra dividido entre Dios y el mundo, entre lo masculino y femenino..., de forma que no puede alcanzar su libertad personal y autonomía. Pues bien, la experiencia cristiana significa para Pablo el descubrimiento de la individualidad radical: cada ser humano (varón o mujer) es persona por sí mismo en el encuentro con el *Kyrios*, de manera que puede ya vivir sin divisiones ni rupturas interiores. (b) Igualdad sexual. Varones y mujeres son iguales ante el celibato, de manera que puede superarse la visión de una humanidad sexualmente clasista donde la mujer se hallaba como sometida a los varones (primero al padre, luego al marido). La mujer célibe aparece como liberada, dueña de sí misma dentro de la Iglesia, en camino de fidelidad a su Señor que es Cristo (el mismo Señor de los varones).

(5) *Limitaciones del celibato paulino*. La visión de Pablo está centrada en la certeza de que ha llegado el fin del mundo: «el tiempo es corto; los que tienen mujer vivan como si no la tuvieran...» (1 Cor 7,29). Es la hora final; ha culminado el proceso de los tiempos. Por eso, los hombres ya no tienen que ganar su vida o sostenerla a través de sus acciones, porque están salvados por Cristo. Pues bien, entre las grandes acciones de este mundo se encuentra, conforme a la visión judía, el matrimonio. Pablo supone que los esposos asumen el orden de la creación y se insertan en la obra cósmica de Dios, conformando por ella su existencia, como si este mundo no hubiera ya terminado. Pues bien, Pablo piensa que la resurrección del Cristo permite superar ese nivel, porque ha llegado ya el fin de los tiempos. Por eso los creyentes (varones y mujeres) no se encuentran obligados a casarse, para vivir en plenitud, como personas. Ciertamente, Pablo valora el matrimonio (1 Cor 7,10), pero añade (conforme a su experiencia; cf. 1 Cor 7,25) que, de algún modo, al menos para la mujer, el matrimonio se opone al servicio del *Kyrios* Jesús, quien, sin embargo, había defendido el matrimonio, poniendo de relieve el carácter definitivo de su amor (cf. 1 Cor 7,32-35). Parece que Pablo se

encuentra demasiado impactado por la experiencia de la nueva libertad cristiana y por la urgencia del final (cf. 1 Cor 7,29-31) como para advertir la tensión (casi contradicción) entre sus dos afirmaciones. Por un lado, sabe que el Señor avala el matrimonio y confirma su carácter escatológico. Por otro lado, él piensa que el matrimonio se opone al amor del Señor. Pablo se hallaba ocupado por demasiados problemas y no pudo resolverlos todos, de manera que en el planteamiento del celibato pudo tomar posturas extremistas, que no se compaginaban del todo con su visión del matrimonio según Cristo. Por otro lado, su visión de que «la mujer casada no puede ocuparse de las cosas del Señor porque tiene que servir a su marido» forma parte de una antropología posesiva, patriarcalista, que el mismo Evangelio debe hacer que superemos.

(6) *El celibato como protesta y como libertad*. Conforme a la visión de Pablo, el celibato de la mujer no puede ser una simple protesta contra «el esclavizamiento de las mujeres casadas» (aunque a veces ha tenido que serlo), sino una expresión de libertad cristiana. Libre ha de ser la mujer casada, libre la célibe (y lo mismo el varón casado o célibe); distintas serán sus formas de expresar la universalidad y concreción del amor de Cristo, en sus circunstancias particulares. Dicho esto, debemos añadir que Pablo, desde el conjunto de su experiencia, abrió unos temas y ofreció un comienzo de reflexión que puede ser muy importante para la Iglesia posterior, sobre todo desde la perspectiva de la libertad. Es muy posible que, en ciertos momentos, la Iglesia posterior haya tenido miedo de esta libertad mesiánica (personal y social) que el mensaje de Cristo ofrece a los creyentes (en especial a las mujeres), invirtiendo el mensaje de Pablo y convirtiendo la virginidad religiosa de algunas instituciones oficiales (con clausura obligatoria, bajo dominio de una jerarquía masculina) en una nueva forma de sometimiento.

(7) *Apocalipsis. (1) Bodas mesiánicas*. Un testimonio muy fuerte y discutido del tema del celibato lo ofrece el Apocalipsis, cuando presenta los dos grandes pecados de la Iglesia: la *porneia o prostitución*, que significa la compra-venta del amor para conseguir ventajas materiales; *los idolocitos*, que son la comida ofrecida a los ídolos de Roma, es decir, un tipo de economía que nos hace esclavos del imperio (cf. Ap 2,14.20). En contra de ese doble y único pecado (afectivo y social), el Apocalipsis ha puesto de relieve la fidelidad de los creyentes, que mantienen la confesión de fe y la palabra del amor, conforme a una experiencia que nos sitúa en la línea del amor «esponsal» que habían elaborado algunos grandes profetas (Oseas, Jeremías, Isaías...) cuando presentan la unión de Dios con los hombres en forma de experiencia nupcial o encuentro enamorado. Este motivo está en el fondo de Mc 2,18-22 (amigos del novio) y de Mt 25,1-13 (novias con aceite), lo mismo que en el simbolismo esponsal del conjunto de Jn 2 y 4 (bodas de Caná y Samaritana) y de la tradición de Pablo (cf. Ef 5). Esta es una tradición parabólica e incluso mistagógica, que puede interpretarse (y se ha interpretado a veces) en formas patriarcales (de supremacía del Cristo-varón) o gnósticas (de rechazo del mundo), pero que debe ser asumida y recreada desde su origen bíblico. En sentido radical, todos los cristianos (varones y mujeres, casados y solteros) han de ser célibes para el Reino (han de superar un amor de *porneia* o utilización posesiva), pudiendo ser, al mismo tiempo,

novios o novias (esposos o esposas) en Cristo, viviendo así la fidelidad de Dios en formas de fidelidad interhumana.

(8) *Apocalipsis. 2 El escándalo de los que «no se han manchado con mujeres»*. En el contexto anterior ha de entenderse una de las palabras más hirientes del Nuevo Testamento y de la Biblia, aquella donde se habla del triunfo de los 144.000 «soldados del cordero» *que no se han manchado con mujeres* (Ap 14,4). En principio, en el Nuevo Testamento, la palabra *mancha* no significa sexo, ni implica erotismo. Pero, en cierto momento, por influjo de un dualismo helenista (y gnóstico), algunos cristianos varones han identificado la mancha con el gozo sexual, relacionándolo de un modo especial con las mujeres. En esa línea, ha podido influir una interpretación sesgada de Ap 14,1-6, donde Jesús aparece como Cordero Batallador Inmaculado, que triunfa sobre el monte Sión, seguido por un ejército de soldados escogidos, que «no se han manchado con mujeres». Este es un texto duro y simbólicamente ofensivo para las mujeres; por eso, nos hubiera gustado que no estuviera en la Biblia. Pero dentro de su contexto apocalíptico puede y debe interpretarse desde la perspectiva del pecado de los ángeles de *1 Henoc*, donde el pecado no es de las mujeres, sino de los violadores varones, dentro de un mundo donde triunfa la violencia erótica masculina: son los varones los que se manchan al violar a las mujeres; solo quienes superan esa violación pueden acompañar en su triunfo al Cordero. De todas maneras, leído al pie de la letra, este pasaje es contrario al Evangelio y ofensivo para las mujeres, a las que se toma, en contra de Jesús, como personas que manchan a los hombres. Pero, según el Evangelio, lo que mancha no son las mujeres, ni los varones, sino un tipo de egoísmo y violencia, que puede darse tanto en varones como en mujeres, un egoísmo que se opone a los principios del celibato de Jesús, cuyo sentido básico era la libertad para el servicio a los pobres y excluidos de la sociedad.

(9) *Conclusión. Celibato para el matrimonio*, *matrimonio para el celibato*. La tarea básica de la Iglesia cristiana en este campo consiste en recuperar la gratuidad y universalidad de la opción celibataria de Jesús, a favor del Reino de Dios, es decir, del proyecto de la nueva humanidad. Jesús no ha hecho un voto de castidad, ni se ha propuesto ser célibe de un modo legal (institucional). Más aún, no sabemos el tipo de vida que él hubiera asumido si no le hubieran matado: no podemos proyectar sobre ella ningún tipo de modelo antropológico antiguo o moderno... Lo único cierto es que él se ha entregado al servicio del Reino, en gesto de amor dirigido en concreto, de manera cercana y poderosa, hacia los expulsados y enfermos de su entorno. Su único proyecto ha sido el Reino de Dios y al servicio de ese Reino ha vivido y ha muerto, de manera que al final de su vida (en su pascua) todos los discípulos han podido descubrirse identificados con él, recreados por su resurrección. Por eso añadimos que para Jesús el celibato no ha sido un punto de partida, sino una consecuencia. No ha buscado primero el celibato y después la opción por los impuros y los excluidos, sino al contrario. Lo primero ha sido su opción a favor de aquellos que no tenían familia (publicanos y prostitutas, leprosos y enfermos). Al servicio de esa opción se entiende su celibato, que no le aísla en una casa, ni le encierra en un grupo, sino que le sitúa en el cruce de todos los caminos, en el lugar

donde puede dialogar con todos, no solo con publicanos y prostitutas, sino con fariseos y saduceos, con hombres y mujeres de toda condición. Esta capacidad de encarnarse en el centro del mundo, sin «casarse» con ningún poder establecido, define el celibato de Jesús, frente a la renuncia de los esenios célibes de Qumrán o de los judíos terapeutas del lago Mareotis de Egipto, que abandonan un tipo de familia por ley sacral o por exigencia de una contemplación separada del mundo. Tampoco el celibato de Pablo puede entenderse como finalidad en sí, sino que está al servicio de la familia humana, es decir, del amor gratuito y gozoso de hombres, mujeres y niños. Tanto el celibato como el matrimonio, en su forma actual, marcan la limitación de una forma de vida humana que no puede desarrollar todos los caminos del amor; por eso, los casados han de vivir como si no lo estuvieran y los célibes como si no fueran célibes, porque unos y otros, todos, solo pueden ser creyentes en la medida en que expresan y expanden el amor del Reino, en comunicación no impositiva. Conforme a una lectura sesgada de la carta a los Hebreos, cuando presenta a Jesús como sacerdote según el orden de Melquisedec (cf. Heb 5,6.10; 6,20; 7,1-17), algunas tradiciones eclesiales han querido que los ministros de la Iglesia sean hombres separados, sin padre ni madre, personas que han roto con las genealogías de este mundo (genealogía que definen el sacerdocio de Aarón o Sadoc), para poder vincularse mejor a todos los hombres, según el orden celeste, suprafamiliar, de Melquisedec. En esa línea, una Iglesia instituida ha impuesto el celibato para sus ministros, interpretándolo a veces en línea sacrificial, como si Dios necesitara la ofrenda y renuncia afectiva de sus servidores. Entendido así, un celibato sacrificial, vinculado a veces a la toma de poder en la Iglesia, puede ir en contra de la libertad de Cristo y del amor del Evangelio. Por el contrario, vivido al modo de Jesús, el celibato de algunos cristianos puede ser un testimonio fuerte de Evangelio.

Cf. Th. MATURA, *El radicalismo evangélico*, Claretianas, Madrid 1980; J. M. R. TILLARD, *El proyecto de vida de los religiosos*, Claretianas, Madrid 1974; L. LEGRAND, *La doctrina bíblica sobre la virginidad*, Verbo Divino, Estella 1976.

CELIBATO DE JESÚS, PROFUNDIZACIÓN

(↗ *amor*, *homosexualidad*, *Juan Bautista*, *matrimonio*, *nazoreo*, *Pablo*, *reino*, *sexo*). La tradición israelita suponía que tanto el varón como la mujer han de casarse, pero más que el matrimonio y los hijos valoraba en principio la fidelidad a Dios (cf. Is 56,3-5; Sab 3,13–4,6). En esa línea, algunos movimientos judíos, tanto entre helenistas (terapeutas) como palestinos (esenios), habían podido aceptar e incluso apoyar un tipo de celibato, vinculado al encuentro espiritual con Dios o a motivos de pureza sacral y de cercanía escatológica. Pues bien, Jesús no será célibe por cuestión de pureza o espiritualismo (huida de este mundo), sino para identificarse con los pobres, en especial con muchos que en aquellas condiciones sociales no podían tener una familia. Era artesano *(tektôn)*, pero no conocemos su estado de vida anterior, y la tradición (cuidadosa en fijar el lugar de su madre y hermanos en la iglesia) no ha transmitido la memoria de su esposa o de sus posibles hijos, como habría hecho si los hubiera tenido; por eso podemos afirmar que fue célibe.

(1) *Celibato por el Reino*. Ciertamente, es posible que Jesús estuviera casado antes de hacerse discípulo del Bautista, pero no se ha conservado recuerdo de ello, en un contexto donde su matrimonio no hubiera supuesto problema para la Iglesia posterior (que tuvo, sin embargo, dificultades para situar y entender la función de su madre y sus hermanos). Eso, unido a su modo de vida, muestra, a mi entender, que era célibe, no para cultivar unos valores de tipo sacral, sino por experiencia concreta de Reino (presencia de Dios), en comunión con miles de personas que habían perdido su familia (o no podían tenerla), y porque buscó otro tipo de comunión donde cupieran los excluidos, solitarios y enfermos de diverso tipo. Más que el celibato en sí (¡los evangelios ni lo mencionan!), importa la forma concreta en que Jesús realizó su opción personal, como expansión y resultado de su proyecto de Reino a favor de los excluidos y los pobres.

En contra de cierta Iglesia posterior (que lo ha exigido de antemano a sus ministros), el celibato no fue para Jesús un punto de partida, ni expresión de una condena de los lazos familiares (o del sexo), sino un estado de vida que le permitió expresar y cumplir su tarea, al servicio del Reino (cf. Mt 19,12). Parece que Juan Bautista, su maestro, había sido célibe por «presura» de tiempo (¿cómo crear una familia si este mundo acaba?), y así puede haberlo sido Pablo (cf. 1 Cor 7,29-31). Jesús no ha sido célibe porque el mundo acaba, sino porque empieza un tiempo nuevo, abierto a nuevas formas de amor y de apertura al Reino, que le impulsan a crear otro tipo de familia. Por eso, no rechazó el matrimonio por ascesis, sino por felicidad de Reino, no para aislarse como solitario, sino para compartir la Palabra con otros hombres y mujeres, no por carencia o miedo, sino por desbordamiento, en unión con otros carentes de familia, ante la llegada del Reino.

Su forma de vida responde no solo al contexto de desintegración que se extendía en Galilea tras la ruptura del orden antiguo (pérdida de tierra de muchos campesinos), sino que ha de entenderse desde su servicio al Reino. Los nuevos impulsos sociales y laborales habían destruido un orden secular, fundado en la estabilidad e independencia de cada familia, entendida como unidad de vida y generación para hombres y mujeres.

En consecuencia, una parte considerable de la población (sin heredad, ni trabajo estable, es decir, sin casa/tierra) tenía dificultad para fundar una familia tradicional. Pero Jesús buscó y puso en marcha un tipo de fidelidad y familia que superaba el orden patriarcal antiguo.

No fue célibe por alejamiento y pureza espiritualista (para mantenerse sin mancha), sino para desarrollar una forma distinta de amor, superando las limitaciones del orden patriarcal, para vivir con personas del último estrato humano y afectivo, carentes de familia, sexualmente marginadas. Entendido así, su gesto le vincula con los expulsados sociales y sexuales (eunucos: Mt 19,10-12), abriendo nuevas formas de relación (de comunidad de Reino), con varones y mujeres sin familia o que la habían abandonado por un tiempo, para crear nuevos tipos de solidaridad y comunión humana (cf. Lc 8,1-3; Mc 15,40-41). El tipo de vida de Jesús rompe así los moldes de su entorno, pues no acepta la función de «padre de familia», ni los esquemas de relación social de su entorno, y de esa forma aparece caminando rodeado de varones y mujeres, sin miedo a mantener con ellos/ellas unas relaciones que muchos juzgaban ambiguas y acogiendo con afecto real a los niños (cf. Mc 9,10-13 par).

(2) *Una vida afectiva y social muy intensa*. No sabemos lo que Jesús habría hecho si el Reino hubiera llegado en Galilea o en Jerusalén, en un sentido histórico y social, y debemos evitar las especulaciones; pero sabemos lo que hizo mientras buscaba y promovía el Reino. El celibato de Jesús se inscribe dentro de una intensa relación afectiva y social.

Se relacionó con varones dentro y fuera de su grupo. Mc 10,21 afirma que «amó» al hombre rico que estaba dispuesto a seguirle. Tanto Mt 8,5-13 como Lc 7,1-10 suponen que no criticó al «siervo querido» del centurión, que en aquel contexto parece haber sido un amante homosexual. Ciertamente, el joven que le seguía y escapó desnudo del monte de los Olivos, cuando le arrestaron (Mc 14,51-52), puede ser una figura simbólica de Jesús o de los creyentes, a quienes nadie puede prender, pero ofrece rasgos que se sitúan (nos sitúan) en un plano abierto a diversas interpretaciones de intimidad y amor entre varones.

Amó a sus discípulos, con rasgos de fuerte intimidad dramática. Mc 4,10-12 supone que Jesús mantenía con ellos una intensa relación de intimidad personal. En ese contexto es significativo (perturbador) el modo en que Jn 23,23; 19,26; 20,22; 21,7.20 ha planteado su relación afectiva con su discípulo amado. Sin duda, esa relación ha de entenderse en sentido simbólico, en un contexto social y pedagógico donde el trato del maestro/iniciador con sus discípulos aparecía marcado de tintes afectivos. Pero esa forma de presentar los datos hubiera sido imposible si Jesús no hubiera mantenido una intensa relación de amor con ellos (cf. Flavio Josefo, *Ant* XVIII,63-64).

Se vinculó con mujeres. Jn 11,5 sostiene que «amaba» a Marta y a su hermano Lázaro, y Lc 10,38-39 supone que amaba de un modo especial a María, hermana de Marta, que escuchaba su palabra. Las relaciones de Jesús con María Magdalena han sido objeto de especulaciones sin base, pero es evidente que en el fondo de ellas se conserva el recuerdo de una amistad especial, que la tradición no ha podido (ni querido) borrar. Por

estos y otros datos sabemos que no ha sido célibe por odio (o miedo) a las mujeres, sino para establecer con ellas una relación de respeto, intimidad y diálogo que, en aquel tiempo, resultaban infrecuentes en un contexto patriarcal.

(3) *Un tema de orientación sexual y social*. Ciertamente, no fue un patriarcalista en el sentido ordinario del término, como lo avala su forma de oponerse al poder masculino en el divorcio (Mc 10,1-7) y su manera de referirse a los «eunucos», solidarizándose con ellos (Mt 19,10-12). Los evangelios le presentan valorando a mujeres, amando a varones y relacionándose con el discípulo amado (cf. Mc 10,21; Mt 8,5-13; textos de Jn ya citados), de manera que algunos han podido decir que tenía una tendencia homosexual (o bisexual). Pero esa interpretación va más allá de lo que dicen los textos. Lo único que podemos afirmar es que mostraba un amor abierto a varones y mujeres, y que su celibato ha de entenderse en forma de potenciación afectiva.

No quiso recrear una sociedad patriarcal, con superioridad de varones (padres), sino una comunidad donde cupieran todos (varones y mujeres, casados y solteros, niños y mayores...; cf. caps. 15 y 16), no como signo de carencia o debilidad (iría en contra del mandato de ¡creced, multiplicaos!: Gn 1,28), sino como principio de abundancia, una forma de solidarizarse con los más pobres, abriendo para y con ellos una esperanza de familia y resurrección, donde hombres y mujeres serán «como ángeles del cielo», en libertad de amor (Mc 12,15).

No rechazó el matrimonio, que era signo del Reino de Dios (cf. Mc 2,19), lugar y camino de fidelidad humana (cf. Mc 10,7-9; cf. cap. 11). Por eso su celibato no pudo entenderse en clave de ascetismo, sino de creación de una familia más amplia, abierta en especial a los más necesitados. Por eso, no excluía, sino que incluía en su Reino el signo de la filiación y de las bodas, la comunión del Reino, con madres, hermanos, hermanas e hijos (cf. Mc 2,18-19; 3,31-35; 10,30). Había en aquel tiempo muchos que no podían casarse, por razones económicas, sociales o personales. Pues bien, Jesús pudo convertir esa situación en medio para el surgimiento de un tipo más alto de familia, en fidelidad personal de hombre y mujer (cf. Mc 10,11), creando así un espacio afectivo para cien madres, hermanos e hijos (cf. Mc 10,30).

En esa línea se pueden diferenciar los dos gestos que marcan la visión del tema en el Nuevo Testamento; (a) *El celibato (muy probable) de* Juan* Bautista responde a su visión del fin de este mundo: el tipo actual de sociedad está acabando y no es posible crear y educar una familia en el pequeño tiempo restante. Por eso, sus seguidores parecían el resto liberado de un naufragio, más que germen de nueva humanidad. (b) *Pero el celibato de Jesús ha sido un gesto de servicio a la nueva familia de Reino*: él aparece así como hermano de los pobres, levadura de Reino, en un contexto de relaciones rotas, superando el patriarcalismo dominante de algunos y la marginación de otros.

Cf. H. MOXNES, *Poner a Jesús en su lugar*, Verbo Divino, Estella 2005; H. CÁCERES, *Jesús*, *el varón*, Verbo Divino, Estella 2011; Th. MATURA, *Radicalismo Evangélico*, Ediciones Claretianas, Madrid 1980; X. Pikaza, *La historia de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2013.

CELO POR YAHVÉ

(↗ *celoso*, *celotas*, *Dios*, *guerra santa*, *herrem*, *violencia*). A lo largo de siglos (entre el XI y el VIII a.C.), un grupo de israelitas, formado por tribus y/o clanes provenientes de la estepa meridional (Madián), defensores de un yahvismo exclusivista (Dios sin diosa, culto sin imágenes), condenaron la presencia religiosa y social de la diosa (y a otros dioses). Esos grupos de celosos están en la base de la religión de Israel.

Una larga historia. Esa figura antigua de Yahvé (Señor exclusivo de un grupo guerrero que quiere conquistar la tierra de Canaán para imponer allí su forma de vida) parece estar en el comienzo de una visión exclusivista de Yahvé elaborada y teologizada por los judíos que restauraron de un modo estricto el judaísmo tras las crisis del reino de Judá y del exilio (ss. VI-III a.C.), con sus «leyes» de separación. En su principio, el pueblo de Israel brotó de una serie de pactos e influjos de diversos grupos, de manera que siguieron existiendo otras tendencias religiosas con santuarios y cultos dedicados al Dios Toro y a la Diosa (como en el conjunto del cercano oriente), pero la identidad y aportación específica de Israel la ofrecieron estos portadores del celo de Yahvé, partidarios de la separación sagrada.

En esa línea, las normas antiguas de conquista del grupo del «solo Yahvé» desembocaron de algún modo en los principios de «limpieza» y exclusivismo religioso recogidos más tarde por la tradición deuteronomista (s. VII-VI a.C.), que rechaza el pacto social y religioso con los cananeos*, a quienes se debe exterminar (destruyendo sus baales y asheras), porque Yahvé es un «Dios celoso» que no acepta a su lado ninguna competencia (cf. Ex 34,14; Dt 5,9; 6,15).

Así pasamos del «celo» por Yahvé al monoteísmo. Esta visión del Dios Yahvé que no tolera a otros dioses (monolatría) culmina en un monoteísmo estricto, que se expresa en los decálogos (Ex 20,2-5; Dt 5,6-9) y en el *shemá* (Dt 6,4-5), apareciendo de un modo muy intenso en el Segundo Isaías* (cf. Is 45,5-22). Esa visión no va solo en contra de una posible diosa (compañera de Yahvé), sino en contra de todos los dioses y diosas. La afirmación básica de ese celo por Yahvé, con su monoteísmo práctico (no tendrás a mi lado otro Dios, no harás imágenes de Dios) significa que lo divino no puede entenderse como alteridad (dualidad), ni como representación, sino como trascendencia, por encima de todas las formas y figuras de los dioses.

Las religiones suelen ser juegos de alteridades, estructuras de correspondencias duales, entre las que parece entrar el culto a la diosa, vinculada no solo a un Dios sino a unos hijos divinos. En contra de eso, la afirmación del «solo Yahvé» supone que debe superarse toda alteridad y todo proceso genético en Dios, pero no para centrarse en un tipo de divinidad abstracta (como la que aparece más tarde en el deísmo del s. XVIII d.C.), sino para potenciar la visión de un Dios Yahvé muy concreto que dirige la vida de sus fieles.

Cf. B. BECKING (ed.), *Only One God? Monotheism in Ancient Israel and the Veneration of the Goddess Asherah*, JSOTSup 406, Londres 2003; M. DIETRICH y O. LORETZ, *Jahwe und seine Ascheraǂ. Anthropomorphes Kultbild in Mesopotamien*, *Ugarit und Israel. Das Biblische Bildverbot*, UBL 9, Münster 1992;

W. HERRMANN, *Von Gott und den Göttern: Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament*, BZAW 259, Berlín 1999; O. KEEL y C. UEHLINGER, *Göttinnen*, *Götter und Gottessymbole: Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israel aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, QD 134, Friburgo 1992; J. DE MOOR, *The Rise of Yahwism. The Roots of Israelite Monotheism*, BETL 91, Lovaina 1997; M. OEMING y K. SCHMID (eds.), *Der eine Gott und die Götter: Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel*, AThANT 82, Zúrich 2003.

CELOSO, DIOS

El movimiento de los celotas* está vinculado a la visión de Dios como celoso, en el sentido de cercano y exclusivo, lleno de amor e intransigente. La experiencia del Dios celoso (que puede relacionarse con la de los maridos celosos de sus mujeres, en una sociedad dominada por los códigos de honor) se relaciona con la tradición de los mandamientos y de la alianza, tal como aparece en la tendencia deuteronomista, representada no solo en el Deuteronomio (cf. Dt 4,24; 5,9; 6,15), sino también en el Éxodo (cf. Ex 20,5; 34,4). Esta es una tradición especialmente ligada al primer y segundo mandamiento: «no tendrás otros dioses rivales frente a mí, ni te harás ídolos... porque yo, Yahvé, tu Dios, soy un Dios celoso [El-Qana]» (Ex 20,5; Dt 5,9). Yahvé es un amante y protector exclusivista, no quiere tener a su lado otros dioses, no soporta figuras divinas que le hagan competencia o le disputen el amor de su «esposa». En esa línea se sitúa el texto programático de Dt 4,15-24, donde se afirma que Yahvé ha colocado a los diversos pueblos de la tierra bajo la protección de los poderes y dioses celestes (el sol y la luna, las estrellas y todo el ejército del cielo), reservándose de un modo directo la protección y el poder sobre Israel; es como si Yahvé se hubiera desposado de un modo inmediato y exclusivo con su pueblo, pidiendo su reciprocidad, «como fuego voraz, Dios celoso» (Dt 4,24). Esa misma experiencia se repite en el contexto de la afirmación monoteísta del shemá*: «Escucha, Israel, Yahvé, nuestro Dios, es solamente uno; amarás a Yahvé tu Dios con todo el corazón...» (Dt 5,5-6); lógicamente, el texto añade que los israelitas no podrán adorar a otros dioses «porque Yahvé, tu Dios, es un Dios celoso» (Dt 5,15). Dentro del libro del Éxodo, Yahvé aparece como Dios celoso no solo en la promulgación de los mandamientos de la «primera alianza» (Ex 20,5), sino en la renovación de la alianza, después de que los israelitas han adorado al becerro* de oro y Moisés ha roto las tablas del primer decálogo*. Pero después el mismo Moisés ha intercedido por el pueblo, volviendo a escribir las tablas de la Ley, y Yahvé se le muestra de nuevo como «Dios misericordioso, rico en piedad y leal» (Ex 34,6-7). Pues bien, en ese contexto de perdón, se escucha otra vez la gran palabra del segundo decálogo: «No te postres ante Dioses extraños, porque el nombre de Yahvé es el Celoso; un Dios celoso es él» (Ex 34,14). El celo de Yahvé se identifica con su exclusivismo: no consiente a su lado otros poderes, ni otros amores; quiere el amor y adoración total de los hombres. Sobre esa base se entiende la historia de Elías*, el gran celoso, que se presenta ante el Dios del monte Horeb y le dice: «con celo me he encelado (= he sentido un vivo celo) por Yahvé...» (cf. 1 Re 19,10.14). Desde este contexto se entiende mejor la opción religiosa y militar de los celotas* o celosos del Dios israelita.

Cf. N. LOHFINK, *Das Hauptgebot*, AnBib 20, Roma 1963.

CELOTAS

1. Jesús y los celotas

(↗ *guerra*, *Jesús*, *jueces*). Son los «soldados celosos», que quieren expresar su compromiso por Yahvé en forma de guerra santa. Se vinculan de algún modo con los primitivos guerreros de Israel y, de un modo especial, con los jueces. Aquí evocamos la historia e ideología de los celotas, para plantear de un modo más preciso la posible relación de Jesús con el celotismo.

(1) *De la guerra real a la guerra imaginaria*. Mirada la Biblia en su conjunto, tras los patriarcas y Moisés, que llenan la historia y la trama del Pentateuco, vienen los guerreros, que empiezan con el conquistador de la tierra prometida (Josué*) y con los carismáticos* de la violencia, que aparecen de un modo especial en el libro de los Jueces. Los jueces no son soldados profesionales, funcionarios de una violencia instituida, al servicio del Estado (como los militares modernos), sino voluntarios celosos, al servicio de Dios, para defensa del pueblo, entendido como lugar de presencia de Dios. Están llenos del espíritu o fuerza de Yahvé, son salvadores (Gedeón, Jefté, Sansón, Barac...). Con la instauración de la monarquía y el surgimiento del ejército profesional, dirigido por el rey, el testimonio de los celosos queda silenciado. Por otra parte, tras el retorno del exilio (desde el 539 a.C.), el judaísmo se vuelve comunidad sacral, en torno a un templo, bajo el dominio de otros imperios (persa, helenista, romano), sin ejército propiamente dicho. Los grandes Estados han creado sus estructuras militares para extenderse y defenderse. Los judíos, en cambio, han forjado un tipo muy especial de ideología y de práctica militar de tipo básicamente imaginario: han renunciado en gran parte a la guerra externa, pero han desarrollado una intensa simbología militar apocalíptica. Desde su experiencia mesiánica (escatológica), los últimos profetas habían entendido el fin de la historia como gran batalla, entre las fuerzas de bien (vinculadas a Israel) y las potencias enemigas. Lógicamente, las instituciones militares reciben un carácter simbólico, como en el *Rollo de la Guerra* de Qumrán, que narra de forma imaginaria la gran lucha de Dios (ángeles buenos y buenos israelitas) contra los representantes de Satán (poderes demoníacos, romanos). Dentro de ese mundo de guerra imaginaria, los judíos han destacado el recuerdo de algunos luchadores celosos, al servicio de la identidad de Israel. Entre ellos suelen citarse los jueces*. Pero, al lado de ellos, destacan otras figuras importantes: *Pinjás o Finés* aparece como el celoso por excelencia, porque mata a los idólatras, purificando de esa forma al pueblo (Nm 25,1-13); también es celoso Elías*, que mata a los profetas de Baal (1 Re 19); igualmente celosos son Matarías y Judas Macabeo, de los que se habla en 1 y 2 Mac.

(2) *De la guerra imaginaria a la guerra real*. Pero no todo ha sido guerra imaginaria. En momentos de crisis, cuando el poder del gran Estado central (persa, helenista o romano) ha decaído y cuando el peligro de pérdida de identidad del judaísmo ha parecido más fuerte, han surgido movimientos militares de tipo celota. El más significativo ha sido el de los macabeos* (hacia el 175 a.C.), que ha desembocado en el

surgimiento de los asmoneos y sus sucesores, que, de un modo o de otro, seguían definiendo la política de Palestina en tiempos de Jesús. En ese contexto se sitúan los alzamientos surgidos tras la muerte de Herodes (hacia el 4 a.C.): muchos judíos esperaban la liberación nacional y estaban dispuestos a luchar por ella, levantándose en guerra, por voluntad de Dios, creando incluso estructuras militares apropiadas. Pero el movimiento celota estrictamente dicho, tal como aparece en el entorno del Nuevo Testamento, solo surge en los años que preceden al levantamiento del 67-70 d.C., que Flavio Josefo* ha narrado de una forma muy detallada, distinguiendo a sus iniciadores y representantes principales: «bandidos» y jefes militares, celotas y sicarios... La misma contienda suscitó instituciones y antiinstituciones que se fueron sucediendo de forma vertiginosa hasta la caída final de Masada (en torno al 73 d.C.).

(3) *Jesús entre los celotas. Opinión dominante* (denario*, juicio*, Jesús*). En tiempos de Jesús podía haber en Palestina dos tipos de soldados*. Unos *legales*, integrados en el ejército romano, sea de modo directo (en Judea y Samaría), sea de forma indirecta (como en la Galilea de Herodes Antipas y en la Gaulanítide de Filipo). Por otro lado, en la línea de las viejas tradiciones nacionales, podía levantarse un ejército del pueblo, unos soldados celosos o *celotas*, empeñados en librar la tierra santa, primero desde la clandestinidad, después suscitando una guerra abierta, como hicieron el año 67 d.C. Suponiendo que en su tiempo existiera un ejército celota en la clandestinidad, Jesús pudo haber tomado tres actitudes: apoyarlo, luchando así directamente contra Roma; rechazarlo, apoyando a Roma; o buscar otra salida (que será lo que defenderemos). Empecemos por algunas afirmaciones generales. Cuando a Jesús le anuncian que Pilato ha sofocado con sangre una revuelta de celosos galileos sobre el templo (Lc 13,1-2), no condena a los celosos ni a los romanos en cuanto tales, pero pide a todos que cambien de conducta. Es posible que su discípulo Simón, celota o cananeo (de *kana*, celo de Dios: cf. Mc 3,18; Mt 10,4; Lc 6,15; Hch 1,13), tuviera tendencias celotas y que Iscariote signifique *hombre de sica* o guerrillero. Puede pensarse que Simón, llamado Pedro, y los Zebedeos, hijos del trueno (Mc 3,17), fueran hombres de violencia. Jesús ha suscitado entre ellos una esperanza de liberación nacional. De manera sorprendente, los mismos evangelios conservan el recuerdo de que sus discípulos pensaban (deseaban) conseguir un reino nacional, quizá con armas (cf. Mc 8,27-33; Lc 24,21; Hch 1,6). Rodeado de personas que planeaban un triunfo militar, en contexto de amargura y revueltas sociales, sostenido por los viejos ideales de justicia y libertad de los profetas, actualizados de un modo intensísimo a partir de su más honda experiencia de Dios Padre, Jesús debió de sentir la tentación del celotismo (cf. Mt 4,7-10), aunque él no fuera celota. Pero aun en el caso de que Jesús no fuera celota, otros le vieron en esa línea. Como a pretendiente real le mataron los romanos, llamándole «Rey de los judíos».

(4) *Postura liberal: Jesús no fue celota*. Algunos exegetas (como O. Cullmann y M. Hengel), movidos por principios hermenéuticos de tipo idealista o confesional, afirman que Jesús se distanció expresamente del ejército celota, aunque algunos de sus apóstoles, como Simón Cananeo, Judas Iscariote o Simón Barjona, pudieron haber sido celotas antes de hacerse discípulos de Jesús y de renunciar, con ello, a la violencia armada. «Los

fundadores del movimiento celota... crearon una ideología religiosa, altamente eficaz, de lucha escatológica por la liberación... Sus axiomas fundamentales eran una ardiente espera del Reino de Dios y un celo fanático por la ley. Ellos consideraron una blasfemia llamar al césar rey y señor. Dado que el césar se hacía venerar como Dios en todo el oriente helenístico, la lucha contra el césar se podía interpretar como una consecuencia del primer mandamiento: No tendréis más Dios que a mí... El pago de impuestos al césar debía aparecer, en consecuencia, como idolatría y apostasía, cuyo resultado era la esclavitud... La llegada del Reino de Dios dependía, pues, de la propia acción revolucionaria, y no había que esperarla de modo pasivo y quietista. Solo se realizaría mediante la colaboración activa con Dios..., a través de una guerra santa que debía ser estructurada en forma de guerrillas (como en los comienzos del levantamiento macabeo)... La meta final era provocar un levantamiento general contra Roma, que era la condición previa para la intervención de Dios. El Reino de Dios... se identificaba con el dominio del pueblo de Dios y estaba ligado al ideal de libertad política... Otro componente constitutivo era la justicia social, que exigía la supresión de la usura..., la eliminación del latifundio y la emancipación de los esclavos. El movimiento celota era, pues, un movimiento social revolucionario con base religiosa». Pues bien, en contra de eso, Jesús no fue celota, sino defensor de un Reino de Dios de tipo espiritual. Este es el argumento de Hengel y Cullmann.

(5) *Postura revolucionaria: Jesús fue celota*. Otros exegetas (como S. G. F. Brandon o F. Belo) han supuesto que Jesús no solo conocía a los celotas, sino que en realidad los defendía, como herederos de la tradición mesiánico-militar israelita. En ese sentido, el movimiento de Jesús se hallaría cerca del de Barrabás*. A pesar de ello, él no fue un celota más, no quiso elaborar una estrategia revolucionaria militar, sino apoyarse en las capas populares, extendiendo así su movimiento hacia los pobres, más allá de los grupos reducidos de los guerrilleros. Además, él actuaba de manera universal, abriendo su mensaje hacia los pueblos del entorno, de manera que no pudo defender un celotismo israelita. Sabía que la verdadera revolución no puede hacerse por medio de un ejército elitista (ni celota ni romano), sino cambiando al pueblo entero. Así quiso hacerlo y le mataron, pero su camino sigue abierto.

(6) *El Evangelio: más allá del celotismo o del anticelotismo*. Las dos posturas anteriores, especialmente la última, contienen elementos verdaderos, que son aprovechables, pero podemos decir que se fundan en un presupuesto social equivocado, pues *en tiempo* de Jesús no existía ejército celota organizado, en sentido estricto, como ha supuesto una visión histórica demasiado estrecha. Tras la muerte de Herodes (hacia el 4 d.C.), hubo un primer levantamiento, encabezado por Judas Galileo y los enemigos del censo romano, pero fue vencido y hubo paz extensa en Palestina hasta la muerte de Agripa, el 44 d.C., como indica F. Josefo. Solo entonces, a los diez años de la muerte de Jesús, comenzaron los procesos prerrevolucionarios que cuajaron hacia el año 66-67 d.C. con la formación del ejército celota y la lucha abierta contra Roma. Según eso, actuando hacia el 28-30 d.C., Jesús no pudo oponerse a un celotismo organizado que entonces no existía, ni condenar por tanto al ejército del pueblo. Tampoco quiso defender a los

celotas, sino que hizo una cosa más valiosa: organizó un movimiento pacífico pero muy intenso de Reino. Desde ahí se entiende su visión de Dios como Padre y su forma de entender al hombre. Frente a las bestias de Dn 7, que encarnan el poder divinizado de los ejércitos imperiales, Jesús anuncia la llegada del Hijo del Hombre (ser humano) que supera el nivel del judaísmo legalista y de la violencia militar romana.

(7) *Jesús no fue celota ni anticelota* y eso por el mismo carácter de su movimiento. Tanto el celotismo como el anticelotismo se situaban dentro de una dinámica y antítesis de violencia que Jesús quiso superar expresamente. (a) *Jesús no fue celota*, pues recibió en su grupo a publicanos, colaboradores del poder romano o herodiano (Mc 2,15); además, no reclutó soldados, ni levantó a las masas en armas, ni preparó a sus discípulos para la batalla, sino que se dirigió de un modo especial a los pequeños y perdidos de su pueblo: enfermos y pecadores, leprosos y prostitutas, hambrientos y niños; por eso, es normal que en el momento de su juicio los judíos hayan preferido (al menos simbólicamente) a Barrabás el guerrillero, el celota (Mc 15,6-15). (b) *Pero tampoco fue anticelota*, *sino otra cosa*. No superó el celotismo porque su mensaje religioso era trascendente, y porque él separaba la religión (plano espiritual, interioridad sagrada) de la política (plano social, exterioridad laica), pues esa distinción de niveles resultaba imposible en su tiempo y además es contraria a su mensaje. No superó el celotismo a través de un tipo de intimismo espiritual, sino de una manera esencialmente política (de más alta política), promoviendo relaciones sociales de unión y concordia entre los hombres, pues no fue un simple maestro de sabiduría interior, un cínico ambulante, desinteresado de la historia, sino mensajero mesiánico, al servicio de la reconciliación universal. Así decimos que superó el celotismo porque buscaba una política más radical (profética, mesiánica): no quería el Reino por sometimiento; no doblegaba a los demás por fuerza (Lc 6,27-36), sino que buscaba un tipo de reconciliación radical entre los hombres. Ciertamente, él sabía que la liberación comienza con la libertad interior, en dimensión de fe y entrega personal. Pero su movimiento tiene profundas implicaciones sociales: su reino no se logra matando o subyugando al enemigo, sino con el amor gratuito y exigente, abierto a todos los humanos, a partir de los más pobres. El proyecto político de Jesús no condena un imperio particular (romano o judío), sino todo imperio impuesto con armas y violencia Por eso, la política mesiánica de Jesús implica un cambio de estructuras personales y comunitarias y no solo una nueva forma de conciencia subjetiva.

(8) *Problema y actualidad del celotismo*. El problema de fondo no está en decidir si Jesús apoyó o no apoyó a los celotas en cuanto tales, sino la forma en que se situó antes las esperanzas mesiánicas de Israel, vinculadas, de un modo o de otro, a un tipo de celotismo, es decir, de celo fuerte por la causa de Dios interpretada en línea nacional. Jesús no acepta la separación moderna de política exterior y religión interna, pues ambas se vinculan en la misma raíz de su mensaje. Ciertamente, sabe que su Reino no proviene de este mundo (cf. Jn 18,36), no se logra con ejércitos y luchas militares, pero sabe también que es poderoso, pues es un Reino que transforma al ser humano, ofreciéndole curación y libertad, en comunicación abierta gratuitamente a todos. Así decimos que

Jesús ha superado el celotismo, pero no por desinterés político, sino porque ha buscado una política más alta, más humana, no centrada en la conquista violenta del poder, sino en la transformación del hombre, en claves de gratuidad y comunión universal. Situados ante esa problemática, debemos afirmar que Jesús ha desbordado el nivel del nacionalismo religioso judío y del imperialismo romano, también religioso. En esa línea, su palabra sobre el tributo («devolved al césar lo del césar y a Dios lo de Dios»: Mc 12,17 par) no es prorromana ni tampoco anticelota, sino que sitúa a los dos posibles ejércitos (dependientes de algún tipo de denario) entre las cosas que son de este mundo, no de Dios. En ese contexto resulta significativo que algunos compañeros de Jesús lleven espada en el momento de su prendimiento (Mc 14,47 par), cosa que ha intrigado ya a la tradición (cf. Lc 22,36-38). Este detalle se entiende desde lo anterior. Jesús no ha impuesto condiciones a sus seguidores. No ha sido un purista negativo, ni un fanático que exige «violentamente» una actitud de no violencia, sino que ha presentado de manera gratuita su mensaje de gracia y recreación humana, subiendo a Jerusalén sin estrategias militares. Por eso, cuando llega el momento decisivo y algunos quieren defenderle por las armas, él se niega: ¡No resistáis al mal...! (cf. Mt 5,39). Jesús asume así la mejor tradición israelita, que supera la visión de la guerra santa, para poner la defensa del pueblo en manos de Dios, como muestran los ideales mesiánicos (con Is 2,2-4; 11,1-9). Por eso, no hay en el mensaje de Jesús una condena expresa del ejército del pueblo (celotas o sicarios), ni tampoco una condena inmediata del ejército «legal» romano, sino algo mucho más profundo: Jesús ha iniciado un camino creador y pacífico de Reino, proponiendo una alternativa gratuita (no violenta) de transformación humana, como indican los temas básicos del Sermón de la Montaña.

(9) *Conclusión. La guerra judía*. El celotismo judío estrictamente dicho se desarrolló dos decenios después de Jesús, a partir de la muerte de Herodes Agripa (año 44), y cuajó en la rebelión del 67-70 d.C., tiempo en el que desarrolló sus diversas tendencias. En ese contexto, Flavio Josefo ha distinguido algunos de los momentos más significativos de esa rebelión, en la que intervinieron no solo los celotas, sino también, y de un modo muy significativos, otros grupos radicales como los sicarios. (a) Los rebeldes contra Roma comenzaron realizando una *reforma económica*, que tendía a la superación de las desigualdades anteriores y a la comunicación de bienes, conforme al espíritu de la Biblia hebrea. (b) Después tendría que venir el *cambio político*, vinculado a una revolución social, que pusiera el poder en manos de los insurgentes mesiánicos. (c) Vendría después el *mesianismo religioso* propiamente dicho, con un momento de dictadura o purificación, hasta que llegara a expresarse el Reino de Dios. Pero, en lugar de desarrollarse de esa forma, la guerra de los celosos del 67-70 y la posterior del 125-135 condujo al desastre nacional. Respondiendo a esa situación y oponiéndose a la tendencia militarista y a los movimientos apocalípticos*, vinculados con ella, los grandes rabinos* del siglo II al IV estructuraron el judaísmo como federación de sinagogas, sin poder político, y así han seguido hasta un tiempo muy reciente (la creación del Estado de Israel: 1947), con el nuevo ejército regular judío que domina en Palestina.

Textos de FLAVIO JOSEFO: *Obras completas* I-V, Traducción de Luis Farré, Acervo Cultural, Buenos Aires 1961; *Guerra de los Judíos* I-II, Gredos, Madrid 1999; *Antigüedades judías* I-II, Akal, Madrid 2002; *Autobiografía. Contra Apión*, Alianza, Madrid 1987. Cf. S. G. F. BRANDON, *Jesus and the Zealots*, Manchester University Press, Manchester 1967; F. BELO, *Lectura materialista del evangelio de Marcos*, Verbo Divino, Estella 1975; O. CULLMANN, *Jesús y los revolucionarios de su tiempo*, Studium, Madrid 1973; H. GUEVARA, *Ambiente político del pueblo judío en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1985; M. HENGEL, *Jesús y la violencia revolucionaria*, Sígueme, Salamanca 1973, 70-73; R. A. HORSLEY, *Jesus and the Spiral of Violence*, Harper, San Francisco 1987.

2. Profundización

(↗ *celotas*, *guerra santa*, *Roma*, *tributo*). Jesús ha preparado la llegada de Dios, pero lo ha hecho sin soldados, sin apelar a la guerra ni a la venganza escatológica. Frente a un posible Dios de la ira, que excluye y amenaza a los perversos, él ha proclamado la presencia y acción del Padre bueno que acoge y perdona a todos, sin pedirles ni exigirles algo de antemano, superando así un sistema de divisiones entre buenos y malos, publicanos, fariseos, sacerdotes y soldados.

(1) *Una llamada universal*. Jesús invita a todos para el Reino. De un modo consecuente, él ha empezado a reclutar sus candidatos entre aquellos que son pobres y olvidados, en calles, plazas, campos y caminos (cf. Lc 14,15-24); por eso llama de manera especial a los marginados, publicanos y prostitutas, endemoniados y leprosos. Para ellos anuncia y con ellos inicia un camino de Reino, para restaurar de esa manera al pueblo de las doce tribus, como indica el hecho de que escoge a Doce seguidores. No pretende cultivar solo un resto ni encerrarse con un grupo de iniciados, en un tipo de fraternidad de santos, como los de Qumrán. Al contrario, quiere dirigirse a todos, y a fin de que eso pueda parecer más claro escoge doce compañeros, que están con él, como fundadores de la nueva humanidad escatológica (cf. Mc 3,14; 6,6-7), desbordando las fronteras del pueblo israelita: «Muchos vendrán de oriente y occidente para sentarse con Abrahán y los patriarcas en la mesa del banquete» (cf. Mt 8,11 par).

Jesús supera así la ley del talión: «Habéis oído que se ha dicho: ojo por ojo y diente por diente; yo en cambio os digo: no os opongáis al malvado» (Mt 5,38). Estas palabras, vinculadas a la exigencia de amar al enemigo (Mt 5,43-48 par), nos sitúan en el centro del Evangelio, allí donde Jesús desborda la visión de un pueblo enfrentado social y militarmente a otros pueblos. El Israel originario de las tribus se fundaba en los principios de una fidelidad grupal que ha de expresarse y defenderse con la espada, resistiendo al enemigo y logrando la paz por medio del ejército. Pues bien, en contra de eso, Jesús pide a los suyos que renuncien a la espada y no defiendan sus derechos con violencia armada, ni resistan con mal a los malvados.

Esto significa que él desvaloriza de raíz los fundamentos del militarismo. No solo ha prohibido así la guerra ofensiva, sino la misma guerra defensiva, como proclama su mandato de amar al enemigo: «Amad a vuestros enemigos, orad por los que os persiguen, a fin de que seáis hijos de vuestro Padre celestial que hace salir el sol sobre buenos y malos, que hace llover sobre justos e injustos» (Mt 5,44-45). Estas no son palabras de piedad intimista, consejo para el alma que renuncia a las cosas de la tierra,

sino que han sido formuladas y vividas por Jesús y sus primeros seguidores como fundamento de existencia real.

(2) *Interpretaciones.* Para entender las consecuencias personales o sociales de su palabra y para fijar mejor su conducta, debemos recordar que en aquel tiempo dominaba sobre Israel el ejército romano, sea de un modo directo (a través del gobernador de Judea), sea de un modo indirecto (a través de los reyes vasallos de la dinastía de Herodes). Pero, al mismo tiempo, en la línea de antiguas tradiciones de las tribus, reasumidas por la reforma deuteronomista y por la resistencia macabea, podríamos hablar del *posible ejército popular de celotas*, empeñados en liberar la tierra santa. Ellos formarían un cuerpo de oposición, que funcionaría en la clandestinidad, en táctica de levantamiento y guerra de guerrillas. Muchos han supuesto que en tiempo de Jesús existía en Palestina ese ejército celota, que actuaba de manera bastante organizada.

A la luz de ese supuesto (como ha mostrado la entrada anterior) se ha llegado a conclusiones muy distintas. *Unos*, movidos quizá inconscientemente por principios hermenéuticos de tipo idealista, afirman que Jesús se ha distanciado expresamente de ese ejército nacional judío, de manera que algunos viejos militantes celotas, como Judas Cananeo, el Iscariote o Simón Barjona, pudieron pasarse a Jesús, pero que al hacerlo tuvieron que renunciar a la violencia, aceptando la palabra de Jesús sobre el perdón y el amor al enemigo (cf. Mc 10,35-45 par; Mt 5,38-38) y renunciando así a toda revolución militar y a toda guerra. *Otros*, partiendo de ese mismo presupuesto y estudiando también con detención los textos, han llegado a una postura muy distinta: Jesús no solo conocía a los celotas, sino que en realidad los defendía como herederos de la tradición mesiánico-militar israelita, pero él quiso promover una estrategia revolucionaria distinta, superando el plano de la guerra inmediata contra Roma.

Pienso que esas posturas, especialmente la última, contienen elementos verdaderos, que son aprovechables, pero parten de un presupuesto equivocado (o al menos muy discutible): en tiempo de Jesús no había un ejército celota estrictamente dicho, organizado y pronto a la guerra. Ciertamente, se había dado un primer levantamiento, tras la muerte de Herodes (4 a.C.), y después otro, encabezado por Judas Galileo, tras la destitución de Arquelao (6 d.C.), cuando Jesús era adolescente, con motivo del censo y del impuesto exigido por los romanos. Pero tras esos levantamientos hubo un lapso de paz extensa en Palestina, todo el tiempo de la vida madura y del mensaje de Jesús, hasta la muerte de Agripa, el 44 d.C. Solo entonces empezaron a desarrollarse los procesos prerrevolucionarios que cuajaron hacia el año 66 con la formación del ejército celota y la lucha abierta contra Roma. Por eso, cuando se habla de Jesús y el celotismo hay que precisar las cosas con cuidado, pues él no pudo oponerse a un movimiento guerrillero organizado, porque entonces no existía.

(3) *Novedad de Jesús*. Él hizo algo más importante que defender o condenar a los celotas militares; él promovió un *movimiento de reino*, presentándose como profeta creador escatológico, abierto a la llegada de Dios, a quien entiende como Padre-creador. En ese contexto se entiende también su visión del Hijo del hombre: frente a las bestias de Dn 7, que encarnan el poder divinizado de los ejércitos imperiales, Jesús promete la

llegada de un hijo de hombre* que se presenta como servidor y hermano de todos los pequeños de la tierra (cf. Mc 2,10-28; 10,45; Mt 25,31-46). Eso significa que él se ha situado en un nivel distinto al de los celotas y al de los soldados romanos, subiendo así de nivel.

En esa línea, su palabra sobre los impuestos (dad al César lo del César y a Dios lo de Dios: Mc 12,17 par) no es pro-romana ni pro-celota, pues sitúa el tema en un plano de entrega personal, que sitúa por encima del militarismo y antimilitarismo. Ciertamente, algunos exegetas siguen poniendo de relieve que algunos compañeros de Jesús llevaban espada (cf. Mc 14,47 y especialmente Lc 22,36.38), afirmando que, según eso, él debía ser un militarista. Pues bien, ese dato se puede interpretar de un modo distinto: Jesús ha superado el nivel militar en que podían situarlo los celotas, pero no ha impuesto condiciones previas absolutas a sus seguidores, no fue purista en un sentido o en otro. Pero cuando llegó el momento decisivo y algunos acompañantes quisieron defenderle con las armas, él rechazó la defensa, según su palabra de «no resistáis al mal con algo malo» (cf. Mt 5,39).

Cf. S. G. F. BRANDON, *Jesús and the Zealots*, Manchester 1967; F. BELO, *Lectura materialista del Evangelio de Marcos*, Estella 1975; J. CARMICHAEL, *La Mort de Jésus*, Gallimard, París 1964; O. CULLMANN, *Jesús y los revolucionarios de su tiempo*, Madrid 1973; H. GUEVARA, *Ambiente político del pueblo judío en tiempos de Jesús*, Madrid 1985; M. HENGEL, *Jesús y la violencia revolucionaria*, Sígueme, Salamanca 1973; G. THEISSEN, *Sociología del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 1985.

CENA, ÚLTIMA

1. Fecha y sentido

(↗ *calendario*, *eucaristía*, *pascua*). El carácter pascual o no pascual de la última cena de Jesús está vinculado a la fecha de su celebración. (1) En la línea de Jn 19,31-37, algunos suponen que Jesús fue crucificado la víspera de pascua, cuando estaban matando en el templo los corderos, que se comerían unas horas más tarde, esa misma noche; según eso, la última cena no pudo ser de pascua judía, sino de despedida, en una línea quizá más pentecostal, centrada en el pan y el vino normales de la vida, no en el cordero del templo. (2) Otros, tomando en sentido literal lo que dice Mc 14,12, suponen que Jesús celebró su cena en la misma noche de pascua, con cordero sacrificado en el templo, según rito antiguo, aunque él insistió en el pan y el vino, creando una especie de fiesta nueva en la misma cena pascual judía.

(1) *El evangelio de Marcos*, seguido por Mateo y Lucas, supone que la última cena fue una celebración de la pascua judía: «El primer día de los ázimos, cuando se sacrificaba el cordero pascual, le dijeron a Jesús sus discípulos: ¿Dónde quieres que vayamos a prepararte la cena de Pascua?... Y al atardecer, llegó él con los Doce» (Mc 14,12.17).

Esto significaría que los discípulos prepararon habitación y fiesta el primer día de los ázimos, cuando se inmolaban los corderos. Según eso, dispuesto el cenáculo, ellos habrían comprado un cordero sin mancha y lo habrían llevado al templo, donde los sacerdotes lo sacrificaron según rito, para prepararlo después ellos mismos (los discípulos) de manera que Jesús y sus seguidores pudieron comerlo ritualmente, como buenos judíos nacionales, al atardecer, puesto ya el sol, momento en que comenzaba la pascua, que ese año se celebraba la tarde/noche del jueves, para alargarse todo el día del viernes. Al comienzo de esa noche pascual, del jueves al viernes, Jesús habría cenado con sus discípulos, para ir después al Huerto del monte de los Olivos, y allí le arrestaron, para llevarle al tribunal judío, donde fue juzgado en plena noche. Después, el viernes por la mañana (en pleno día de pascua) fue condenado por Pilato y, seguidamente, a la «hora tercia» (sobre las nueve de la mañana), le llevaron a crucificar, muriendo a la hora de nona (sobre las tres de la tarde), y todavía quedó algún tiempo para el entierro, con José de Arimatea (cf. Mc 15,42s), antes de la puesta del sol.

Esta cronología supone que juicio y crucifixión tuvieron lugar en pleno día de pascua, que aquel año habría caído en viernes. Muchos estudiosos han querido demostrar que eso es posible y compatible con la gran fiesta judía. Pero, a pesar de la erudición que han desplegado, parece muy problemático que en ese día de fiesta se pudiera realizar el proceso judío, después el proceso ante Pilato y la crucifixión, con el entierro posterior. Además, esta hipótesis no concuerda con otro texto de Marcos, cuando afirma que, dos días antes de los Ázimos, los sumos sacerdotes y escribas decían: «Que no sea en la fiesta; podría amotinarse el pueblo» (14,1-2). No parece por tanto posible que Jesús

«cenara» y le prendieran la misma noche de la pascua, siendo juzgado y crucificado en pleno día de pascua (que comenzaba la noche anterior, como vengo diciendo).

(2) *El evangelio de Juan* pone mucho cuidado en mostrar que la última cena no se celebró la noche de pascua, sino la víspera. Así lo indican las autoridades judías, que llevaron a Jesús ante Pilato y evitaron entrar en el pretorio «para no incurrir en impureza y poder así comer la Pascua», que celebrarán, por tanto, la tarde/noche que sigue, esto es, después que Jesús ha sido condenado, ha muerto y está ya enterrado (cf. Jn 18,28).

Según eso, la pascua de ese año empezó a la puesta de sol después del día en que Jesús fue crucificado (noche que va del Viernes Santo al Sábado), de manera que juicio y crucifixión habrían acontecido la víspera de pascua, en contra de Marcos. Eso significa que la última cena no fue de pascua, sino de víspera de pascua. Por lo demás, el curso de los acontecimientos habría sido el mismo: el jueves por la noche (es decir, iniciado el viernes) Jesús celebró con sus discípulos la última cena de despedida y promesa mesiánica y tras ella fue al monte de los Olivos, donde le arrestaron, no el día de pascua, sino la víspera; Jesús murió en la cruz a media tarde de esa víspera, cuando se estaban sacrificando en el templo los corderos para la pascua judía que empezaría unas horas más tarde, al comienzo de la noche. Así lo evoca Jn 19,33-37, al decir que no rompieron sus huesos, como no se rompían los huesos de los corderos de pascua (cf. Ex 12,46). Tras morir, antes que cayera el sol (y que comenzara por tanto la pascua, pues comenzaba ese anochecer), le enterraron de prisa, para que su cadáver y el de otros ajusticiados, no contaminara la tierra (Jn 19,31-42).

Conforme a esa visión, la pascua empezó después que Jesús fue enterrado, esa noche del viernes, y duró todo el día del sábado, cuando el cuerpo de Jesús «reposaba» en el sepulcro. Jesús murió por tanto cuando morían los corderos de pascua en el templo, como auténtico Cordero (cf. Jn 1,36). Esta coincidencia hace que algunos descarten la cronología de Juan, diciendo que sería un concordismo teológico: él habría cambiado la fecha para crear esta conexión e indicar que Jesús ocupa para los cristianos el lugar de los corderos pascuales judíos. A pesar de eso, pensamos que esa cronología de Juan es históricamente más probable, porque –como he dicho– no es verosímil que a Jesús le juzgaran y mataran el mismo día de pascua.

(3) *Calendario esenio*, *cronología larga*. En un sentido u otro, la última cena se encuentra estrechamente vinculada a la pascua. Por eso, varios historiadores han querido conciliar las cronologías de Marcos y Juan, suponiendo que habría dos pascuas, de manera que los dos evangelios tendrían su parte de vendad. Juan tendría razón al decir que Jesús no tomó la pascua oficial, que los sacerdotes celebrarían del Viernes al Sábado Santo, con cordero del templo, tras haber juzgado y matado a Jesús. Pero Marcos y los sinópticos tendrían también razón al afirmar que celebró una cena de pascua, pero según el rito esenio, dos días antes (del martes al miércoles) y sin cordero sacrificado en el templo. Según esta perspectiva, el proceso y condena de Jesús habría sido más largo (del martes/miércoles al viernes). Los sinópticos tendrían razón en un sentido (la última cena fue pascual, pero con rito esenio) y Juan la tendría en otro (Jesús no celebró la pascua

oficial de los sacerdotes, sino que murió el Viernes Santo, cuando ellos estaban matando su corderos para la pascua de la noche siguiente).

Este habrá sido el orden de los hechos fundamentales: (a) *Martes* por la noche. Jesús celebra la pascua (que no tiene validez oficial para los sacerdotes). Luego, entrada la noche, va al monte de los Olivos a orar, siendo allí apresado y llevado ante el sumo sacerdote. (b) *Miércoles y jueves*. A lo largo del miércoles tiene lugar la primera sesión del Sanedrín, que escucha a los testigos. Jesús la pasa en la cárcel de los sacerdotes. Por la mañana del jueves, el Sanedrín delibera por segunda vez y condena a muerte a Jesús, para llevarle inmediatamente ante Pilato, quien lo interroga y lo envía donde Herodes, sin dictar sentencia. Jesús pasa la noche en la cárcel del pretorio romano. (c) *Viernes*. Por la mañana Pilato recibe por segunda vez a Jesús. Lo hace flagelar, lo corona de espinas, pronuncia la sentencia y lo manda crucificar. Hacia las 3 de la tarde, muere en la cruz, siendo después enterrado.

Esta cronología permitiría situar mejor los acontecimientos de la pasión de Jesús y se puede apoyar además en otras razones: la Misná prohíbe que se dicten sentencias de muerte durante la noche o en vísperas de fiesta, como habría sucedido si la Cena hubiera tenido lugar la noche del jueves; la Misná impide también que se condene a muerte a una persona antes de las 24 horas de su arresto, para evitar que se tomen decisiones precipitadas, como habría sucedido, según la otra cronología. Por otra parte, los evangelios cuentan con cierto detalle lo que pasó los primeros días de la Semana Santa: Jesús habría entrado el domingo en Jerusalén, para salir en la noche fuera de la ciudad (Mc 11,19); el lunes habría estado lleno de discusiones en Jerusalén, para culminar con el discurso escatológico y la cena en casa de Simón Leproso (Mc 11,20–14,10)... Pero después no se dice nada del martes y el miércoles, que habrían quedado vacíos.

(4) *Calendario sacerdotal, cronología corta.* A pesar de lo anterior, las razones para defender la cronología «larga» no parecen definitivas, y pienso que sigue siendo preferible la opinión tradicional, según la cual la última cena se celebró en la tarde del Jueves Santo (un día antes de pascua) y que ella (a pesar de lo que supone Marcos) no tuvo carácter pascual, sino que fue un rito mesiánico de despedida, muy propio de Jesús. Según eso, se puede aceptar básicamente la división temporal de Mc 14–15, pero insistiendo en que la última cena fue una celebración mesiánica de despedida y promesa, no de pascua (pues, como supone Mc 14,25, las autoridades judías no quisieron matar a Jesús el día de pascua).

Los acontecimientos de Mc 14–15 pueden y deben haber sucedido básicamente en pocas horas (tanto los sacerdotes judíos como Pilato tenían prisa en «terminar» pronto el asunto), y tuvieron lugar precisamente la víspera de pascua. Por otra parte, en contra de lo que dicen sus defensores, la existencia de dos pascuas según dos calendarios* (uno esenio, otro oficial) no está bien atestiguada y parece que los peregrinos galileos, entre los que se cuenta Jesús, celebraban la fiesta el mismo día de los sacerdotes. Me inclino, pues, por la cronología «corta» y supongo que Jesús celebró la última cena la víspera de pascua.

Pienso, pues, que la última cena de Jesús no tuvo carácter pascual, pues en ella *faltan tres de sus elementos centrales*: pan ázimo, cordero, hierbas amargas. Hay, además, varios datos que (sean históricos o simbólicos) resultan difíciles de entender si la cena fue la pascua: la referencia de Mc 14,2 par (¡que no sea en día de pascua!), la dificultad de que el Sanedrín o Consejo Sacerdotal se reúna una noche de fiesta, la liberación de Barrabás (que solo tiene sentido antes de pascua, no después), los diversos movimientos de la gente, contrarios al descanso del día de fiesta: Simón de Cirene vuelve del campo, José de Arimatea compra una sábana, etc.

Por otra parte, resulta inverosímil que Jesús haya querido culminar su ascenso a Jerusalén comiendo el cordero ritual, que ha de ser sacrificado precisamente en el templo que él vino a condenar. Por eso, y por coherencia con su mensaje (centrado en sus comidas con pecadores), resulta probable que él quisiera culminar su camino con una cena de despedida y compromiso, al servicio del Reino, no con un rito de pascua, pues la pascua verdadera debía celebrarse el próximo día, como muestra el *logion* de la última cena* (¡no volveré a tomar de este vino...! Mc 14,25), que tiene más sentido si Jesús está pensando en la pascua del Reino, que se celebrará con el vino nuevo, no con los corderos del templo.

Cf. A. JAUBERT, *La Date de la Cène: Calendrier Biblique et Liturgie Chrétienne*, Gabalda, París 1957; J. JEREMIAS, *La última cena. Palabras de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1980; E. NODET y E. TAYLOR, *The Origins of Christianity*, Glazier, Collegeville MI 1998; J. P. MEIER, «The Eucharist at the Last Supper: Did it Happen?», *Theology Digest* 42 (1995) 335-351; F. PÉREZ HERRERO, «La última cena de Jesús según san Marcos (Mc 14,22-25)», *Burgense* 41 (2000) 279-326.

2. Logion escatológico

(↗ *eucaristía*, *Reino*, *vino*). Pequeño texto de despedida e invitación al Reino (Mc 14,25) que constituye la palabra central de una cena, que, según el evangelio de Marcos, ha sido para Jesús y para sus discípulos espacio de máximas tensiones, rupturas y promesas. La Cena no fue encuentro de paz entre amigos, con las cosas resueltas y todos dispuestos a entregar la vida por el Reino, sino tiempo de ruptura y contraste entre unos discípulos, aferrados a su mesianismo triunfal, y un Jesús que les ofrecía su experiencia y lección de solidaridad (su cuerpo y sangre), en los signos del pan y el vino, entendidos después en la línea de la eucaristía (Mc 14,22-24 par).

(1) *Una palabra definitiva*. Jesús había sido profeta de los marginados, pero no enemigo de la vida. Sabía beber y había bebido, compartiendo con los hambrientos el pan de cada día y el vino de la promesa. Pues bien, ahora que sus discípulos querían invitarle a la pascua del cordero que se sacrifica en el templo, para mantener y culminar el orden sagrado de Israel, Jesús elevó el vino de la promesa del Reino (no el cordero), diciéndoles: «En verdad os digo, ya no beberé del fruto de la vid hasta el día aquel en que lo beba nuevo en el Reino de Dios» (Mc 14,25 par).

Este *logion* constituye una promesa escatológica por la que Jesús asegura que se abstendrá de vino (no celebrará más fiesta en el mundo) hasta que llegue el Reino. Sabe que el viejo orden acaba, pues se está cumpliendo la promesa, llega la fiesta que él había querido celebrar con sus discípulos, y espera, de manera emocionada, el Reino, no la

pascua antigua (cordero de templo), sino la fiesta mesiánica del vino nuevo, renovando el recuerdo de la entrada en la tierra prometida, con los racimos de los exploradores (cf. Nm 13,22; cf. Jos 5,10). El último gesto de Jesús no fue llorar (por su posible fracaso), ni hacer penitencia, ni repetir oraciones rituales, ni condenar por traición a sus discípulos, sino tomar con ellos la copa de la promesa esperando la próxima en el Reino (nueva pascua). En este contexto dice: «no beberé».

(2) *Palabra histórica. Mc 14,25*. Todo nos permite suponer que esta palabra tiene un fondo histórico, pues no ha sido retomada litúrgicamente por la Iglesia posterior, que ha elaborado, en cambio, las palabras de la institución: ¡Esto es mi cuerpo, esta es mi sangre! (Mc 14,2-24). Se trata de una promesa nueva (¡os invito a la copa en el Reino!), que resulta lógica en el contexto final de la vida de Jesús que, cumplido su proyecto en Jerusalén, puso su vida en manos de Dios y dijo a sus seguidores: ¡No beberé hasta que venga el Reino! Ha llegado el tiempo final, y Jesús se encuentra perseguido, con riesgo de que sus discípulos le abandonen. Por eso les reúne y les ofrece el signo mayor de solidaridad y esperanza, un juramento sagrado por el que ratifica su camino y se compromete a beber (con ellos) la próxima copa en el Reino (¡a pesar de que ellos busquen otra pascua distinta y le abandonen!).

Esta promesa nos permite conocer su conciencia escatológica, expresada en una fiesta del vino, que él ha querido celebrar en Jerusalén, esperando el Reino, mientras los sacerdotes (y Pilato) deciden matarle. Así manifiesta su decisión final a unos discípulos que no le han entendido (cf. Mc 14,3-9) y van a traicionarle (cf. Mc 14,12-53). Mt 26,29 ha retocado y matizado el juramento o promesa, precisando la referencia a los comensales (beberé «con vosotros»), poniendo «Reino de mi Padre», en vez de Reino de Dios, y añadiendo «desde ahora» *(ap arti)*, lo que significa que ha bebido, y no beberá desde ahora hasta el reino; pero mantiene la visión fundamental del texto de Marcos.

(3) *Promesa del Reino*. Jesús no invita a los suyos a la copa de una pascua más en el transcurso de los años, sino a la copa de la víspera final, esperando que la próxima (con el vino nuevo) la celebrará en el Reino prometido. Esta es la copa de la víspera, y Jesús la toma con sus discípulos, prometiéndoles que la próxima será la definitiva, no con corderos del templo (pues él ha proclamado su ruina), sino con el vino nuevo *(kainon)* del Reino, que Jesús ha venido a instaurar en Jerusalén. Por eso, esperando la culminación, al acabar la cena, Jesús sale de Jerusalén y se sitúa en el monte de los Olivos, para aguardar allí la llegada del próximo día del Reino, que debía iniciarse allí, conforme a las promesas (Zac 14,4; cf. Josefo, *Ant* 20,167-172).

Lógicamente, él espera que la próxima noche (la que va del viernes al sábado) será la fecha de la nueva pascua, la llegada del Reino. Por su palabra de voto o compromiso («en verdad os digo... que no: *ouketi ou mê*: Mc 9; cf. 1,41; 10,15; 13,20), Jesús pone a Dios como testigo de aquello que ha de hacer, con una fórmula de anuncio final: en el momento solemne, rodeado de discípulos vacilantes, ante la copa de la despedida, él confiesa que ha cumplido su misión y que solo queda el tiempo (respuesta) de Dios. Con el signo de la copa les dice que ha puesto su vida al servicio del Reino (es decir, de la culminación de la obra de Dios); lo ha dado todo y, en ese momento, llegando hasta la

meta de la entrega mantiene su gesto, ofreciendo su vida como don, al servicio del Reino.

(4) *Un compromiso sin vuelta atrás*: «No volveré a beber del fruto de la vid...». Este compromiso parece estar en la línea de los nazireos (que no beben vino: cf. Nm 6). Pero Jesús no ha sido nazireo (como quizá lo fue Juan Bautista), sino que ha tomado el vino (y el pan) como signo valioso de su proyecto de Reino. Pues bien, ahora, cumplido su camino, él afirma que no beberá más en el mundo, porque ha realizado su tarea y porque llega el Reino (aunque quizá le maten). Como *nezer* (nazoreo*), de la raíz mesiánica de Jesé, padre de David, Jesús ha entregado su vida, no para reinar a costa de los demás, sino para ofrecerles el Reino, entregando su propia vida.

De esa forma, culminado su camino, ratifica su propuesta, quedando en Jerusalén, sin escaparse, en espera de lo prometido, rodeado de discípulos a quienes ofrece la copa de vino, el signo de su vida, sabiendo quizá que van a traicionarle. «Hasta que lo beba (con vosotros) nuevo en el Reino». Ha puesto su vida al servicio de la viña de Dios (cf. Mc 12,1-10 par), y, levantando su copa, en la fiesta de su despedida (entrega), se mantiene fiel a sus discípulos (que van a entregarle), prometiéndoles el vino nuevo del Reino, culminando así su camino. A lo largo de su vida, él había ofrecido su mesa (pan y peces) a pobres y pecadores y a los que quisieran escucharle (cf. multiplicaciones: Mc 6,35-44; 8,1-9). Ahora, al final, asumiendo y recreando la tradición israelita, declara y proclama ante sus amigos (que le entregarán) que ha cumplido su mensaje que ha terminado su tarea: solo queda Dios, la Cena del Reino. De esa forma, con el vino de despedida (que la institución eucarística entenderá como sangre de alianza: Mc 14,23-24), anuncia y promete el vino nuevo de la culminación mesiánica en el Reino.

He desarrollado el tema, sobre un texto base de E. TOURÓN DEL PIE, en «La palabra escatológica de Jesús en la última cena (Mc 14,25 par): Aportación de la historia de la exégesis actual a la escatología», en J. BUSQUETS y M. MARTINELL (eds.), *Fe y teología en la historia. Fs. E. Vilanova*, Montserrat, Barcelona 1997, 197-220. Cf. también X. PIKAZA, *Fiesta del pan, fiesta del vino. Mesa común y eucaristía*, Verbo Divino, Estella 2004.

CENTURIONES

(↗ *guerra*, *Jesús*, *soldados*, *violencia*). En la tradición del Nuevo Testamento ocupan un lugar destacado los centuriones, que pueden tomarse como representantes de los soldados del ejército de ocupación de Roma, o del ejército vasallo que el rey Herodes tenía en Galilea. La visión de conjunto de los centuriones en el Nuevo Testamento resulta básicamente positiva.

(1) *Un centurión que cree* (homosexualidad*). Entre las historias de soldados* a las que alude el Evangelio sobresale la del centurión de Cafarnaún, que tiene un amante enfermo y que pide a Jesús que le cure (Mt 8,5-13 par). La escena ha sido elaborada por la tradición desde la perspectiva de la apertura eclesial a los paganos, pero en su fondo hay un relato antiguo (transmitido al menos por Q; cf. Lc 7,1-10; cf. Jn 4,46b-54). Esa escena pone de relieve el poder de la fe, que no se expresa en la victoria militar, sino en la curación del amigo enfermo: «Al entrar Jesús en Cafarnaún, se le acercó un centurión, que le rogaba diciendo: Señor, mi siervo [*pais*] está postrado en casa, paralítico, gravemente afligido. Jesús le dijo: Yo iré y le curaré. Pero el centurión le dijo: Señor, no soy digno de que entres bajo mi techo; solamente di la palabra y mi siervo sanará, pues también yo soy hombre bajo autoridad y tengo soldados bajo mis órdenes, y digo a este ve y va y al otro ven y viene; y a mi siervo haz esto, y lo hace. Al oírlo Jesús, se maravilló y dijo a los que lo seguían: En verdad os digo, que ni aun en Israel he hallado tanta fe. Os digo que vendrán muchos de oriente y de occidente, y se sentarán con Abrahán, Isaac y Jacob en el reino de los cielos; pero los hijos del Reino serán echados a las tinieblas de fuera; allí será el llanto y el crujir de dientes. Entonces Jesús dijo al centurión: Vete, y que se haga según tu fe. Y su siervo quedó sano en aquella misma hora» (Mt 8,5-12). El centurión forma parte del ejército de Herodes Antipas, aunque en el fondo está al servicio del orden imperial de Roma. Es un profesional del orden que se logra y mantiene a través de la violencia, en el plano civil y militar, un hombre acostumbrado a mandar y a ser obedecido. Es capaz de dirigir en la batalla a los soldados, decidiendo así sobre la vida y la muerte de los hombres. Pero, en otro nivel, es un ser vulnerable y padece por la enfermedad de un «siervo» *(pais)* al que ama. Esa palabra, *pais*, puede tener tres sentidos: siervo, hijo y amante (casi siempre joven), de manera que puede resultar escandalosa, por evocar unas relaciones homosexuales entre el soldado y su *pais*. El texto paralelo de Jn 4,46b evita el escándalo y pone *huios* (hijo), en vez de *pais*; pero con ello tiene que cambiar toda la escena, porque los soldados no solían vivir con la familia ni cuidar a sus hijos hasta después de licenciarse; por eso, convierte al centurión en un *basilikós* o miembro de la corte real. También Lc 7,2 quiere eludir el escándalo y presenta al *pais* de Mt 8,6-13 como un *doulos*, es decir, como un criado al servicio del centurión; con eso ha resuelto un problema, pero ha creado otro: es un *doulos entimos*, es decir, muy preciado, un siervo de amor.

(2) *El amante del centurión*. Por eso preferimos mantener la traducción más obvia de *pais* del texto de Mc dentro de su contexto militar. En principio, el centurión podría ser judío, pues está al servicio de Herodes, en el puesto de frontera de su reino o tetrarquía

(Cafarnaún). Pero el conjunto del texto le presenta como un pagano que cree en el poder sanador de Jesús, sin necesidad de convertirse al judaísmo (o cristianismo). Pues bien, como era costumbre en los cuarteles (donde, en principio, los soldados no podían convivir con una esposa, ni tener familia propia), este oficial tenía un criado-amante, presumiblemente más joven, que le servía de «ordenanza» y pareja sexual. Este es el sentido más verosímil de la palabra *pais* en el texto de Mt, dentro de un entorno militar. Ciertamente, en teoría, podría ser un hijo o también un simple criado (como pueden indicar los paralelos de Juan y Lucas). Pero lo más sencillo y normal es que haya sido un amante homosexual*, alguien a quien otros libros de la Biblia (quizá Rom 1,24-27) habrían rechazado. Pero, como supone el texto siguiente del mismo Mateo («¡cargó nuestras enfermedades...!»: Mt 8,17), Jesús no era un moralista, sino un Mesías capaz de comprender el amor y debilidad de los hombres (en caso de que el amor homosexual fuera debilidad). Jesús sabe escuchar al soldado que le pide por su amante y se dispone a venir hasta su casa-cuartel (¡bajo su techo!), que es una casa afectivamente enferma. Hubiera ido, pero el oficial no quiere que se arriesgue, pues ello podría causarle problemas: no estaba bien visto ir al cuartel de un ejército odiado para mediar entre dos homosexuales; por eso le suplica que no vaya: le basta con que crea en su dolor y diga una palabra, pues él sabe lo que vale la palabra. Jesús respeta las razones del oficial, acepta su fe y le ofrece su palabra. El resto de la historia ya se sabe: Jesús alaba la fe del centurión y cura a su siervo-amigo homosexual. Este centurión creyente puede ser signo de la unidad escatológica de los hombres (¡vendrán de oriente y occidente!), que se logra por fe, no por métodos militares, como los del ejército romano.

(3) *Los centuriones en Lucas. (1) Evangelio*. En su obra doble (Lc-Hch), Lucas ha tenido interés en poner de relieve el carácter humanamente bueno de los *centuriones*, entendidos como un símbolo del ejército romano. (a) *El centurión de Cafarnaún* aparece como un buen prosélito, amigo de los judíos a quienes favorece. Así dicen a Jesús los ancianos de la comunidad, cuando interceden para que cure a su siervo enfermo: «Es digno de que le concedas esto; porque ama a nuestra nación, y nos edificó una sinagoga» (Lc 7,4). Más que comandante de una institución de violencia, que oprime a los judíos (o cristianos), este centurión y sus soldados aparecen como representantes de un cuerpo de seguridad organizado y mantenido para bien de los ciudadanos de un imperio mundial. No ejerce represión, sino al contrario: está para impedirla y superarla, favoreciendo de esa forma la misma religión judía y cristiana (en la línea de Rom 13,1-7). (b) *El centurión de la cruz*. Constituye uno de los personajes más significativos de la tradición evangélica. Marcos sabe que los romanos han condenado a Jesús y que el ejército imperial ha actuado de verdugo. Pero sabe algo más: en el fondo de la violencia de los soldados hay una posibilidad religiosa más alta: «El velo del templo se rasgó en dos, de arriba abajo. El centurión que estaba de pie delante de él, cuando vio que había muerto de esta manera, dijo: ¡Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios! También estaban allí algunas mujeres, mirando desde lejos. Entre ellas se encontraban María Magdalena, María la madre de Santiago el Menor y de José, y Salomé» (Mc 15,38-40). La institución religiosa (templo) es incapaz de entender y aceptar a Jesús. Pero le entienden y aceptan,

cada uno a su manera, este soldado y estas mujeres. El soldado sabe ver a Dios en la muerte de Jesús; las mujeres saben seguirle hasta la muerte. Este centurión es más que miembro de una institución de violencia.

(4) *Los centuriones de Lucas. (2) Hechos*. Hay en el libro de los Hechos cuatro centuriones (soldados) significativos. (a) *Cornelio*, *centurión de Cesarea* (Hch 10). Lógicamente, el primer pagano convertido, como símbolo y compendio de lo bueno dentro del imperio, será para Lucas un centurión del ejército romano, un hombre de oración, que hace limosnas a favor de los pobres y que ama a los judíos. (d) *El tribuno de Jerusalén*. Cuando Pablo llega a Jerusalén y quiere cumplir unos ritos sagrados de fidelidad al templo, se amotinan unos judíos que quieren lincharle. Pues bien, el tribuno del puesto militar de la ciudad, un *kiliarjo* (o jefe de mil), le defiende, con sus centuriones y soldados. Por dos veces quieren lincharle unos judíos amotinados; por dos veces le salvan los soldados romanos, impidiendo así que estalle la violencia en el pueblo (Hch 21,27-36; 23,12-35). (c) *Julio*, *centurión humanitario*, *de la compañía Augusta*. Pablo, testigo de Jesús, apela al juicio del césar y al césar de Roma le llevan, escoltado por un centurión humanitario que se llama Julio y que le permite relacionarse con los cristianos de los lugares por donde va pasando y le escucha con todo respeto a lo largo de una dura navegación a través de la zona oriental del Mediterráneo, hasta llegar a Roma (Hch 27,1-3.6.11.31.42). (d) *El soldado custodio*. Al llegar a Roma «a Pablo se le permitió vivir aparte, con un soldado que le custodiase», hasta el momento del juicio (un *stratiôtês*: Hch 28,16). Así reside por dos años, en el centro del Imperio, en un tipo de prisión domiciliaria, bajo la guardia de un soldado, pero predicando libremente el Reino (Hch 28,30-31). Lo que pasa después no lo sabemos. Probablemente le condenan y ejecutan los romanos, pero Lucas no puede decirlo en su libro, pues iría en contra de su mensaje de evangelización del Imperio. Por eso concluye paradójicamente su libro con la imagen de un Pablo custodiado por un militar y anunciando el Reino. (g) *¿Una conclusión?* Estos datos de Lucas reflejan una tradición que será fundamental para la práctica posterior de la Iglesia. Cuando Lucas redacta sus libros se han desatado las primeras persecuciones o dificultades del Imperio contra la Iglesia. Pero a su juicio, la apertura a Roma y al Imperio debe continuar, como lo muestra su forma de entender a los soldados.

Cf. X. PIKAZA, *El Señor de los ejércitos. Historia y teología de la guerra*, PPC, Madrid 1997.

CERDO

(↗ *alimentos*, *comida*, *pureza*). La prohibición de comer carne de cerdo (ratificada por Lv 11,7 y Dt 14,8) no parece haber tenido una gran repercusión en tiempos antiguos, cuando en Israel existía una cultura social homogénea. Pero en la época de los macabeos*, cuando las líneas de distinción israelita corrían el riesgo de borrarse, ella viene a convertirse, con la circuncisión, en norma básica de identidad, siendo motivo de martirio.

(1) *Motivos de separación y persecución*. «A las mujeres que hacían circuncidar a sus hijos las llevaban a la muerte, por edicto, con sus criaturas colgadas al cuello. La misma suerte corrían sus familiares y los que realizaban la circuncisión. Muchos en Israel se mantuvieron firmes y se resistieron a comer cosas impuras. Prefirieron morir antes que contaminarse con aquella comida y profanar la alianza santa; y murieron. Inmensa fue la Cólera que descargó sobre Israel» (cf. 1 Mac 1,63-66). Ciertamente, a los judíos les define el altar (los sacrificios), con el libro de la Ley (el culto público), pero también, y de un modo muy particular, la vida familiar y personal, la circuncisión y las comidas. «Se obligaba a los judíos a participar en los banquetes sacrificiales, degollando a los que no adoptaran las costumbres griegas» (2 Mac 6,8-9). «A Eleazar, uno de los principales escribas, varón de ya avanzada edad y de muy noble aspecto, le forzaban a abrir la boca y a comer carne de cerdo. Pero él, prefiriendo una muerte honrosa a una vida infame, marchaba voluntariamente al suplicio del apaleamiento después de escupir todo, como deben proceder los que tienen valentía para rechazar los alimentos que no es lícito probar ni por amor a la vida» (2 Mac 6,18-20). «Sucedió también que siete hermanos apresados con su madre eran forzados por el rey, flagelados con azotes y nervios de buey, a probar carne de cerdo (prohibida por la Ley). Uno de ellos, hablando en nombre de los demás, decía: Estamos dispuestos a morir antes que violar las leyes de nuestros padres...» (2 Mac 7,1-2).

(2) *¿Una misma comida para todos?* La comida es un signo básico de vinculación social. El rey helenista pretende que todos los habitantes del imperio puedan participar en unas mismas comidas sacrales, avaladas por el único Dios universal, pues, a su entender, Zeus, Dionisio y Yahvé son variantes de una misma divinidad abarcadora. El texto reconoce que el rey ha querido identificar a Yahvé, Dios de Jerusalén, con Zeus Hospitalario, señor de todas las naciones (2 Mac 6,1-2). Estamos ante un conflicto de fondo entre dos culturas que intentan ser universales, cada una a su manera, ambas con grandes valores. Pues bien, en el momento de mayor crisis y enfrentamiento, la diferencia más honda viene a expresarse en temas que, mirados desde una perspectiva intimista, pueden parecer secundarios: la circuncisión, el sábado y, sobre todo, las normas de comidas. En esa línea, la prohibición de comer carne de cerdo viene a presentarse como un signo muy concreto de identificación nacional y de ruptura con los pueblos del entorno. Todas las razones «físicas» que se han dado y pueden darse para destacar el carácter ontológicamente negativo del cerdo (animal demoníaco, maldición de Dios...) resultan equivocadas. Para un buen judío, el cerdo no es impuro por alguna

cualidad física, sino porque Dios lo ha prohibido, como indican los viejos códigos de pureza e impureza de los animales (Dt 14,2-21; Lv 11,7; cf. Is 65,1-7; 66,3.17). Esa voluntad de Dios, codificada en la Ley nacional, distingue a Israel de los restantes pueblos. Por eso, ir contra ella significa ir en contra de la propia identidad, negar al mismo Dios, rechazar su voluntad. De esa manera, el cerdo se convierte en signo básico de confesión religiosa.

(3) *El cerdo en el cristianismo primitivo*. No parece que en el cristianismo primitivo haya existido una problemática fuerte sobre el cerdo, cuya carne no se menciona ni en las controversias paulinas (centradas en torno a la circuncisión* y a los idolocitos), ni en el llamado Concilio de Jerusalén (donde se prohíbe la *porneia* (prostitución*), los idolocitos y la carne mal sangrada), ni en el Apocalipsis (interesado en la *porneia* y en los idolocitos). Los evangelios contienen algunas referencias significativas al cerdo, especialmente el *logion* de Mt 7,6: «no deis lo Santo a los perros, ni echéis las margaritas a los cerdos». Cerdos y perros son, sin duda, los gentiles (que comen cerdo y que se mantienen en situación de impureza, como los perros). Este *logion* forma parte de la doctrina de una comunidad judeocristiana que quiere mantenerse separada de los gentiles. Fiel a su reinterpretación de la ley (Mt 5,17-20), Mateo lo ha conservado en su evangelio, aunque por su contexto (¡después del no juzguéis!: 7,1) nos está diciendo que debe interpretarse en un sentido no nacionalista, ni contrario a los gentiles. El mismo Mateo ha conservado también la referencia mítica de Mc 5,11-14 a los cerdos de Gerasa (cf. Mt 8,30-32). Pero en ese caso son los mismos demonios los que piden a Jesús que les deje meterse en los cerdos, con los que terminan ahogándose en el mar. Se trata, sin duda, de un texto simbólico, en el que se quiere decir que la tierra de Gerasa queda «libre de cerdos», es decir, es una tierra pura. Finalmente, el hijo pródigo, que ha gastado su dinero en tierra extraña, solo puede trabajar como porquero, no pudiendo ni siquiera comer las bellotas que los cerdos comen (cf. Lc 15,15-16). Los cerdos siguen siendo aquí un signo de la gentilidad, entendida como lejanía respecto de la casa del padre. Sea como fuere, pasado cierto tiempo, los cristianos no han tenido dificultad en comer carne de cerdo, conforme a la indicación de Jesús en Mc 7,19 cuando afirma que toda comida en cuanto tal es pura.

Cf. M. DOUGLAS, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Siglo XXI, Madrid 1991, 1-26.

CÉSAR, JULIO

(↗ *celotas*, *dinero*, *guerra*, *Jesús*, *política*, *Roma*, *universalidad*, *violencia*). Para conocer bien a Jesús, entre los personajes importantes de su entorno (Judas Galileo y Hillel fariseo, Filón Alejandrino y Josefo Flavio...), resulta conveniente recordar a Julio César, pues él marcó de forma duradera la identidad del Imperio romano que le condenó a muerte. Se llamaba Cayo Julio (por sobrenombre César, porque, según algunos, había nacido por operación cesárea) y muchos le tomaron como Hijo de Dios (un «ser divino» que revivía y actuaba a través de sus sucesores, los césares romanos). El mismo Jesús compara y contrapone a Dios y al César (cf. Mc 12,14-17). Más tarde, una larga tradición cristiana, centrada en el Apocalipsis, presentará la historia como lucha entre Jesús, Señor mesiánico, y el César, Señor imperial; por eso es necesario recordar su figura.

(1) *La novedad de César*. Actualmente resulta difícil comprender la conmoción que produjo el surgimiento de los césares de Roma, a partir de la figura enigmática y fuerte de aquel Cayo Julio César (100-44 a.C.), que transformó la vida y la política de muchos ciudadanos del Imperio, que surgirá en su nombre (bajo su inspiración), a partir de Octavio (27 a.C.), que se llamó Augusto (Supremo, Divino), y que recibió el sobrenombre de «César», como sus sucesores. Octavio quiso perpetuar así la vida y movimiento del primer César, asesinado el año 44 a.C. por partidarios del viejo orden social republicano, entre los que se hallaban algunos de sus protegidos-amigos.

De esa manera, el César vino a convertirse en signo de «divinidad» de la Roma Eterna, un Dios que revive y se perpetúa en los emperadores (césares) que le suceden. Cada nuevo emperador será un César-Dios, presencia de la divinidad que actúa y se revela a través del poder y de la gloria eterna de Roma, que ha culminado ya, como dijo Virgilio (70-19 a.C.) en su Égloga IV. En esa línea podríamos hablar de una «resurrección» o presencia política del César-Dios en los emperadores, viendo a Roma como encarnación imperial del ser divino.

(2) *En un contexto marcado por el César*. Lógicamente, Jesús ha debido situarse al trasluz y en el trasfondo del emperador romano. Sin duda, él no quiso ser un «césar», no intentó conquistar y mantener el «reino» por armas y dinero, imponiendo así una paz política imperial. Pero algo de lo que él hizo en un plano político-militar lo hizo Jesús en un plano más alto, de humanidad: anunció y preparó la llegada de un Reino universal, por gracia de Dios, desde los pobres (no a partir de los ricos y fuertes), no por armas y dinero (sino por transformación personal de sus seguidores).

Roma simbolizaba la racionalidad religiosa y social, que se impone por fuerza, desde los más capaces. Jesús es el carisma, la gratuidad hecha proyecto de Reino, que se eleva a partir de los pobres. Lógicamente, los primeros cristianos compararán a Jesús y al César, distinguiendo y vinculando las dos perspectivas. Por eso, una biografía de Jesús que no le sitúe en los tiempos del Cesar Augusto (cf. Lc 2,1) y de Tiberio (Lc 3,1) y, más en concreto, bajo el mando de Pilato, su representante en Judea (cf. Mc 15,1-44 par), será deficiente.

La referencia al gobernador romano (padeció bajo Poncio Pilato) forma parte esencial del Credo cristiano. Si desaparece el gobernador romano que mandó matar a Jesús se corre el riesgo de diluir la historia de Jesús, convirtiéndole en un mito. La referencia al César es muy importante para entender la figura de Jesús, pero ese no es motivo para que justifiquemos exageraciones, como las de aquellos historiadores (o pseudo-historiadores) que siguen diciendo que la «biografía mesiánica» de Jesús es solo la aplicación y adaptación judía de la biografía imperial del César. Aunque pueda y deba situarse un espacio y tiempo en el que influye poderosamente el César, la biografía de Jesús tiene rasgos propios y distintos, que no pueden entenderse solo desde Roma.

(3) *El César y el Cristo.* Algunos estudiosos, como F. Carotta, *Jesus was Caesar*, Lancaster 2004 (www.carotta.de/subseite/texte/jwc_s/vp), han supuesto que el mito imperial de César, divinizado tras su asesinato y universalizado por Augusto y sus sucesores, ha recibido en Jesús una forma particular judía, adaptada al genio de la religión israelita, para expandirse de esa forma, primero en Roma y después en el mundo entero. A través de Jesús se habría extendido, según eso, el mismo impulso y religión del César, pero de una forma judía. Pues bien, esa opinión es significativa, pero resulta, a mi juicio, insostenible: Jesús no es una simple adaptación judía, monoteísta y piadosa, del mito universal del César político divino, sino que ha sido un hombre concreto y distinto, mensajero de un Dios de amor universal, que es Padre de los pobres.

De todas formas, entre el César y el Cristo se han dado convergencias muy significativas, no en detalles de lugares y anécdotas eruditas, sino en la experiencia de fondo. Aquel era un tiempo propicio (¡plenitud de los tiempos! Gal 4,4) para que surgiera no solo el César (signo del imperio mundial), sino también Jesús (signo de comunión pacífica de todos los hombres). Por eso, ambas figuras no solo pueden, sino que deben compararse. El César y el Cristo han expresado y realizado, con cien años de diferencia, las dos aportaciones básicas del mundo occidental antiguo, una en línea de política (Julio César), otra en línea de humanidad integral (Jesús).

Sus biografías tienen varios elementos de contacto: los dos han sido asesinados por sus «enemigos» y su memoria ha pervivido y se ha expresado (ha resucitado) a través de sus sucesores: en un caso por el Emperador (único César), en otro caso por todos los cristianos (todos son Cristo, lo mismo que Jesús). Pero ellas muestran también grandes diferencias. A Julio César le asesinaron, en el Senado romano, unos conspiradores políticos, que fueron derrotados después por otros políticos romanos y especialmente por Augusto, que, en nombre del asesinado, creó un imperio económico, militar y religioso, de dimensiones pretendidamente mundiales, algo que nunca había existido. A Jesús Cristo (que había nacido ya en tiempo del César Augusto) le mataron legalmente los representantes del Templo de Jerusalén y del nuevo César Tiberio, pero sus discípulos, que no habían defendido con armas, crearon una iglesia o comunidad religiosa muy distinta del Imperio de Roma. El Reino de Dios que Jesús ha proclamado puede compararse al Imperio de Roma, pero su sentido y meta es totalmente distinto.

CÉSAR, TRIBUTO AL

(↗ *denario*, *dinero*, *economía*). Los fariseos con los herodianos le preguntan a Jesús: «¿Es lícito pagar tributo al césar?» (Mc 12,14). La pregunta está en el centro de la problemática celota: el tributo es signo de sumisión política; Israel, pueblo de Dios, debería negarse a pagarlo. Jesús responde con una palabra discutida («devolved al césar lo que es del césar y a Dios lo que es de Dios»: Mc 12,17), que puede entenderse, al menos, de tres formas: como sentencia *irónica*: ¡si la moneda e inscripción son del césar, devolvérsela a su dueño!; como *reprensión contra* aquellos que utilizan la moneda del césar, para decirles: ¡que ellos paguen sus tributos!; como expresión de una *distinción de niveles*: en un nivel de gratuidad pertenecemos a Dios, en un nivel de imposición y orden social somos súbditos de Roma. En esa última línea, a veces se ha supuesto que Jesús habría distinguido en un sentido bien moderno los dos planos, concediendo al estado el poder sobre los cuerpos (la organización externa de la vida) y conservando para Dios la dimensión interna (la fe, la experiencia espiritual). A mi juicio, esa distinción resulta inexacta, pues proyecta sobre el tiempo de Jesús una división moderna (intimista, ilustrada) de interioridad y mundo externo, convirtiendo la religión en asunto privado, cuestión de conciencia. Ciertamente, Jesús no actuó con métodos políticos de guerra y lucha económica, pero su Reino se situaba en un plano bien concreto de pan y casa compartida, de amor y de relación social. La diferencia entre Dios y el césar no está en la separación de lo interior y lo exterior, pues a Dios pertenece también todo lo exterior (lo material y lo social), sino en la diferencia entre la gratuidad (Dios) y el orden legal (césar). Como sabe y dice Pablo en Rom 13, la ley del césar está vinculada al tributo y a la espada, es decir, a los métodos de imposición. En contra de eso, el Reino de Dios ha de entenderse como poder de gratuidad. Ciertamente, a Dios le pertenece todo, pero solo en un nivel de gratuidad, superando el nivel de los tributos y de las espadas. Sin embargo, en otro plano, mientras seguimos viviendo en un mundo de violencia, resulta necesaria la ley, que puede y debe ponerse al servicio del mismo orden de Dios. Por eso, mientras no llegue el Reino, sigue siendo necesario el orden de las cosas del césar, vinculadas al tributo (como sabe este pasaje de Mc 12,13-17), y sigue siendo necesaria la espada (como sabe Rom 13). Pero, en su verdad más honda, las cosas de Dios desbordan el nivel del césar y solo pueden desplegarse en gratuidad.

CHIVO

1. Expiatorio

(↗ *expiación*, *sacrificio*). Uno de los símbolos más poderosos de la antropología bíblica es el que ofrecen los chivos de Lv 16, que tienen una función expiatoria (simbolizan la purificación de los buenos israelitas) y emisaria (expresan la expulsión de los impuros, arrojados al desierto de Azazel).

(1) *Los dos chivos*. En sí mismo, el chivo* (o la cabra) no es un animal maldito ni negativo, de tal forma que según Ex 12,5 puede emplearse para el ritual de la pascua, lo mismo que el cordero («será macho de un año, cordero o cabrito»: Ex 12,5). Pero después, quizá por su color negro o por su vinculación con ciertos espíritus del desierto, del tipo de los sátiros, puede convertirse no solo en signo de Dios, sino también de Azazel. El mecanismo del chivo emisario/expiatorio, que está en el fondo de ese texto, se ha convertido en uno de los referentes básicos de la cultura de Occidente. El conjunto de la Biblia y de un modo especial el Nuevo Testamento ha superado el riesgo de dualismo* y violencia* de esos chivos, abriendo un camino de reconciliación no victimista (sin sacrificio ni expulsión) para todos los hombres, de tal forma que podemos decir que Jesús asume e invierte (supera) la figura del chivo expiatorio-emisario. Pero el tema y riesgo que expresan esos chivos sigue marcando nuestro mundo. Por eso es necesario evocarlos. Los dos chivos de la fiesta de Lv 16 empiezan siendo *ambivalentes*: pueden significar el bien (sangre de Dios), pero también el mal (son portadores de pecado). Están en el límite entre Dios y Azazel, en la frontera donde la vida y la muerte se tocan. Son, sin duda, una expresión del pueblo: las dos caras de una misma humanidad violenta que puede ser perdonada sobre el templo (sangre purificadora) o destruida en el desierto. Son ambivalentes y por eso se deben sortear (Lv 16,7-10), en gesto que recuerda viejos ritos sagrados, vinculados en Israel a los Urim y Tumim (cf. Ex 28,30; Lv 8,8; Nm 27,21; Dt 28,8.10). Es como si, llegando al límite, no se distinguieran bien y mal, Dios y Azazel, violencia positiva y negativa.

(2) *Chivo de Dios*. El texto lo presenta así: «Aarón degollará el chivo de la expiación por el pueblo e introducirá su sangre detrás de la cortina y hará con su sangre lo que hizo con la sangre del novillo: la salpicará sobre el propiciatorio y delante del propiciatorio. Y hará la propiciación por el santuario, por las impurezas de los hijos de Israel, por sus delitos, por todos sus pecados. Lo mismo hará en la tienda del encuentro que está con ellos, en medio de sus impurezas... Después irá al altar que está delante de Yahvé y hará la propiciación por él: tomará sangre del novillo y del chivo y la pondrá alrededor, sobre los cuernos del altar. Salpicará sobre el altar siete veces con la sangre de su dedo. Así lo purifica y santifica de los delitos de los israelitas» (Lv 16,15-19). Con el chivo de Dios y un novillo se realiza el rito de propiciación, esparciendo la sangre de los animales sacrificados sobre el Altar, el Santo y el Santísimo. La sangre* significa la violencia al servicio de la vida, de manera que ella sirve para expiar (cf. Lv 17,11), es decir, para reconciliar a los hombres con Dios y entre ellos mismos. Esa sangre ritual limpia los

lugares centrales del santuario: (a) El propiciatorio del Santísimo, más allá del velo, donde parecían pegarse simbólicamente los pecados, que la sangre limpia, de manera que los hombres vuelven a ser transparentes ante Dios. (b) La tienda del encuentro o Santo donde los sacerdotes presentan sus ofrendas y oraciones, a fin de que el templo vuelva a ser espacio de comunicación con lo sagrado. (c) El Altar del gran patio, a cielo abierto, donde se quema la carne de los sacrificios y donde había quedado pegada la impureza de los muchos pecados de los hombres, que deben limpiarse con sangre.

(3) *Tiempo de víctimas*. El texto supone que los hombres necesitan víctimas para reconciliarse. Ellos se enfrentan y matan entre sí, en proceso de oscurecimiento creciente: olvidan la santidad del Señor y llenan todo de impureza. Pero Dios les ofrece un medio de purificación: la sangre del chivo sacrificado y del toro con la que el Sumo Sacerdote asperge y limpia el Santísimo, el Santo y el Altar. Todos los israelitas se han unido sobre la explanada santa, poniendo sus manchas en manos del Gran Sacerdote que lleva la sangre más allá de la cortina, limpiando con ella (en ella) el espacio de Dios (templo y altar). Esta es la fiesta del perdón, el sacramento de la sangre, el gran signo de la violencia ritual que permite que los hombres superen la violencia mutua y se reconcilien, purificados ante Dios. La sangre del toro y del macho cabrío funciona así en la línea del talión: es sangre sagrada que sirve para superar el riesgo de la sangre asesina, es violencia ritualizada que nos permite superar año tras año el peligro de la guerra sin fin que nos amenaza desde el principio de la historia. Esta es la sangre que limpia los pecados del pueblo.

Cf. G. DEIANA, *Il giorno dell'Espiazione. Il kippur nella tradizione biblica*, ABI 30, EDB, Bolonia 1995; B. JANOWSKI, *Sühne als Heilsgeschehen: Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR in Alten Orient und in Alten Testament*, WMANT 55, Neukirchen 1982; H. M. KÜMMEL, «Ersatzkönig und Sündenbock», *ZAW* 80 (1968) 289-318; X. PIKAZA, *Violencia y religión en la historia de Occidente*, Tirant lo Blanch, Valencia 2005; R. SCHWAGER, *Brauchen wir einen Sündenbock?*, Kösel, Múnich 1978.

2. Emisario

(↗ *Azazel*, *dualismo*, *templo*). El ritual del chivo expiatorio, con su sangre purificadora (Lv 16,11-19), ha servido para expiar por los pecados del pueblo. Pero no hay sangre que pueda limpiar toda mancha, no hay sacrificio que aplaque hasta el final toda violencia. Por eso, al exterior del espacio en el que se aplica el poder de los sacrificios purificatorios (con la sangre que limpia el Santísimo, el Santo y el Altar), queda el ancho desierto que no puede ser purificado ni reestablecido, el lugar de Azazel* y de aquellos que le pertenecen. De esa forma se establecen los polos simbólicos de esta densa geografía sacral, abierta al mundo entero y no solo a Israel y a sus creyentes.

(1) *Hay un centro sagrado*, un lugar de pureza donde Dios habita, un santuario donde los hombres pueden expiar sus pecados, de manera que expulsan lo malo y quedan limpios, para comenzar de nuevo su vida bien purificados, reconciliados por la sangre, es decir, por la violencia del chivo expiatorio de Dios, más poderoso que la violencia de los hombres. Ese centro se identifica con el espacio del templo y su entorno, que se concreta, sobre todo, en la tierra y el pueblo de Israel.

(2) *Hay una periferia impura*, un desierto donde ni la sangre puede ya purificar los pecados de los hombres. Este es el campo de Azazel, donde se expulsa el segundo chivo, el chivo emisario, que lleva los pecados que no pueden perdonarse: «Acabada la propiciación del santuario, de la tienda del encuentro y del altar, Aarón hará aproximar el chivo vivo. Y pondrá sus dos manos sobre la cabeza del chivo vivo y confesará todos los delitos sobre la cabeza del chivo y lo enviará al desierto, por medio de un hombre destinado para esto. El chivo llevará sobre él todos los delitos a una tierra solitaria; y el encargado de ello soltará el chivo en el desierto» (Lv 16,20-22). El texto no define con más precisión las funciones de Azazel y de su chivo, de manera que ellas se han interpretado de diversas formas. Pero sabemos que los dos chivos son complementarios: aquello que Dios ha limpiado al limpiarnos (al purificar el lugar de su presencia, con el chivo expiatorio) nos permite descubrir, como por contraste, un nuevo tipo de suciedad, que ya no se puede expiar y purificar desde dentro, de manera que hay que enviarla fuera, con el chivo emisario, al desierto externo.

(3) *Los dos chivos*. Así se ven mejor las diferencias. (a) *El sacerdote mata* al primer chivo, de manera que su sangre se vuelve expiatoria y se emplea, con la sangre del toro, como fuente de purificación para los buenos miembros del pueblo israelita. (b) Por el contrario, *el sacerdote expulsa* al chivo de Azazel, mandándolo vivo al desierto, sin limpiar sus pecados, sin superar sus violencias, sin matarlo. Ese chivo representa, por tanto, la exterioridad impura, aquello que no puede redimirse y que queda, de esa forma, para el diablo; este es un chivo emisario, pero no para Dios, sino para Azazel. En esta línea se enmarcan los dos signos religiosos principales y complementarios. La sangre expiatoria, con la que el sacerdote asperge y purifica los lugares simbólicos centrales del pueblo de Israel, permite crear un espacio de paz resguardada en medio de un entorno de tierra-desierto impuro. Por el contrario, el chivo que se manda al desierto, sin haberlo matado, es un emisario para Azazel. Los hombres impuros no pueden purificarse con su sangre, pues su sangre no es sagrada para Dios; por eso se le lleva vivo al desierto como chivo emisario, descargando sobre él los pecados y violencias que no pueden purificarse. (c) Eso significa que *los celebrantes del rito de la* expiación* se vinculan de dos formas: de manera positiva, recibiendo unidos, hacia dentro, el signo del perdón de Dios (por la sangre del chivo de Yahvé); de manera negativa, descargando la violencia interior sobre un «tercero», un chivo emisario al que se manda al desierto.

(4) *No se puede matar al chivo de Azazel*, porque Azazel no quiere víctimas puras (¡la sangre ritual es de Dios!). Por eso, el sacerdote carga sobre el chivo las culpas de todo el pueblo y así, lleno de impureza, lo envía al desierto. De esa forma, mientras la comunidad reunida en torno al templo se siente segura, resguardada y limpia (en torno a la sangre sagrada del Chivo de Dios y de su toro), los expulsados de Azazel no tienen más remedio que morir (física, social y culturalmente) en el desierto externo. La buena sociedad necesita chivos emisarios, para expulsarlos y pensar así que queda limpia.

Cf. G. DEIANA, *Il giorno dell'Espiazione. Il kippur nella tradizione biblica*, ABI 30, EDB, Bolonia 1995; R. GIRARD, *El misterio de nuestro mundo*, Sígueme, Salamanca 1982; *El Chivo Emisario*, Anagrama, Barcelona 1992; H. TAWIL, «Azazel the Prince of the Steppe: A comparative Study», *ZAW* 92 (1980) 43-59; D. P. WRIGHT, «Azazel», *ABD* I, 536-537.

CIELO

(↗ *ascensión*, *Ashera*, *ciudad*, *creación*, *parusía*, *Yahvé*). En las religiones tradicionales, el cielo es la altura, la bóveda celeste con su sol y con su luna, con sus astros, entendidos como sede de la divinidad y de la vida perdurable. La Biblia empieza tomando el cielo como bóveda que cubre la tierra, formando unidad con ella, de tal modo que dice: «En el principio creó Dios el cielo y la tierra». Pero, al mismo tiempo, la Biblia entiende el cielo de un modo simbólico como lugar de la presencia de Dios (lo identifica con el mismo Dios) y como expresión de la bienaventuranza de los elegidos.

(1) *El cielo de los dioses*. La Biblia conserva el recuerdo de una experiencia uránica sagrada, en la que el cielo aparece vinculado con la divinidad. De esa manera, los israelitas conciben simbólicamente a Yahvé como un ser celeste, que cabalga en las nubes y envía sobre la tierra el rayo y el agua (como Zeus o Baal*-Hadad). Así aparece Yahvé como rey del cielo, de un modo tan intenso que cielo y Dios han terminado identificándose, de manera que se ha podido decir «reino de los cielos» en vez de «Reino de Dios». En ese contexto, desbordando los límites del monoteísmo bíblico, algunos israelitas han dicho que el Dios masculino (expresado de algún modo por Yahvé) es el cielo, mientras que la divinidad femenina (expresada por un tipo de Ashera) se identifica con la tierra. Pero el Antiguo Testamento conserva también el recuerdo poderoso de una divinidad femenina de los cielos, que se sitúa en la línea de Astarté*/Ishtar. En ese caso, el Dios masculino estaría más vinculado con la tierra (muere y resucita), mientras la diosa del cielo permanece siempre triunfante. Así parece evocarlo el libro de Jeremías, cuando dice que «los hijos recogen la leña, los padres encienden el fuego, y las mujeres amasan la masa, para hacer tortas a la Reina del Cielo» (Jr 7,18). El culto a la Reina del cielo constituye el tema de las controversias de Jeremías con los judíos y judías exiliadas en Egipto. Jeremías les exige que abandonen ese culto. Ellos responden: «La palabra que nos has hablado en nombre de Yahvé no la oiremos de ti, sino que ciertamente pondremos por obra toda palabra que ha salido de nuestra boca, para ofrecer incienso a la Reina del Cielo, derramándole libaciones, como hemos hecho nosotros y nuestros padres, nuestros reyes y nuestros príncipes, en las ciudades de Judá y en las plazas de Jerusalén, y tuvimos abundancia de pan, y estuvimos alegres, y no vimos mal alguno. Mas desde que dejamos de ofrecer incienso a la Reina del Cielo y de derramarle libaciones, nos falta todo, y a espada y de hambre somos consumidos» (Jr 44,16-18; cf. 44,19.25). Estos judíos fugitivos suponen que Yahvé les ha abandonado y recuerdan desde su exilio de Egipto a la Madre del Cielo, a la que habían venerado ya en Jerusalén y a la que ahora invocan en Egipto, identificándola, sin duda, con la diosa Isis. Solo más tarde, tras la restauración del judaísmo de Jerusalén en forma de comunidad del templo* (1), con la reforma de Esdras* y Nehemías*, el conjunto de los judíos superará la religión de la Reina del cielo.

(2) *El cielo de Dios*. El cielo físico, entendido como una o varias bóvedas, ha perdido muchas veces su significado puramente cósmico, para convertirse en signo de la divinidad. De un modo quizá convencional, al dirigirse a las autoridades persas, los

judíos del libro de Esdras se presentan como servidores del Dios del cielo, entendido como Señor trascendente y universal, a quien de alguna manera veneran todos los pueblos (cf. Esd 6,9-10). En esa línea, el rey Artajerjes escribe a Esdras y le presenta como «escriba erudito en la ley del Dios del cielo»; los judíos, por su parte, son adoradores del Dios del cielo (cf. Esd 7,12.21.23). Lógicamente, el Dios que reina en el cielo (entendido como espacio donde ejerce directamente su autoridad) viene a presentarse casi como Dios-Cielo, de manera que Cielo aparece como un nombre del mismo Dios. De todas formas, ni la teología judía ni la cristiana han dado nunca totalmente ese paso, pues cielo y tierra siguen tomándose como las dos partes o momentos de una realidad creada y renovada por Dios (cf. Is 65,17; 66,22). Este doble sentido de cielo (es divino y es el espacio más perfecto de la creación de Dios) aparece en la versión del Padrenuestro* de Mateo: «Padre nuestro, que estás en los cielos...» (esos cielos son de alguna forma el mismo Dios); «hágase tu voluntad en la tierra como se hace en el cielo» (se supone así que cielo es el lugar-estado donde se cumple la voluntad de Dios, a diferencia de la tierra, donde ella puede no cumplirse) (Mt 6,9-10). De todas formas, en contra de lo que sucede en las religiones de otros pueblos, la Biblia es muy sobria a la hora de «representar» el cielo, a no ser en algunas teofanías* muy particulares (como las de Henoc* y Daniel*). Por su parte, Pablo afirma (2 Cor 12,2-4) que ascendió al tercer cielo, pero añade que oyó cosas que no pueden decirse. En general, los videntes israelitas no han sido expertos en visiones de cielo. De todas maneras, a partir de Ex 25 y Ez 1–3 ellos suponen que existe una correspondencia entre el templo o santuario de Dios en la tierra y el cielo en el que Dios mora.

(3) *El cielo para los hombres*. Más importancia que el tema del cielo de Dios ha tenido en el conjunto de las religiones, y en especial en la cristiana, la visión del cielo como espacio y estado de bienaventuranza para los hombres salvados. De esa forma se han contrapuesto cielo e infierno, salvación y condena. Tomada en sentido estricto, esa oposición no es bíblica, aunque aparece de forma simbólica en diversos relatos y textos judiciales, como pueden ser Mt 25,31-46 (reino del Padre, fuego del Diablo) y Lc 16,20-26 (seno de Abrahán, frente al Hades de fuego). La Biblia no concibe el cielo de forma -idealista, en la línea de algunas representaciones de tipo platónico (como un cielo espiritual), sino en forma de culminación de la obra creadora de Dios, vinculando la imagen de su altura con la de su futuro. (a) *La imagen de la altura* está en el fondo de las representaciones de la pascua de Jesús como Ascensión*: Jesús sube al Cielo, a la vista de todos los discípulos (Lc 24,51; Hch 1,10). En esa línea, desde una perspectiva que puede llevar a la gnosis, el evangelio de Juan repite continuamente la imagen de Jesús como enviado mesiánico (Hijo del Hombre) que ha bajado del cielo y que volverá a subir al cielo (cf. Jn 3,13). Si se absolutizara esta perspectiva, la tierra podría venir a convertirse en un lugar de puro destierro inferior: las almas han bajado del cielo y al cielo deben ascender, tras su purificación en el mundo. (b) *La imagen del futuro* resulta dominante en el conjunto de la Biblia (cf. Is 66,17.22; 2 Pe 3,13) y en especial en el Apocalipsis, donde se retoma la primera palabra de la creación (en el principio creó Dios el cielo y la tierra: Gn 1,1) y se dice: «Vi un cielo nuevo y una tierra nueva; porque el

primer cielo y la primera tierra pasaron, y el mar ya no existe más. Y yo vi la santa ciudad, la nueva Jerusalén que descendía del cielo de parte de Dios, preparada como una novia adornada para su esposo» (Ap 21,1). No se trata por tanto de un cielo futuro totalmente distinto, sino de la renovación de todo lo creado, del «cielo y de la tierra».

(4) *El cielo de los cristianos. Para los cristianos*, *el cielo se identifica con la resurrección de Cristo* y así constituye la plenitud de la creación de Dios, entendida en forma de comunicación divina. Estas son algunas de sus formulaciones más significativas: «Ahora vemos oscuramente por medio de un espejo, pero entonces veremos cara a cara. Ahora conozco en parte, pero entonces conoceré plenamente, así como fui conocido» (1 Cor 13,12); entonces también el Hijo se someterá al Padre «para que Dios sea todo en todos» (1 Cor 15,28). «Y vi un cielo nuevo y una tierra nueva, pues el primer cielo y la primera tierra habían desaparecido y el mar ya no existía; y vi la Ciudad Santa, la Nueva Jerusalén, bajando del cielo, de junto a Dios, ataviada como una novia que se adorna para su esposo. Y oí una voz potente, salida del trono, que decía: Esta es la tienda de Dios con los humanos: habitará con ellos; ellos serán sus pueblos y el mismo Dios-con-ellos será su Dios. Enjugará las lágrimas de sus ojos y no habrá ya muerte, ni luto, ni llanto, ni dolor, porque las antiguas cosas han pasado» (Ap 21,1-4). No hay nuevo cielo sin nueva tierra, sin culminación de la historia bíblica (Nueva Jerusalén), sin comunión con Dios, sin plenitud de bodas. Esta visión del cielo, vinculada con la resurrección de Cristo, como principio de una realidad reconciliada, en la que viven todos los que han muerto, es el punto de partida y sentido de la escatología cristiana.

Cf. C. MCDANNELL y B. LANG, *Historia del cielo*, Taurus, Madrid 1990; X. PIKAZA, *Apocalipsis*, Verbo Divino, Estella 1999; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la nueva creación. Escatología*, BAC, Madrid 1966; A. VÖGTLE, *Das Neue Testament und die Zukunft des Cosmos*, Patmos, Düsseldorf 1970.

CIELOS, REINA DE LOS

(↗ *Ashera*, *Astarté*, *Ezequiel*, *Ishtar*, *Jeremías*, *Lilit*). Según Gn 1,1, cielo y tierra han sido creados por Dios, por eso el cielo en sí no es Dios, ni es divino, como reconoce la Biblia, desde Dt 4,19 hasta Sab 13,1-9. De todas formas, los israelitas han adorado en diversos momentos a varios dioses celestes (sol, luna, estrellas...), incluso en el templo de Jerusalén, como recuerda la tradición histórica deuteronomista (cf. 2 Re 5,6).

(1) *Un culto básico de mujeres*. En ese contexto, Jeremías recuerda la importancia que la Reina del Cielo (un tipo de Gran Madre, Ashera) ha tenido en el culto del templo de Jerusalén y en su entorno, hasta el momento de su destrucción por los babilonios, el 587 a.C. Al lado del culto más oficial dirigido al Rey Yahvé, sin imagen ni pareja, ratificado por las reformas de Ezequías y Josías (a lo largo del s. VII a.C.), muchos judíos seguían manteniendo el culto de la Reina Celeste, como afirman las mujeres diciendo que ellas y sus maridos seguirán ofreciendo libaciones y quemando incienso en su honor (Jr 44,16-19).

Esas mujeres que adoran a la Reina de los cielos rechazan la reforma de Josías (639-609 a.C.), que quiso «refundar» la religión de Israel de un modo estrictamente monoteísta, imponiendo el culto de Yahvé en el templo de Jerusalén y condenando el culto de los santuarios de Judá. Esa reforma ha sido fundamental para la historia del judaísmo y está en la base de los monoteísmos posteriores (cristiano y musulmán). Ella tiene, sin duda, elementos positivos, pero las mujeres de Jr 44,16-19 la interpretaron como causa del «fracaso» del pueblo, y así dicen que «tras abandonar la adoración a la Diosa les han llegado todos los males...». Es evidente que, desde la muerte de Josías (609 a.C.), caído en el campo de batalla de Meguido (abandonado al parecer por el Dios al que quería defender), hasta la caída de la Ciudad Santa (587 a.C.), los habitantes de Jerusalén habían sufrido infinidad de males.

(2) *Un culto en tiempo de crisis*. El tema es saber si el culto de la Diosa podía haber liberado a las mujeres de esos males, que han desembocado en la destrucción de Jerusalén... y, sobre todo, si ese culto les hubiera ayudado a entender y reinterpretar su experiencia de fracaso, como harán los profetas del exilio y del primer postexilio (Jeremías, Ezequiel...) apelando al Dios que se les manifiesta precisamente en la derrota para corregirles. Se ha dicho que esta Reina del Cielo ha sido importada en Israel (Jerusalén) desde Mesopotamia y que ella se identifica con Ishtar. Ciertamente, sus relaciones con Ishtar parecen claras, pero todo nos permite suponer que ella y su culto (libaciones, tortas de pan dulce: Jr 7,18; 44,17.18.19) tienen un origen anterior, de cananeo, y pueden vincularse con Anat/Astarté. En este contexto, resulta significativo el hecho de que el culto a la Reina del Cielo se encuentre vinculado con mujeres (y quizá con mujeres de cierto estatus social), lo que podría indicar la poca importancia que ellas tenían en el culto yahvista oficial.

Cf. S. ACKERMAN, «The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel», *JBL* 112 (1993) 385-401; I. CORNELIUS, *The Many Faces of the Goddess. The Iconography of the Syro-Palestinian Goddesses Anat*, *Astarte*, *Qedeshet*, *and Asherah c. 1500-1000 BCE*, OBO 204, Friburgo (Suiza) 2004; M. DELCOR, «Le culte de

la ‘Reine du Ciel’ selon Jr 7,18; 44,17-19.25 et ses survivances», en W. L. DELSMAN (ed.), *FS J.P.M. van der Ploeg*, Kevelaer, Neukirchen-Vluyn 1982, 201-224.

CIENTO CUARENTA Y CUATRO MIL

(↗ *celibato*, *juicio*, *mujer en Apocalipsis*, *salvación*). Número simbólico de culminación israelita de los marcados con el sello de Dios, como en Ez 9,4-6: doce mil para cada una de las tribus de Israel, citadas de forma solemne, como en liturgia de cumplimiento sagrado, con José y Manasés como tribus distintas y dejando a un lado a Efraín y Dan, a quienes ciertas tradiciones presentan como culpables de idolatría (cf. Jc 17–18; Os 5,3-4): «Y oí el número de los sellados: ciento cuarenta y cuatro mil sellados de todas las tribus de los hijos de Israel» (Ap 7,4). Es improbable que los integrantes de este número de 144.000, sellados y reservados para el triunfo mesiánico sean solo israelitas o judeocristianos; tampoco parecen mártires en sentido externo. Son simplemente cristianos, varones y mujeres fieles a Jesús, el auténtico Israel. El Apocalipsis toma sin cesar símbolos israelitas; por eso asume ese número como signo de cumplimiento mesiánico, ratificado en Ap 14,1-5, donde los 144.000 aparecen como soldados puros de la guerra escatológica (no contaminados con mujeres, cf. celibato*). Tomando al pie de la letra la distinción que establecen Ap 7,1-8; 14,1-5 y Ap 7,9-17, y donde parecen separarse estos 144.000 israelitas-cristianos-puros y la muchedumbre infinita de salvados, algunos cristianos, en especial los Testigos de Jehová, han distinguido dos tipos de salvación: la de aquellos que triunfan en el cielo más alto del Cordero (los 144.000 sellados y puros) y la muchedumbre innumerable de aquellos que solo se salvarán en este mundo o en un cielo inferior. Pero esa distinción va en contra del sentido simbólico de este número, que sirve para situar a los israelitas y a los voluntarios de la guerra del Cordero en la línea de una esperanza abierta a todos los hombres, sin que puedan distinguirse dos tipos de salvados. Por eso, al final no habrá distinciones: los 144.000 se integran en la muchedumbre de la Ciudad Esposa de Ap 21–22.

CIENTO POR UNO

(↗ *dinero*, *discípulos*, *familia*, *reino*, *seguimiento*, *usura*). Cien es un número simbólico de abundancia que se aplica, por ejemplo, a la cosecha del reino: cada grano produce cien granos (Mc 4,20 par). Ese número vuelve a aplicarse a la abundancia de familiares y bienes de aquellos que lo han dejado todo para seguir a Jesús (Mc 10,29-30). En esa línea, el que abandona casa y bienes familiares por el Reino realiza una especie de siembra. No se trata de dejar por dejar, de romper por romper, en masoquismo autodestructor, sino de hacerlo de manera que se recupere en un plano más alto lo dejado (Mc 10,30).

(1) *Dejar todo*, *el ciento por uno*. Pedro habla en nombre de todos los que han seguido a Jesús (Mc 10,23), contraponiéndose al rico, que no quiso dejar la riqueza, rechazando así la llamada del Reino de Dios. Pues bien, ese texto sigue presentando a Pedro como «discípulo ideal», en un contexto centrado en la espera del Reino «campesino», hecho de unión de familias y campos, que aparecen así como fuente de auténtica riqueza. Desde esa base Jesús no promete a los suyos abundancia de familia y campos, una especie de nuevo paraíso terrestre, simbolizado por el ciento por uno: «Quien haya dejado casa o hermanos o campos... por mí y por el evangelio recibirá el ciento por uno» (Mc 10,28).

Las casas a las que alude Jesús son «casas con campo», es decir, propiedades agrícolas en las que se puede trabajar y vivir, como Jesús pedía al hombre rico, diciendo que lo vendiera todo para dárselo a los pobres (Mc 10,17-22). Ahora, en este nuevo pasaje Jesús habla de aquellos que lo dejan todo por él y por el evangelio. Pues bien, se trata de dejarlo todo, para que así todos tengan (puedan tener), sobre un mundo donde la vida no se entiende ya como dominio exclusivo (unos contra otros), sino como experiencia de riqueza compartida. Este pasaje ha inspirado de un modo especial a muchas comunidades particulares (religiosos, grupos carismáticos...), que han formado comunidades religiosas pequeñas donde se comparte todo (aunque quizá dejando fuera a los verdaderos pobres del mundo), pero ha de aplicarse en principio a todos los seguidores de Jesús, pues forma eso que pudiéramos llamar la «carta magna» de la nueva familia mesiánica.

(2) *Dejar casa (oikia) y familia (hermanos...) por Jesús o por el evangelio* (Mc 10,29). Este pasaje no habla directamente de vender los bienes y de dar el dinero, sino de algo previo: dejar casa, familia y campos, superando así una forma de vida centrada en la posesión de bienes; habla así de superar una forma de economía doméstica normal (ideal) donde cada familia tiende a cerrarse en sí misma, en contra (o separada) de las otras. Hermanos y hermanas son la familia en plano horizontal; padre, madre e hijos son la familia en línea vertical. Finalmente, los campos son expansión y entorno de la casa, apareciendo como fuente de riqueza, de trabajo y alimento para la familia.

Es imposible tener una casa patriarcal (autosuficiente, rica) sin campos o posesiones, administradas en régimen jerárquico, con el padre como dueño y responsable del conjunto. Por eso, resulta normal que este pasaje no hable de dinero, pues nos sitúa en el contexto de una economía agrícola de subsistencia, donde suele haber riqueza familiar

(madres, hijos, hermanos...) y agrícola (campos...), pero no dinero. Por eso, lo que se deja y se multiplica es la riqueza concreta (familia, campos...), no un dinero «abstracto», que en este contexto apenas tiene importancia.

No se trata directamente de venderlo y darlo a los pobres de fuera (en la perspectiva de Mc 10,21), sino de compartirlo en comunidad abierta a todos los hombres y mujeres. Ya no hay pobres fuera y ricos dentro, sino que todos han de entenderse como pobres (lo dan todo) y como ricos (reciben el ciento por uno...). En este nuevo contexto se vinculan hombres y mujeres, judíos y gentiles, abriendo unos espacios de comunicación familiar (madres, hermanos...) y económica (casas, campos) que se extienden al conjunto de la humanidad. No se trata, por tanto, de crear una pequeña «isla económica de bienestar familiar y económico» en medio de un mundo de pobres, sino de crear comunión de vida y bienes desde los mismos pobres, a los que se da todo y con los que se comparte todo.

El Jesús de este pasaje no crea un tipo de «fraternidad monacal» separada de la gran institución judía, ni una «iglesia particular» en un mundo de pobres, sino una comunidad abierta a todos, desde y con los pobres. Esta comunidad abierta no reserva nada para ella (en contra de los otros), sino que lo comparte todo, en un grupo universal. La comunidad de Jesús no es una isla de riqueza en un mar de pobreza, sino que ella aparece como grupo inserto en el mundo de los pobres y abierto a todos los hombres y mujeres. En esa línea, Jesús no pide ya a sus seguidores que abandonen las riquezas materiales por él o por el Evangelio (es decir, por su proyecto de Reino) para vivir sin nada, sino que abandonen un tipo de posesión y de uso particular/egoísta de las riquezas (familiares, sociales, materiales), para que todos puedan compartirlas/disfrutarlas, en un plano más alto de comunicación (de manera que ellos, los antes pobres, tanto los que dan como los que reciben, puedan tener cien casas, cien hermanos, cien campos...).

En este contexto, Jesús no niega el valor de familia y riqueza, sino al contrario: quiere bendecir y multiplicar la familia y la riqueza (cien hermanos, cien campos...), pero en comunión, creando una casa donde quepan todos, en comunicación de bienes y de afecto, desde los más pobres. En el fondo de su gesto (y del compromiso de la Iglesia) no hay por tanto una ascesis sin más (renuncia, rechazo del mundo, quizá en la línea de Juan Bautista), sino una búsqueda más alta, un ascenso de nivel, que nos permita descubrir en sentido y alcance de la comunicación de bienes: no se trata de dejar para no tener, sino de dejar para compartir de un modo más elevado.

(3) *Recibirá en este kairos (tiempo) el ciento por uno*, *con persecuciones... y después la vida eterna*. En principio Jesús no distinguía entre este tiempo (programa de Reino en este mundo) y Vida eterna, pues ambos planos estaban vinculados en su mensaje. Jesús promete ya el ciento por uno en este mundo, prometiendo e iniciando de esa forma un tipo de vida «eterna», es decir, que puede mantenerse por encima de la muerte... No traza por tanto un tipo de separación platónica o espiritualista entre el aquí (ciento por uno) y el más allá (una vida eterna de tipo puramente interior), sino que ambos momentos son fundamentales y se encuentran implicados, pues el camino de comunión de vida (de familia y campos) comienza en este mundo y se abre hasta la vida eterna.

Este proyecto de comunidad abierta va en contra del patriarcalismo dominante, y por eso ha suscitado el rechazo de la sociedad establecida, empezando por el mismo ambiente familiar de Jesús (algunos de sus parientes le rechazaron). Por eso parece inseparable de un tipo de persecución, pero se encuentra abierto hacia una comunión escatológica de abundancia, que expresa en el ciento por uno y en la vida eterna. Jesús no rechaza los bienes, no sataniza las posesiones, sino todo lo contrario: acentúa los valores concretos (cf. Gn 2) de la vida. Jesús nos ha llevado al nivel de la utopía realizable, cercana.

Allí donde los hombres aprenden fraternidad, allí donde la vida se convierte nuevamente en donación (de madres e hijos), vuelve a ser posible la abundancia, tal como se inicia en las profecías y bendiciones del Antiguo Testamento (riqueza en rebaños y cosechas, en campos y heredades), para culminar en el ciento por uno de Jesús. Este es el proyecto de recuperación familiar y eclesial de Jesús que rompe las barreras de carencia y estrechez que ha ido elevando el egoísmo. El evangelio ofrece esta utopía de ciento por uno, precisamente allí donde Jesús asume y ratifica su entrega hacia la muerte, recreando los grandes valores del mundo (casas/campos, hermanos/as, madres/hijos).

Cf. H. BRAUN, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus* I-II, Mohr, Tubinga 1957; V. FUSCO, *Povertà e sequela: La pericope sinottica della chiamata del ricco: Mc 10:17-31*, Paideia, Brescia 1991; G. LEAL SALAZAR, *El Seguimiento de Jesús según la tradición del rico. Estudio redaccional y diacrónico de Mc 10,17-31*, Verbo Divino, Estella 1996; S. LÉGASSE, *L'appel au riche (Mc 10,17-31 par)*, Beauchesne, París 1966, 19-63; Th. MATURA, *El radicalismo evangélico*, Claretianas, Madrid 1990; D. L. MEALAND, *Poverty and Expectation in the Gospels*, SPCK, Londres 1980; G. THEISSEN, «Nosotros lo hemos dejado todo (Mc 10,28)», en *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, BEB 51, Sígueme, Salamanca 1985, 41-78.

CIRCUNCISIÓN

(↗ *bautismo*). Rito de iniciación e integración social, que ha recibido en Israel un carácter religioso. La genealogía* biológica no basta para que un hombre empiece a ser judío, sino que tiene que asumir un nacimiento más alto, que se expresa a través de la circuncisión, vinculada a la historia de Abrahán. También otros pueblos y religiones (entre ellas el islam) conocen y practican esta ceremonia, como signo de iniciación, purificación o fecundidad. Pero ella tiene una importancia especial para los israelitas, que la relacionan con el pacto de Abrahán, el primer circuncidado, padre de los creyentes, a quien Dios dijo: «Tú guarda el pacto que hago contigo y con tus descendientes: circuncidad a todos vuestros varones...; esta será una señal de mi pacto con vosotros» (Gn 17,9-10). Para cumplir ese pacto, los israelitas se circuncidaron al llegar a la tierra prometida (cf. Jos 5,2-9) y se comprometieron a circuncidar a todos sus hijos a los ocho días de nacer (cf. Lv 12,3), de manera que todo varón que no haya sido circuncidado dejará de formar parte del pueblo de Israel, por no llevar en su carne el signo de la alianza (cf. Gn 17,14). Entendida así (y no como simple operación quirúrgica), la circuncisión constituye una señal muy intensa de pertenencia sagrada y alianza, que se expresa como un sello en la carne de los varones, en el miembro que asegura y simboliza la fecundidad. De esa forma, ellos superan el nivel de la vida corporal (marcada por la sexualidad-fecundidad), para integrarse en el misterio de la elección divina. Los judíos circuncidados nunca han podido espiritualizar su religión, ni separarla de la carne y del deseo humano: allí en su propio cuerpo marcado según Dios, para el despliegue de la vida, siguen llevando los varones la señal sagrada. Ciertamente, la circuncisión indica que los judíos forman el pueblo de Dios no solo (ni ante todo) por nacimiento biológico, sino por renacimiento creyente. A pesar de eso, siguiendo los principios del mensaje y de la vida de Jesús, Pablo y los portadores de la misión universal cristiana (ratificada en este caso por Hch 15) tomaron la circuncisión como un rito particular del judaísmo, que no debía aplicarse a los gentiles que aceptaban el mensaje de Jesús (cf. Gal 5,6.11; 6,15; 1 Cor 7,19; Flp 3,2-3; Rom 2–4); de esa manera, separaron de hecho el cristianismo de su base judía, pudiendo convertirlo en religión universal. Dentro de la Iglesia, el bautismo* ha sustituido de algún modo a la circuncisión. Así se ha destacado la igualdad radical entre varones y mujeres (cf. Gal 3,28), que por la circuncisión resultaba imposible (pues ella solo se aplicaba a los varones, como si las mujeres fueran sacralmente inferiores).

CIUDAD

(↗ *cielo*, *Jerusalén*, *Sión*). Al principio, los israelitas, constituidos como federación* de tribus, eran contrarios a las ciudades, porque ellas representaban un poder dominador, de tipo impositivo, que esclavizaba a los agricultores y pastores, que habitaban fuera de ellas, y a los pobres, que dependían de ellas. Los primeros israelitas eran hombres y mujeres de campo, una federación de agricultores y pastores, enfrentados a los habitantes de las fuertes ciudades cananeas, donde dominaban reyes, sacerdotes y soldados sobre el pueblo. Lógicamente, una vieja historia israelita concibe las ciudades como herencia de Caín*, el homicida (Gn 4,17). Es más, las perversiones del mundo se condensan en Babel*, ciudad y torre de soberbia que divide y enfrenta a los hombres (cf. Gn 11,1-9).

(1) *Ciudades bíblicas*. Pero más tarde, a partir del Rey David (s. X a.C.), los israelitas empezaron a conquistar las ciudades cananeas, y entre ellas Jerusalén* (Sión), fortaleza jebusea, a la que interpretaron como signo de presencia divina. Importancia especial han tenido en la Biblia las grandes ciudades imperiales, que aparecen con frecuencia como enemigas de Dios. (a) *Nínive* está en el centro del libro de Jonás*. Es una ciudad inmensa (Jon 3,2-7), símbolo de la maldad; pero ella escucha el mensaje de Jonás y se convierte, apareciendo de esa forma como signo del carácter universal de la salvación de Dios. El anuncio de la destrucción de Nínive se encuentra también en el centro de la profecía de Nahúm (cf. Nah 1,1; 2,8; 3,7), pero ahora sin conversión, en contra de lo que sucede en Jonás. (b) *Babilonia* (Babel*) es la ciudad enemiga de Dios por excelencia. Ella está simbolizada en el relato de la torre de Babel (Gn 11,1-9). El anuncio de su condena ocupa amplias páginas de la profecía israelita (cf. Is 13–14; Jr 51), retomada y reinterpretada por Ap 17–18. Babilonia se ha convertido así en símbolo de todas las ciudades perversas del mundo. (c) Jesús anunció su mensaje en las aldeas de Galilea, donde siguieron actuando muchos de sus discípulos. Pero la primera iglesia bien estructurada nació en Jerusalén. Por su parte, el mensaje de Pablo está vinculado a las grandes *ciudades del oriente del imperio*, entre ellas Antioquía (cf. Hch 11,1; Gal 2,12), Éfeso (Hch 18,19-24) y Corinto (Hch 18,1; 19,1). El cristianismo helenista (paulino) vino a convertirse en un fenómeno básicamente urbano, de manera que, cierto tiempo después, se pudo pensar que los habitantes de las ciudades eran cristianos, mientras que los de los campo *(pagus)* eran idólatras (paganos).

(2) *Ciudad del Apocalipsis. Ciudad de Dios*. El libro del Apocalipsis refleja una cultura urbana y está dirigido a los cristianos de siete ciudades conflictivas de Asia (Ap 1,4; 2,1–3,21). Su modelo de perversión es una ciudad (Babilonia), lo mismo que el modelo de su perfección es otra ciudad (nueva Jerusalén: 21,2). En el centro y final del Apocalipsis aparece la ciudad de Dios, que forma parte de un esquema ternario del misterio sagrado (que se condensa en Dios, en Jesús y en Jerusalén), como si ella fuera la expresión más honda del Espíritu divino (cf. Ap 3,12; cf. 1,4-5). Los poderes enemigos rodearán, patearán y destruirán la ciudad de los santos, que es signo de la Iglesia (cf. 11,2; 20,9), pero Dios vendrá en su ayuda y destruirá a sus destructores (cf. 20,9b). En el camino que lleva desde la ciudad de los que crucificaron al *Kyrios* Jesús (11,8) hasta la

Ciudad esposa del Cordero (cf. 21,9-11) nos sitúa el Ap. Así aparece la ciudad final: «La ciudad tenía forma cuadrada: su longitud era igual a su anchura. Y midió la ciudad con la vara: hasta doce mil estadios: su longitud, su anchura y su altura eran idénticas. Y midió luego la muralla y resultaron ciento cuarenta y cuatro codos, según la medida humana, que es medida de ángel. Los materiales de la muralla eran de jaspe y la ciudad era de oro puro, semejante a puro cristal. Los pilares sobre los que estaba asentada la muralla de la ciudad estaban adornados de toda clase de piedras preciosas...» (Ap 21,15-18). En esta visión de la ciudad se han unido tres imágenes: cuadrado, cubo y, quizá, pirámide.

(3) *Ciudad cuadrada*, *ciudad cúbica*. La ciudad del Apocalipsis es un *cuadrado (tetragônos)*, de cuatro lados con longitud y anchura iguales, de 12.000 estadios (unos 2.130 kilómetros) de perímetro (1.000 por cada una de las doce tribus de Israel)... Ella es centro de todo el universo; por eso, las gentes del entorno, los pueblos del mundo, que se extienden a sus lados, vienen a buscar refugio en ella, pues allí se encuentra la plaza con el Trono de Dios y su Cordero; de ella brota el Río de la Vida que ofrece agua fresca de amor y curación para todos los vivientes (Ap 21,24; 22,1-5). Al mismo tiempo, la Ciudad es un *cubo* perfecto, con longitud, anchura y altura idénticas, como dice con precisión el texto (Ap 21,16b). Sin duda, esta Ciudad lo llena todo, el Todo de Dios y de su creación: Cubo Divino que encierra la realidad entera. Los griegos concibieron el Cubo como signo de perfección. Cubo era también para los judíos el Santo de los Santos o *Debir* donde Dios habita, Casa llena interiormente de Dios (cf. 1 Re 6,20). Lógicamente, esta Ciudad en la que Dios mismo se vuelve morada y templo* para los hombres que habitan dentro de ella será Cubo, Casa toda interioridad. En el fondo de esta imagen se encuentran visiones sacrales y/o sapienciales que han desembocado luego en la Cábala y en otras corrientes religiosas que comparan a Dios (toda realidad) con un Cubo sagrado universal. El mismo islam ha teorizado sobre este signo, a partir de la Kaaba o Templo (casi) Cúbico donde está inserta la Piedra Sagrada, igual que los judíos medievales y los cristianos que han representado a Dios (el cielo) a modo de Cubo Sagrado. Pues bien, dentro del cubo-totalidad donde Dios es muro y centro, plaza y río, árboles y presencia de amor, habitan los humanos, en una plaza interior con río y árboles de vida, como luego veremos.

(4) *Ciudad pirámide*. Posiblemente, al presentar la ciudad (al mismo tiempo) como cuadrada o plana y cúbica, Juan está proyectando sobre ella la imagen de un plano que se eleva, en forma de pirámide inscrita en un cubo transparente. Es normal que evoque las Pirámides de Egipto o las torres elevadas (zigurat) de Babilonia. Sobre una base cuadrada se va elevando una figura escalonada, cuya altura es igual que los lados del cuadrado. Ella está inscrita en el cubo transparente, de manera que en la plaza superior queda el trono de Dios y el agua que brota de ese trono va descendiendo escalón a escalón. De esta forma se unirían las imágenes del cuadrado y cubo, pirámide y montaña de los dioses, propia de la tradición religiosa de muchos pueblos antiguos. Resulta conocida la fascinación que han ejercido las pirámides en todas las culturas, como imagen de gradación y jerarquía, de estabilidad y vida eterna. Dios mismo sería aquí

pirámide donde los humanos se hallan inscritos, pirámide-esfera donde todos los puntos se encuentran igualmente distantes del centro, siendo centro y círculo, altura y base.

(5) *Tres imágenes*, *una ciudad*. El autor del Apocalipsis ha dejado que las tres imágenes (Cuadrado, con muros y puertas abiertas, Cubo completo en sí mismo y Pirámide elevada sobre el cuadrado de la base) se limiten y fecunden una a otra. Es posible que las tres se superpongan, para crear la impresión de una Ciudad con las diversas formas que la tradición ofrecía para templos y ciudades. El signo del Cubo es el más perfecto, pues nos lleva a la ciudad interior, con la Vida de Dios hecha principio de existencia para los humanos, sobre todo si la completamos con la esfera: un Cubo-Esfera, tal sería el signo pleno de Dios (hecho Ciudad) para los humanos. Pero esa imagen rompe todos los esquemas imaginativos, de manera que en ella no pueden visualizarse los restantes elementos de la Ciudad: las puertas de entrada, la plaza interior, los ríos y árboles de vida.

Cf. A. ÁLVAREZ VALDÉS, *La nueva Jerusalén ¿Ciudad celeste o terrestre?*, Verbo Divino, Estella 2005; F. CONTRERAS, *La nueva Jerusalén*, *esperanza de la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 1998; X. PIKAZA, *Apocalipsis*, Verbo Divino, Estella 1999.

CIZAÑA, PARÁBOLA DEL TRIGO Y DE LA

(Mt 13,24-43) (↗ *Hijo del Hombre*, *juicio*, *parábolas*). Esta parábola, propia de Mateo, ofrece un resumen de su evangelio desde la perspectiva del juicio. Consta de dos partes: comparación parabólica y explicación alegórica.

(1) *Comparación parabólica* (Mt 13,24-30). Su tema de fondo es la doble siembra, la cosecha mezclada y el juicio de separación: «El reino de los cielos es semejante a un hombre que sembró buena semilla en su campo; pero mientras dormían los hombres, vino su enemigo y sembró cizaña entre el trigo, y se fue. Y cuando salió la hierba y dio fruto, entonces apareció también la cizaña. Vinieron entonces los siervos del padre de familia y le dijeron: Señor, ¿no sembraste buena semilla en tu campo? ¿De dónde, pues, tiene cizaña? Él les dijo: Un enemigo ha hecho esto. Y los siervos le dijeron: ¿Quieres, pues, que vayamos y la arranquemos? Él les dijo: No, no sea que al arrancar la cizaña arranquéis también con ella el trigo. Dejad crecer juntamente lo uno y lo otro hasta la siega; y al tiempo de la siega yo diré a los segadores: Recoged primero la cizaña, y atadla en manojos para quemarla; pero recoged el trigo en mi granero» (Mt 13,24-30). Esta parábola reelabora en clave de conflicto satánico y de juicio escatológico la parábola anterior del sembrador (Mt 13,1-17 par). El reino de los cielos se parece aquí a un hombre que siembra «buena semilla» (Mt 13,24). Antes se decía simplemente que sembraba (Mt 13,3; cf. Mc 4,2). Ahora se añade que siembra buena semilla. El sembrador es un *oikodespotes* o amo de casa, que realiza su obra a través de unos siervos o criados (que podrían entenderse en sentido eclesial como ministros de la comunidad). Pues bien, ese Sembrador tiene un Enemigo, que ya no son los pájaros que comen la semilla o las preocupaciones y riquezas del mundo, como en la parábola anterior (cf. Mt 13,4-7; cf. Mc 4,2-5), sino el mismo Diablo, que siembra mala semilla en medio de la noche (tiempo de oscuridad, aprovechando que duermen los siervos). Esa semilla mala (cizaña), lo mismo que la noche (oscuridad), forma parte del riesgo de la Siembra. Por eso, cuando los criados le piden que les deje arrancar la mala semilla, el Sembrador les responde: «Dejad que crezcan ambas...» (Mt 13,30). Los criados proponen un tipo de mesianismo histórico, que intenta resolver los problemas por la fuerza, empleando una táctica que en el fondo parece más propia del diablo. El Sembrador, en cambio, deja que este mundo sea campo de discernimiento y prueba, y así permite que su semilla crezca y madure en medio de la cizaña, hasta que llegue la siega... (Mt 13,30). Así se marcan los tres grandes tiempos históricos. *Al principio* está la siembra de la buena semilla, en el campo. En medio está el discernimiento, la confrontación o lucha, de manera que el campo del amo (del Señor de la casa) viene a presentarse como una tierra mixta, de trigo y cizaña. Al final estará la solución y podrá separarse el trigo y la cizaña.

(2) *La alegoría del juicio* (Mt 13,36-43): «Entonces, vino Jesús a casa... y les dijo: el Sembrador de la buena semilla es el Hijo del Hombre. El campo es el mundo; la buena semilla son los hijos del Reino, y la cizaña son los hijos del Malo. El enemigo que la sembró es el Diablo; la siega es el fin del siglo; y los segadores son los ángeles. De manera que como se arranca la cizaña, y se quema en el fuego, así será en el fin de este

siglo. Enviará el Hijo del Hombre a sus ángeles, y recogerán de su reino a todos los que sirven de escándalo, y a los que hacen iniquidad, y los echarán en el horno de fuego; allí será el llanto y el crujir de dientes. Entonces los justos resplandecerán como el sol en el reino de su Padre. El que tiene oídos para oír, oiga» (13,36-43). Esta alegoría consta de dos partes básicas: la primera (13,36-39) ofrece un vocabulario escatológico, y la segunda (13,40-43) una visión rápida del juicio, entendido como acción del Hijo del Hombre. Tanto en un caso como en otro, Mateo toma como base la escatología judía de su tiempo. Ciertamente, el Diablo cumple una función perversa (de mala siembra), pero no aparece como violador impositivo, que destruye desde fuera a los hombres (como en 1 Henoc*), sino como sembrador de mala palabra. Eso significa que los hombres tienen la capacidad de oponerse al Diablo, conservando así su libertad. De esa forma, Mateo no echa toda la culpa a los ángeles perversos (violadores) de los que hablaba la tradición apócrifa judía, sino a los mismos hombres que rechazan la siembra del Hijo del Hombre.

(3) *Diccionario bíblico*. Teniendo esto en cuenta, podemos presentar ya su vocabulario, que puede tomarse como uno de los primeros diccionarios bíblicos, en el que se explica el sentido de seis palabras. (a) *Sembrador*, Hijo del Hombre. La tradición anterior lo presuponía (cf. Mc 4,14), pero solo ahora se afirma expresamente, en palabra de gran valor cristológico. En cuanto Hijo del Hombre, Jesús es ante todo Sembrador: ofrece la buena semilla a los humanos. (b) *Campo*, Cosmos. La parábola (Mt 13,25) afirmaba que el sembrador siembra en su campo. Ahora se afirma que ese campo es el cosmos: el Hijo del Hombre actúa en el conjunto de la realidad, sobre todo lo que existe. (c) *Buena y mala semilla*. Los hijos del Reino (= Dios) se oponen a los hijos del Malo (= Diablo), es decir, a los representantes del Diablo en el mundo. Ambos grupos viven mezclados en el mundo. La acción del Hijo de Hombre se encuentra amenazada. (d) *Enemigo*, Diablo. No se limita a comer la semilla o sus frutos, como los malos pájaros de 13,19 (o el Dragón de Ap 12,1-3), sino que imita al Sembrador, oponiendo su mala semilla a la buena, queriendo construir así un reino pervertido. (e) *Siega*, consumación del Siglo. Del ámbito espacial (cosmos como totalidad de lo que existe) pasamos al temporal, a la *synteleia* o consumación del Eón (= siglo). El Hijo del Humano aparece así como Señor del fin del tiempo. (f) *Segadores*, Ángeles. Ellos realizan la separación final, como representantes de Dios, portadores de su acción escatológica. La misma división actual de la humanidad viene a presentarse según eso como llamada o promesa de juicio.

(4) *Juicio como separación*. Este vocabulario no ha sido explicitado con detalle en la evocación del juicio (Mt 13,40-43) que solo reasume y amplía algunos de sus rasgos, retomando elementos de la visión escatológica de Juan Bautista (Mt 3,10) y anticipando la gran escena del juicio final (Mt 25,31-46). Sin embargo, el juicio de Mt 13,40-43 no es un juicio forense (como el de 25,31-46), sino que tiene un carácter de victoria final y salvación: los ángeles del Hijo del Humano recogen a los escandalizadores y obradores de iniquidad y los arrojan al horno de fuego*, es decir, al lugar de la destrucción definitiva. Solo así se puede formular la palabra de la salvación: «Entonces los justos brillarán como el Sol en el reino de su Padre» (Mt 13,43). El texto nos lleva según eso

del reino del Hijo del Hombre (marcado por la división entre trigo y cizaña) al reino del Padre, conforme a un tema que ha sido expuesto de manera clásica por Pablo, cuando dice que «el Hijo someterá todas las cosas, entregándose entonces al Padre, para que Dios sea todo en todos» (cf. 1 Cor 15,28). En esta perspectiva se sitúa también el Apocalipsis, cuando distingue el milenio* con el triunfo de Cristo al final de la historia (Ap 20,1-6) y el cielo nuevo y la nueva tierra, más allá de la historia (Ap 21–22). La simbología de este juicio ha de ser interpretada, dentro del evangelio de Mateo, desde las claves que ofrece el Sermón de la Montaña.

Cf. U. LUZ, *The Theology of the Gospel of Matthew*, Cambridge University Press 1995; J. P. MEIER, *The Vision of Matthew: Christ*, *Church*, *and Morality in the First Gospel*, Crossroad, Nueva York 1991; D. C. SIM, *Apocalyptic Eschatology in the Gospel of Matthew*, Cambridge University Press 1996.

CLASES SOCIALES

(↗ *artesano*, *dinero*, *economía*, *Galilea*, *Jesús*, *pobres*, *riqueza*). Para entender el proyecto y mensaje de Jesús es importante conocer la estructura social de Galilea (y del judaísmo de su tiempo). Como israelita (nazoreo), Jesús era portador de una promesa de posesión o heredad para todas las familias. Pero Mc 6,3 le presenta como «artesano», uno de aquellos que habían perdido la tierra, expulsados de la promesa de Dios. Esta disonancia plantea un problema que obliga a precisar las diferencias económicas y políticas entre las diversas capas de la población.

(1) *Clase gobernante*, *funcionarios e intelectuales*. En la cúpula se hallaban los altos oficiales romanos (el procurador de Judea, que en tiempos de Jesús era Pilato) y los reyes vasallos herodianos (Antipas o Filipo). Estos gobernantes eran solo unas pocas decenas de personas. Tenían muchas tierras y recibían grandes impuestos, para disfrute personal y para financiar edificaciones y empresas militares y sociales. Se apoyaban en una subclase militar, sacerdotal e intelectual (un 5% de la población).

Subclase militar. No había en Israel una clase militar estricta, pues el gran ejército estaba en manos de Roma y de su gobernador (Poncio Pilato), de manera que en conjunto los judíos se hallaban bajo el mando de una milicia exterior (que se juzgaba sagrada); ciertamente, Herodes Antipas, rey vasallo de Galilea-Perea, mantenía un pequeño ejército, que podría considerarse israelita, pero estaba integrado en la milicia romana. Por otra parte, en tiempo de Jesús no existía un ejército celota (anti-romano) estrictamente dicho, pues solo surgirá en los años anteriores a la guerra (67-73 d.C.), pero había un conflicto militar latente, pues muchos judíos veían el ejército de Roma como signo demoníaco. Jesús no reclutará soldados, ni planeará un levantamiento militar, pero morirá condenado por el comandante del ejército romano (Poncio Pilato).

Subclase sacerdotal. Roma ejercía un control militar de tinte religioso indirecto (reconocía a todos los dioses, a condición de que estuvieran sometidos a la «diosa» Roma), pero, a fin de asegurar su dominio, pactó con la clase levítica judía, presidida por un Sumo Sacerdote, con gran autoridad, con un templo propio e instituciones vinculadas a un Dios tradicional, reconocido por Roma. El judaísmo formaba una comunidad de templo y sus sacerdotes, en pacto con Roma, eran servidores imperiales; por eso, y por su propia tradición, poseían mucha autonomía, como depositarios y garantes de la palabra de Dios; tenían además un pequeño ejército (guardia paramilitar del templo) y controlaban una parte considerable de la economía de Jerusalén.

Subclase intelectual. En tiempo de Jesús estaba surgiendo una élite pensante muy significativa, formada por escribas (especialmente fariseos), que interpretaban y recreaban la Escritura y tradiciones, adaptadas a las necesidades de la población. Ellos estaban vinculados con los sacerdotes, pero, al mismo tiempo, disfrutaba de gran autoridad, aunque no tanta como la que lograrán después, en el judaísmo rabínico, a partir del II d.C. Jesús no luchó directamente contra los soldados de Roma, pero su visión de Dios y el Reino, opuesta a los sacerdotes, era en el fondo contraria a los poderes romanos que decidieron su muerte, unidos a Roma.

(2) *Clase mercantil*. Según el ideario de la Biblia, al comienzo de Israel no había una clase económica superior para controlar los excedentes agrícolas y organizar de un modo unitario los intercambios monetarios, pues apenas había excedentes, dentro de una economía de subsistencia. Pero en los años de infancia de Jesús, con la política social de los herodianos, quebró la economía familiar de subsistencia, vinculada al trabajo directo de la tierra, y en su lugar se impuso una casta de agentes mercantiles, unidos a los reyes, militares y grandes terratenientes, en el contexto del Imperio romano. Las relaciones entre campesinos dejaron de ser directas, vinieron a ser dominadas por una clase especial de burócratas mercantiles, quienes, unidos a los grandes propietarios de la tierra (¡bajo el Dios Mamona!), dirigían y controlaban la producción agrícola al servicio de una economía monetarizada, de forma que muchos agricultores libres se hicieron renteros, artesanos dependientes o mendigos.

Comerciantes. En principio (como mediadores de productos) dependían de los campesinos. Pero de tal forma utilizaron el valor de esos productos que acabaron dominando a los productores y fundaron una economía comercial, centrada en el dinero. Frente a los agricultores, que producen e intercambian de un modo directo, ellos asumieron el control del dinero.

Mamona, *Dios de la clase mercantil.* El dinero se hizo así el ídolo o dios objetivado, contrario al Dios verdadero, como sabe Jesús al llamarle Mamona y presentarle como anti-dios (cf. Mt 6,24; Lc 16,9-13). Los dueños (servidores) de Mamona pactan con los sacerdotes y los reyes, para convertirse en árbitros de la sociedad, jerarcas de la nueva religión. Ciertamente, Jesús no fue purista, ni condenó en bloque el comercio, ni rechazó a los publicanos (recaudadores), pero quiso que comercio y dinero estuvieran al servicio de los pobres, es decir, de los seres humanos, de forma que solo Dios fuera divino. En esa línea, su proyecto implicaba una transformación sociorreligiosa, con lo que ello implica de interpretación de la ley, en clave profética (de justicia a favor de los pobres). No fue reformador, como algunos fariseos, empeñados en mejorar las relaciones económicas, sino profeta radical, en la línea de la tradición israelita, pues un dinero que no sirve a los hombres se vuelve Mamona.

(3) *Clase campesina y subclase artesanal*. Teóricamente, Israel debía ser un pueblo sin clases, una federación de agricultores y pastores (pescadores), que compartían bienes y trabajos, una sociedad igualitaria y libre (ni mercantil, ni imperial) de familias y clanes (cf. Lv 25: ley del jubileo). Pues bien, en los años anteriores a Jesús muchos propietarios (especialmente en Galilea) fueron incapaces de mantener su autonomía y cayeron en manos de una estructura político-comercial, centrada en las ciudades (bajo Roma). En esa base se entiende la subclase de los artesanos, campesinos que habían perdido sus tierras y debían vender su trabajo (y venderse) al servicio de reyes, ciudades o templos y comerciantes, con los grandes propietarios. Siempre había habido artesanos (carpinteros, herreros, alfareros, albañiles, poceros...), pero en otro tiempo eran, en general, hombres libres que, además de trabajar su tierra, realizaban otras funciones. Ahora, en cambio, perdida su heredad (por confiscación, migraciones o superpoblación), los campesinos sin campo se hicieron renteros, braceros dependientes, artesanos sometidos.

Había artesanos asentados, clientes del sistema político, económico y/o religioso del que dependían y al que sostenían, operarios fijos al servicio de gobernantes, ciudades o templos. Entre ellos estaban los obreros de las construcciones reales (o imperiales) de Palestina (Cesarea y Sebaste, Séforis y Tiberíades) o del templo, donde se dice que, desde tiempos de Herodes, trabajaban más de 15.000 artesanos y peones al servicio del sistema religioso, de manera que gran parte de los habitantes de Jerusalén eran obreros del templo, que, como es normal, se opondrán a Jesús cuando anuncie el fin de esta «fábrica» sagrada (= cueva de bandidos: Mc 11,17).

Había artesanos itinerantes, trabajadores eventuales al servicio de ricos agricultores ricos o propietarios con ciertos medios económicos. Entre estos parece hallarse Jesús, que no ha sido (que sepamos) obrero de la construcción del templo, ni de las cortes y ciudades de los reyes galileos (¡algunos dicen que trabajó en la construcción en Séforis...!), sino que dependía de un mercado de trabajo más inestable en los pueblos de Galilea donde después realizó su misión profética. Aunque dominados por comerciantes y ciudades, los campesinos propietarios seguían disponiendo de una tierra que era símbolo de seguridad y bendición de Dios; en contra de eso, los artesanos (campesinos sin tierra) dependían del trabajo ajeno (de los ricos).

(4) *Clases inferiores.* En el último escalón yacían grupos y gentes que no eran ni siquiera *pobres* (*penes*, *penetes*: trabajadores de pocos recursos), sino por-dios-eros o mendigos *(ptojoi)* sin propiedad, sin recursos, sin libertad ni trabajo.

Esclavos. La economía romana era esclavista y se fundada en la existencia de hombres-objeto, sin derechos personales. Pero en el contexto rural de Galilea, en tiempos de Jesús, había pocos esclavos. Lógicamente, Jesús no pudo iniciar una rebelión con ellos (como Espartaco en Italia: 71 a.C.), sino que promovió un movimiento de Reino, con campesinos, artesanos y mendigos, un proyecto de sanación e igualdad, como ratifica Pablo: «No hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre y mujer» (Gal 3,28).

Impuros, *degradados*, como han existido en muchos lugares (intocables, parias...). No parece que ellos formaran una clase especial en Galilea (como en la India), pero aparecen con mucha frecuencia en la historia de Jesús: enfermos impuros, leprosos y en especial posesos o endemoniados. En ese contexto podemos hablar también de expulsados sociales (publicanos) o sociorreligiosos (prostitutas), cuya presencia es importante en el evangelio.

Prescindibles. Se dice que no aportan nada, ni importan a nadie, de manera que todo seguiría igual si murieran. Son los pobres de los pobres, al margen de la sociedad, sin posibilidad de que se escuche su palabra (prostitutas envejecidas, enfermos abandonados, locos, leprosos...). En principio, dependen totalmente de otros, como pobres radicales *(ptojoi)*, que no pueden ni siquiera trabajar, pues no hay trabajo para ellos o son incapaces de realizarlo, viviendo de mendicidad. Su número varía, y pueden multiplicarse en momentos de crisis. Entre esos que no cuentan, pues carecen de influjo político o laboral, ha iniciado Jesús su movimiento de Reino. En esta base se sitúa la experiencia y mensaje de Jesús, que no aprendió su doctrina en un entorno elitista (como

F. Josefo), ni en escuelas oficiales (al servicio de la gran tradición), sino que fue campesino, vinculado a las tradiciones nazoreas (davídicas), rabino rural entre los pobres, como recuerda Mc 6,3 al llamarle *tekton*.

Cf. H. KERBO, *Estratificación social y desigualdad. El conflicto de clases en perspectiva histórica*, *comparada y global*, McGraw-Hill, Madrid 2003; G. E. LENSKI, *Poder y privilegio. Teoría de la estratificación social*, Paidós, Buenos Aires 1993. Sobre Palestina, cf. L. REED, *El Jesús de Galilea. Aportaciones desde la arqueología*, Sígueme, Salamanca 2006; S. SAFRAI y M. STERN (eds.), *The Jewish People in the First Century. Historical Geography*, *Political History*, *Social*, *Cultural and Religious Life and Institutions I-II*, Fortress Press, Filadelfia 1974; E. P. SANDERS, *Judaism. Practice & Belief 63BCE – 66 CE*, SCM, Londres 1992; E. W. STEGEMANN y W. STEGEMANN, *Historia social del cristianismo primitivo*, Verbo Divino, Estella 2001; G. THEISSEN, *Sociología del movimiento de Jesús*, Sal Terrae, Santander 1979; *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 1985.

CLEMENTE, PRIMERA CARTA DE

(↗ *iglesia*, *Ignacio*, *jerarquía*, *obispo*). Carta de la Iglesia de Roma a la de Corinto, escrita por un tal Clemente, que parece haber actuado como secretario/portavoz de una (o del conjunto) de las comunidades de la capital del Imperio. La tradición posterior le ha considerado obispo o Papa, aunque ello resulta históricamente poco verosímil, pues la Iglesia de Roma fue de tipo presbiteral, hasta mediados del siglo II d.C. Escribió hacia el año 96 d.C. esta carta que resulta fundamental para conocer la vida y pensamiento de la Iglesia de Roma (y de Corinto). Más tarde se propagaron en su nombre una serie de escritos (homilías, tratados) que llevan el nombre de *Pseudo-clementinas*, de tendencia parcialmente gnóstica.

(1) *Un escrito administrativo*, *política eclesial. 1 Clem* trata de la organización ministerial de las iglesias y constituye el testimonio más claro de un cristianismo temprano que tiende a configurarse como *organización sacral*, dentro del Imperio romano, en un tiempo en que no se ha fijado aún el Nuevo Testamento (antes de la redacción final de algunas obras básicas como las pastorales de la tradición de Pablo, el evangelio de Juan o el libro de los Hechos). El motivo de su carta es claro: han surgido disturbios en Corinto; algunos jóvenes parecen haber depuesto a unos presbíteros (ancianos), por razones que no conocemos bien, quizá para introducir un régimen organizativo distinto (¿un tipo de episcopado monárquico?), quizá por diferencias doctrinales (¿una visión más gnóstica del evangelio?).

La comunidad de Roma siente que está en riesgo el orden de una iglesia «hermana» e interviene a través de Clemente, su secretario, defendiendo a los destituidos y pidiendo a los causantes del «motín» que abandonen la comunidad, exilándose voluntariamente, para que el conjunto de los cristianos de Corinto recupere el orden perdido. Nos hallamos ante el primero y más duradero de todos los intentos de *inculturación* romana del evangelio, por razones que pueden ser cristianas (fraternidad entre las iglesias) y sociales (la Iglesia de la capital del Imperio se siente capacitada para intervenir en los problemas de otras comunidades de ese mismo Imperio).

Todo el cristianismo de occidente quedará marcado por esta *sabiduría política* de Roma, que se vincula con la filosofía helenista y la tradición sacral del judaísmo (comunidad del templo), vinculada ahora con el pensamiento político del Imperio, para ofrecer una visión unitaria y «eterna» del orden cristiano. El autor de *1 Clem* piensa que la estructura jerárquica de la Iglesia debe estar bien estructurada, como reflejo de un *orden total*, donde se engloban los seres del cielo y de la tierra. Junto al *Dios es amor* de la tradición cristiana (cf. 1 Jn 4,8), Clemente puede afirmar que *Dios es orden*, un sistema armonioso que vincula los diversos momentos del cosmos, uniendo una perspectiva romana con cierto tipo de judaísmo. En esa línea, él destaca la armonía de la Iglesia como estructura social. Algunos han pensado que el autor de *1 Clem* es más romano que cristiano: ha situado la estructura de la Iglesia dentro de una visión visión jerárquica de los seres, que forman un sistema unificado de sacralidad y obediencia. Así pueden entenderse los cuatro momentos de su argumento: filosófico (helenista), social

(romano), sacral (judío) y eclesial, con una aplicación cristiana, tal como indicaremos en lo que sigue.

(2) *Plano filosófico: obediencia cósmica*, *orden humano.* Dios ha creado ordenadamente el mundo, de manera que todas las cosas le obedecen. El mundo aparece como un todo regulado de arriba abajo, de manera jerárquica, formando un *cuerpo sagrado* (quizá de tipo estoico). Así se completan la voluntad ordenadora de Dios y el sometimiento jerárquico de las criaturas, que responden a su mandato, cumpliendo su ley. Por encima del amor a los excluidos del sistema, sobre la palabra de diálogo de todos los hermanos, se eleva la autoridad sagrada de Dios y la obediencia cósmica.

«Pues con grandísimo poder fijó sólidamente los cielos y con su inteligencia inabarcable los ordenó. Separó la tierra del agua que la rodeaba y la estableció sobre el sólido fundamento de su voluntad y con su mandato ordenó que existiesen los animales que sobre ella van y vienen sin parar. Una vez que tuvo dispuesto el mar y los animales que en él viven, los encerró con su poder» (33,3). Desde esa base ha interpretado *1 Clem* al ser humano dentro de un orden jerárquico que le parece natural, pues cada uno ha sido colocado por Dios en su lugar: unos para mandar, otros para obedecer. Por eso dice que «el buen obrero toma con confianza el pan de su trabajo; el perezoso y negligente no mira cara a cara a quien le da el trabajo» (33,1). Esta desigualdad responde a la naturaleza de las cosas, de manera que el obrero ha de estar sometido al patrono. Ciertamente, ha de existir solidaridad entre todos, pero en forma jerárquica, asimétrica: «El fuerte cuide del débil, y el débil respete al fuerte; el rico provea al pobre, y el pobre dé gracias a Dios porque hay alguien que puede suplir su necesidad...» (38,2).

(3) *Plano político: obediencia imperial.* Clemente plantea los problemas de la Iglesia desde la visión fundada en el sistema militar romano. Sabe, sin duda, que ese Imperio ha perseguido a los cristianos; pero, en contra de Ap 13–18 (que mira a Roma como signo de Satán y pide a los creyentes resistencia), él asume y destaca sus valores positivos: «Así pues, hermanos, marchemos como soldados, con toda constancia, en sus inmaculados mandatos (= mandatos de Dios). Reflexionemos sobre los que militan bajo nuestros jefes: ¡qué disciplinada, que dócil, qué obedientemente cumplen las órdenes! Todos no son prefectos, ni tribunos, ni centuriones, ni comandantes de cincuenta hombres y así sucesivamente, sino que cada uno en su propio orden cumple lo ordenado por el emperador y por los jefes...» (37,1-3).

Ciertamente esa visión del sistema religioso (del pueblo de Dios), que se funda en modelos de obediencia militar romana (¡el autor habla de nuestros jefes!), no es una experiencia nueva para los judeocristianos, pues la habían asumido desde antiguo los judíos partidarios de la Guerra Santa, que vieron a Yahvé como *Sebaot*, Comandante del Ejército celeste. En esa línea habían avanzado los esenios de Qumrán (cf. *Regla de la Guerra*), que entendían al pueblo de Israel (al menos escatológicamente) como una comunidad o ejército en pie de guerra (cf. Ap 14,1-5). Pero *1 Clem* no vincula ya ese simbolismo con el Pueblo de Israel, sino con el sistema y modelo imperial de Roma, defendiendo así un tipo de obediencia contraria al evangelio de Jesús, centrado en el valor de los excluidos y en la comunión gratuita de los fieles. Quizá pudiéramos decir

que el orden militar se ha impuesto sobre la gratuidad, la libertad y la comunicación cristiana. El Imperio romano aparece de alguna forma como «antiguo testamento» del cristianismo.

(4) *Plano bíblico: obediencia levítica judía. 1 Clem* ha podido pasar sin dificultad de la obediencia romana (plano militar) a la levítica judía (de los sacerdotes de la comunidad del templo), nivelando así la diferencia entre Israel, Roma y la iglesia. Nuestro autor conoce y cita con cierta frecuencia la carta a los Hebreos, pero invierte y anula su argumento, pues Hebreos rechaza el sacerdocio levítico, para retomar por Cristo el de Melquisedec (que es de tipo vital, sin sacrificios), mientras *1 Clem* valora a los sacerdotes y levitas de Aarón, que ofrecen sus sacrificios en el templo (cf. *1 Clem* 32,2). «Dios no mandó que las ofrendas y ministerios se cumpliesen al azar y sin orden, sino en tiempos y ocasiones definidos... Así pues, los que hacen sus ofrendas en los tiempos fijados son sus aceptos y bienaventurados, pues obedeciendo las leyes del Señor no se descarrían. Pues al *sumo sacerdote* le fueron dados sus propios ministerios y a los *sacerdotes* les fueron asignados sus propios lugares, y *los levitas* tenían servicios propios; *el hombre laico* estaba sujeto a preceptos laicos...» (40,2-5).

De esta forma, *1 Clem* ha retornado a un estadio antiguo de Israel, aplicando a la Iglesia un orden sacral que el mismo judaísmo de la federación de sinagogas estaba superando, después de la destrucción del templo, tras el año 70 d.C., y así puede aplicar a la Iglesia unos textos de organización sacral del templo, sin reinterpretarlos desde Jesús (en contra de lo que hacen Pablo o Heb, Mc o Mt). En esa línea, *1 Clem* ratifica disposiciones y reglamentos sacrales de Israel y entiende el cristianismo como un judaísmo jerárquico universalista (abierto a todos), pero endurecido en línea de obediencia; por eso ha podido acentuar, de un modo general, la gravedad de las disposiciones jerárquicas del judaísmo, declarando que «los que iban en contra del orden dispuesto por Dios eran dignos de la muerte» (41,3-4).

(5) *Concreción eclesial: obediencia.* La institución cristiana se entiende desde los planos anteriores de obediencia cósmica, social, militar y levítica. Quedan en segundo plano algunos aspectos esenciales del evangelio (anuncio de reino y gratuidad, llamada a los pecadores y curación, apertura a los excluidos del sistema y fraternidad) y parece que Cristo ha venido para ratificar y culminar un tipo de sumisión antecedente. De un modo lógico, *1 Clem* interpreta el surgimiento de la iglesia al final de una serie de envíos jerárquicos en cadena: «Jesucristo fue enviado de parte de Dios... y los apóstoles de parte de Cristo. Los dos envíos sucedieron ordenadamente conforme a la voluntad de Dios. Por tanto, después de recibir el mandato (de Cristo)... los apóstoles partieron para evangelizar que el Reino de Dios iba a llegar. Consiguientemente, predicando por comarcas y ciudades establecían sus *primicias*, constituyéndolos, después de haberlos *probado* por el Espíritu, como obispos y diáconos de los que iban a creer. Pues en algún lugar la Escritura dice así: estableceré a sus obispos en justicia y a sus diáconos en fe» (42,2-5).

Según eso, lo primero es la jerarquía, luego el resto de la Iglesia: Jesús ha venido a crear la autoridad, la comunión de los fieles resulta posterior. Esta es una inversión

radical del evangelio: Dios no se revela ya en la gratuidad, la llamada a los excluidos del sistema y el amor mutuo (como en Mc y Mt, Pablo y Jn), sino en el poder de la jerarquía y en la obediencia del resto de los fieles.

(6) *Aplicación. Discordia en Corinto*. Lógicamente, *1 Clem* identifica el pecado con la discordia y con la falta de sometimiento de los súbditos. Parece preocuparle menos el sufrimiento de los pobres o la liberación de los oprimidos (temas básicos del evangelio), pues a su juicio el mensaje cristiano ratifica ante todo un orden cósmico-social que se identifica con la voluntad de Dios. El pecado de «unos jóvenes» de Corinto ha sido la insubordinación y la discordia «en torno al nombre (= función) del obispo» (44,1): algunos presbíteros han sido arrojados de su ministerio (47,2), de tal modo que se ha roto la norma de obediencia que fundaron los apóstoles, cuando establecieron sucesores dignos y decidieron que estos sucesores nombraran otros sucesores bien probados (44,1-2). Por eso, los que han sustituido a los presbíteros de la Iglesia han cometido un pecado contra el orden del evangelio, pues la autoridad de los ministerios cristianos y la obediencia jerárquica son centro de la Iglesia.

En este contexto debemos advertir que *1 Clem* no defiende un episcopado monárquico (que no se ha implantado todavía en Roma, ni en Corinto), sino un sistema de autoridad más judío, representada por unos presbíteros establecidos según tradición. Sea quien fuere quien mande, el orden de autoridad de la iglesia es intangible. Este es el argumento de *1 Clem*. Nos gustaría escuchar la razón de los acusados, quizá partidarios de un cambio en la organización de los ministerios. Posiblemente han querido sustituir a presbíteros más tradicionales, buscando una estructura «monárquica» (episcopal), en la línea posterior de Ignacio de Antioquía*. Solo sabemos que estos «jóvenes» de Corinto han querido reformar el «presbiterio», suscitando las iras y la intervención de Roma.

La respuesta y argumentos de *1 Clem* han sido fundamentales para el despliegue posterior de la Iglesia, empeñada en destacar la importancia de la jerarquía, aunque ha debido introducir adaptaciones: *1 Clem* defiende una estructura presbiteral (colegiada) y no monárquica de la comunidad, en contra de lo que se impondrá después en el conjunto de las iglesias, marcando un hito en la visión del ministerio cristiano, donde se han unido y fecundado elementos judíos (obediencia sacral: templo, sacerdotes, levitas) y romanos (obediencia militar: imperio). Los aspectos mesiánicos y liberadores de Jesús pasan a segundo plano y se impone una visión jerárquica del poder, con rasgos más filosófico-políticos que evangélicos: no se funda en el mensaje de Jesús, ni en la justificación de los pecadores (como Mc o Pablo), ni destaca la fraternidad dialogal, como han hecho Lc o Mt, sino que defiende el sometimiento unitario (orgánico) de los cristianos, dentro de una estructura piramidal de la salvación. Su visión ha podido servir para que su mensaje se «encarne» en el «genio» de la administración y obediencia romana, iniciando así el *sistema eclesial posterior*, pero significa un riesgo para el evangelio.

El Texto de *1 Clem* ha sido editado por J. J. AYÁN, *Padres apostólicos* (Madrid 2000), y por D. RUIZ BUENO, *Padres apostólicos* (Madrid 1979). Cf. K. BEYSCHLAG, *Clemens Romanus und der Frühkatholizismus. Untersuchungen zu 1 Clemens 1-7*, Mohr, Tubinga 1966; A. EHRHARDT, *The Apostolic Succession in the first two centuries of the Church*, Londres 1953; M. GIRAUDO, *L'ecclesiologia di San Clemente Romano*, Bolonia 1943; A. JAUBERT, «Thèmes lévitiques dans la Prima Clementis», *Vigiliae Christianae* 18 (1964) 192-203; J. P.

MARTÍN, *El Espíritu Santo en los Orígenes del Cristianismo. Estudio sobre 1 Clemente*, *Ignacio*, *II Clemente y Justino mártir* (Roma 1971, 29-66); K. WENGST, *Pax Romana and the Peace of Jesus Christ*, SCM, Londres 1987, 105-117.

CÓDIGO DE LA ALIANZA

(Ex 20,22–23,19) (↗ *Código de la Santidad*, *Pentateuco*). Aparece como una continuación del decálogo* y está incluido en la teofanía y pacto del Sinaí (Ex 19–24). Contiene diversas leyes de tipo social, criminal, económico y cultual que sirven para resolver los problemas todavía no muy complejos de una sociedad en gran parte agraria. Proviene de los tiempos de la monarquía, antes del exilio, entre el siglo VIII y VI a.C. Insiste en el cuidado por los más débiles y en la preocupación por la justicia. Incluye, entre otras normas, un nuevo decálogo* (Ex 22,17-30), con preceptos religiosos (22,17-19), sociales (22,20-26) y cultuales (22,27-30), en el que se dice, entre otras cosas: «No oprimirás ni vejarás al *forastero*, porque forastero fuiste en Egipto. No explotarás a *la viuda y al huérfano*, porque si ellos gritan a mí yo los escucharé. Se encenderá mi ira y os haré morir a espada, y quedarán viudas vuestras mujeres y huérfanos vuestros hijos» (Ex 22,21-24). De esa forma apela a la memoria de la historia israelita: forasteros o *gerim* fueron antaño los que ahora forman el pueblo de la alianza; por eso no pueden olvidar su origen y oprimir a los que a su lado carecen de seguridad o patria. Este recuerdo del *origen social israelita* (¡fuisteis *ger*!) funda toda su moral y la sustenta sobre la solidaridad con los oprimidos: Dios tuvo piedad de los hebreos marginados en Egipto; ahora, los descendientes de los hebreos deben comportarse como Dios, apiadándose de los forasteros.

Cf. Introducción a los códigos legales del Pentateuco en J. L. SICRE, *Introducción al Antiguo Testamento*, Verbo Divino, Estella 1992.

CÓDIGO DE LA SANTIDAD

(Lv 17–26) (↗ *chivos*, *sacrificios*, *sangre*). Forma, con el Código de la Alianza y el Deuteronomio, el centro jurídico y sacral del Pentateuco. Es el último de los códigos y ha sido fijado tras la vuelta del exilio, en el tiempo de la restauración sacral de la comunidad del templo* (1), probablemente en conexión con la reforma de Esdras-Nehemías (s. V-IV a.C.). También está relacionado con la reforma sacral israelita que propone Ez 40–48, pero carece de su contenido utópico, aunque las bendiciones y maldiciones finales (Lv 26) le han dado un carácter escatológico. Tiene un carácter básicamente sacral, centrado en la preocupación por la sangre (por el buen orden de las relaciones sexuales y familiares) y por la pureza de los sacerdotes. Despliega el aspecto sacral, vinculado a la pureza, más que el social, vinculado a la justicia. Le preocupa el orden del templo y el buen cumplimiento de las fiestas, entendidas como expresión de rectitud sacral, más que como signo de alegría y gozo del pueblo. Busca la pureza del pueblo, aunque acepta a los emigrantes, conforme a la tradición israelita más antigua (extranjeros*; cf. Lv 19,33). Culmina en la gran ley del Jubileo*, que traza las bases de la nueva posesión de la tierra, tras la vuelta del exilio. Significativamente, se le ha añadido un capítulo muy «realista» sobre las tarifas del templo. Ha definido de manera poderosa todo el judaísmo posterior.

CÓDIGOS DOMÉSTICOS

(↗ *amor*, *autoridad*, *carismas*). Tanto Jesús como Pablo buscaron una comunidad igualitaria de hombres y mujeres, donde el mismo amor* (servicio) mutuo fuera creando estructuras de convivencia no jerárquica, como aparece con toda claridad en Gal 3,28 y 1 Cor 12–14. Pero la Iglesia posterior, movida por la exigencia de adaptación al entorno social y por la misma dinámica de las comunidades, que sintieron la necesidad de organizarse de un modo estable, ha optado por traducir el Evangelio en unas formas jerárquicas de vida y estructura social. Esta opción es comprensible y quizá necesaria, siempre que el amor mesiánico sea capaz de transformar por dentro las estructuras sociales. De esa forma surgieron unos códigos domésticos que trazan las obligaciones y modos de comportamiento de los diversos grupos cristianos.

(1) *Textos*. Ellos aparecen ya en las cartas a los Colosenses y Efesios, anticipando un desarrollo que culminará en las cartas pastorales: «*Mujeres*, someteos a vuestros maridos, como conviene en el Señor. *Maridos*, amad a vuestras mujeres y no seáis ásperos con ellas. *Hijos*, obedeced a vuestros padres en todo, porque esto es agradable al Señor. *Padres*, no exasperéis a vuestros hijos, para que no se desalienten. *Siervos*, obedeced en todo a vuestros señores en la tierra, no para ser vistos, como queriendo agradar a los hombres, sino con sinceridad de corazón, temiendo al Señor. *Señores*, comportaos de manera justa y moderada con vuestro siervos, sabiendo que también vosotros tenéis un Señor en el Cielo» (Col 3,18–4,1). «*Someteos unos a otros* con temor de Cristo. *Las mujeres* a sus propios maridos como al Señor. Porque el *marido* es cabeza de la mujer, como Cristo es cabeza de la Iglesia, siendo Salvador del cuerpo... *Maridos*, amad a vuestras mujeres, como Cristo amó a su Iglesia y se entregó por ella... *Hijos*, obedeced a vuestros padres en el Señor, porque esto es justo. *Padres*, no irritéis a vuestros hijos, criadlos en disciplina e instrucción del Señor. *Siervos*, obedeced a vuestros señores en la tierra, con temor y temblor, con la sinceridad de vuestro corazón, como a Cristo... *Señores*, haced lo mismo con los siervos» (Ef 5,21–6,9). Estos códigos, que provienen del entorno cultural helenista, asumen una tradición jerárquica, que los herederos de Pablo han aceptado de hecho, en gesto que marcará la historia posterior de la iglesia.

(2) Patriarcalismo* *del amor*. Ellos suponen y aceptan, al menos de manera provisional, un tipo de patriarcalismo del amor donde se distinguen dos niveles: (1) En su raíz, el Evangelio es amor mutuo en igualdad y gracia, sin sometimiento ni supremacía de unos sobre otros, de manera que cada uno tiene que entregarse plenamente al otro. (2) En un plano social, la Iglesia asume, y quizá acentúa, la estructura jerárquica del entorno, de manera que el varón se sitúa sobre la mujer, el padre sobre el hijo, en una línea que (en tiempos posteriores) llevará a la sacralización de la jerarquía. Esta opción, que quizá fue necesaria para ajustar el Evangelio al entorno cultural grecorromano, marcado por la diferencia entre el varón (vida social) y la mujer (espacio interior, casa), pudo haber sido valiosa por un tiempo, pero después ha resultado contraproducente. Ella ha servido para introducir en la Iglesia unas diferencias de género

y unas jerarquías que resultan contrarias al Evangelio y a la misma inspiración de fondo de Colosenses y Efesios.

Cf. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *En memoria de ella*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1988; M. Y. MACDONALD, *Las comunidades paulinas. Estudio socio-histórico de la institucionalización en los escritos paulinos y deuteropaulinos*, Sígueme, Salamanca 1994.

COLECTA. DINERO PARA JERUSALÉN

Pablo ha defendido siempre la libertad de su opción cristiana, al predicar un evangelio separado de la Ley judía. Pero, al mismo tiempo, ha querido mantener sus vínculos con la iglesia de Jerusalén, como él mismo ha puesto de relieve en Gal 2,1-10. Entre esos vínculos está el que los cristianos de la gentilidad «se acuerden de los pobres de Jerusalén», cosa que Pablo ha intentado hacer con una admirable coherencia y constancia. De esa forma ha organizado en todas sus iglesias una colecta a favor de la iglesia de Jerusalén (cf. 2 Cor 8–9; Rom 15,25–16,3).

(1) *El sentido de la colecta*. Ella puede tener y tiene quizá tres sentidos, como supone el mismo Pablo. (a) *Sentido económico*. La iglesia de Jerusalén donde, según el testimonio de Hch 2,43-47 y 4,22-36, los cristianos habían establecido una comunidad de bienes, está pasando por grandes dificultades económicas. Esos cristianos se presentan como *los pobres* (Rom 15,26; Gal 2,10; cf. Sant 2,5), no solo porque viven el ideal escatológico de la pobreza radical, sino porque son pobres reales. Por eso, Pablo siente la responsabilidad cristiana de ayudarles. (b) *Reconocimiento eclesial*. Pablo sigue tomando a la iglesia de Jerusalén (de Judea) como madre de todas las iglesias, manantial de la que ha surgido y se ha expandido la fe (cf. Rom 15,27). Por eso es lógico que los cristianos de la gentilidad, que han recibido la fe de los cristianos de Jerusalén-Judea, les devuelvan de algún modo ese don con un reconocimiento económico, como signo de solidaridad. (c) *Tributo religioso*. Las comunidades judías de todo el mundo debían aportar un dinero para el mantenimiento del templo, como sabe y acepta, en un sentido, el mismo Jesús de Mt 17,24-27. Pues bien, los cristianos habrían mantenido un tipo de impuesto semejante, al menos como signo voluntario: se trataría de una forma de reconocer el primado de la iglesia de Jerusalén. Sea como fuere, Pablo tomó muy en serio la colecta y decidió subir con ella a Jerusalén. Sabemos por 2 Cor 8–9 y Rom 15,25-31 que ha querido subir para certificar con su ofrenda de dinero la solidaridad de las iglesias gentiles hacia la iglesia madre de Jerusalén, como lo había pedido esa misma iglesia (cf. Gal 2,10).

(2) *Pablo y la historia de la colecta*. Pablo ha subido con miedo; no sabe si van a recibirle bien y a recibir su dinero... (cf. Rom 15,30-33). En ese contexto, la versión que Hch ofrece es ambigua y riquísima: supone que los cristianos de Jerusalén han aceptado en principio la colecta, pero la cosa no queda del todo clara. Pablo fue con un grupo organizado de testigos y compañeros (Hch 20,4), de origen judío y gentil, y afirmó ante los ancianos de Éfeso (en Mileto) que no se había aprovechado económicamente de ellos (Hch 20,32). Superados todos los presagios adversos (cf. Hch 20,1-16), llega a Jerusalén y saluda a Santiago y a los presbíteros de la iglesia, que parecen aceptar su gesto (su colecta, el valor de sus iglesias), pero le piden que realice un rito de pureza en el templo, para mostrar de esa manera que él sigue siendo un judío. Los que vienen con él (los no judíos) no tienen que demostrar nada: pueden vivir sin más obligaciones, como pagano-cristianos. Pero Pablo es judeocristiano y el hecho de predicar el Evangelio a los gentiles no le impide ser judío y así tiene que mostrarlo, realizando un rito de purificación en el

templo. Parece que, normalmente, Pablo no habría realizado los ritos judíos que le piden, pero, a fin de mostrar su solidaridad con la iglesia de Jerusalén, haciéndose judío con los judíos (cf. 1 Cor 9,20), realiza esos ritos, entrando para ello en el recinto del templo. Sea como fuere, Pablo realiza esos ritos, abiertamente, sobre un atrio del templo donde solo pueden entrar los judíos puros, mostrando así ante todos que sigue siendo un judío fiel. Pero muchos (no se sabe si solo judíos o también judeocristianos) no admiten su gesto y se amotinan y quieren lincharle, de manera que los romanos le apresan por seguridad, iniciando una prisión que culmina en Roma (Hch 21,17–25,12). Pablo testifica en juicio ante el gobernador que ha venido a traer una ofrenda económica, como es normal entre judíos, que pagan dinero a su templo (cf. Hch 24,17). El texto sigue diciendo que el gobernador, consciente de la inocencia de Pablo, espera que le den dinero (en soborno) para liberarlo (Hch 24,26), pero no se lo dan, y así le mantiene durante dos años en la cárcel, hasta que llega el gobernador siguiente y el proceso continúa con la apelación de Pablo a Roma.

(3) *¿Qué ha pasado con el dinero de la colecta?* En medio de todo eso, se mantiene la pregunta: ¿Qué ha pasado con el dinero que está en el fondo de la disputa? ¿Lo han recibido los cristianos de Jerusalén y lo gastan ellos mismos, para remediar sus necesidades, sin preocuparse de Pablo que está en la cárcel, por no herir la susceptibilidad de los judíos no cristianos? ¿Lo mantienen los delegados de las iglesias gentiles? Pero, en ese caso, ¿por qué no lo emplean para sobornar al gobernador y conseguir la libertad de Pablo, como el mismo gobernador está esperando según Hch 24,26? Son preguntas fundamentales, a las que pienso que no podemos dar una respuesta. De todas formas, la situación de Santiago* en Jerusalén está siendo ya en ese momento muy comprometida como para buscar activamente la libertad de Pablo. Por su parte, Pablo no habría aceptado para beneficio propio un dinero de las comunidades. Sea como fuere, el tema queda sin resolver, como una gran interrogación, en el principio de la Iglesia: el dinero puede servir como signo de comunión entre creyentes, pero resulta ambiguo, pues puede suscitar divisiones. Por su parte, el sistema (= gobernador) quiere emplearlo como medio de soborno.

COLORES

(↗ *sacerdotes*). Hay en el Antiguo Testamento un rico simbolismo de colores. Pero aún es más detallado el juego de colores del Apocalipsis que indicaremos con más detalles.

(1) *Antiguo Testamento*. Los colores, que aparecen vinculados al culto en 1 Cr 29,2, son fundamentales para el simbolismo de las vestiduras del sumo sacerdote: «Harán el efod de oro, azul, púrpura, carmesí y lino torcido, de obra primorosa... y su cinturón será de oro, azul, púrpura, carmesí y lino torcido... Harás asimismo el pectoral del juicio de obra primorosa... de oro, azul, púrpura, carmesí y lino torcido... y lo llenarás de pedrería en cuatro hileras de piedras; una hilera de una piedra sárdica, un topacio y un carbunclo; la segunda hilera, una esmeralda, un zafiro y un diamante; la tercera hilera, un jacinto, una ágata y una amatista; la cuarta hilera, un berilo, un ónice y un jaspe. Todas estarán montadas en engastes de oro» (Ex 28,6-20). Este derroche de colores y piedras preciosas constituye una de las expresiones más altas de la simbología israelita, que ha sido retomada por Eclo 45,6-12. Para la construcción del santuario resulta especialmente importante el color rojo (cf. Ex 25,5; 26,14), pero entre todos destaca el color púrpura por su simbolismo religioso y social. El púrpura es color del sacerdote (Ex 28,5) y del tabernáculo (Ex 36,8), siendo, al mismo tiempo, color del vestido de los reyes (cf. Jc 8,26; Cant 7,5) y funcionarios reales (Est 8,15; Ez 23,6; Dn 5,7). Finalmente, los colores del arco iris son signo de paz en Gn 9,13-16.

(2) *Apocalipsis*. La simbología cromática forma parte del drama visual del Ap. El profeta Juan debe escribir lo que ha visto, para que el lector vea también, dejando así que la impresión de los colores le enriquezca: (a) *El blanco* es color de Dios (cf. Trono: Ap 20,11), del Cristo rey (cabello: 1,14; como el de Dios en Dn 7,9) y de aquellos que acompañan a Dios: de los Ancianos de 4,4, de los mártires que gritan bajo el altar y de los salvados que entonan el canto de gloria (cf. 6,11; 7,9.13; 19,14). Este es el color de promesa: de la piedra que Cristo da a sus fieles (2,17) y del vestido que ofrece a los que triunfan (cf. 3,4.5). Solo en 6,2 (primer caballo* 1) ese color ha recibido un sentido engañoso. (b) *Rojo* es color del caballo de guerra (6,4), del fuego de los caballos de muerte (9,17) y del Dragón sangriento (12,3) que quiere devorar al Hijo de la mujer. (c) Cerca del rojo se encuentran el *escarlata* (carmesí, elaborado con cochinilla de tierra y empleado por los sacerdotes en sus purificaciones) y el *púrpura* (rojo violáceo de un molusco marino, empleado por los reyes y liturgos en sus ceremonias); ambos colores (escarlata y púrpura) han sido usurpados por la Prostituta, que los utiliza en su adorno (17,3-5) y su comercio injusto (18,12.16), apareciendo así como encarnación de las perversiones sacrales y políticas de la tierra. (d) El *negro* es muerte, como indica el caballo 3º y el oscurecimiento del sol (cf. 6,5.12). (e) El *verde* es vegetación (8,7; 9,4), pero también puede evocar muerte y/o podredumbre, como indica el último caballo (6,8). (f) *Colores de cielo*. La simbología de colores se centra en Dios y culmina en la Ciudad futura. Dios no tiene rostro, pero se revela en un juego brillante de colores preciosos: *jaspe y sardonio*, *arco iris de esmeralda* (4,2-3), rodeando un trono *blanco* (20,12). Por su parte, la Ciudad final es un triunfo de colores: doce tonalidades de

piedras preciosas, sobre un fondo de *jaspe*, brillando en armonía indescriptible, en torno a una plaza de oro cristalino (21,11.18-20). Sinfonía de colores, eso es Dios y la nueva tierra-cielo para Juan.

COLOSENSES, CARTA A LOS

(↗ *Efesios*, *Iglesia*, *Pablo*). Las iglesias de la ciudad de Colosas y su entorno no habían sido fundadas directamente por Pablo, sino por colaboradores suyos, algunos años después de su muerte (en la década de los sesenta/setenta), a partir de la iglesia de Éfeso, y ellas cultivaron y desarrollaron la experiencia eclesial de Pablo y de su escuela. En este contexto han surgido problemas, pues algunos cristianos de origen judío, pero de tendencia más gnóstica que legalista (en contra de lo que había sucedió en Galacia; cf. Gálatas*), quieren reinterpretar el evangelio en categorías sagradas de tipo cósmico, introduciendo en la iglesia un sistema de comidas y celebraciones litúrgicas, vinculadas a los diversos tiempos del año, y relacionadas con ángeles celestes, que aparecen como intermediarios de Dios para los hombres. De esa forma elevan una visión sagrada del cosmos que parece imponerse sobre Cristo.

(1) *Iglesia paulina*, *un himno a Cristo.* El problema discutido en la carta a los Colosenses (Col) no es ya el cumplimiento de la ley nacional (circuncisión), como en Gal 1–2 y Hch 15, sino la veneración sacral del cosmos, que algunos interpretan como expresión de piedad religiosa, como complemento y despliegue del mensaje de Pablo. En ese contexto, utilizando el nombre y autoridad del apóstol, uno de sus discípulos responde asumiendo algunas proposiciones de esos innovadores, pero reinterpretándolas, a partir de la doctrina y tradición de Pablo, que aparece como portavoz de la revelación más alta y como garante de la unidad y comunión universal de Cristo.

El autor de esta carta admite, ciertamente, que el mundo es sagrado, pero no en sí mismo, como quieren los innovadores, sino a través de Cristo, por medio de la Iglesia. Por eso, la manera de responder fielmente a la sacralidad cósmica no es cumplir unos ritos mistéricos de sometimiento cósmico, sino acoger y seguir el mensaje de Cristo. En esa línea, Col presenta a Pablo como revelador definitivo del misterio de Dios y fundador de la Iglesia, que no aparece vinculada a la herencia de Pedro (como en Mt 16,18-20), sino a la del mismo Pablo, a quien el autor de la carta mira como guía primero de la Iglesia, garante del misterio cósmico cristiano, expresado en la reconciliación divina y humana del cielo y de la tierra. En esa base se entiende el himno citado y expandido del principio de la carta (cf. Col 1,9-29), que en su origen pudo haber sido un texto independiente, donde se cantaba la grandeza de un tipo de filosofía cósmica, en la línea de otros sistemas helenistas y judíos de aquel tiempo, pero que ahora tiene como centro y tema a Cristo: «Él es la imagen del Dios invisible, primogénito de toda creación, porque en él fueron creadas todas las cosas, las del cielo y las de la tierra, visibles e invisibles, tronos, dominaciones, principados, potestades; todo fue creado por él y para él... Él es también la cabeza del cuerpo que es la *iglesia*, y él es principio, primogénito de entre los muertos, a fin de que tenga el primado en todo, porque el Padre quiso que en él habitara toda la plenitud, para reconciliar por él todas las cosas, así en la tierra como en los cielos, haciendo la paz mediante la sangre de su cruz. También a vosotros, que erais en otro tiempo extraños y enemigos, por vuestros pensamientos y por vuestras malas obras, os ha reconciliado ahora en su cuerpo de carne, por medio de la

muerte, para presentaros santos y sin mancha e irreprochables ante de él. Para ello debéis permanecer fundados y firmes en la fe, sin moveros de la esperanza del evangelio que habéis oído, el cual se predica en toda la creación que está bajo del cielo y del cual yo, *Pablo*, he sido constituido ministro. Ahora me gozo en lo que padezco por vosotros y cumplo en mi carne lo que falta a los sufrimientos de Cristo por su cuerpo, que es la iglesia, de la que he sido hecho ministro, según la economía de Dios que me fue concedida para con vosotros, para que anuncie en plenitud la palabra de Dios, el misterio que estaba escondido desde los siglos y generaciones, pero que ahora ha sido manifestado a sus santos» (Col 1,15-26).

(2) *Una visión unitaria del misterio.* Según Col, el sentido y alcance de Cristo no es ya objeto de una polémica directa entre judeo y pagano-cristianos, pues las pequeñas divisiones comunitarias (que han ocasionado incluso la muerte del mismo Pablo) pertenecen al pasado. Cristo aparece ahora como encarnación del misterio de Dios, que vincula a todos los hombres, empezando por judíos y gentiles, dentro de un cosmos transformado y también unificado, por la Cruz de Jesús y el kerigma cristiano, que aparece como continuación de esa Cruz, pues Pablo tiene que «completar los sufrimientos del Cristo». Mirado en esa perspectiva, el cristianismo tiene un principio cósmico, centrado en Cristo y expresado por la Iglesia, tal como ha sido entendido y proclamado por Pablo, que aparece como «ministro» o revelador del misterio.

Cristo es el principio de unidad y de vinculación de todos los seres del cosmos, como muestra el principio del himno (1,15-17). La verdad y sentido de ese Cristo cósmico se expresa y realiza por la Iglesia, fundada precisamente en su muerte (1,18-20). Eso significa que el mundo no es divino en sí, sino por la *cruz*, en la que Cristo ha vinculado y redimido a todos los seres, a través de la *iglesia* o comunidad concreta de los que confiesan a Cristo y se unen en su cuerpo mesiánico, superando las diferencias anteriores, que separaban a judíos de gentiles.

Pablo es mediador y transmisor de esa experiencia de unidad cósmica, servidor (diácono) del evangelio y de la iglesia, para promover y anunciar desde Cristo el sentido y reconciliación del conjunto de los hombres (1,23). Todo nos permite suponer que el autor de Col está reivindicando, enfática y quizá polémicamente, la figura y tarea de Pablo, que aparece como mediador y ministro esencial del evangelio. Esta es su certeza básica (la creación se funda en Cristo) y es también la tarea de la iglesia, que debe ser signo de esa unidad cósmica y principio (portadora) de la unidad universal (de judíos y gentiles, puros e impuros). Esta es una misión y utopía que sigue estando abierta, pues cierta iglesia posterior ha tendido a convertirse de hecho en un grupo más, al lado de otros grupos, enfrentándose pronto, en discusiones de poder, con judíos y gentiles.

(3) *Misión paulina: Cristo cósmico y valor del evangelio.* El Pablo histórico había defendido con frecuencia el valor de su ministerio, pero nunca se había presentado como «ministro» y portador privilegiado de la unidad eclesial (entendida como expresión de la unidad cósmica en Cristo). Pues bien, esto es lo que hace precisamente Colosenses, una carta que solo se puede entender desde la perspectiva de un Pablo a quien se concibe como apóstol que ha muerto precisamente por defender esa unidad: «Ahora me gozo en

lo que padezco por vosotros y cumplo en mi carne lo que falta a los sufrimientos de Cristo por su cuerpo, que es la iglesia, de la que he sido hecho ministro» (1,24-25).

De esa manera, el destino de Pablo puede vincularse y se vincula al de Jesús, que ha muerto para unir a todos, en la línea de Cristo, vinculando no solo a los hombres divididos, sino al mismo cosmos. El sufrimiento de Pablo (su muerte) ha de integrarse en el proceso de unificación de todos los hombres, contribuyendo al despliegue de la obra de Dios, es decir, a la «salvación» el mundo, en la línea de un poderoso pensamiento desiderativo (prospectivo) abierto a la totalidad de los hombres, al mundo entero. En esa línea, algunos herederos de la misión de Pablo han querido superar un tipo de judaísmo místico, entendido como «filosofía superior», de carácter gnóstico, que ofrecía una especie de culminación sacral a los más «piadosos» a través de una serie de ritos que simbolizaban la inserción sacramental del hombre en el cosmos, para afirmar la verdadera mística, el camino de la plenitud cósmica se expresa y realiza, de un modo concreto, a través de la unión concreta y de la fidelidad histórica del amor de los hombres y mujeres en la Iglesia.

El autor de esta carta a los Colosenses ya no se enfrenta básicamente con un judaísmo de ley (centrado en la exigencia de la circuncisión), como el que Pablo había combatido en cartas anteriores (Gálatas y Filipenses), sino con un tipo de piedad que tiende a la gnosis cósmica, desligada del compromiso social concreto de Jesús. Los que se oponen ahora a la herencia de Pablo no son legalistas, libertinos, ni materialistas, sino hombres y mujeres «muy religiosos», pero no en la línea del amor encarnado de Jesús y de su fidelidad concreta a la vida de los hombres en el mundo. En contra de ellos, esta carta presenta a Pablo como autoridad apostólica, diciendo que la unidad y plenitud del cosmos se expresa y realiza de un modo concreto, a través de la comunión histórica de los creyentes. De esa manera, el autor de Col se opone a un tipo de filosofía cósmica de tipo sapiencial, que tiende a cerrarse en un plano gnóstico (de puro conocimiento): «Vivid, pues, según Cristo Jesús, el Señor, tal como le habéis recibido; enraizados y edificados en él; apoyados en la fe, tal como se os enseñó, rebosando en acción de gracias. Mirad que nadie os esclavice mediante *la vana falacia de una* filosofía, fundada en tradiciones humanas, según los elementos del mundo y no según Cristo. Porque en él reside toda la Plenitud de la Divinidad corporalmente, y vosotros alcanzáis la plenitud en él, que es la Cabeza de todo Principado y de toda Potestad; en él también fuisteis circuncidados con la circuncisión no hecha por mano humana, sino por el despojo del cuerpo de carne, por la circuncisión en Cristo» (Col 2,6-11).

De esa forma lucha el autor de Col contra un tipo de judeocristianismo de carácter esotérico que interpreta la religión como culto cósmico, que sacraliza unos tiempos especiales, unos ritos de comidas, con cultos angélicos y tabúes de carácter sexual y alimenticio. Así lo indica su texto central: «Por tanto, que nadie os juzgue por cuestiones de comida o bebida, o a propósito de fiestas, de novilunios o sábados. Todo esto es sombra de lo venidero; pero la realidad es el cuerpo de Cristo. Nadie os prive de vuestro premio, fingiendo humildad y culto a los ángeles, haciendo alarde de lo que ha visto, vanamente hinchado por su mente carnal; y no aferrándose a la cabeza, de la cual todo el

cuerpo, nutrido y unido por coyunturas y ligamentos, crece con el crecimiento que da Dios. Si el morir con Cristo os ha liberado de los poderes del cosmos, ¿por qué os sometéis a ordenamientos que dicen «no uses, no gustes, no toques», como si aún vivieseis según los principios de este mundo?» (Col 2,17-21).

En contra de los que buscan un tipo de unidad sacral de carácter angélico-místico, el autor de Col presenta el misterio de la Iglesia como espacio y camino de unidad concreta en amor y fidelidad personal, entre los hombres y mujeres. No se trata de someterse a un mundo sagrado, sino de vivir la libertad de Cristo, en un mundo que nosotros mismos vamos transformando, a través del amor mutuo, por medio de la Iglesia.

Cf. R. E. BROWN, *Las iglesias que los apóstoles nos dejaron*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1986: C. F. D. MOULE, *Estudios sobre Colosenses*, Clie, Terrasa 1984; M. Y. MACDONALD, *Las comunidades paulinas. Estudio socio-histórico de la institucionalización en los escritos paulinos y deuteropaulinos*, BEB 78, Sígueme, Salamanca 1994, 168-173, 187-192; T. OTERO LÁZARO, *Col 1,15-20 en el contexto de la carta*, Gregoriana, Roma 1999; F. SCHÜSSLER, *En memoria de ella*, DDB, Bilbao 1989, 304-314; E. SCHWEIZER, *La carta a los Colosenses*, BEB 68, Sígueme, Salamanca 1987.

COMER JUNTOS. EL EVANGELIO

(Gal 2,5.14) (↗ *comidas*, *multiplicaciones*, *pan*). La primera gran disputa y ruptura de la Iglesia ha surgido en torno a la comida. Al principio, los cristianos de tipo judío han mantenido las normas alimenticias del judaísmo, aunque quizá de un modo más liberal, insistiendo en el pan compartido más que en las normas de pureza. Pero en el momento en que los helenistas* han ofrecido el evangelio de Jesús a los gentiles, creando así comunidades de cristianos liberados de las normas de pureza judías, ha surgido el problema. ¿Pueden los paganos hacerse cristianos, seguidores de Jesús, Mesías de Israel, sin estar circuncidados? Más aún, ¿pueden comer los cristianos de origen judío con otros cristianos, de origen gentil, que no respetan las normas alimenticias del judaísmo? ¿Pueden celebrar la misma eucaristía o están condenados a mantenerse en grupos diferentes, sin que la fe en Cristo y la comunión mesiánica implique comer juntos el pan y el vino?

(1) *La respuesta del Concilio*. El llamado concilio* de Jerusalén ha establecido una ley básica, permitiendo que los cristianos de origen gentil tengan que cumplir solo unas normas generales, vinculadas a Noé* (Gn 9,1-7), limitándose a abstenerse «de la contaminación de los ídolos, de la fornicación (prostitución*), de la carne ahogada [no bien sangrada] y de la sangre» (cf. Hch 15,20.29). Esa ley puede aplicarse de un modo general, pero no resuelve el tema concreto de las comidas compartidas: ciertamente, los cristiano-paganos no están obligados más que a eso, de manera que ellos no tendrán dificultades en comer con judíos; pero los judeocristianos ¿podrán soportar que a su lado haya personas que coman alimentos que para ellos son impuros, según la ley de Lv 17 y Dt 14? Más aún, ¿podrán comer unos y otros de la misma mesa, aunque no coman la misma carne? Está además en el fondo el tema de los idolocitos* (carne ofrecida a los ídolos).

(2) *Testimonio de Pablo*. Desde aquí se ha de entender el testimonio vibrante de Pablo, en la carta a los Gálatas, que empieza hablando de la comunión eclesial, de la fe compartida, de la unión de los cristianos de origen judío y gentil, en la comunidad primera de Antioquía. Luego sigue: «Pero cuando vino Cefas a Antioquía, me enfrenté con él cara a cara, porque era digno de reprensión. Pues antes que llegaran algunos del grupo de Santiago, comía con los gentiles; pero una vez que aquellos llegaron, se le vio recatarse y separarse por temor de los circuncisos. Y los demás judíos le imitaron en su hipocresía, hasta el punto de que el mismo Bernabé se vio arrastrado por la hipocresía de ellos. Pero en cuanto vi que no procedían con rectitud, según la verdad del Evangelio, dije a Cefas en presencia de todos...» (Gal 2,11-20). Precisamente aquí, en el lugar donde se plantea la separación de comunidades en torno a la mesa o la comida unitaria, se está decidiendo la verdad del Evangelio (*hê alêtheia tou euangeliou*: Gal 2,5.14). Esa verdad, que constituye el primer dogma cristiano, no se identifica con una declaración teórica sobre Dios o sobre Cristo, sino en el don y tarea de comer juntos, superando así la oposición que la ley de pureza ha marcado entre judíos y gentiles, ricos y pobres, hombres y mujeres (para utilizar la terminología de Gal 3,28). El judaísmo había

sancionado unas barreras alimenticias de tipo sacral y social, económico y de género (varones y mujeres). Jesús ha comenzado rompiendo esas barreras, pero luego, parte de su Iglesia no ha sabido aplicar los principios de Jesús (reinterpretados, por ejemplo, en Mc 7,1-23), levantando nuevas murallas humanas entre cristianos de origen judío y gentil (ricos y pobres, varones y mujeres, libres y esclavos...). Pues bien, Pablo se enfrenta con el tema y responde de forma radical y emocionada, defendiendo la verdad del Evangelio, que se concretiza en la mesa común para todos los creyentes (para todos los hombres).

Cf. J. J. BARTOLOMÉ, *El evangelio y su verdad. La justificación por la fe y su vivencia en común. Un estudio exegético de Gal 2,5.14*, LAS, Roma 1988.

COMIDAS

1. Dios y el hombre

(↗ *alimentos*, *eucaristía*, *multiplicaciones*, *sacrificios*, *pan*, *vino*, *vegetarianos*). Desde los tiempos más antiguos, las comidas han tenido un carácter sagrado, formando quizá el más importante de todos los signos religiosos. Ellas constituyen un elemento esencial de la identidad israelita, centrada de un modo intenso en los ritos de la mesa y cama (es decir, de la alimentación y de la familia). Desde esa base precisamos algunos elementos, principios y rasgos más significativos de las comidas israelitas.

(1) *La comida*, *un gesto religioso*. Comenzamos con algunos rasgos que definen el carácter sacral de las comidas, desde una perspectiva general, que aplicamos especialmente a Israel. (a) *Alimentar a Dios*. Algunos pueblos han pensado que debían dar de comer a Dios con sus sacrificios, como supone el mito de la sangre en los aztecas de México y la crítica de fondo de la historia de Bel y el Dragón (Dn 14). En esta línea puede entenderse el poema de Jotán, cuando declara que el vino alegra a dioses y hombres (cf. Jc 9,13), asumiendo un tema común a muchos cananeos y griegos, que presentan a los dioses sobre el Safón o el Olimpo, comiendo y bebiendo ambrosía, vino del cielo. Esa visión está en el fondo del ritual judío de los sacrificios, que realizan los sacerdotes del templo, cuando derraman y/o queman en su honor las partes más nobles de los animales (cf. Jc 6,17-24; 13,15-23.26). (b) *Comer con Dios*. Más que alimentar a Dios, la Biblia supone que los hombres deben alimentarse con Dios, compartiendo su sustento; así se dice que ellos deben comer en la presencia de Dios, celebrando su bendición (cf. Dt 12,5-7). De esta forma puede establecerse una gozosa comunión (hombres y dioses comparten la comida), pero puede surgir una escisión y competencia, como Hesíodo ha mostrado cuando afirma que Prometeo instituyó los sacrificios, repartiendo una parte del gran toro para los dioses, otra para los hombres. El toro común (que debía ser signo de pacto) les ha enfrentado, pues unos y otros querían la mejor parte (cf. *Teogonía*, 535-559). La religión ha podido convertirse en expresión de una competencia egoísta entre Dios (que pide a los hombres un tipo de impuesto) y los hombres que tienen dificultades en pagarlo, como ha visto Malaquías cuando critica a los judíos tacaños porque llevan para Dios animales defectuosos, ofrendas miserables (cf. Mal 1,9-14). (c) *Comer con otros hombres*. En el momento anterior, los hombres reservaban algo para Dios y lo quemaban sobre el altar, comiendo ellos lo restante. Pero en un momento dado, los fieles ya no reservan nada para Dios, sino que lo ofrecen todo (pues a Él le pertenece), pero, al mismo tiempo, ellos pueden comer y comen todo lo que han ofrecido (pues Dios se lo devuelve bendecido). Todo es de Dios, no una parte, y todo, absolutamente todo, es para los hombres, aunque a veces con algunas excepciones: los judíos reservan siempre la sangre para Dios, pues ella contiene la vida que es solo de Dios (cf. Lv 17,10-14).

(2) *Principios de la comida israelita*. El relato de la creación (Gn 2–3) supone que los hombres se mantienen y unen y separan por sus comidas. Pues bien, los judíos han

desarrollado una ley especial de comidas, llegando a suponer que solo es verdadero judío aquel que toma alimentos puros *(kosher)* con otros judíos puros. Aquí se incluyen dos normas. (a) *Comer solo alimentos puros*, nunca los impuros como el cerdo o mezclados, como la leche con carne (cf. Dt 14,1-21; Lv 11), pues ellos constituyen una amenaza contra la santidad y separación del pueblo. (b) *Comer solo con otros comensales puros*, pues la impureza de los otros causa una mancha en los israelitas. Estas normas constituyen un elemento esencial de la identidad israelita, pues la religión bíblica no es simple sentimiento interior, una piedad o fe intimista, separada de la vida, sino una institución social integradora, con leyes familiares y sociales: sábado y circuncisión; tierra, ciudad y templo, fiestas y comidas. En un primer momento, toda comida de carne ha comenzado siendo sacrificio, presidido por el sacerdote o padre de familia, de manera que el animal se ofrece a Dios y se comparte en gesto gozoso de comunión social y alabanza. En un momento dado (hacia el s. VI-V a.C.), con la centralización del culto en Jerusalén, las comidas normales quedan *de-sacralizadas*, incluso la carne de animales. Paradójicamente, ese cambio constituye el punto de partida de una *re-sacralización* más fuerte: muchos judíos piadosos, de línea esenia, farisea o rabínica, por lo menos desde el tiempo de Jesús, han interpretado todas sus comidas como rito de pureza, celebración que les mantiene vinculados entre sí y separados de otros pueblos. En esa línea se puede añadir, en un sentido muy profundo, que solo es verdadero judío aquel que come en fraternidad y pureza con otros judíos.

(3) *Israel*, *religión de mesa*. Solo son buenos judíos aquellos que pueden tomar parte en las comidas religiosas: los que pueden comer juntos, recordando y bendiciendo al Dios de su nación. Cada casa de judíos piadosos es un templo, cada comida un sacrificio de pureza. Así se añade que son buenos judíos (y no simple pueblo de la tierra) los que cumplen las normas de separación en la comida, evitando alimentos ofrecidos a los ídolos o tocados por personas contaminadas. (a) Un elemento esencial de la pureza en la comida es la ausencia de *sangre*. Esto implica que la carne debe provenir de un animal ritualmente sacrificado, de manera que, de hecho, los judíos piadosos solo pueden comer carne comprada en carnicerías judías; pero en esto ellos concuerdan con el islam, que también asume las leyes alimenticias que están en el fondo de los mandamientos de Noé* («Carne con su vida que es su sangre no comeréis»: Gn 9,4). (b) También debemos citar la ley de los *alimentos puros* (que mantienen el orden cósmico, querido por Dios) y de los impuros, que van en contra del orden de Dios y contaminan al hombre según Ley (cf. Dt 14,1-21; Lv 11), formando una amenaza contra la santidad del pueblo. Toda comida es por tanto una oración que ratifica la obra creadora de Dios. Por eso, en un sentido muy profundo, solo es verdadero judío aquel que come ante Dios, en fraternidad y pureza, con otros judíos verdaderos. Muchos judíos piadosos, de línea esenia, farisea o rabínica, por lo menos desde el tiempo de Jesús, toman sus comidas como rito de pureza, celebración que les mantiene vinculados entre sí y separados de otros pueblos. En esa línea, se ha podido afirmar que el judaísmo es religión de mesa: cada casa de piadosos es un templo; cada comida, un sacrificio de pureza. Así se añade que son buenos judíos (y no simple *pueblo de la tierra*) los que cumplen las normas de separación en la comida,

evitando alimentos ofrecidos a los ídolos o tocados por personas contaminadas. En este contexto se inscribe la novedad de Jesús, que come con pecadores y ofrece pan y peces a todos los que vienen a buscarle, sin distinción de purezas; desde aquí se entiende la primera novedad institucional de la Iglesia, que defiende la unión de judíos y gentiles (cf. Hch 15; Gal 1–2). Desde esa perspectiva muchos cristianos han acusado a los judíos diciendo que mantienen unos tabúes alimenticios que van en contra de la bondad de la creación y de la racionalidad alimenticia... Pero hay judíos que responden a los cristianos diciéndoles que su eucaristía ha dejado de ser aquello que era, una comida real, para convertirse en una especie de simulacro alimenticio espiritualizado.

(4) *Judaísmo. (1) El Dios de las comidas*. La fijación rabínica de las tradiciones judías, iniciada tras la caída del segundo Templo (70 d.C.) y acentuada tras la guerra de Bar Kokba (135 d.C.), culmina con la publicación de la Misná, hacia el año 200 d.C. Solo a partir de entonces se puede hablar de judaísmo estrictamente dicho, donde se recogen parte de las tradiciones anteriores (esenias, fariseas, saduceas), mientras quedan fuera otras (en línea de mesianismo político, apocalíptica dura, cristianismo, proselitismo helenista e incluso gnosis). Nace así el judaísmo que ha pervivido en los siglos posteriores, como religión de ley y pureza, centrado en la Misná, que se va comentando en el Talmud y que se expresa sobre todo en las comidas. De manera sorprendente, la Misná ha codificado y conservado, de forma simbólica, un mundo en gran parte ya acabado de purificaciones sacerdotales, pero lo ha hecho con la intención clara de perpetuar y actualizar de forma laica las normas de pureza que antes solo se aplicaban (básicamente) a los sacerdotes. De esta forma ha culminado, tras la caída del templo, un proceso que había comenzado mucho antes. Los diversos grupos de *hasidim* o piadosos, tal como se fueron desarrollando desde el siglo I a.C. en las comunidades *(haburot)* de esenios y/o fariseos, habían traducido ya la experiencia sacerdotal de Israel en claves sociales, que se expresaban, sobre todo, en la pureza familiar y alimenticia. Por eso, la caída del templo, siendo en un plano algo muy doloroso, aparece en otro como providencial: los grupos judíos pudieron desarrollar de forma creadora su ideal de vida comunitaria, a partir de dos escuelas básicas: «La de *Samay* dice: se recita la bendición sobre el día y luego sobre el vino. La escuela de Hillel afirma: se recita la bendición sobre el vino y luego la del día» (Misná, *Ber* 8,1). Cambia el orden, pero los signos básicos de la presencia de Dios son los mismos: el *vino* del banquete, el día de la vida... El auténtico judío bendice a Dios ante los dos signos. Aquí destacamos el del vino (las comidas). «El que se propone ser digno de crédito [= buen judío] separa el diezmo de las cosas que come, de lo que vende y de lo que compra. No se hospeda en casa de un judío inculto [un *am-ha-aretz*]. R. Yehuda dice: también el que se hospeda en casa de un judío inculto puede ser digno de crédito. Le replicaron: si no es digno de crédito con respecto a sí mismo, ¡cómo va a serlo respecto de los otros! Si uno se propone ser un asociado [*haber*: judío observante] no ha de vender a una persona judía inculta nada húmedo, ni seco, ni ha de hospedarse en su casa, ni ha de ponerse sus vestidos mientras se hospeda en su casa» (Misná, *Dem* 2,2-3).

(5) *Judaísmo. (2) Un pueblo de comidas*. Los pasajes anteriores nos sitúan ante un judaísmo interesado en los diezmos vinculados a la comunicación, es decir, al cumplimiento de las normas sacrales de pureza. Para conservar su identidad, los puros han de vincularse con los puros, los asociados con los asociados, formando así comunidades compactas de estudio (conocimiento de la ley) y comida. Desde esa perspectiva se entiende el interés de la Misná por los códigos agrícolas: la producción y pureza de alimentos, tanto vegetales como animales (carnes). Ello puede deberse a que muchas de sus normas han sido recreadas o transmitidas por escuelas rabínicas de Galilea, en el siglo II d.C., en un contexto campesino. Pero esa razón parece insuficiente: lo esencial es que el sistema de comidas constituye la clave de la nueva vida judía. Pensemos, por ejemplo, en la *ley de la masa*: «Cinco cosas están sujetas a la ley de *lo amasado*: trigo, cebada, espelta, avena y centeno. Estas están sujetas al diezmo: arroz, mijo, amapola, sésamo, legumbres...» (Misná, *Zer* 1,1-4). La ley de primicias referente a lo amasado para hacer tortas o pan (cf. Nm 15,20) y las prescripciones sobre el diezmo (cf. Mt 23,23) provienen de las normas sacerdotales, vinculadas a los alimentos ofrecidos al templo. Pues bien, ahora, todos los judíos se descubren sacerdotes: sus comidas son sagradas y en ellas se cumple la ley de la creación y santificación israelita. Cada familia (comunidad) viene a presentarse como verdadero templo, que cumple las normas sacrales. Los judíos observantes (asociados), herederos de esenios y fariseos, comen cada día su comida como si estuvieran consumiendo las ofrendas y libaciones, los sacrificios y alimentos del templo. Así se entiende y expresan como pueblo sacerdotal, mediador del orden de Dios sobre la tierra. Ha desaparecido el templo externo. Ellos mismos son santuario de Dios sobre la tierra.

(6) *Jesús. (1) Hombre de comidas*. Jesús ha sido profeta* apocalíptico y hombre carismático*, conocido por sus exorcismos y sus gestos de ayuda a los enfermos y expulsados de la sociedad. Pero quizá el más significativo de todos sus rasgos han sido sus comidas. Frente a Juan* Bautista, que no come ni bebe, Jesús aparece como un hombre que come y bebe (comilón y borracho), amigo de prostitutas y de pecadores (cf. Lc 7,33-34). Estos son algunos de los rasgos más significativos de las comidas de Jesús, que evocamos por separado en otros temas. (a) *Multiplicaciones*. Jesús comparte los panes y los peces con aquellos que vienen a escucharle. Lo hace a campo abierto, acogiendo a todos, sin distinción de pureza, en las tierras galileas o en el entorno pagano (cf. Mc 6,30-44; 8,1-10). De esa forma, el sentido más hondo de su mensaje se vuelve comida compartida, en la línea de la profecía: «El Señor de los Ejércitos prepara sobre este monte un festín de manjares suculentos para todos los pueblos» (Is 25,6). (b) *Come con los pecadores*. Superando los rituales de pureza que impone un tipo de judaísmo de su tiempo, Jesús comparte la comida con aquellos a quienes la sociedad sagrada de Israel considera impuros: «Aconteció que estando Jesús a la mesa en casa de él (de Leví), muchos publicanos y pecadores estaban también a la mesa juntamente con Jesús y sus discípulos; porque había muchos que le habían seguido. Y los escribas y los fariseos, viéndole comer con los publicanos y con los pecadores, dijeron a los discípulos: ¿Cómo es que come y bebe con los publicanos y pecadores? Al oír esto Jesús, les dijo: No tienen

necesidad de médico los sanos, sino los enfermos. No he venido a llamar a justos, sino a pecadores» (Mc 2,15-17). Llamar significa aquí «comer con»: no solamente invitar a los pecadores, sino aceptar su hospitalidad y sentarse a su mesa (cf. también Lc 19,2-8).

(7) *Jesús. (2) El riesgo de las comidas*. Jesús ha superado el ritual judío de las comidas puras e impuras (Mc 7,1-23), que desembocaba en la separación de los hombres, que se vuelven también puros e impuros, como las comidas. De esa forma ha podido iniciar un proceso que culmina en la apertura a los gentiles, que desemboca en el hecho de que ellos, los impuros, puedan comer el mismo pan de los hijos puros (cf. Mc 7,24-30). Según eso, la comunidad de los discípulos y amigos de Jesús se vincula sobre todo por medio de las comidas, entendidas como forma de convivencia universal. Otros grupos se unen y distinguen por ritos sacrales o dogmas, por imposiciones nacionales, imperiales o genealógicas. Pues bien, los seguidores de Jesús se juntan ante el pan y peces compartidos, en gratuidad y alabanza, a cielo abierto, donde hay lugar para todos. En ese contexto podemos descubrir que las comidas de Jesús son una expresión y realidad concreta de la entrega de la vida, de tal manera que podemos afirmar que él ha muerto por la forma en que ha comido, superando la ley judía de la pascua pura. Ha querido comer con todos, por eso le han matado los que preferían seguir comiendo separados, manteniendo sus privilegios sociales y sacrales. Así lo ha visto la tradición de los evangelios, tal como se expresa en los textos de la institución de la eucaristía*: Jesús no se limita a compartir la mesa con los pecadores, invitándoles al Reino, ni a ofrecer su pan a campo abierto (multiplicaciones), sino que él mismo viene a presentarse como pan y vino compartido, en actitud de alianza. Por comer como comía le han matado. Para seguir comiendo como Jesús ha surgido la Iglesia.

(8) *Experiencia pascual. (1) El camino de Emaús*. El evangelio de Lucas ha puesto de relieve el gozo de la comida escatológica: «Bienaventurado el que coma pan en el Reino de Dios» (Lc 14,15; cf. Mt 8,11: sentarse a la mesa con los patriarcas). Pues bien, Hch 1,4 afirma que Jesús se aparecía a sus discípulos *synalidsamenos*, es decir, tomando la sal o comiendo con ellos. Por otra parte, la experiencia cristiana de partir-compartir el pan (cf. Hch 2,42-46) parece un signo indudable de presencia de Jesús, que está presente allí donde sus discípulos toman la sal en común. Desde esa base se entiende la catequesis pascual de los «fugitivos» de Emaús (Lc 24,13-35), precedida por una especie de «liturgia de la palabra» (sobre la necesidad de sufrimiento del Mesías: Lc 24,24-27), que solo culmina y recibe su sentido en un contexto de comida: «Y sucedió que, al sentarse con ellos en la mesa, tomando el pan, lo bendijo; y partiéndolo se lo dio. Entonces se abrieron sus ojos y le reconocieron, pero él se volvió invisible para ellos» (24,20-31). Se ha (han) reclinado *(kataklithênai)* a la mesa, de forma festiva y distendida, para ratificar la conversación anterior, en forma de banquete. Pues bien, en contra de las leyes de la cortesía, en lugar de esperar a que le sirvan, diciéndole que coma, el invitado asume la iniciativa: ¡parte el pan y se lo ofrece precisamente a los señores de la casa! No pide permiso, no pregunta, no se deja rogar. Jesús mismo bendice* *(eulogêsen)* (eucaristía* y eulogía) el pan (o más probablemente al Dios del pan), para partirlo y dárselo a los discípulos. En este gesto descubren ellos que es Jesús; no necesitan verlo más, le han

visto en el pan. Lógicamente, ellos quieren anunciar su experiencia y se la transmiten al resto de los discípulos de Jerusalén, diciéndoles que han conocido al Señor en la fracción del pan (Lc 24,25).

(9) *Experiencia pascual. (2) Pascua y comida en Lucas*. Desde la catequesis de Emaús se entiende ya la experiencia fundacional de la Iglesia, presentada como encuentro de Jesús con todos los discípulos (con todos, no solo con los Doce), que Lucas ha querido elaborar como culminación de su evangelio (Lc 24,26-49), antes de la ascensión* (Lc 24,50-53). Los signos pascuales son básicamente dos: (a) *El recuerdo de la pasión*: «Mirad mis manos y mis pies; soy yo mismo. Palpadme y ved que un espíritu no tiene carne y huesos como veis que yo tengo. Y, diciendo esto, los mostró las manos y los pies» (Lc 24,29-40). No hay experiencia pascual sin corporalidad, sin recuerdo del Mesías crucificado. (b) *La comida*: «Como ellos no acabasen de creerlo a causa de la alegría y estuviesen asombrados, les dijo: ¿Tenéis aquí algo de comer? Ellos le dieron un trozo de pez asado [muchos manuscritos añaden: y un trozo de panal con miel]. Y tomándolo comió delante de todos» (24,41-43). Es evidente que los discípulos se han reunido para comer y comen juntos. Recordando, sin duda, los temas de las multiplicaciones* (y de los peces*), ellos ofrecen a Jesús un trozo de pez asado, y él, tomándolo delante de ellos, comió (Lc 24,42). La referencia al panal de miel que añaden muchos manuscritos evoca una iniciación litúrgica, en la línea del relato judío de *José y* Asenet*, y también una referencia al renacimiento pascual (y a la entrada en la tierra que mana leche* y miel. La experiencia pascual de los cristianos (con la resurrección de Jesús) se inscribe así dentro de un contexto de comida compartida, es decir, dentro de un contexto de vida y comunión.

(10) *Experiencia pascual. (3) Testimonio de Juan*. La catequesis pascual de Jn 1,1-3 habla de ver y palpar al Verbo de la Vida, sin incluir la comida. Pero, al final del evangelio, Juan condensa la experiencia del resucitado en una pesca milagrosa y en una comida, a la orilla del mar, donde los signos básicos son el pan* y el pez: «Al descender a tierra, vieron brasas puestas, y un pez encima de ellas, y pan... Y Jesús les dijo: Venid, comed. Y ninguno de los discípulos se atrevía a preguntarle: ¿Tú, quién eres?, sabiendo que era el Señor. Vino, pues, Jesús, y tomó el pan y les dio, y asimismo del pescado» (Jn 21,9-13). Esta es una eucaristía de pan y pez, como las multiplicaciones*. Es una eucaristía pascual, en la que hay un único pan y un único pez, que se identifican con Jesús. Es una eucaristía y visión de los siete* discípulos misioneros, que traen a Jesús los ciento cincuenta y tres peces (cf. Jn 21,11) del conjunto de la humanidad. Esta es una comida que no puede separarse de la misión eclesial, vinculada así a la gran experiencia de Jesús como pan de vida, pan que se come, sangre que se bebe, tal como había destacado el discurso de Cafarnaún (Jn 6,16-50), vinculado al tema de las multiplicaciones (Jn 6,1-15). Jesús no da a los hombres que le siguen los panes y los peces para hacerse rey, por encima de ellos, como algunos quieren (cf. Jn 6,15), sino para compartir con ellos su propia vida, que es el pan verdadero, el verdadero pescado.

(11) *Experiencia pascual. (4) Mc 16,9-20*. El final canónico de Marcos (Mc 16,9-20), añadido ya en tiempo antiguo al texto original, que terminaba en Mc 16,8, ha recogido

un precioso itinerario de pascua en el que destacan varios motivos, entre ellos el de las comidas, como lugar privilegiado de experiencia de Jesús: «Habiendo resucitado en la madrugada, el primer día de la semana, se apareció primero a María Magdalena, de la que había echado siete demonios. Ella fue a comunicarlo a los que habían vivido con él, que estaban tristes y llorosos. Ellos, al oír que vivía y que había sido visto por ella, no creyeron. Después de esto, se apareció, con otra figura, a dos de ellos cuando iban de camino a una aldea. Ellos volvieron a comunicárselo a los demás; pero tampoco creyeron a estos. Por último, estando a la mesa los once discípulos, se les apareció y les echó en cara su incredulidad y su dureza de corazón, por no haber creído a quienes le habían visto resucitado Y les dijo: Id por todo el mundo y proclamad la Buena Nueva a toda la creación...» (Mc 16,9-15). El texto incluye, define y presenta la experiencia pascual en tres momentos. (a) *María Magdalena. Llanto pascual y falta de fe*. Ella ve a Jesús y anuncia el mensaje a sus compañeros, pero ellos no la creen, sino que permanecen tristes y llorosos, en gesto funerario de llanto *(penthousi kai klaiousi)*. En el contexto oriental, ese ritual de llanto incluía un tipo de comida, pero aquí se trata, todavía, de una comida que no es pascual (es de recuerdo del muerto, no de gozo por el que está vivo); así se lamentan por Jesús, pero la simple noticia de María, vinculada sin duda al amor personal hacia el Cristo, amor de pascua, no puede hacerles creyentes. (b) *Jesús se aparece a dos caminantes* que dan la impresión de escaparse del mismo Jesús, huyendo hacia el campo *(eis agron)*. Esta es la presencia de aquel de quien se huye, en otra figura (no es la figura de amor de María Magdalena o en la figura histórica anterior de Jesús). Pues bien, también estos creen y vuelven a Jerusalén, pero los compañeros de Jesús tampoco les aceptan. No basta el testimonio de dos para alimentar la fe pascual. (c) *Los discípulos de Jesús están reclinados a la mesa (anakeimenois)*, en gesto de comunión vital, de diálogo y comida compartida. No hace falta hablar del pan y el vino. Es evidente que lo toman. Pues bien, solo en este contexto, allí donde repiten el gesto más profundo de la historia de Jesús, Jesús se les puede mostrar, ratificando así todo el camino anterior de su vida, que se expresaba en las comidas compartidas (multiplicaciones*, eucaristía). De esa forma, la misma comida del rito de luto (de muerte) viene a convertirse en comida de pascua: la experiencia del resucitado se identifica con la liturgia de comida de la Iglesia. En lenguaje eclesial posterior pudiéramos decir que la comida es un momento privilegiado de *presencia real* de Jesús: no se expresa solo (ni sobre todo) en las llamadas especies eucarísticas (pan y vino en cuanto tales), sino en el gesto total de la comida compartida. Para el surgimiento de la fe pascual no ha bastado el llanto de María, ni el retorno de los fugitivos, sino que ha sido necesaria una experiencia de comida compartida. Desde aquí se pueden entender en línea pascual otros pasajes del mismo evangelio primitivo de Marcos, como la multiplicación* *de los panes* (Mc 6,30-44; 8,1-9), que el redactor del evangelio ha integrado en la biografía de Jesús, dentro de la sección de los panes (6,6–8,26), que tiene un fuerte sentido pascual. Ciertamente, en el fondo de esos panes multiplicados hay un recuerdo de la historia de Jesús; pero ellos forman parte de la experiencia pascual de una Iglesia donde los discípulos recuerdan y veneran la presencia del Señor crucificado en los panes

y peces compartidos. Sin duda, Jesús está en los panes y peces bendecidos que sus discípulos (Iglesia) reparten a la muchedumbre. Pero sobre todo está presente en aquellos que vienen y comparten con gozo la comida, a pleno campo, formando la nueva comunidad escatológica. Jesús está presente y se revela en la experiencia de la comunión fraterna, en gesto de generosidad que rompe las pequeñas fronteras de los grupos puros de los más puros israelitas. Esta es la señal de Jesús resucitado, que bendice y preside la comida donde quedan *doce cestos sobrantes* para todo el pueblo de Israel (Mc 6,43), siete cestos para todos los pueblos (cf. Mc 8,8).

(12) *El testimonio del Apocalipsis*. En el centro del Apocalipsis se sitúa un banquete de Bodas: «Gocémonos y alegrémonos y démosle gloria; porque han llegado las bodas del Cordero, y su esposa se ha preparado» (Ap 12,9). Ese tema ha de entenderse desde el conjunto del Apocalipsis, que es un libro de comidas. Frente al buen banquete se eleva la comida prostituida de los malos cristianos (idolocitos*: Ap 2,14.20) y la bebida antropofágica de la Prostituta, que bebe en su copa la sangre de los testigos de Jesús, quedando así borracha (Ap 17,6). Por su parte, la Bestia y los Reyes devoran a su vez a la prostituta, en nuevo banquete de antropofagia (17,16), y las aves carroñeras comen carne de los enemigos del Cordero, en un festín horrendo: «Y vi a un ángel que estaba en pie en el sol, y clamó a gran voz, diciendo a todas las aves que vuelan en medio del cielo: Venid, y congregaos a la gran cena de Dios, para que comáis carnes de reyes y de capitanes, y carnes de fuertes, carnes de caballos y de sus jinetes, y carnes de todos, libres y esclavos, pequeños y grandes» (19,17-18). En contra de eso, Jesús ofrece a sus amigos la cena de amistad cercana, en la intimidad de una noche de amor: «He aquí que yo estoy a la puerta y llamo; si alguno oye mi voz y abre la puerta, entraré a él, y cenaré con él, y él conmigo» (3,20). La verdadera historia de los hombres culmina en el banquete del Árbol de la vida del paraíso: «Al que venciere, le daré a comer del árbol de la vida, que está en medio del paraíso de Dios» (Ap 2,7; cf. 22,1-3).

Cf. R. AGUIRRE, *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*, Verbo Divino, Estella 2001; J. D. CROSSAN, *Jesús. Vida de un campesino judío mediterráneo*, Crítica, Barcelona 1994; *El nacimiento del cristianismo*, Panorama, Sal Terrae, Santander 2002; X. PIKAZA, *Fiesta del pan, fiesta del vino. Mesa común y Eucaristía*, Verbo Divino, Estella 2000; M. SAWICKI, *Seeing the Lord. Resurrection and Early Christian Practices*, Fortress, Minneapolis 1994.

2. Sacrificios

(↗ *animales*, *Caín y Abel*, *eucaristía*). Casi todas las culturas y religiones antiguas interpretan la comida y la bebida en forma cúltica, como una mediación de la experiencia de Dios. En ese sentido podemos añadir que, en el mundo cercano a la Biblia, la religión mesopotámica, lo mismo que la de Ugarit, ha visto los sacrificios como una forma de alimentación que vinculaba a los hombres con los dioses. En ese contexto podemos añadir que la visión más antigua no es la del hombre que alimenta a Dios por los sacrificios, sino la de Dios que alimenta a los hombres y se vincula con ellos a través de los sacrificios de animales, en los que hombres y Dios participan de una misma «carne». De todas formas, debemos recordar también que los mismos babilonios (cf. Dn 14,2ss), los asirios y otros pueblos antiguos (de un modo especial los aztecas)

han creído que la divinidad tenía necesidad de alimento y de bebida para vivir y ser fuerte.

(1) *Israel*. El yahvismo conservó algunos aspectos de esta visión de la comida sagrada aunque con trasposiciones importantes, como lo muestra la respuesta de la viña en el apólogo de Yotán, donde presenta el vino como bebida de dioses: «¿Voy a renunciar a mi mosto, el que alegra a los dioses y a los hombres?» (Jc 9,13). Una visión semejante aparece en la ofrenda alimenticia que Gedeón (Jc 6,17-24) o que los padres de Sansón (Jc 13,15-23.26) hacen a Dios, que parece alimentarse de ella. En esa línea, Ez 44,7 y Lv 3,11 hablan del «alimento de Yahvé» y de «los manjares consumidos por Yahvé», y por ella avanzan los «sacrificios de comunión», por los que se colocaba sobre el altar lo destinado a Yahvé –la sangre, las vísceras y los riñones– mientras que el resto del animal sacrificado lo comían los mismos oferentes. El sacrificio de comunión era el más gozoso y más completo porque unía el don y la comunión, el acto de ofrenda y su efecto, que es la amistad con Dios. Por eso fue el más frecuente al comienzo de la historia de Israel (cf. R. de Vaux). En el Deuteronomio se afirma que la comida ritual establece un vínculo estrecho de comensalidad entre Dios y el hombre, el vínculo de la cuasi-comensalía: «Vosotros iréis a visitar la morada del Señor, el lugar que el Señor, vuestro Dios, se elija en una de sus tribus, para poner allí su nombre. Allí ofreceréis vuestros holocaustos y sacrificios, los diezmos y ofertas, votos y ofrendas voluntarias y los primogénitos de vuestras reses y ovejas. Allí comeréis tú y tu familia, en la presencia del Señor, vuestro Dios, y festejaréis todas las empresas que el Señor, tu Dios, haya bendecido» (Dt 12,5-7).

También el sacrificio de alianza implica una comida. «Entonces Moisés puso por escrito todas las palabras del Señor; madrugó y levantó un altar a la falda del monte y doce estelas por las doce tribus de Israel. Mandó a algunos jóvenes israelitas ofrecer los holocaustos y ofrecer novillos como sacrificio de comunión para el Señor» (Ex 24,4-5). El texto sigue diciendo que «Moisés, Aarón, Nadab, Abihú y los setenta ancianos de Israel subieron al monte y vieron al Dios de Israel: bajo los pies tenía una especie de pavimento de zafiro, como el mismo cielo. Dios no extendió la mano contra los notables de Israel, que pudieron contemplar a Dios, y después comieron y bebieron» (Ex 24,9-11). Esto significa que los hombres «comen y beben ante Dios», participando así del mismo sacrificio, de la carne ofrecida a la divinidad.

(2) *Trasfondo religioso.* Significativamente, la Biblia no desarrolla un mito del cultivo y elaboración del pan, que es signo de sacralidad, pero que, en contra de lo que suponen otras culturas, no es divino en sí, a diferencia de lo que sucede en el mito cananeo sacraliza el pan de Baal. Año tras año, vencido por Mot, poder de muerte, perece Baal, siendo enterrado, como semilla en las entrañas de la tierra. Pero su hermana Anatu lucha contra la muerte: «con el cuchillo le partió; con el bieldo le bieldó, en el fuego le quemó, con piedras de molienda le trituró, en el campo lo diseminó» (KTU 1.6.II, 26-34).

Esta es una *escena de siega y trilla*, que distingue y vincula muerte y vida: muere Baal, señor de la lluvia y trigo, para renacer, en la cosecha anual, encarnado en el pan *de la comida*; vuelve *Baal de* la muerte, sigue el verano al invierno, la cosecha florece en el

campo antes yermo, trigo y vino sustentan la vida de hombres y mujeres en la tierra. Lluvia y tierra convertida en pan y trigo, eso es Baal, eso es Dios. El mito griego de Deméter y Perséfone sigue un esquema semejante. El Dios del subsuelo ha raptado a Perséfone, hija de la Tierra, para que así habite seis meses cada año a su lado, bajo el suelo. Perséfone está ausente; Deméter, su madre, vive en luto, amenazando con su ira a los humanos. Pero luego descubrimos que esta ausencia es buena, pues permite que la siembra (sepultada por un tiempo en tierra) germine y nazca multiplicada cada año, en forma de rica cosecha. Más aún, la misma Deméter enseña a los humanos a trillar, moler, amasar y cocer el trigo, convirtiéndolo en pan de vida abundante. Ella aparece de esa forma como madre e iniciadora de la vida, simbolizada en el trigo sembrado, cultivado y convertido en pan. El mismo pan es Dios: proceso divino de muerte y nacimiento, de ruptura y comunión interhumana.

Estas y otras religiones (como la de los mayas, en relación al maíz) desarrollan un mismo esquema de sacralidad cósmica, vinculada al proceso de la vegetación y a la comida. Para ellas todo pan (o torta de maíz) es sacramento divino, tanto por su origen (viene de Dios), como por su apertura cósmica (es signo de la tierra y del agua, expresión de la lucha de la vida) y su vinculación humana (es producto del trabajo). En contra de eso, la Biblia no conoce un mito del pan: Yahvé es trascendente, no es trigo, ni pan... Los diversos momentos de cosecha y elaboración de la comida son signos de Dios, pero no realidad divina.

He desarrollado el tema en *Fiesta del pan*, *fiesta del vino*, Verbo Divino, Estella 2000. Textos de Ugarit en KTU: M. DIETRICH, O. LORETZ y J. SANMARTÍN, *Die keilalphabetische Texte aus Ugarit. I. Transcription*, Kevelaer, Neukirchen-Vluyn 1976. Cf. también H. HAAG, *De la antigua a la nueva Pascua. Historia y teología de la fiesta pascua*, Sígueme, Salamanca 1980; R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985; P. VAN IMSCHOOT, *Teología del Antiguo Testamento*, AB 12, Fax, Madrid 1969.

COMPAÑÍA

(↗ *animales*, *hombre*, *mujer*). Conforme al relato del Génesis, Dios dijo: «No es bueno que el humano esté solo. Voy a hacerle una compañía que sea adecuada para él...». Desde esta base se entiende la relación del hombre con los animales y con otros hombres.

(1) *Compañía animal*: «Y formó del suelo todos los animales... y los llevó ante el hombre para ver cómo los llamaba... El hombre puso nombres a todos los animales del campo, pero no encontró otro como él» (Gn 2,18-20). Los animales ofrecen al hombre cierta compañía pero no son «otro como él» (= ayuda adecuada), aunque tampoco pueden convertirse para él en un puro alimento* (cf. Gn 1,26-30). Son de Dios, que los ha creado, pero el hombre los recrea al nombrarlos, en gesto de señorío (domesticación), pero ellos no sacian su soledad, no se sientan a su mesa para celebrar con él la vida, no forman su carne.

(2) *Compañía humana*. «Entonces Yahvé Dios hizo caer un profundo sueño sobre el ser humano, que se durmió. Y le quitó una de las costillas, rellenando el vacío con carne. De la costilla que Yahvé Dios había tomado del hombre formó una mujer y la llevó ante el hombre. Entonces este exclamó: Esta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne. Esta será llamada varona, pues del varón ha sido tomada. Por eso deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer, y se hacen una sola carne. Estaban ambos desnudos, el hombre y su mujer, pero no se avergonzaban uno del otro» (Gn 2,21-25). Este es el relato del origen de las relaciones sociales. Ciertamente, el humano puede hablar a los animales (les pone nombre, doma), pero ellos no le responden; por eso, al final, les terminará ofreciendo en sacrificio* para su servicio religioso. Pero en verdad un hombre solo puede hablar con otro ser humano, varón o mujer.

COMPASIÓN

(↗ *amor*, *misericordia*). Es la capacidad de asumir como propio el sufrimiento* de los demás. Se relaciona con la debilidad del hombre. Tiene una gran importancia en la historia de las religiones. En el principio del budismo está la compasión universal, entendida en forma de solidaridad quizá más pasiva. La religión bíblica ha puesto de relieve la exigencia de una compasión más activa, que se expresa en la ayuda a los necesitados.

(1) *Antiguo Testamento*. El signo básico de la compasión es el éxodo: Dios «ve y conoce» el sufrimiento de los hebreos, se compadece de los hebreos oprimidos en Egipto y «baja» a liberarles por medio de Moisés (cf. Ex 2,23-25; 3,7). La fórmula básica de la compasión de Dios se encuentra en Ex 34: «¡Yahvé, Yahvé, Dios compasivo y clemente, lento a la ira y rico en misericordia y verdad; que guarda misericordia a millares, que perdona la iniquidad, la rebelión y el pecado». Yahvé ha sido para Israel un Dios compasivo que perdona a su pueblo, aunque corrige y castiga sus culpas hasta la tercera y cuarta generación, es decir, por unos setenta años, como fueron simbólicamente los años del exilio. Partiendo de la misma experiencia del Éxodo, el libro de la Sabiduría ha retomado de un modo sistemático este motivo, hasta elaborar una especie de tratado de la compasión activa de Dios, cuyo poder no tiene límite y que, precisamente porque puede todo (crear y aniquilar, destruir y perdonar), quiere perdonar y perdona todo: «Te compadeces de todo *(eleeis de pantas)* porque todo *lo puedes (= panta dynasai)*». Dentro del orden del mundo resulta imposible la absoluta compasión, porque las cosas están hechas de polaridades limitadas. Por eso, tanto la compasión como el amor o la ternura son siempre finitas. Pero Dios rompe ese nivel de polaridades. No está limitado por nada y así lo puede todo, pero no lo hace todo, sino solo aquello que va en línea de perdón y compasión: no necesita de nadie y, sin embargo, se compadece de todos; es infinito y sin embargo se encuentra cerca de los necesitados. De esa forma aparece no solo como creador, sino como recreador de los hombres, que forman parte de su misterio de amor: «A todos perdonas porque todos son tuyos, Señor, amigo de los hombres» (Sab 11,26). El despliegue consecuente de esta visión de Dios constituye la tarea de la interpretación bíblica.

(2) *Jesús*, *el Nuevo Testamento*. Los evangelios presentan a Jesús como «Mesías compasivo»: «Jesús recorría todas las ciudades y las aldeas, enseñando en sus sinagogas, predicando el evangelio del reino y sanando toda enfermedad y toda dolencia. Y cuando vio las multitudes, tuvo compasión de ellas; porque estaban acosadas y desamparadas como ovejas que no tienen pastor» (Mt 9,35-36; cf. Mt 14,14; 15,32). La palabra que emplea el texto *(esplagkhnistê)* alude a un movimiento interior, que brota de la misma entraña o, mejor dicho, de las entrañas de un hombre o mujer. Esta compasión es como un movimiento del útero maternal, que siente como propios los sufrimientos de los demás. Jesús no se detiene ante el sufrimiento ajeno, de forma pasiva o contemplativa. No medita sobre los males del mundo, sino que, de un modo intenso y comprometido, inicia un movimiento de curación y solidaridad. El Nuevo Testamento en su conjunto

acepta y desarrolla la experiencia israelita de la compasión de Dios, entendida en forma de consuelo, y, sobre todo, el gesto de Jesús, Mesías compasivo, como ha puesto de relieve Pablo: «Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, Padre de misericordias y Dios de toda consolación, quien nos consuela en todas nuestras tribulaciones. De esta manera, con la consolación con que nosotros mismos somos consolados por Dios, también nosotros podemos consolar a los que están en cualquier tribulación» (cf. 2 Cor 1,2-4).

(3) *Compassio Patris*. La tradición cristiana ha relacionado la compasión suprema con la muerte de Jesús (que entrega su vida por fidelidad hacia los hombres), y de un modo especial, con el gesto de aquellos que le han acompañado en el dolor, especialmente María, su madre. De manera normal, la muerte despierta un movimiento de intensa solidaridad. Ante un difunto cesan los recelos, las envidias, las luchas y queda la compasión. Ciertamente, la muerte de Jesús ha suscitado la compasión de unos amigos, el dolor de unas mujeres. «Vino José de Arimatea... y comprando una sábana bajó a Jesús (de la cruz), lo envolvió en la sábana y lo colocó en una tumba que estaba excavada en la roca. Y María Magdalena y María la de José miraban dónde lo ponía» (Mc 15,46-47). Así ha descrito Marcos el signo final de la compasión de los hombres: a Jesús le han quedado unos amigos tras la muerte (por encima de la muerte). En este contexto, y partiendo sobre todo de Jn 19,25-27 (presencia de la madre y el discípulo amado bajo la cruz), la Iglesia ha descubierto y ha desarrollado el tema de la compasión de María que aparece recibiendo en sus rodillas y en sus brazos a Jesús, el hijo muerto; de esa forma se cumplen en ellas las mismas palabras de Lc 2,35: «Y a ti misma una espada debe atravesarte el alma»; María aparece de esa forma como símbolo y compendio de todos los que se compadecen por los otros. Pero la Iglesia ha dado un paso más, reinterpretando las últimas palabras de Jesús en Lucas («¡Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu!»: Lc 23,46) desde la perspectiva de la compasión de Dios Padre. En manos del Padre ha muerto Jesús y así lo representan las imágenes y cuadros de la piedad medieval que suelen titularse, como este apartado: Compasión del Padre *(compassio Patris)*. El Padre Dios está representado como Pontífice dolorido, sacerdote del Antiguo Testamento con la tiara de su autoridad en la cabeza. No tiene el cuchillo en la derecha como Abrahán cuando ha venido a ofrecer en la montaña al hijo prometido (cf. Gn 22,10), ni como los sacerdotes que matan el toro, cordero o cabrito de los sacrificios. Tampoco lleva en sus manos poderosas la bola del mundo, como suelen representarle los pensadores, sino que acoge en sus rodillas y manos compasivas a Jesús, el hombre muerto, de manera que más que padre fuerte ahora parece madre abnegada y compasiva. En esa línea, la piedad tradicional ha unido la «compasión de María», mujer-madre, que ha recibido al hijo muerto entre los brazos, con la compasión del Padre-Dios, que le recibe en el seno de su amor. Por eso, los motivos de *compassio Matris et Patris* (compasión de la madre y del Padre) vienen a cruzarse y se intercambian muchas veces en la visión y en los iconos de la Iglesia. El Padre Dios recibe así rasgos de madre dolorida. Ser Padre-Madre no consiste solo en procrear al hijo cuando nace, para abandonarle. El Padre verdadero acompaña al Hijo en el camino, le sostiene y le recibe

dándole su vida. Este Padre, sacerdote compasivo que recibe en amor fuerte al Hijo muerto, no es ya principio de ley, sino total misericordia*.

Cf. GERMÁN DE PAMPLONA, *Iconografía de la Santísima Trinidad en el arte medieval español*, CSIC, Madrid 1970; X. PIKAZA, *La Biblia de los pobres*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1982.

COMUNICACIÓN DE BIENES

(↗ *diaconado*, *dinero*, *Hechos*, *Iglesia*, *Jerusalén*, *justicia*, *liberación*). El libro de los Hechos ha puesto de relieve la experiencia fundante de la primitiva comunidad de Jerusalén, que se expresa en forma de comunión de vida (de bienes y personas). Se trata de una experiencia que tiene mucho valor, pero que implica también algunos riesgos.

(1) *Experiencia mesiánica.* La comunidad de los primeros discípulos de Jerusalén es para Lucas principio y modelo de todas las iglesias. Ella se funda en el mensaje de los apóstoles y en la conversión-bautismo de los fieles, pero se explicita y define por la experiencia de amor y comunión de los discípulos: «Todos los creyentes vivían unidos y tenían todo en común; vendían sus posesiones y sus bienes y repartían el precio entre todos, según la necesidad de cada uno. Acudían al Templo todos los días con perseverancia y con un mismo espíritu, partían el pan por las casas y tomaban el alimento con alegría y sencillez de corazón. Alababan a Dios y gozaban de la simpatía de todo el pueblo. El Señor agregaba cada día a la comunidad a los que se habían de salvar» (Hch 2,44-47).

Tenían los bienes en común, oraban juntos, compartiendo el pan. Se trata, evidentemente, de una comunidad que se entiende a sí misma de forma escatológica, conforme a un modelo judío, que aparece también en otros grupos, como el de Qumrán. La novedad está en el hecho de que es una agrupación mesiánica especial, fundada en el recuerdo/presencia de Jesús, y que se abre a todos los que quieran integrarse en ella (no es un grupo cerrado). Lo que vincula a los creyentes no es un tipo de ley de purezas (como en Qumrán), ni un rechazo sectario de los otros. Los cristianos forman una «comunidad abierta», que se despliega a los de todos los habitantes de Jerusalén, que les ven con simpatía.

(2) *Una comunidad alternativa.* No tiene en principio la finalidad de producir (como ciertas cooperativas modernas), sino de compartir, pues ha llegado el tiempo final y todas las cosas son ya comunes. Su signo de su identidad no es un dogma, ni una liturgia especial, sino la vida común, que se expresa en la participación de bienes, en la oración comunitaria y en las comidas, que ellos celebran en las mismas casas, no en un lugar especial o en el templo.

«La multitud de los creyentes no tenía sino un solo corazón y una sola alma. Nadie llamaba suyos a sus bienes, sino que todo era común entre ellos. Los apóstoles daban testimonio con gran poder de la resurrección del Señor Jesús. Y gozaban todos de gran simpatía. No había entre ellos ningún necesitado, porque todos los que poseían campos o casas los vendían, traían el importe de la venta, y lo ponían a los pies de los apóstoles, y se repartía a cada uno según su necesidad. José, llamado por los apóstoles Bernabé (que significa: «hijo de la exhortación»), levita y originario de Chipre, tenía un campo; lo vendió, trajo el dinero y lo puso a los pies de los apóstoles» (Hch 4,32-37).

La iglesia es por tanto una comunidad de testimonio: el mismo ejemplo de amor de los creyentes (su vida común) aparece como presencia de Dios, conforme al mito o símbolo oriental (griego) de la edad de oro en que los hombres y mujeres compartían vida y

posesiones, conforme a la esperanza mesiánica del judaísmo. En ese contexto se habla de la unidad de corazón (amor), de alma (pensamientos) y de bienes de todos los creyentes. Este es para Lucas el principio de la iglesia, el lugar donde culmina el amor, en comunión personal y social. Así aparece como un proyecto de unidad que se opone al orden imperial de Roma, donde las posesiones tienen un sentido diferente. Este es un proyecto espiritual y material, pero en línea de libertad, no de imposición sistemática (de regulación legal obligatoria). Por eso se dice, inmediatamente, que algunos como Bernabé aceptaron plenamente este modelo de comunión de bienes y personas (Hch 4,36). Desde esta base se entiende lo que sigue, el riesgo de la iglesia.

(3) *Contrapunto*, *Ananías y Safira* (5,1-11). La comunión de bienes constituye un proyecto fundante y utópico, que debe ser ajustado en el camino concreto de la iglesia, de una forma voluntaria, en transparencia radical (siempre con el riesgo de ser adulterado). Desde aquí se entiende la «historia» parabólica de Ananás y Safira, un relato recreado para mostrar los peligros de un engaño económico, aunque es posible que entre «los pobres» de Jerusalén (cf. Rom 15,26; Gal 2,10) se conservaran recuerdos de ese tipo, que el autor de Hechos recrea e incluye en su texto para indicar la exigencia de claridad económica: la iglesia no tiene medios de control y de presión externa para obligar a sus fieles a compartir los bienes; pero allí donde esos fieles se comprometen y comparten lo que tienen han de hacerlo en transparencia total, sin mentir a los hermanos, como sucede en un caso simbólico muy importante: «Un hombre llamado Ananías, de acuerdo con su mujer Safira, vendió una propiedad, y se quedó con una parte del precio, sabiéndolo también su mujer; la otra parte la trajo y la puso a los pies de los apóstoles. Pedro le dijo: "Ananías, ¿cómo es que Satanás llenó tu corazón para mentir al Espíritu Santo, y quedarte con parte del precio del campo? ¿Es que mientras lo tenías no era tuyo, y una vez vendido no podías disponer del precio? ¿Por qué determinaste en tu corazón hacer esto? No has mentido a los hombres, sino a Dios". Al oír Ananías estas palabras, cayó y expiró. Y un gran temor se apoderó de cuantos lo oyeron (y sigue la misma historia en relación a Safira, su mujer)» (Hch 5,1-5). El problema no es tener (un cristiano puede mantener propiedad de su campo o venderlo), sino engañar a la comunidad, diciendo que se ha dado todo, para vivir así en comunión total de bienes, manteniendo, sin embargo, algunos bienes escondidos (una economía sumergida).

Entendido así, el pecado de Ananías y Safira no es de tipo económico, sino social, un pecado contra la verdad y la transparencia de la comunidad. Un engaño en este campo conduce a la muerte de la Iglesia: quien así actúa no puede formar parte de la comunidad de los creyentes y muere (en sentido cristiano). El primer «dogma» de la iglesia es la transparencia comunitaria, que se expresa en la comunión voluntaria de bienes. De un modo correspondiente, la primera y más peligrosa de las herejías consiste en aprovecharse de sus bienes comunitarios, bajo capa de piedad, mintiendo a los hermanos. Quien eso hace, cristianamente ha muerto. Así debe entenderse esta durísima historia, que se eleva como aviso primero, parénesis sangrienta, en la base Hechos: el dinero de la iglesia no puede organizarse en forma de sistema, sino en línea de gratuidad, pero sabiendo que quien engaña en este campo a los hermanos se destruye a sí mismo. Si

el amor de los creyentes no se expresa en su verdad, si unos se mienten a otros en lo referente al dinero, se destruye la vida de la Iglesia.

Entre comentarios a Hechos, cf. J. A. FITZMYER, *Los Hechos de los Apóstoles*, I-II, Sígueme, Salamanca 2003; J. RIUS-CAMPS, *De Jerusalén a Antioquía. Génesis de la Iglesia cristiana. Comentario lingüístico y exegético a Hch 1–12*, Almendro, Córdoba 1989; J. ROLOFF, *Hechos de los apóstoles*, Cristiandad, Madrid 1984. Cf. además J. D. CROSSAN, *El nacimiento del cristianismo*, Sal Terrae, Santander 2002; L. SCHENKE, *La comunidad primitiva*, BEB 88, Sígueme, Salamanca 1999; E. W. y W STEGEMANN, *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*, Verbo Divino, Estella 2001.

COMUNIDAD

(↗ *Alianza*, *eucaristía*, *Iglesia*, *pueblo*, *sinagoga*). En un sentido, el judaísmo es una nación política, pero en otro sentido es una comunidad religiosa y social (quizá cultural), como indicaré destacando algunos de sus rasgos. Desde esa base quiero poner también de relieve algunas notas de la comunidad judía y cristiana.

(1) *Comunidad de fondo judío*, *fe en Dios*. En principio, judíos parecen aquellos que creen en el Dios de Israel, a quien invocan y responden con el Shemá* (Escucha Israel, el Señor tu Dios...). No todos los judíos aceptan de la misma manera este principio de comunión, vinculado al «nombre» innombrable de Dios (Ha-Shem, Yahvé*), es decir, a la fe monoteísta, de forma que puede haber judíos «secularizados» (que no apelan a Dios) y, sin embargo, se consideran judíos, pues se sienten portadores de una misión nacional. Esa fe implica una responsabilidad: la de ofrecer en el mundo el testimonio de Dios. Los judíos no son un pueblo entre otros, sino una comunidad formada por aquellos que se descubren comprometidos a ofrecer el testimonio y misión de su propia identidad sobre el mundo.

Con unas leyes especiales. Esa fe y esa misión se encuentran vinculadas con un tipo de vida regulada por leyes especiales, que aparecen como expresión de la presencia particular de Dios y que han sido codificadas en la Escritura y en la Ley oral (Misná* y Talmud*). Se trata básicamente de leyes religiosas (oraciones, ritos sagrados, fiestas especiales) y alimenticias (comidas puras), vinculadas a una concepción especial de la pureza y sacralidad nacional. Ciertos grupos judíos se sienten obligados a cumplir cuidadosamente esas leyes; otros las toman en sentido más simbólico, de forma que las cumplen de forma «alegórica», pero, en el fondo, todos las mantienen, al menos en forma general, para indicar así el carácter especial de su identidad.

Comunidad de memoria, *abierta al futuro*. Se suele decir que judío es el que nace de judía, dentro de una línea genealógica, cuyos antepasados pueden trazarse con cierta precisión, desde Abrahán, Jacob y los doce patriarcas. Pero más importante que la tradición biológica es la comunión histórica, fundada en la memoria de la acción de Dios y de la historia el propio pueblo. En ese sentido, los judíos forman una asociación de recuerdo, vinculada por una historia asumida y compartida como propia. Esos recuerdos (referidos en parte a unos patriarcas, a una liberación y a una tierra originaria) han sido consignados en unos libros santos y simbolizados en unas fiestas, etc. Desde esa base, los judíos forman una asociación de esperanza, fundada en las «promesas» que se apoyan en su historia anterior (o de su Dios). Las formas de entender esa esperanza mesiánica varían entre los diversos grupos; pero todos mantienen y cultivan un tipo de apertura social y religiosa, de carácter mesiánico, es decir, dirigida hacia una culminación nacional y universal de la vida humana. Muchos judíos actuales se sienten identificados con el proyecto nacional del Estado de Israel, pero no todos, ni de forma esencial. Desde hace más de dos mil quinientos años (desde el «exilio de Babilonia»), de un modo o de otro, los judíos se han configurado en forma de comunidad política, pero

no estatal (pues no han tenido Estado propio), en apertura al cumplimiento escatológico de las promesas.

(2) *Comunidad de Jesús.* El cristianismo ha interpretado la comunidad judía en forma mesiánica (escatológica) y universal, desde el mensaje de Jesús y su experiencia pascual. En esa línea, los cristianos afirman que la vida y proyecto de Jesús, hijo de Dios, puede vincular a todos los hombres, de manera que «ya no hay más judío ni griego, ya no hay más siervo ni libre, ya no hay más varón ni mujer, sino que todos vosotros sois uno en el Cristo Jesús» (Gal 3,28). Esta unidad universal en Cristo forma el principio y contenido de la nueva experiencia de comunión cristiana, fundada en el Espíritu (cf. Gal 4,5-6), pues «hay división de carismas, pero un mismo Espíritu; hay división de servicios, pero un mismo Señor; hay división de actuaciones, pero Dios es quien actúa todo en todos» (1 Cor 12,4-6). El cristianismo ha formado desde el principio una comunidad mesiánica, por encima de la tradición genealógica (ya no hay hombre y mujer), de la identidad social (ya no hay esclavo ni libre) y de la identidad popular o cultural (ya no hay judío ni griego: cf. Gal 3,28).

Comunidad universal, *pero expresada en cada grupo o Iglesia concreta.* Así lo ha indicado Lucas en el libro de los Hechos, al ofrecernos una imagen ideal de lo que debe ser cada Iglesia: «Todos los creyentes tendían a lo mismo y tenían todas las cosas en común» (Hch 2,44). «La multitud de los creyentes tenía un corazón y un alma sola; y nadie llamaba suyo aquello que tenían sino que todo lo tenían en común» (Hch 4,32). En ese sentido, podemos decir que la comunidad cristiana es una «comunidad de comunidades», de manera que en cada una de las iglesias se expresa un ideal de comunión de Cristo y todas se unen entre sí a partir de ese mismo ideal y espíritu de comunión.

Un cuerpo, *un espíritu*. Esta es la novedad del evangelio: que todos los hombres y mujeres de la tierra puedan compartir y compartan ya desde Dios, en Cristo, un mismo camino de esperanza, una misma experiencia de amor, siendo de hecho comunidad corporal y espiritual. «Como el cuerpo es uno y tiene muchos miembros, así también el Cristo. Porque todos nosotros hemos sido bautizados en un mismo *Espíritu* para formar un solo *cuerpo*, ya seamos judíos o griegos, siervos o libres; y todos hemos bebido un mismo Espíritu» (1 Cor 12,12-14). El judaísmo formaba, en tiempo de Jesús y de Pablo, una comunidad organizada y bien trabada, a través de una Ley y de unas costumbres sociales, culturales, religiosas. Pues bien, los *cristianos* (judíos mesiánicos) quieren ofrecer y ofrecen un ideal y camino de comunión a todos, judíos y gentiles, esclavos y libres. La comunidad cristiana no es puramente económica, pero es unidad «de cuerpo», en el nivel del pan compartido (que es el cuerpo de Cristo). La comunidad cristiana no es puramente espiritual, pero es unidad de Espíritu, en el nivel del amor mutuo, como sabe 1 Cor 13.

Unidad mesiánica. Como signo y búsqueda de esa comunidad universal, en la que se rompe el muro que antes dividía a judíos y gentiles, a pueblos y pueblos (cf. Ef 2,14), viene a elevarse ahora la Iglesia de Jesús, que es principio de comunicación mesiánica, universal. Este es el misterio que ha descubierto y cantado el autor de la carta a los

Efesios, proponiéndolo como tarea universal de comunión: «Esforzaos por guardar la unidad del Espíritu, en el vínculo de la paz. *Hay un solo cuerpo y un Espíritu*, como es una la esperanza de vuestra vocación, a la que habéis sido llamados. *Hay un Señor*, una fe, un solo bautismo. *Hay un Dios que es Padre* de todos» (Ef 4,3-6). Esta es la novedad cristiana, la gran revelación: El descubrimiento y despliegue de la comunidad universal en Cristo, como tarea de Iglesia.

Fundada en Dios. Esta comunidad eclesial, que puede vincular a todos los hombres en Cristo, se inscribe, según el evangelio, en la misma comunión de Dios. Los hombres pueden formar comunión porque Dios es comunión, como dice y pide Jesús en el evangelio de Juan. «Para que todos *sean Uno*, como tú, Padre, en mí y yo en ti, para que también ellos sean uno y el mundo conozca que tú me has enviado. Para que sean uno, como nosotros somos uno, yo en ellos y tú en mí, para que sean perfectos en la unidad» (Jn 17,21-23).

Como signo y búsqueda de esa comunidad universal, en la que se rompe el muro que antes dividía a judíos y gentiles, a pueblos y pueblos (cf. Ef 2,14), quiere elevarse la Iglesia, que es principio de comunicación universal. Este es el misterio que ha descubierto y cantado el autor de la carta a los Efesios, proponiéndolo como tarea universal de comunión fundada en el descubrimiento y despliegue de la presencia de Cristo en la Iglesia: «Esforzaos por guardar la unidad del Espíritu, en el vínculo de la paz. Hay un solo cuerpo y un Espíritu, como es una la esperanza de vuestra vocación, a la que habéis sido llamados. Hay un Señor, una fe, un solo bautismo. Hay un Dios que es Padre de todos» (Ef 4,3-6).

B. HOLMBERG, *Historia social del cristianismo primitivo. La sociología y el Nuevo Testamento*, Almendro, Córdoba 1995; R. J. Banks, *Paul's idea of Community*, Paternoster, Exeter 1980; M. MACDONALD, *Las comunidades paulinas*, Sígueme, Salamanca 1994, 134-234; W. A. MEEKS, *Los primeros cristianos urbanos*, Sígueme, Salamanca 1988; J. ROLOFF, *Die Kirche im NT*, Vandenhoeck, Gotinga 1993; L. SCHENKE, *La comunidad primitiva*, BEB 88, Sígueme, Salamanca 1999; J. M. R. TILLARD, *La Iglesia local. Eclesiología de comunión y catolicidad*, Sígueme, Salamanca 1999.

CONCEPCIÓN POR EL ESPÍRITU

1. Mateo

(↗ *encarnación*, *Espíritu Santo*, *genealogías*, *María*, *madre de Jesús*, *nacimiento*). El relato de la concepción y nacimiento de ese Cristo incluye diversos aspectos de carácter teológico y antropológico, cristológico y eclesial que se deben precisar con cierto detalle. Así lo haremos, fijándonos en los dos evangelios que han desarrollado el tema: Mateo y Lucas. Empezamos por Mateo.

(1) *Rasgos básicos*. El evangelio de Mt no quiere contar simplemente una historia, sino confesar un misterio de fe, y lo hace de forma simbólica y paradójica, después de haber presentado la genealogía de Jesús, a través de José, insertando en ella la trama y función de cuatro mujeres irregulares (Tamar*, Rahab*, Rut*, Betsabé*) a través de las cuales se expresa la acción providente de Dios. «El nacimiento de Jesucristo fue así: Estando desposada María su madre con José, antes que cohabitaran, se halló que había concebido del Espíritu Santo. José su esposo, como era justo, y no quería infamarla, quiso abandonarla en secreto. Y mientras pensaba en esto, he aquí un ángel del Señor que se le apareció en sueños y le dijo: José, hijo de David, no temas recibir a María tu mujer, porque lo que en ella es engendrado es del Espíritu Santo. Dará a luz un hijo y le pondrás por nombre Jesús, porque él salvará a su pueblo de sus pecados. Todo esto sucedió para que se cumpliese lo dicho por el Señor por medio del profeta: Una virgen concebirá y dará a luz un hijo y le pondrá por nombre Emmanuel, que significa Dios con nosotros...» (Mt 1,18-23).

(2) *Conflicto de fondo*. Podemos destacar los tres aspectos más significativos del texto. (a) *Estamos ante un nacimiento irregular*. En clave de ley, desde el punto de vista de José, que es Hijo de David y portador de su promesa israelita, el surgimiento de Jesús resulta contrario al orden patriarcal, situándose en las fronteras del mayor pecado posible, que es el adulterio o ruptura del orden familiar. (b) *El esposo/padre José*, que quiere abandonar a María, dejándola a su suerte, con el hijo en las entrañas, es el signo del mejor judaísmo (nacionalismo o legalismo religioso de cualquier tipo), que es capaz de abandonar a otros hombres o mujeres cuando no caben en los supuestos religiosos y sociales que marcan el sentido de su vida. (c) *Presencia superior de Dios*. En contra de lo que podía esperar un judaísmo legal y patriarcalista, Dios se expresa y actúa a través de esta mujer irregular, María, fecundándola por medio de su Espíritu Santo. Ciertamente, el justo José es un hombre bueno, pero actúa por ley, dentro de unos esquemas de nación y familia sagrada, que identifica la presencia de Dios con la obediencia a las estructuras de legalidad que defienden al propio grupo. Pues bien, el Dios de María supera los esquemas de esa legalidad y viene a mostrarse como creador de vida, por medio del Espíritu Santo, de manera que puede definirse como «Dios con nosotros». Solo en esa perspectiva se puede hablar de una conversión y fe de José: allí donde parecía reinar el orden de los padres de familia, según buena ley (patriarcalismo), emerge la más alta presencia y acción de Dios, por medio de María, mujer y madre, que

aparece como signo de la fecundidad de Dios, en línea de gratuidad. Por eso, José (varón israelita) debe convertirse, superando la ley de los varones, para aceptar la más alta acción y presencia creadora de Dios en María.

(3) *Más allá del patriarcalismo*. Los tres aspectos anteriores se encuentran vinculados: la presencia directa de Dios, expresada por la acción del Espíritu Santo en María, supera el nivel de paternidad humana (israelita, masculina) de José. Naciendo de María virgen, Jesús desborda el patriarcalismo legal en que se mueve la genealogía anterior de los varones, abriéndose a la universalidad de lo humano. Por eso, debemos afirmar que el origen de Jesús resulta legalmente irregular. Por medio de José, Jesús será asumido en la familia israelita, pero no por sangre, sino por obediencia a Dios y por decisión creyente, en la línea de aquello que Pablo ha llamado la descendencia según la promesa, y no según la carne (Rom 9,8). Siendo judío (como muestra su genealogía anterior de varones y su misión dirigida al pueblo de la alianza: cf. Mt 1,21), Jesús viene a presentarse desde ahora como más que un simple judío, como nuevo ser humano. Según eso, el evangelio de Mateo ha proyectado sobre la concepción aquellos dos rasgos que Pablo había presentado y separado en Rom 1,3-4: (a) Jesús es Hijo de David según la carne; (b) Jesús es Hijo de Dios por la resurrección. Según Mt 1,18-25, Jesús nace al mismo tiempo como Hijo de David israelita (como hijo de José) y como Hijo de Dios (por la acción del Espíritu en María).

(4) *Rasgos centrales*. Desde esa perspectiva podemos destacar los tres momentos centrales del pasaje. (a) *María*, *su madre*, *estaba encinta*, *por obra del Espíritu Santo* (1,18). No se dice cómo ha sido, no tiene que decirse, aunque por todo el contexto sabemos que la acción maternal de Dios sobrepasa el nivel legal-patriarcal de los varones, para inscribirse en el plano más hondo de una maternidad plena, representada por María, en la que se expresa y despliega el mismo poder de Dios. Lucas 1,26-38 ha presentado el diálogo de Dios con María. Mateo 1,18-23 ha preferido dejar la función de María en un rico silencio apofático. Este es el nivel del mito-misterio, que no ha de entenderse como irracionalidad, sino como protorracionalidad: como origen y fuente de donde brotan todas las palabras. El ser humano no inventa su vida, ni logra encerrarla por leyes patriarcales, pues la fuente de la vida es el Espíritu de Dios, que se expresa ahora de forma ejemplar por medio de María. (b) *Su padre humano*, que aparece como Hijo de David (Mt 1,20), ha de acoger ese misterio en fe, superando el patriarcalismo genealógico y dejándose transformar por el Espíritu de Dios que obra en María, pues el nacimiento y obra de Jesús desborda el nivel de esperanza nacional, apareciendo como misterio de fe, por encima del nivel de los datos legales y biológicos. La ley judía ha regulado de forma minuciosa (alguien diría obsesiva) la identidad patriarcal de los varones, que quieren asegurar con toda fuerza su poder (su propiedad) sobre los hijos, imponiendo así una serie de normas muy detalladas sobre la sexualidad (sangre menstrual, pureza...) de las mujeres. José supera ese nivel, apareciendo así como creyente que acoge la obra de Dios y no como patriarca que define y regula con su acción la realidad (la vida humana). (c) *El relato nos sitúa ante el misterio de la creatividad suprahistórica e histórica de Dios*, que siendo fuente de vida

primigenia/eterna se ha expresado, de forma ejemplar y para siempre, en el signo maternal de María, dentro de la historia. Según las promesas, Jesús ha nacido como *sperma* o descendiente de Abrahán (cf. Gal 3,15-20), del esperma de David según la carne, pero ha sido constituido Hijo de Dios en poder, según el Espíritu de Santidad, por la resurrección de entre los muertos (Rom 1,3-4). Pues bien, según Mateo 1,18-25, todo eso se ha dado y revelado en el misterio de la concepción de Jesús, aceptada fielmente por José: al aceptar la obra del Espíritu de Dios y acoger a María como nueva madre mesiánica, José debe superar el nivel de la filiación israelita, recibiendo como Mesías de Dios (e hijo propio) al hijo de María. Así podemos hablar de una conversión cristológica de José.

2. Lucas

El relato de la concepción de Jesús en Lc 1,26-38, elaborado en forma de anunciación*, ofrece una de las claves simbólicas más importantes para entender el conjunto de la Biblia cristiana. La novedad del relato de Lucas, frente al de Mateo, es que pone en el centro a María, que aparece y actúa como persona, con responsabilidad individual, escuchando a Dios y dialogando con él, en colaboración de fe. A Lucas no le importa ya la «conversión de José-Israel», como a Mateo, sino la experiencia del diálogo y encuentro de Dios con María, como lugar de revelación del misterio.

(1) *El texto* (Lc 1,26-38): «Al sexto mes el ángel Gabriel fue enviado por Dios a una ciudad de Galilea, llamada Nazaret, a una virgen desposada con un varón que se llamaba José, de la casa de David; y el nombre de la virgen era María. Y entrando el ángel en donde ella estaba, dijo: ¡Salve, agraciada! El Señor está contigo; bendita tú entre las mujeres. Mas ella, cuando le vio, se turbó por sus palabras, y pensaba qué salutación sería esta. Entonces el ángel le dijo: María, no temas, porque has hallado gracia delante de Dios. Y concebirás en tu vientre, y darás a luz un hijo, y le pondrás por nombre Jesús. Este será grande, y será llamado Hijo del Altísimo; y el Señor Dios le dará el trono de David su padre; y reinará sobre la casa de Jacob para siempre, y su reino no tendrá fin. Entonces María dijo al ángel: ¿Cómo será esto pues no conozco varón? Respondiendo el ángel, le dijo: El Espíritu Santo vendrá sobre ti, y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra; por lo cual también el Santo que nacerá será llamado Hijo de Dios. Y he aquí tu parienta Isabel que también ha concebido un hijo en su vejez; y este es el sexto mes para ella, la que llamaban estéril; porque nada hay imposible para Dios. Entonces María dijo: He aquí la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra».

(2) *División del texto*. El ángel Gabriel (ángel*, anunciación*) se identifica con el mismo Dios que actúa. Teniendo eso en cuenta, el texto se puede dividir en tres partes. (a) *Introducción* (Lc 1,28). Dios saluda (¡Ave, alégrate!) y María se extraña y turba porque ese saludo rompe los esquemas normales de palabra y cortesía de este mundo. Suele ser el inferior el que comienza presentando sus respetos; aquí es Dios, ser Supremo, quien se inclina ante María y le ofrece su presencia. (b) *Promesa y objeción* (Lc 1,29-34). Dios le tranquiliza *(¡no temas!)*, prometiéndole precisamente aquello que María, como buena israelita y madre, había deseado más que nada sobre el mundo:

¡concebirás, tendrás un hijo, será grande, y Dios mismo le dará el trono de David su padre! Su hijo cumplirá la esperanza de Israel, el sueño y deseo de la humanidad entera. Pero María se atreve a objetar al mismo Dios: ¡no conozco varón! De tal forma se coloca en manos de Dios y purifica su deseo que, queriéndolo todo (al mismo Dios), parece que no quiere nada (ni el encuentro normal con un varón). (c) *Espíritu de Dios y voluntad de María* (1,35-38). Dios acepta piadoso y reverente el argumento de su «amiga» María. Ella le ha dicho que no quiere encerrarse simplemente en la línea de generaciones de la historia, como una mujer más en la espiral de deseos y conocimiento de varones. Dios lo acepta y responde a María diciéndole que ponga su vida a la luz del más hondo deseo divino: ¡vendrá el Espíritu Santo sobre ti...! Al escuchar esa propuesta, ella responde reverente y admirada: ¡hágase en mí según tu palabra! Desde ahí podemos interpretar ya el pasaje.

(3) *El protagonismo de María*. Ella es una *virgen (parthenon)*, es decir, una muchacha joven capaz de concebir. Está desposada con un hombre de la casa de David, es decir, con un pretendiente mesiánico. Esto significa que puede tener hijos. Pues bien, en esa situación se introduce Dios (el ángel de Dios), diciéndole que concebirá y dará a luz un hijo que «será Hijo del Altísimo y se sentará en el trono de David, su Padre» (1,31-32). La palabra del ángel se sitúa dentro de una línea mesiánica israelita, en el contexto de las promesas de David, cuyo hijo será rey universal sobre los hombres. Pero María, que antes se había turbado ante la presencia del ángel (Lc 1,29), responde ahora con toda claridad y plantea una cuestión que sitúa la propuesta de Dios sobre un plano más elevado: «¿Cómo será esto pues no conozco varón?» (1,34). El problema de fondo no es la virginidad o no virginidad de María, sino el tipo de filiación de Jesús: ¿Será simplemente Hijo de David, en el nivel del mesianismo israelita? ¿Será Hijo de un modo distinto, superando (¡no negando!) el nivel de las relaciones de filiación davídica? María eleva así la pregunta y la sitúa en un nivel que es propio de los creyentes cristianos que se sitúan ante Jesús resucitado, al que conciben ya como Hijo de Dios (cf. Rom 1,1-3). Esta pregunta de María sirve para plantear el tema en su auténtico nivel y para confesar la novedad cristiana de la concepción o nacimiento por el Espíritu. Más que el aspecto biológico del tema importa aquí el aspecto personal, teológico: Jesús nace por gracia, en un plano de fe. Desde esa perspectiva, la pregunta de María se convierte en punto de partida de la respuesta más alta de Dios, que resuelve el tema: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti, por eso lo que nazca será llamado Santo, Hijo de Dios» (Lc 1,35). Por encima del plano biológico (sobre todo conocimiento o desconocimiento de varón) se alza la presencia y obra del Espíritu Santo, que es acción y presencia escatológica de Dios, para quien nada es imposible (cf. Lc 1,37, con cita de Gn 18,14 en contexto de nacimiento providente). Este diálogo de engendramiento mesiánico de María con Dios, a través del ángel, constituye el momento culminante del despliegue de la fe israelita. Diversos elementos del pasaje pueden ser tradicionales (el trono de David, Jesús como el Santo...), pero en conjunto expresan algo totalmente nuevo: la posibilidad de que un ser humano se ponga del todo en manos de Dios, en cuerpo y alma, diciendo «Soy la Sierva del Señor, que se haga (= que hagamos) su Palabra» (Lc 1,38), la posibilidad de que el mismo Dios

nazca como humano. De esta forma ha recogido Lucas la historia y experiencia de María, para expresar por ella un elemento básico de la fe cristiana.

3. Lecturas

(↗ *Espíritu Santo*, *Hijo de Dios*). Los evangelios de la infancia (Mt 1,18-25 y Lc 1,26-38) afirman que Jesús ha nacido por obra del Espíritu de Dios, superando el plano cósmico de la concepción y gravidez, como ha dicho el ángel a José («lo engendrado en María, tu esposa, proviene del Espíritu Santo»: Mt 1,20) y a María («El Espíritu Santo vendrá sobre ti»: Lc 1,35). Esos textos pueden leerse y entenderse de diversas formas.

(1) *Hay una lectura simbolizante de tipo antropológico*. Según ella, el Espíritu de la concepción sería un signo de la acción providente de Dios que guía la marcha de las cosas y de un modo especial la historia humana, tal como ha venido a centrarse en el surgimiento mesiánico de Jesús: el Espíritu no sustituye la función biológica del padre humano, sino que actúa en un nivel de fe, de creación divina. Por eso, en plano físico, Jesús podría ser hijo de María y José. Pero en otro plano debemos afirmar que ha sido concebido por la fuerza del Espíritu, siendo por ello expresión privilegiada del misterio de Dios. Así se sitúan ante el tema gran parte de los cristianos protestantes de los últimos decenios.

(2) *Hay una lectura espiritualista*, *de tipo angélico*, representada de modo especial por el Corán. Según ella, el Espíritu Santo se identifica en realidad con Gabriel, ángel perfecto, espíritu purísimo, que ha cohabitado limpiamente con María, de forma espiritual, sin contacto físico. Por esa razón, el surgimiento espiritual de Jesús (nacido de un Espíritu Santo, no de Dios en sí, ni de un varón terreno) es signo de fe que debían creer (y no han creído) los judíos; ese surgimiento nos sitúa casi en un nivel de biología espiritual.

(3) *Hay una lectura cósmica y escatológica*, *que entiende el tema a partir de Gn 1,1-2*. Se decía en el principio que el Espíritu de Dios aleteaba sobre las aguas del caos, para hacer así que germinaran, como manantial de vida cósmica. Pues bien, en los últimos tiempos, el mismo Espíritu de Dios ha realizado su acción en María, volviéndola fecunda, engendradora del Hijo de Dios. En esa línea, María viene a presentarse como signo de la pasividad más perfecta, del más pleno acogimiento de la gracia salvadora de Dios: es la humanidad que recibe la Palabra de Dios en obediencia, la mujer que escucha en su mente (desde su mismo seno materno) la voz del misterio. En esa línea pueden situarse aquellos que interpretan a la Madre de Jesús como Madre Tierra en la que habita el Espíritu de Dios, suscitando de esa forma al salvador.

(4) *Hay*, *finalmente*, *una lectura trinitaria del misterio*, y, según ella, el *surgimiento divino y humano de Jesús* se corresponden. El Espíritu Santo es potencia germinante, encuentro de amor que suscita y mantiene la vida. Así decimos que Dios (Padre) engendra eternamente a su Hijo por la fuerza del Espíritu, es decir, en el contexto (abrazo, seno) de su amor. De igual forma añadimos que Dios padre engendra o suscita a Jesús en la historia, haciendo que nazca por medio de su Espíritu, a través de María. No es que el Espíritu sea hipóstasis o simbolización femenina de Dios, como a veces se ha

pensado; no es que se identifique de manera personal con María, como también se ha dicho. Pero es evidente que entre ambos (Espíritu y María) hay una fuerte vinculación. Por eso se puede ver a María como aquella mujer donde ha venido a expresarse de manera plena la fuerza del Espíritu, para que así surja el Hijo de Dios sobre la tierra. En ese sentido, en contra de la visión musulmana, la Concepción por el Espíritu no puede interpretarse como un milagro en clave de ciencia biológica, sino como una hierofanía personal de Dios, que se encarna o manifiesta en Jesús de Nazaret, ser humano a quien vemos, en el ámbito de la fe, como el Hijo de Dios. Así decimos que Jesús nace, al mismo tiempo, de Dios y de la historia, sin que un nacimiento sustituya al otro: nace totalmente de Dios y totalmente de lo humano (de María) por obra del Espíritu Santo. Así lo han contado, en perspectivas diversas y de forma insuperable, los evangelios* de la infancia (Lc 1–2 y Mt 1–2).

Cf. M. COLERIDGE, *Nueva lectura de la infancia de Jesús. La narrativa como cristología en Lucas 1–2*, El Almendro, Córdoba 2000; R. E. BROWN, *El nacimiento del Mesías*, Cristiandad, Madrid 1982; J. C. R. GARCÍA PAREDES, *Mariología*, Sap. Fidei, BAC, Madrid 1995; J. MCHUGH, *La Madre de Jesús en el Nuevo Testamento*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1978; S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los Evangelios de la Infancia* I-IV, BAC, Madrid 1987; X. PIKAZA, *Dios como Espíritu y persona*, Sec. Trinitario, Salamanca 1990; *La nueva figura de Jesús*, Estudios Bíblicos, Verbo Divino, Estella 2003.

CONCILIO DE JERUSALÉN

(↗ *Iglesia*, *Pablo*, *Pedro*, *Santiago*). Existían según el libro de los Hechos dos líneas eclesiales: *la iglesia de Jerusalén*, que quería mantener su identidad judía (como iglesia de la circuncisión); *las iglesias helenistas*, abiertas a los gentiles, que no se sentían obligadas por el conjunto de la ley judía. Ambas iglesias se aceptaban y reconocían, pero quedaban problemas pendientes y algunos de Jerusalén quisieron imponer la circuncisión a los cristianos de la gentilidad, en Antioquía (cf. Hch 15,1-3). Pues bien, en ese contexto, la iglesia de Antioquía envió a Jerusalén a sus delegados (Pablo y Bernabé), para que resolvieran el problema, celebrándose allí una reunión o concilio de líderes cristianos, conforme al orden y temas que siguen.

(1) *El problema*. «Y algunos descendieron de Judea y enseñaban: Si no os circuncidáis conforme al rito de Moisés, no podéis salvaros. Y como hubiera gran disensión y debate (los de Antioquía), determinaron que Pablo y Bernabé, y algunos otros de ellos, subieran a Jerusalén, a los apóstoles y presbíteros, para tratar esta cuestión» (Hch 15,1-2). Está en juego la identidad de la Iglesia: si los creyentes de la gentilidad deben circuncidarse se vuelven judíos y de esa forma la misma Iglesia viene a convertirse en una secta o agrupación intraisraelita. El problema no puede resolverse por revelación particular de Dios, ni apelando a la enseñanza de Jesús, que no trató directamente de ello, sino dialogando desde el Evangelio.

(2) *Discusión*. «Cuando llegaron a Jerusalén, fueron recibidos por la Iglesia, apóstoles y presbíteros, y dijeron todo lo que Dios había hecho con ellos. Pero algunos creyentes de la secta de los fariseos se levantaron diciendo: hay que circuncidarlos y que guarden la Ley de Moisés. Entonces los apóstoles y presbíteros se reunieron para considerar el asunto» (Hch 15,4-6). Dentro de la Iglesia tienen función de presidencia y discernimiento dos grupos: los apóstoles (que Lucas identifica con los Doce, aunque falte al menos Santiago el Zebedeo, ya asesinado: cf. Hch 12,2) y los presbíteros*, representantes de la autoridad emergente de Jerusalén, presididos, sin duda, por Santiago*.

(3) *Pedro*, *Bernabé y Pablo*. «Tras mucho debate, se alzó Pedro y dijo: Hermanos, sabéis que al principio, cuando estaba con vosotros, Dios quiso que los gentiles oyeran por mi boca el Evangelio y creyeran. Y Dios, conocedor del corazón, dio testimonio al darles el Espíritu Santo como a nosotros, sin distinción, purificando por la fe sus corazones... La multitud calló y escuchaban a Bernabé y Pablo, relatando las señales y prodigios que Dios había hecho» (Hch 15,7-12). Pedro habla como representante de la iglesia más antigua (= de los doce* apóstoles), ofreciendo su experiencia, avalada por el Espíritu. Frente a la ley anterior, que separa, se eleva el Espíritu que une a judíos y gentiles en comunidad. El conjunto de la Iglesia (no solo apóstoles y ancianos) escucha con asentimiento a Pedro, mientras Bernabé y Pablo cuentan su experiencia. Se ha establecido el diálogo.

(4) *Santiago*. «Cuando acabaron de hablar, respondió Santiago: Escuchadme, hermanos. Simón ha relatado cómo, al principio, Dios tuvo a bien tomar un pueblo para

su Nombre entre los gentiles. Y esto concuerda con los profetas: Levantaré tras esto la tienda caída de David... (Am 9,11-12). Por tanto, juzgo que no molestemos a los gentiles convertidos, sino que les escribamos que se abstengan de lo contaminado por los ídolos, de fornicación, de lo estrangulado y de sangre...» (cf. Hch 15,13-21). Tras Pedro (= los Doce), habla Santiago, representante de los presbíteros. Pedro apelaba al Espíritu Santo y a su experiencia en el origen de la Iglesia, Santiago a la Escritura, y con ella muestra que la salvación mesiánica de los gentiles responde a la esperanza más antigua de Israel (con cita de Amós). La concordancia entre Espíritu (Pedro) y Escritura (Santiago) garantiza el valor de los cristianos gentiles, a los que Santiago solo pide que (por Ley y paz comunitaria) cumplan unas normas de tipo alimenticio y familiar, que solían vincularse al pacto universal de Noé (Gn 9,1-17). Así apoya, desde el mismo judeocristianismo, la existencia de un cristianismo-gentil. Como vínculo de unión comunitaria (no solo espiritual o teológica) quedan esas normas de pureza (que la Iglesia posterior se ha sentido libre de no cumplir).

(5) *Acuerdo y carta*. «Entonces pareció bien a los apóstoles y presbíteros con toda la Iglesia escoger algunos de ellos (Judas y Silas), para enviarlos con Pablo y Bernabé y mandaron esta carta: Los apóstoles y hermanos presbíteros a los hermanos gentiles... salud. Puesto que hemos oído que algunos de entre nosotros, a quienes no autorizamos, os han inquietado con palabras, perturbando vuestras almas, nos pareció por común acuerdo, enviaros a algunos... Porque nos ha parecido bien al Espíritu Santo y a nosotros...» (Hch 15,22-28). El acuerdo está asumido por la iglesia y avalado de modo especial por los apóstoles (con Pedro) y los ancianos (con Santiago). Se ha logrado tras larga disputa, con la mediación de los dos líderes. De esta forma ha expresado Lucas el sentido básico de la autoridad eclesial como expresión de una experiencia compartida en la que viene a revelarse el mismo Espíritu de Dios: «¡Nos ha parecido bien al Espíritu Santo y a nosotros!». Desde ahí podemos decir que la Iglesia es una asamblea teologal: los hermanos se juntan y dialogan los problemas a la luz del mensaje de Jesús, de manera que pueden afirmar y afirman que les asiste el Espíritu Santo. Esta es una asamblea participativa: Dios habla en el diálogo fraterno. Este es el modelo cristiano de gobierno, en una Iglesia establecida, que no puede resolver los problemas mágicamente, ni apelar a una instancia exterior (oráculo de Dios, revelación privada o decisión particular de un dignatario). Los hermanos deben reunirse y dialogar: solo allí donde comparten la palabra, conforme al evangelio (misión) y para bien de todos, se revela el Espíritu.

Cf. R. BAUCKHAM, «James and the Jerusalem Church», en *The Book of Acts IV. Palestinian Setting*, Eerdmans, Grand Rapids MI 1995, 450-475; F. MUSSNER, *Petrus und Paulus - Pole der Einheit*, QD 76, Friburgo 1976, 36-39.

CONCUBINA DEL LEVITA, LA

(↗ *Jueces*, *mujer*, *mujer 1-2*, *patriarcalismo*). En el relato ejemplar de Jc 19,1–20,6, como motivo de una durísima lucha entre dos grupos israelitas, se empieza hablando de una concubina violada.

(1) *Una mujer violada*. El relato comienza hablando de un levita de la montaña de Efraín, que tenía una esposa *pilegesh*, que, según la tradición posterior, traducimos y presentamos también aquí como concubina, aunque no era concubina en el sentido moderno, sino una mujer que conservaba su libertad en el matrimonio y que, por eso, actuando conforme a su derecho, había vuelto a vivir a casa de su padre (matrimonio patrilocal), en Belén de Judá, sin que su marido pudiera hacerla volver por la fuerza (ella sigue siendo una mujer independiente, no está sometida a un matrimonio virilocal). El marido no puede obligarla, pero quiere llevarla de nuevo libremente y así lo hace, con su consentimiento (al menos tácito), sin que el padre, con quien convive algunos días, intervenga. En el camino de vuelta, el levita pernocta con su esposa y su criado en Gibah, de la tribu de Benjamín, donde un emigrante efraimita, extranjero en el lugar, les ofrece alojamiento. Por pasión homosexual o por deseo de humillarle, los benjaminitas de la ciudad quieren violar al levita; pero él se resiste y, apoyado por su hospedero, les entrega a su esposa, a la que violan a lo largo de la noche. «Ellos la violaron y abusaron de ella toda la noche hasta el amanecer, y la dejaron al rayar el alba. Cuando amanecía, la mujer vino y cayó delante de la puerta de la casa de aquel hombre donde estaba su señor, hasta que fue de día. Y levantándose de mañana su señor, abrió la puerta de la casa y salió para seguir su camino. Y la mujer, su esposa, estaba tendida ante la puerta de la casa, con sus manos sobre el umbral. Él le dijo: Levántate, y vámonos. Pero ella no respondió. Entonces el hombre la cargó sobre el asno, se puso en camino y se fue a su pueblo. Cuando llegó a su casa, tomó un cuchillo, y sujetando firmemente a su esposa, la cortó en doce pedazos y los envió por todo el territorio de Israel. Y todos los que lo veían, decían: ¡Jamás se ha hecho ni visto cosa semejante, desde el día en que los hijos de Israel subieron de la tierra de Egipto hasta hoy! ¡Consideradlo, deliberad y manifestaos!» (Jc 19,1-30).

(2) *La identidad de la mujer violada*. Esta mujer-*pilegesh* no es *concubina*, sino esposa legítima que conserva su propia libertad en el matrimonio y que por eso había podido marcharse de casa del marido para habitar con su padre. En ningún momento se dice que haya defraudado a su marido o le haya sido infiel, sino que ha utilizado sus derechos. Pues bien, cuando accede a volver con su marido (que probablemente tiene más esposas legítimas), este se porta con ella de un modo cobarde y cruel, aunque conforme a los códigos de honor masculino de aquel tiempo: en vez de acceder al deseo de los benjaminitas y de dejarse violar, les entrega a la mujer. Sabiamente, el texto no comenta nada: no habla de la cobardía o egoísmo del levita, que entrega a la mujer para salvarse de su humillación, ni deja hablar a la mujer que cae extenuada ante la puerta, después de una noche de sufrimiento, sino que nos transmite solo el mandato del levita que le ordena, de un modo imperioso: «¡Levántate, vámonos!». Los benjaminitas querían

violarle a él, pero es ella la que ha sufrido, y parece que no importa. Solo cuenta el marido, que, en vez de defenderla, la ha entregado en manos de unos violadores, que quieren vengarse de él, no de ella. Evidentemente, no es un héroe, ni un defensor de su mujer; solo defiende su honor y por eso la mata porque ha sido violada por todos, mandando los trozos de su carne a las tribus y suscitando así una guerra durísima, en defensa de su honor de marido violado, no del honor ni de la vida de su mujer. Estrictamente hablando, se podría suponer que ella estaba muerta, desde el momento en que cayó a la puerta de la casa y no respondió a la voz del marido que le dijo: «Levántate y vámonos».

(3) *Una guerra por la honra del marido*. La mujer podría estar muerta, pero todo el ritmo del relato, estudiado de un modo narrativo, está indicando que ella sigue biológicamente viva, aunque en su honor se encuentra muerta, por culpa de los benjaminitas, pero, sobre todo, por culpa de su marido, que al fin la mata biológicamente, para hacer la guerra, no por ella (en defensa de su mujer), sino por él, en defensa de su honor (argumento de Jc 20). Esta es la clave del relato. El levita y los restantes guerreros de Israel no hacen guerra contra Benjamín por defender el honor o la vida de la mujer violada, sino la honra del marido, y en esa guerra matan a todas las mujeres (¿qué culpa tienen ellas?), no a los maridos violadores. El marido/levita, sacrificador oficial, ha inmolado a su esposa (como cosa de su propiedad), después de que él mismo ha dejado que la violen. Ella no ha tenido palabra, ni antes ni después: no ha podido decir nada, ni cuando su esposo la entregó en manos de los violadores (para estar así él seguro), ni cuando cayó desfallecida a la puerta de la casa donde su marido ha pasado la noche, sin haberse dejado violar, como querían los habitantes de la ciudad.

Cf. M. BAL, *Death and Dissymetry*, *The Politics of Coherence in the Book of Judges*, University of Chicago Press 1988.

CONDENA

(↗ *bendición*, *cielo*, *fuego*, *infierno*, *pecados*, *pena de muerte*). El tema de la condena o rechazo de aquellos que no aceptan la alianza constituye uno de los elementos centrales del despliegue bíblico, desde el pacto* de la conquista (donde se manda matar a los cananeos) hasta los textos de expulsión del Apocalipsis. En el centro del Nuevo Testamento queda la terrible palabra de Mt 25,41: «Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno...». Ese puede ser el fuego* de la destrucción final o de la condena sin fin... ¿Podrá ser también un fuego medicinal que cura a los hombres heridos, que han corrido el riesgo de destruirse a sí mismos sin remedio? Ese es el tema clave, que está plantado en el principio y en la meta de la Biblia y que ahora evocamos partiendo del final del Apocalipsis.

(1) *Condena final*, *expulsión de la Iglesia*. Ciertamente, se trata de un tema relacionado con el fin de los tiempos, pues «no entrará en la Ciudad final nada impuro, nadie que cometa perversiones o mentiras» (Ap 21,27), porque solo así podrán vivir en ella los salvados, llenos de confianza, con puertas abiertas, sin miedo de que nadie ni nada les destruya. Pero este es, al mismo tiempo, un problema de pertenencia eclesial, en la línea de la ley más antigua de bendición* y maldición del Deuteronomio (cf. Dt 27,15-26). Se trata de saber cómo se puede vivir en pureza y gracia sobre el mundo, se trata de saber quiénes pueden entrar por las puertas de la nueva ciudad de la vida. El texto del Apocalipsis parece claro. Entran dentro los bienaventurados, «los que lavan sus vestidos de manera que tengan poder sobre el árbol de la vida y puedan entrar en la ciudad por las puertas». Ellos son los benditos de Dios Padre, a quienes Jesús invita al Reino (cf. Mt 25,34). Quedan «fuera los perros, los hechiceros y los impuros, los asesinos y los idólatras y todos los que aman y realizan la mentira» (Ap 22,15). Se repiten, de esa forma, las palabras de bienaventuranza y de malaventuranza (cf. Lc 6,21-22), de manera que los hombres se dividen ya entre aquellos que están dentro y los que quedan «fuera...». Para que el Reino sea Reino de Dios y la Iglesia sea su señal sobre la tierra han de quedar fuera los hechiceros e impuros, los asesinos e idólatras ya citados, a quienes se añade una clase muy significativa de personas: ¡los perros! En aquel contexto se llamaba perros a los no judíos (cf. Mc 7,27; Mt 15,26), pero el Apocalipsis sabe que Jesús ha convocado a las gentes de todo pueblo, lengua, raza y nación (cf. Ap 5,9; 7,9; 21,24). Por eso los perros no pueden ser los «no judíos» sin más, sino los traidores: aquellos que rompen la fraternidad cristiana, vendiéndose (vendiéndola) al imperio, en tiempos de persecución y prueba. Eso significa que hay un *fuera eclesial*, que ha de aplicarse a todos aquellos que no viven conforme al modelo de la Iglesia: «Si tu hermano peca, ve y repréndele estando tú y él solos; si te oyere, has ganado a tu hermano. Mas si no te oyere, toma aún contigo a uno o dos, para que en boca de dos o tres testigos conste toda palabra. Si no los oyere a ellos, dilo a la Iglesia; y si no oyere a la Iglesia, tenle por gentil y publicano» (Mt 18,15-18). Sería bonito poder separar claramente a los de dentro y a los de fuera. Pero el mismo Mateo sabe que es muy difícil distinguir dentro del tiempo de la Iglesia el trigo y la cizaña*, como ha mostrado de modo solemne la

parábola de Mt 13,24-43. Eso significa que la Iglesia y el mundo siguen siendo un «campo mixto», de forma que solo al final podrán distinguirse plenamente los que han visto al Mesías de Dios en los hambrientos y sedientos y los que no le han visto ni ayudado, escuchando entonces la palabra simbólica: «Apartaos de mí al fuego eterno» (Mt 25,31-46). Así nos situamos en una dialéctica constante entre la pureza de la Iglesia (que expulsa ya a los pecadores, perros y asesinos...) y la universalidad de la Iglesia que acoge a todos, como expresión del perdón que Dios ofrece y que los hombres han de ofrecer, setenta veces siete, abriendo siempre su espacio a la misericordia (cf. Mt 18,21-22).

(2) *Una Iglesia que se cierra para abrirse mejor*. Esta dialéctica eclesial está en el centro de la Biblia. Por un lado, en la Iglesia no caben los violentos y asesinos, los prostitutos e idólatras, a los que se refieren los textos del Apocalipsis, lo mismo que Mt 18,15-18; por eso, la Iglesia ha de establecerse como espacio de comunión y amor para creyentes y puros. Pero, al mismo tiempo, siguiendo la dinámica del Evangelio, la Iglesia debe ser un campo y espacio que se abre en amor y capacidad de transformación para todos los pecadores del mundo, como sigue sabiendo el mismo Mt 18,21-35, cuando dice que hay que perdonar siempre, setenta veces siete. Solo en ese contexto de pureza eclesial (¡fuera los perros!) y de llamada universal (¡siempre se debe perdonar!) puede plantearse y entenderse el sentido de condena, de ese «fuera» eclesial que permanece abierto al «apartaos de mí» del final de los tiempos. (a) *Un «fuera» de amor*. Este es un «fuera» que solo se puede decir por amor y con «amor», un fuera no violento, que se aplica sin medios coactivos (pues la Iglesia no los tiene); un fuera que es bueno para el conjunto de la Iglesia y para aquellos a quienes se les convida a quedar fuera, para que descubran mejor lo que les falta. Este es un fuera que no puede apelar a ningún tipo de excomuniones sociales o políticas, sino un fuera que tiene que convertirse en un más hondo «venid a mí todos los que estáis cansados y agobiados» (cf. Mt 11,28-29). (b) *Un «fuera» medicinal*. Este ha de ser, por tanto, un «fuera» medicinal, abierto a la curación de los expulsados y a la acogida de los pecadores, como dice el conjunto de Mt 18 y, sobre todo, el gesto de Jesús que muere en la cruz precisamente a favor de aquellos que le matan. La expulsión debe entenderse siempre como medio o posibilidad de una nueva inclusión o acogida de los expulsados. (3) *Un fuera que acoge*. Finalmente (y esto es lo más importante), la Iglesia ha de ser hogar de acogida de los expulsados sociales, como sabe el Evangelio cuando presenta a Jesús como amigo de publicanos y prostitutas, como hogar donde se recibe a exiliados, enfermos y encarcelados (Mt 25,31-46). Es posible que el Apocalipsis no haya tenido del todo en cuenta este momento evangélico de la acogida eclesial, que es más importante que toda expulsión. En ese sentido decimos que la Iglesia «se cierra», es decir, se purifica a sí misma, para acoger mejor a todos los expulsados y condenados de la historia humana.

(3) *¿Hay una condena teológica?* Solo en este contexto se plantea el tema de la posible expulsión teológica, que interpretamos como infierno, esto es, como castigo final o aniquilación de los perversos. Esta sería la expulsión «de Dios», de un Dios incapaz de acoger en su seno a los pecadores y distintos. Aquí, como en el caso de la Iglesia, se

dividen las opiniones. Unos dicen que Dios, al final, tiene que condenar al infierno a los culpables graves, o dejar que ellos mismos se condenen, como parece haber pensado san Agustín. Otros, en cambio, opinan que hallará un espacio de vida en su gran Vida para todos los hombres y mujeres, de manera que su justicia se cumpla en forma de misericordia* para todos. Pienso que solo desde esta segunda perspectiva podemos entender la Biblia en su conjunto, y en sentido especial el Apocalipsis, como una llamada básicamente medicinal. Esto nos sitúa en el centro de la paradoja cristiana: solo si mantiene con vigor los principios de libertad y comunión, sin dejarse contaminar por la violencia del sistema, la Iglesia podrá ser lugar de acogida para los expulsados de la sociedad y, en especial, para los encarcelados. De esa forma deben vincularse la exigencia más honda de *identidad* (la savia de vida evangélica) y el compromiso más fuerte de *apertura* hacia los expulsados del entorno, cristianos o no cristianos. En principio, dentro de la Iglesia no debería haber más expulsados que aquellos que se expulsan o alejan a sí mismos, pues todos los creyentes deberían vivir en comunión fraterna. Pero ella, la Iglesia, puede y debe ocuparse de un modo especial de aquellos cristianos que sufren persecución o rechazo social (de los que son perseguidos por cristianos), ocupándose, al mismo tiempo, de todos los expulsados de la sociedad, por cualquier causa que fuere.

Cf. A. ÁLVAREZ VALDÉS, *La nueva Jerusalén, ¿Ciudad celeste o terrestre?*, Verbo Divino, Estella 2005.

CONFESIÓN DE FE

1. Antiguo Testamento

(↗ *idolatría*, *monoteísmo*, *Shemá*, *Yahvé*). La confesión es una fórmula de fe muy condensada que transmite la experiencia de una comunidad que compendia su visión de lo sagrado y delimita las fronteras espirituales de los creyentes. Puede hablarse ya de confesión de fe en las religiones que tienen cierto contenido dogmático o normativo. Más precisa resulta la confesión de fe en la experiencia israelita.

(1) *Introducción. Las religiones*. Distinguimos tres tipos de religiones: cósmicas, místicas y proféticas. (a) Las *religiones cósmicas* proclaman de un modo solemne la supremacía de un determinado Dios que ha vencido al Caos y empieza a reinar sobre el universo. En esta línea se mueven las aclamaciones de Marduk* en Babilonia (cf. *Enuma Elish* IV, 5; V, 110) o de Ba'lu (Baal*) en la religión de los cananeos, tan cercanos a los israelitas: *Mlkn aliyn B'l!* (¡Nuestro Rey es el poderoso Ba'lu!; cf. *¡Reina Yahvé! o ¡Nuestro rey es Yahvé!*: Sal 93,1; 97,1; 99,1). (b) Las *religiones místicas*, que propiamente hablando carecen de revelación positiva (histórica), no han sentido la exigencia de formular su fe en un *credo*. Así es generoso el *hinduismo*: todo lo que exprese una experiencia de apertura hacia el misterio puede considerarse como signo de verdadera fe: algunos hindúes destacan la confesión de la identidad de Atmán (vida interior) con lo Brahman (el absoluto divino); otros pueden acentuar su vinculación a una figura cuasi-personal de Dios considerado como ser supremo (Vishnú o Shiva). Por su parte, ciertos grupos *budistas* acentúan la doctrina a las tres joyas: *¡Me refugio en Dhamma!* (acepto la ley universal, divina, que en la literatura sánscrita suele llamarse Darma); *¡Me refugio en Budha!* (iluminador o maestro que ha revelado la salvación); *¡Me refugio en Sangha!* (es decir, en la comunidad de los monjes que asumen y recorren juntos el camino de la salvación). (c) *Religiones proféticas*. Estrictamente hablando, solo las religiones abrahámicas piden a sus fieles una confesión de fe, pues ellas suponen que existe una ortodoxia: una forma recta y normativa de manifestar la propia fe, en ámbito de iglesia. La confesión central del *judaísmo* es el *Shemá* (Dt 6,4-5) que implica dos artículos: solo Yahvé es Dios, e Israel es su pueblo, llamado a amar a Dios. La confesión oficial de los cristianos consta de tres artículos: creo en Dios Padre, creo en Jesucristo y creo en el Espíritu Santo. Los *musulmanes* universalizan y simplifican de algún modo la confesión de fe judía en su *Sahada* o credo básico: «Atestiguo que no hay dios fuera de Allah y que Mahoma es el profeta [enviado] de Allah»; esta confesión consta también de dos artículos: el primero es Dios-Allah, el segundo se centra en Mahoma, profeta de Allah.

(2) *Confesión de fe y experiencia israelita*. (a) *Yahvé es Rey*, *señorío cósmico*. Israel no había conocido una confesión estricta, ni una forma exclusiva de entender la experiencia de Dios y el compromiso creyente del pueblo, sino que mantenía tendencias y fórmulas distintas, que solo después se han delimitado (sea en el judaísmo rabínico*, sea en el cristianismo*). Por otra parte, las confesiones de fe de Israel expresan más una

forma de actuar *(ortopraxia)* que una forma de pensar *(ortodoxia)*. Quiero presentar las más significativas, empezando por aquella en la que se pone de relieve el señorío cósmico de Yahvé. El Dios israelita, vinculado al recuerdo de los antepasados y a la experiencia del Horeb-Sinaí (cf. Ex 3–4), aparece también como Rey del cosmos: así despliega su señorío en la tormenta y así le vemos cabalgando sobre el carro de nubes, bien firme en su Trono, venerado por los fieles que acogen su manifestación y aclaman: «¡Gloria! Yahvé se asienta como Rey eterno» (cf. Sal 29,10). En ese contexto se entiende la sentencia introductoria de los salmos reales: *Yahvé Malak*, «Yahvé reina» (Sal 93,1; 97,1; 99,1; cf. 47,3.9). Porque ha vencido al caos primigenio, porque ratifica su poder sobre la tierra, en la tormenta y lluvia, y porque actúa como Juez supremo, Yahvé es Rey o Señor de todo lo que existe. Así le confiesan sus fieles, cercanos en principio a los de Baal* o Marduk, pero con una diferencia: los israelitas aseguran que solo Yahvé es el único Señor y que sus fieles deben venerarle en exclusiva, rechazando a los restantes dioses o señores de la tierra (cf. Sal 16,2-3). Confesión implica por tanto exclusión de otros dioses y separación de los israelitas.

(3) *Yahvé Nuestro-Dios*, *confesión pactual*. Del señorío cósmico pasamos a la experiencia de vinculación personal de Dios con un grupo de creyentes: «Yo (Yahvé) seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo» (cf. Dt 26,15-19). En esta misma línea se sitúa, tras la entrada en Palestina, la gran alternativa que plantea Josué a sus seguidores, que deben elegir entre Yahvé o los dioses de la tierra. El pueblo en conjunto responde confesando: «Yahvé es Nuestro-Dios [*Elohenu*] y así le serviremos» (Jos 24,17-18). En tiempo de Elías se repite otra vez la alternativa y de nuevo escoge el pueblo a su propio Dios, en elección festiva, de grandes consecuencias religiosas y sociales: *Yahvé hu ha-Elohim* («Yahvé, él es Dios»: 1 Re 19,39). Esta es una confesión de alianza, de tipo doctrinal y social. Iluminado por lo que Yahvé ha realizado a favor de sus fieles, el pueblo se compromete a mantenerse fiel y responderle.

(4) *Memoria de liberación*, *credo histórico*. Expande la experiencia anterior y explicita el origen de la relación de Yahvé con los israelitas, narrando su acción en la historia y estableciendo el recuerdo fundador, pues la acción de Dios vincula como pueblo a quienes asumen la memoria de sus intervenciones salvadoras. Así venimos del contexto regio (¡Yahvé reina!) o simplemente pactual (¡Soy Vuestro-Dios, vosotros sois mi-pueblo!) al campo de la historia donde Dios actúa y dice: «Yo soy Yahvé, tu Dios, que te he sacado de Egipto» (Ex 20,2; Dt 5,6; cf. 1 Re 12,28; Jr 2,6; etc.). Esas palabras de introducción del Decálogo constituyen la expresión más clara de la identidad israelita y se expanden en un Credo histórico más detallado: «Mi padre era un arameo errante; bajó a Egipto y residió allí con unos pocos hombres... Pero los egipcios nos maltrataron y humillaron... Gritamos a Yahvé, Dios de nuestros padres, y Yahvé escuchó nuestra voz, vio nuestra miseria... y nos sacó de Egipto con mano fuerte y brazo extendido y nos trajo a este lugar...» (Dt 26,5-10; cf. Jos 24,2; Sal 136,78).

(5) *Mandato de Dios*, *confesión histórico-legal*. «Cuando mañana pregunte tu hijo: ¿qué son estos mandatos y decretos que os mandó Yahvé...? responderás: Éramos esclavos de Faraón en Egipto y Yahvé nos sacó de Egipto con mano fuerte... para

traernos y darnos la tierra que había prometido a nuestros padres. Y nos mandó cumplir todos estos mandamientos, respetando a Yahvé, nuestro Dios» (Dt 6,20-24). Este credo expande y ratifica los anteriores en una fórmula de fe que cada padre debe transmitir a su progenie, fundando así y garantizando el cumplimiento de las leyes que configuran y vinculan a todos los creyentes; el judaísmo es religión de familia y vida práctica, y así cada padre es ministro de Dios para sus hijos. Este es, quizá, el más completo de los credos de Israel, porque vincula sus tres grandes tradiciones (promesas, éxodo y alianza), para expandirlas y expresarlas en un compromiso de fidelidad que define la vida de los hombres (que deben cumplir los mandamientos). Es credo histórico, y evoca el sentido de los tres tiempos del pueblo: incluye una promesa de la tierra, vinculada a la memoria de los patriarcas; en el centro pone el éxodo o liberación creadora y al fin el pacto, que se expresa en la fidelidad de Israel, que ha de cumplir la Ley de Dios, con sus decretos y mandatos. Este es un credo familiar, pues cada padre ha de enseñarlo a sus hijos, y social, pues cada familia forma parte del pueblo de los liberados por Dios, comprometidos a cumplir sus mandamientos.

(6) *Amarás a tu Dios: confesión afectivo-pactual*. Ha terminado siendo la más conocida e importante para el judaísmo y se titula shemá*, *escucha* (por su primera palabra). El pueblo nace y se configura escuchando una palabra de Dios, que le pone en pie y le capacita para responder amando, en gesto abierto al conjunto de la comunidad: «Escucha Israel, Yahvé Nuestro-Dios es un Dios único. Amarás a Yahvé tu Dios con todo el corazón, con toda el alma, con todas tus fuerzas...».

Cf. X. PIKAZA, *Monoteísmo y globalización*, Verbo Divino, Estella 2001.

2. Nuevo Testamento

(↗ *Jesús 2-5*, *Marta*, *Pablo*, *Pedro*). La confesión de fe más específica de la Iglesia ha quedado fijada en la tradición (Credo Apostólico) o en los concilios (Credo Niceno-Constantinopolitano). Se trata de una confesión muy elaborada, de tipo trimembre (trinitaria), que vincula el misterio de Dios con su revelación en Cristo y su presencia por medio del Espíritu en la Iglesia. En el Nuevo Testamento no existe una confesión desarrollada de esa forma, pero existen diversos modelos de confesión, que siguen siendo básicos para los cristianos.

(1) *Confesión básica. Amar a Dios y al prójimo* (amor*). La tradición del Evangelio ha vinculado la experiencia del shemá* (amar a Dios con todo el corazón: Dt 6,4-8) con la exigencia del amor al prójimo, tal como se expresa en el código israelita de la santidad (cf. Lv 19,33), pero universalizando el sentido de prójimo (cf. Mc 12,28-34), especialmente allí donde Lucas ha introducido en este contexto el comentario de la parábola del Buen Samaritano (Lc 10,25-37). De esa forma, los cristianos incluyen el amor a Dios y al prójimo más necesitado en una misma confesión de fe-vida mesiánica, que se centra en este doble y único credo-mandamiento: por una parte se dice al israelita mesiánico (cristiano) que debe amar a Dios con todo el corazón y toda el alma, descubriéndose así como alguien capaz de ofrecerle su entrega personal y su afecto; por otra parte se le dice que ha *de amar al prójimo como se ama a sí mismo*; descubriendo

así que él mismo es objeto de amor. Esta es la *confesión* más venerable y valiosa de la Iglesia, en el sentido israelita de *entolê* o mandato básico (cf. Mc 12,28): la revelación fundante del amor a Dios se amplía y expresa en la experiencia del amor al prójimo. (a) Este *es un credo práctico*: confesar la fe significa traducir el amor de Dios en forma de amor interhumano, sabiendo que el prójimo (todo prójimo y no solo el cercano, israelita) es otro yo digno de amor. Este es un credo que se sitúa en la línea israelita de la ortopraxia más que en la línea helenista posterior de la ortodoxia formal de la Iglesia. (b) *Este credo es universal* y en principio pueden admitirlo judíos y cristianos, como suponen Marcos y Lucas, y otros creyentes (budistas, hindúes) e incluso no creyentes, siempre que «Dios» sea símbolo de aquello que define y sustenta en plenitud a los hombres, sabiendo que ha llegado el tiempo mesiánico de la vinculación de todos los fieles. (c) *Es un credo exigente*, pues implica descubrir al prójimo y amarle (es «como yo»). Teóricamente parece más fácil creer en la Trinidad y en otros «dogmas» cristianos, judíos o musulmanes, pues lo que ellos piden puede aceptarse básicamente, sin cambiar la vida de los fieles. En contra de eso, este mandato *de amor al prójimo*, unido al del *amor de Dios*, es más exigente y define toda la vida y acción de los fieles. El escriba de Mc 12,32-34 acepta gustoso este doble mandamiento, que Lc 10,27-28 pone en boca del mismo escriba judío; pero tanto los escribas judíos como los cristianos han sentido y sienten la dificultad práctica de confesar de hecho esta fe como lo hace el samaritano de Lc 10,25-37. (d) Este *es un credo universal*, que supera todo tipo de razón clasista e impositiva, que se expresa en forma de talión o ley y quiere que amemos solo a los demás en cuanto sirven o valen para nuestros intereses. De esa forma ratifica el valor incondicional de los otros (los prójimos), a quienes debemos amar como a nosotros, pero sabiendo que son diferentes. De esa forma emergen en amor, al mismo tiempo, el prójimo, a quien se debe amar, y el propio yo (que aparece como destinatario de amor). (e) *Este credo rompe las estructuras de seguridad y separación social*, *nacional*, *económica o religiosa*, pues afirma que cada prójimo es presencia de Dios y fuente de identidad para el creyente (he de amarle como «a mí mismo»), de modo que puede suscitar problemas a los judíos que defienden una elección particular de Dios, a los musulmanes que se creen capaces de justificar una guerra santa y a los cristianos que quieren imponer sobre todos su propia supremacía religiosa. Hay que distinguir, por tanto, la interpretación particular o universal de este mandato: en una línea restringida, esta confesión identifica amor al prójimo con amor al cercano, como a veces se ha dicho: «Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo» (cf. Mt 5,43); en una línea universal, esta confesión expande el amor a Dios en forma de amor hacia todos los hombres, pues el Dios que es Padre celestial «hace brillar el sol sobre malos y buenos...» (Mt 5,45 par).

(2) *Confesión mesiánica. Confesar a Jesús y servir a los necesitados*. La confesión de fe israelita (shemá*) está vinculada al amor a Dios; la cristiana, en cambio, sin negar la vinculación con Dios, ha destacado la referencia a Cristo: «A quien me confesare ante los hombres, yo también le confesaré ante mi Padre que está en los cielos» (Mt 10,32 par). Esta es una confesión de entrega personal y encuentro con Jesús, y con aquellos a quienes él representa. No afirma una verdad general, sino una relación entre Jesús y sus

hermanos, tal como ha sido expandida en Mt 25,31-46: «Cada vez que lo hicisteis (dar de comer o beber, acoger o vestir, visitar en caso de enfermedad o cárcel) a uno de estos mis hermanos más pequeños, a mí me lo hicisteis». Entendida así, esta confesión nos sitúa en la raíz del testimonio cristiano, orientado al amor concreto a las personas, que se expresa en unas obras de servicio: dar de comer, acoger. (a) Este *es un credo o confesión a-titular*, pues no exige que le atribuyamos a Jesús predicados especiales (Cristo, Hijo de Dios o Señor), sino solo el compromiso de aceptarle, asumiendo su mensaje o formando parte de su movimiento. Esta vinculación personal, transmitida en diversas variantes y relacionada con el signo del Hijo del Hombre (con el ser hombre: cf. Lc 9,26; 12,8-9; Mc 8,38 par), constituye la base de los credos cristianos posteriores y en ella se implican amor a Dios y al prójimo, los dos mandamientos. (b) *Este es un credo secular*, inserto en el compromiso concreto y constante de la vida. Es eclesial (crea Iglesia) siendo supraeclesial, desbordando las fronteras de cualquier grupo cerrado: no traza una valla en torno a los puros, cumplidores de la alianza, sino que abre el amor de Dios *(shemá)*, por medio de Jesús (Mesías de enfermos y pobres, leprosos y excluidos), hacia los necesitados (como en el caso del buen samaritano: Lc 10,25-37). (c) Este *es un credo universal*. Centrándose en Jesús, amigo y abogado de pobres y excluidos, desborda las fronteras de toda institución, como saben los «justos» que preguntan «Señor, ¿cuándo te vimos hambriento y te dimos de comer, exiliado y te acogimos?», para escuchar la respuesta de Jesús: «Cada vez que lo hicisteis a uno de estos mis hermanos más pequeños a mí me lo hicisteis» (cf. Mt 25,31-46). Eso significa que la fe en el Dios de Jesús y el carácter mesiánico de Jesús se expresa en un tipo de ortopraxia universal: ser cristiano, hombre mesiánico, es amar a los demás (necesitados, enfermos, expulsados...) de modo concreto y universal. En esta confesión se incluyen todos los que aman en gratuidad, conozcan o ignoren a Jesús de un modo expreso. Jesús no ha venido a fundar una *religión particular*, sino a culminar la vida humana.

(3) *Homologuías o confesiones cristológicas* (Hijo de Dios*, Señor*). Las primeras confesiones cristianas no implicaban ni exigían ningún título cristológico, sino la vinculación de amor a Dios y al prójimo (confesión de fe 2) y el servicio universal a los necesitados (confesión de fe 3). Pero muy pronto, a partir de la experiencia pascual, esas confesiones han tomado un sentido cristológico y así las presentamos de forma concreta como «homologuías» (del griego *homologuein*, confesar). (a) *Jesús es Cristo*. La Iglesia en su conjunto ha confesado su fe pascual en Jesús diciendo que es Cristo. Esa confesión tiene un origen judeocristiano y aparece en la respuesta de Pedro (¡Tú eres el Cristo!: Mc 8,29 par), que ha dejado diversas huellas en la tradición sinóptica (Lc 9,22; 19,5.28) y en Juan (Jn 4,26; 9,22; 1 Jn 2,22; 5,1). Ella expresa la fe que algunos seguidores judíos tienen en Jesús, a quien identifican como enviado de Dios y promotor de su acción salvadora: principio y centro de la nueva humanidad mesiánica, plenitud personal del tiempo: por eso, los creyentes pueden fiarse de él, aceptar su mediación, seguirle en el camino. Fuera del ámbito judío ella perdió importancia y el título (Cristo) se volvió segunda parte del nombre de Jesús, como muestra el símbolo de fe apostólico: «y creo en Jesucristo...» (cf. 1 Cor 3,11; 8,6; 2 Cor 13,5; 2 Pe 1,14; etc.). Ella debe ser actualizada,

en la línea de la primera Iglesia, para recuperar la base judía de la fe, centrada en la confesión mesiánica de Jesús, a quien los cristianos veneran como principio de unidad y comunicación de amor para todos los hombres. (b) *Jesús es Hijo de Dios*. Los sinópticos incluyen esta confesión en la escena del bautismo (Mc 1,11 par), transfiguración (Mc 9,7 par) y tentación satánica (cf. Mt 4,2.6 par; cf. 27,40). El *corpus* de Juan la asume con relativa frecuencia (Jn 1,34; 1 Jn 4,15; 5,5), formulándola de un modo personal: «Tú eres el Hijo de Dios» (cf. Jn 1,49). Está relacionada con la fe mesiánica («Eres el Cristo, Hijo de Dios»: cf. Mt 16,16; Jn 11,27; 20,21; Mc 1,1) y con la entrega, en la que Jesús (cf. Mc 14,61-62 par) aparece, al mismo tiempo, como Mesías de la humanidad e Hijo pascual (cf. Rom 1,1-3). En principio, la filiación de Jesús no se entiende como una cualidad ontológica, propia de su naturaleza divina, sino como expresión de la importancia de su vida, como enviado del Padre, en intimidad de conocimiento y amor (cf. Mt 11,25-30). Pero pronto ella será objeto de un desarrollo dogmático, que el Credo Niceno-Constantinopolitano ha expresado diciendo: «engendrado, no creado, de la misma naturaleza que el Padre, Dios de Dios, luz de luz». La Iglesia ratifica así la identidad divina de Jesús, fijando sus diferencias respecto al judaísmo no cristiano y al islam. (c) *Jesús es el Señor*. Se ha dicho que esta confesión proviene del contexto helenista, cuando los cristianos de origen no judío (no mesiánicos) entienden a Jesús como ser celeste que ha triunfado de la muerte y que preside y enriquece por la pascua la existencia de sus fieles. Pero ella aparece al principio de la Iglesia y debe interpretarse también en perspectiva judeocristiana: el mismo Dios-Sin-Nombre, que se manifestó a Moisés como Zarza Ardiente (cf. Ex 3,14), se ha manifestado a los creyentes por Jesús, de manera que ellos pueden llamarle Señor-*Kyrios*, Dios presente. Este título se ha expresado y transmitido en un contexto de culto: la comunidad congregada, enriquecida por la presencia del resucitado, confiesa su gozo y aclama: «Jesús es Señor, para gloria de Dios Padre» (Flp 2,11; cf. Rom 10,9; 1 Cor 12,3), reconociendo y asumiendo la grandeza de ese Jesús sobre todos los señores religiosos y políticos de Israel o de Roma (cf. Jn 1,18). Estas confesiones podrían completarse con otras, en las que se dice, al menos implícitamente, que Jesús es Palabra* de Dios, Hijo de Hombre, Mediador o Redentor universal.

(4) *Biografía mesiánica de Jesús*. La confesión de fe cristiana, que se sigue desarrollando desde el shemá* (amar a Dios y al prójimo) y desde la confesión de Jesús con sus diversos títulos (cf. temas anteriores), ha culminado en una especie de narración mesiánica de la vida de Jesús, que viene a mostrarse como presencia de Dios para los creyentes. En esa narración se condensan y personifican las confesiones anteriores y lo hacen de una forma narrativa. Estos son los momentos básicos de esa confesión, organizados a partir de su despliegue explícito en la Iglesia: resurrección*, muerte, parusía, nacimiento, preexistencia. (a) *Resurrección*. La primera confesión estrictamente cristiana parece aquella donde los creyentes bendicen a Dios porque «ha resucitado a Jesús...» (Rom 4,24: 10,9; 1 Cor 6,4; Hch 13,30). Más que cristológica, esta es una confesión teológica: Dios es aquel que ha resucitado a Jesús de entre los muertos, avalando su mensaje y el sentido de su vida. Esta confesión ratifica la importancia de la vida de Jesús, pues ella permanece y culmina en la resurrección. La pascua no es algo

que viene simplemente después, por sorpresa, de modo que podría no haber sido, sino que es la verdad de la historia de Jesús. (b) *Muerte de Jesús*. Antes que objeto de fe, la muerte de Jesús empezó siendo dificultad para creer, como suponían los sacerdotes judíos (cf. Mc 15,25-32) y como añaden todavía muchos musulmanes (Dios no pudo abandonar a su profeta). La muerte es el escándalo, el último enemigo (cf. 1 Cor 15,26). Pero Jesús ha muerto protestando contra los poderes de aquellos que le han matado y los cristianos han descubierto que Dios ha venido a revelarse en su cruz como principio de resurrección. Lo que en un aspecto fue derrota (Jesús no trajo el Reino, ni cambió externamente los poderes de sistema), ha sido victoria de amor: Jesús ha muerto por los pecados de los hombres (para ofrecer su perdón precisamente a aquellos que le han matado). Desde aquí se entiende la revelación central del Evangelio: «Tanto amó Dios al mundo, que le dio a su Hijo Unigénito, para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna» (Jn 3,16; cf. Rom 8,31-32). (c) *Exaltación y parusía: está sentado*, *ha de venir*... Los cristianos han expandido la experiencia de pascua y han superado el escándalo de la muerte de Jesús poniendo de relieve su exaltación y venida futura. Por eso afirman que Jesús está sentado a la derecha del Padre (cf. 1 Pe 3,22; Rom 8,34; Ef 1,20), con autoridad de amor sobre la historia (subió a los cielos), y añaden que vendrá a juzgar a vivos y muertos (Hch 10,42; 1 Pe 4,5; 2 Tim 4,1), culminando y cumpliendo de forma cristológica su anuncio de Reino: «el Tiempo se ha cumplido...». El Reino venidero se identifica con Jesús, que vincula y acoge en torno a su persona (en su amor pascual) a los expulsados de la historia, cojos-mancos-ciegos, hambrientos y cautivos, como sabe Mt 25,3-46. (d) *Principio*, *nacimiento mesiánico*. Una vez que ha llegado a la meta (parusía), la pascua se expande hacia atrás, para confesar que Jesús nació a la vida humana «por gracia de Dios». En esa línea, el credo apostólico afirma que «fue concebido por obra del Espíritu Santo y nació de la Virgen María» (Lc 1,28-36; Mt 1,18-25; cf. Ignacio: *Ef* 18; *Mgn* 11; *Tral* 9). La Iglesia ha rechazado así el riesgo doceta, que haría de Jesús un *avatar* divino, en la línea hindú. En principio, la concepción por el Espíritu se entiende en plano total (alma y cuerpo, totalidad humana), sin entrar en problemas de sexo o biología en cuanto tal. Pero gran parte de la Iglesia posterior, influida por un dualismo helenista, ha destacado su aspecto biológico. En el fondo, partiendo de la experiencia de Jesús, los cristianos pueden afirmar que todos ellos nacen de manera virginal, superando el plano biológico, como muestra el símbolo bellísimo de la Virgen-Madre (cf. Jn 1,12-13). (e) *Principio divino: preexistencia*. En otra perspectiva, la tradición de Juan (discípulo amado) ha presentado a Jesús como ser divino antes del tiempo, Logos, Hijo eterno de Dios encarnado. En esa línea se sitúa el credo de Nicea-Constantinopla, al oponerse a los arrianos, diciendo: «nacido del Padre antes de todos los siglos; Dios de Dios, Luz de Luz, de la misma naturaleza que el Padre». La persona y obra de Jesús se inscribe en el misterio intradivino: no es alguien que ha empezado sin ser antes, un accidente transitorio de la historia, sino que forma parte de la misma eternidad divina.

(5) *Confesión trinitaria*. El cristianismo posterior ha extendido la confesión de fe de forma teológica, de tipo trinitario: son creyentes aquellos que por Jesús han penetrado en

el misterio de Dios, viéndole como Padre, Hijo y Espíritu Santo, según dice ya Mt 28,16: «Bautizándoles en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo». En esa línea, el credo cristiano se extiende y elabora, incluyendo tres partes o afirmaciones: *una más teológica* (¡creo en Dios como Padre, Hijo y Espíritu Santo!), *otra más cristológica* (cuenta la vida de Jesús: ¡nació, murió, resucitó!) y *otra finalmente más antropológica* (incluye el compromiso creyente de comunión universal).

Cf. A. GRILLMEIER, *Jesucristo en la fe de la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 1998; J. N. D. KELLY, *Primitivos credos cristianos*, Sec. Trinitario, Salamanca 1980; X. PIKAZA, *Dios como Espíritu y Persona*, Sec. Trinitario, Salamanca 1990; *Enquiridion Trinitatis*, Sec. Trinitario, Salamanca 2005; B. SESBOÜÉ y J. WOLINSKI, *El Dios de la Salvación* I, Sec. Trinitario, Salamanca 1995.

CONFLICTO SOCIAL

(↗ *Ana*, *conquista*, *federación de tribus*). La Biblia es un libro donde la revelación de Dios se encuentra vinculada con el descubrimiento y superación de los diversos tipos de opresión, con el fin de que la humanidad alcance el *shalom* o paz* escatológica.

(1) *Tres conflictos*. Uno de los textos más significativos en los que se describen los planos del conflicto social es el Canto de Ana*: «Se rompen los arcos de los valientes, mientras que los cobardes se ciñen de valor. Los hartos se contratan por el pan, mientras los hambrientos engordan. La mujer estéril da a luz siete hijos, mientras la madre de muchos queda baldía. Yahvé da la muerte y la vida, hunde en el abismo y levanta; da la riqueza y la pobreza, Yahvé humilla y enaltece. Él levanta del polvo al desvalido, alza de la basura al pobre, para hacer que se siente entre príncipes y herede un trono de gloria; pues de Yahvé son los pilares de la tierra y sobre ellos afianzó el orbe» (1 Sm 2,4-7). (1) Hay un conflicto o problema *militar* (1 Sm 2,4), que se expresa en los *valientes* cananeos, que son los profesionales de la guerra (= *giborim*, gebîra*), hombres que han vivido de oprimir a los demás; pues bien, Ana declara que esa opresión, reflejada en el poder de sus armas (arcos militares), se ha quebrado, de forma que se elevan triunfadores los que antes aparecían como cobardes (= *niksalim*), esto es, aquellos que vivían dominados por el miedo. (2) Hay un conflicto o problema *económico* (1 Sm 2,5a). Los que antes se encontraban siempre hartos, viviendo a costa de los demás, tienen que ponerse a trabajar, como todos los restantes hombres y mujeres, sin poder vivir ya de la rapiña y prepotencia; en cambio, los antes hambrientos pueden comer de un modo confiado, manteniendo de esa forma la salud. (3) Hay finalmente un conflicto o problema *demográfico* (2,5b), vinculado a la capacidad de supervivencia. En situaciones de gran necesidad, cuando el hambre es crónica, los niños mueren: las madres no los pueden engendrar o alimentar; y de esa forma mueren y se acaban muchos pueblos pequeños y pobres. Así eran entonces muy pocos los hebreos, pues no podrían alimentar a sus hijos ni cuidarse; eran muchos, en cambio, los más ricos cananeos, vinculados con un tipo de economía burguesa. Pues bien, según el Canto de Ana, con el establecimiento y despliegue de los hebreos en Palestina (s. XI-X a.C., federación* de tribus) la situación ya se ha invertido: los hebreos pueden ofrecer a sus hijos esperanza de futuro sobre el mundo, mientras decrecen los antes opresores.

(2) *Cambio que lleva a la libertad*. El texto nos sitúa de esta forma en el centro de un gran cambio social. Conforme a la lógica de poder dominaban los más fuertes: los que tenían buen ejército, los ricos, los muchos. Pues bien, los principios de vida fundados en la fe yahvista han invertido aquella situación, de forma que los hombres y mujeres pueden vivir y extenderse desde su propia pequeñez, en el plano militar (sin un ejército opresor de profesionales de la guerra), en el plano económico (sin un tipo de capitalismo impositivo) y en el plano demográfico (sin miedo a la muerte de los pobres). Este gran cambio ha podido darse en Israel, entre los siglos XI y X a.C., porque *Dios existe* y porque mueve los hilos de la historia, suscitando un tipo de vida social diferente, superando los viejos y nuevos conflictos sociales. Dominaba antes la lógica de la fuerza,

la riqueza y el número. Según ella, no había salvación. Pero ahora ha surgido una lógica distinta. Ha sucedido algo que parecía imposible: los antiguos habitantes de la tierra (fuertes, ricos, numerosos) han perdido el control; han triunfado por gracia de Dios y se elevan los débiles, pobres, escasos, israelitas de la montaña. María, la Madre de Jesús, ha retomado esos motivos del Canto de Ana y los ha aplicado a las circunstancias del nacimiento de Jesús, volviendo a situarse y situar a los creyentes en el centro de los conflictos sociales: «dispersó a los soberbios de corazón; derribó del trono a los potentados, elevó a los oprimidos; a los pobres los sació de bienes, despidió vacíos a los ricos» (Lc 1,51-53, Magníficat*).

Cf. N. K. GOTTWALD, *The Tribes of Yahweh*, SCM, Londres 1980.

CONOCIMIENTO

(↗ *amor*, *revelación*, *sabiduría*). Según la Biblia, más que un «ser que conoce» en sentido abstracto o racional, el hombre es un «ser que puede» (organiza el mundo) y «ama» (se vincula a otros seres humanos). Quizá podamos decir que conocer es poder, es amar, es saber.

(1) *Conocer es poder*, capacidad de dominio sobre el mundo, en una línea que puede llevar hasta el límite de una divinización idolátrica. En ese sentido se ha de entender la imagen del árbol del conocimiento del bien* y del mal (cf. Gn 2–3), que Dios pone ante el hombre, diciéndole que no coma sus frutos. Este es el árbol de la razón práctica, vinculado a la capacidad moral del hombre y, sobre todo, a su poder de su decisión. Este es el árbol que lo define, situándolo ante una frontera que él no debe traspasar, pues en el momento en que quiera hacerse dueño del bien-mal se destruye a sí mismo. En esa misma línea, aunque de un modo muy distinto, se sitúa el mito griego, cuando pone de relieve el riesgo de aquellos que, como Prometeo, quieren hacerse dueños absolutos del fuego.

(2) *Conocer es amar y engendrar*. Según la Biblia, el conocimiento primordial del hombre está vinculado al sexo y a la generación, de tal forma que Adán y Eva fueron incapaces de comer siempre del árbol del conocimiento del bien-mal, pero se conocieron uno al otro: «Conoció Adán a su mujer Eva, la cual concibió y dio a luz a Caín; y ella dijo: por medio de Yahvé he adquirido [engendrado] un varón» (Gn 4,1). Esta forma de hablar no es un «eufemismo», una forma de evitar las palabras referidas al contacto o comercio sexual, sino un modo muy profundo de evocar la hondura del conocimiento humano que, en sentido radical, solo llega a su plenitud en la relación total entre personas. Este conocimiento no es un comercio, como a veces se ha dicho (comercio sexual), sino una compenetración personal: cada uno se conoce a sí mismo en el otro, engendrando de esa forma vida.

(3) *Conocer es saber*. Ciertamente hay un saber malo, que lleva a la destrucción, como ha destacado 1 Henoc* 6–36 cuando habla de las técnicas de guerra y destrucción que han ido surgiendo en el mundo. Pero el mismo libro de Henoc sabe que hay un conocimiento bueno, abierto en sueños y revelaciones hacia el secreto más profundo del cosmos y la historia. En esa línea del conocimiento salvador se sitúa Dn 12,3 cuando afirma que los sabios o entendidos *(mashkilim)* brillarán en la gloria de Dios. Entre esos sabios se encuentran, sin duda, los videntes apocalípticos, pero no solo ellos, sino otros muchos que quieren conocer el mundo de Dios, como afirma el autor de Sab 6–9, cuando entiende el conocimiento no solo como don divino, sino también como capacidad de interpretación de la realidad, en una línea que hoy llamaríamos científica: «[Dios] me concedió un conocimiento infalible de los seres, para descubrir la trama del mundo y la fuerza de los elementos; el comienzo, el fin y el medio de los tiempos, las alteraciones de los solsticios y el cambio de las estaciones; los ciclos del año y las posturas de los astros; la naturaleza de los animales y la furia de las fieras, la fuerza de los espíritus y las reflexiones de los hombres, las variedades de las plantas, las virtudes

de las raíces. Todo lo conozco: esté oculto o manifiesto, porque la Sabiduría, artífice del cosmos, me lo ha enseñado» (Sab 7,17-22). Dios ha dado al hombre la capacidad de conocer los diversos planos de la realidad, no para destruir el mundo con su técnica posesiva (perversa), sino para vivir en armonía con el conjunto de la realidad, como sabe Gn 1,27-28.

(4) *Conocer es comunicarse: Padre del Hijo*. El Nuevo Testamento supone que el conocimiento más profundo se expresa en el nivel de las relaciones personales, no solo en una línea de relación hombre-mujer, sino en la línea de la comunión entre el Padre y el Hijo: «Nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar» (Mt 11,27). Conocer es engendrar dando la vida (Padre), conocer es acoger y responder (Hijo). En ese contexto se sitúan las palabras básicas del conocimiento de Jesús: «En aquel tiempo, respondiendo Jesús, dijo: Yo te confieso, Padre, Señor de cielo y tierra, porque has ocultado esto a sabios y entendidos, y lo has revelado a los pequeños. Sí, Padre, pues esta ha sido tu voluntad» (Mt 11,25-26). Este es un canto de agradecimiento, una bendición litúrgica que Jesús eleva ante Dios a quien confiesa por su acción salvadora. Frente a los sabios y entendidos, que en el contexto de Mt están representados por los habitantes orgullosos de Corozaím, Betsaida y Cafarnaún (Mt 11,20-24), se sitúan ahora los pequeños *(nêpioi)*, que han acogido la palabra de Jesús, dirigida precisamente a ellos. Frente a los videntes apocalípticos, sabios y entendidos se sitúan ahora los pequeños, como portadores del verdadero conocimiento. Frente al Dios de las orgullosas ciudades galileas y de los grandes apocalípticos, aparece aquí el Dios de los pequeños que escuchan su Palabra y entienden su misterio. El *Dios de los grandes* no necesita ser Padre, sino que es Señor, es Justo Juez, es responsable del orden y ley de la tierra, dando a cada uno lo que es suyo (de acuerdo a lo que sabe y tiene). Por eso, los defensores de ese Dios han rechazado a Jesús. Por el contrario, *el Dios de los pequeños* aparece necesariamente como Padre que les recibe en amor y con amor les ofrece su más alto conocimiento. Desde esa base se entiende la confesión del conocimiento de Jesús: «Todo me ha sido entregado por mi Padre y nadie conoce al Hijo, sino el Padre, y nadie conoce al Padre, sino el Hijo y aquel a quien el Hijo lo quisiere revelar» (Mt 11,27).

(5) *Conocimiento como revelación*. Este es un texto de revelación: una parábola sobre el amor y conocimiento entre Padre e Hijo. Ciertamente, Jesús podría haber utilizado otro lenguaje, de carácter más doctrinal, empleando signos de amante y amado/a, de madre e hija, maestro y discípulo, cada uno con sus riesgos y ventajas. Pues bien, ha preferido la parábola del Padre, que concede su propio ser al Hijo y que, al hacerlo, le conoce, siendo respondido por el Hijo, que también conoce al Padre. El texto no dice que Jesús sea ese Hijo, pero es claro que lo está presuponiendo, por todo lo que precede y sigue: el mismo Jesús Hijo llama a los humanos, para que puedan conocer al Padre (Mt 11,28-29). Este es el lugar y sentido del verdadero conocimiento: el don del padre y la respuesta del hijo que se abre a todos los hermanos. Conocer es amar y darse uno al otro, en donación personal de generación y agradecimiento. Dios se define, según eso, plenamente como Padre y Jesús como Hijo. En el principio de todos los principios

aparece este amor mutuo, abierto a todos los hombres. En ese contexto, asumiendo un motivo de los libros sapienciales (Prov, Eclo, Sab), como si fuera esposa de una humanidad sedienta de amor, Jesús llama a los hombres y dice: «Venid a mí todos los agotados y cargados, que yo os aliviaré. Cargad con mi yugo, y aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón, y hallaréis descanso para vuestras vidas, porque mi yugo es suave y mi carga es ligera» (Mt 11,28-29). Jesús convoca de un modo especial a los judíos que vivían aplastados por el yugo de la Ley, como sabe la tradición rabínica y el mismo Nuevo Testamento (Hch 15,10). Pero esa llamada está abierta a todos los hombres: el conocimiento de amor del Padre y del Hijo viene a presentarse de esa forma como principio de vinculación y signo de plenitud universal.

Cf. AA.VV., *Pensar a Dios*, Sec. Trinitario, Salamanca 1996; J. JEREMIAS, *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1981; W. MARCHEL, *Abba, Père!*, AnBib 19a, Roma 1971; J. SCHLOSSER, *El Dios de Jesús. Estudio Exegético*, Sígueme, Salamanca 1995.

CONQUISTA DE PALESTINA

(↗ *conflicto social*, *federación de tribus*, *guerra*, *tierra*). El surgimiento de Israel está vinculado a su establecimiento en Palestina, a través de un proceso que ha podido durar algún tiempo (ss. XII-XI a.C.) y que ha cristalizado al principio del siglo X a.C. con el surgimiento de la monarquía. En ese proceso influyen dos factores principales (sedentarización de grupos nómadas y conquista violenta de la tierra) a los que se puede agregar un tercero, vinculado a la revolución israelita.

(1) *Sedentarización de grupos nómadas y/o trashumantes, que se vinculan a los sedentarios*. Probablemente, los patriarcas antepasados de Israel (recordados con los nombres de Abrahán*, Isaac y Jacob) eran arameos trashumantes, seminómadas, que iban y volvían conduciendo su rebaño entre las tierras de pastos invernales y estivales. En tiempo de lluvia (invierno y primavera) podían mantenerse en sus lugares de la estepa transjordana. Al acercarse el verano, agotadas y secas las reservas de la estepa, cruzaban el Jordán y se acercaban a la tierra cultivada, llevando sus ovejas y sus cabras a los campos de Canaán (de Palestina), donde ya se había recogido la cosecha. Consumían de esa forma los rastrojos y abonaban la tierra para nueva sementera. Este sistema de trashumancia, con la simbiosis entre agricultores sedentarios y pastores seminómadas, ha sido normal hasta hace poco en diversos países de la cuenca mediterránea. Los agricultores sedentarios, dueños de la tierra, habitaban en ciudades de estructura militarizada, bajo el mando de reyes sacerdotes. Así vinculaban poder y religión, en sistema de carácter autocrático. Su Dios pertenecía a la categoría de los baales*: era signo de la tierra y la cosecha (vida, sexo). Los pastores trashumantes, divididos en familias o tribus, venían cada año de la estepa y pactaban con los sedentarios para pastar sobre los campos segados del verano. Adoraban al Dios de su familia: Dios de Abrahán (Gn 26,24; 28,13; 32,10), Terrible de Isaac (Gn 31,42) o Fuerte de Jacob (Gn 49,24). Este Dios de la familia no se hallaba en principio vinculado con la tierra, no era Dios de un santuario, ni garante de los ciclos de la vida, sino que se encontraba estrechamente relacionado con un pueblo caminante, al que guiaba y protegía en su itinerario de trashumancia: como peregrino, acompañaba a sus devotos en la marcha, ofreciéndoles futuro. Pues bien, en un momento dado algunos pastores trashumantes empezaron a quedarse en Palestina, volviéndose dueños de la tierra donde antes habitaban por un tiempo como huéspedes, teniendo que realizar para ello un cambio de grandes consecuencias: tuvieron que unirse, construyendo grupos de estructura tribal coherente y concienciada, pactando con otros grupos marginales (de hebreos) para construir una liga de familias libres, desde las comarcas montañosas, sin ciudades militares ni reyes-sacerdotes; de esa forma, el Dios de familia (Dios de los padres Abrahán, Isaac, Jacob que dan nombre a los grupos tribales) viene a presentarse como Dios que les ha prometido y dado la tierra.

(2) *Conquista violenta de la tierra*. Entre los grupos que formaron la federación de tribus de Israel hubo uno, especialmente significativo, que vinculó a su Dios (Yahvé*) con la conquista de la tierra. Este era probablemente el grupo de los liberados de Egipto, que estaban vinculados a Moisés* y que habían experimentado la protección de Dios a lo

largo del Éxodo. Su Dios se les mostró de esa manera como Señor de la guerra: Dios capitán, caudillo de soldados, defensor de los que conquistan tierra, a través de una guerra santa: «He aquí que yo envío a mi Ángel ante ti, para que te defienda en el camino y te haga entrar en el lugar que te he dispuesto. Acátale, escucha su voz, no le resistas... Si escuchas su voz y haces cuanto Yo te diga seré enemigo de tus enemigos y oprimiré a quienes te opriman. Cuando marche mi Ángel ante ti y te introduzca en la tierra del amorreo, del hitita y fereceo..., no adores a sus dioses ni les sirvas; no fabriques lugares de culto como los suyos, sino que los destruirás, y derribarás sus piedras sagradas» (Ex 23,20-24). Este es el Dios comprometido en la lucha de su pueblo al que quiere llevar a la tierra prometida. Es un guerrero que combate por los suyos, imponiendo a sus devotos la obediencia, a través de un tipo de pacto de conquista (cf. Ex 34,10-11; Jc 2,1-5): Dios cumplirá su palabra ofreciendo heredad (tierra perpetua) a los hebreos oprimidos; los hebreos deben responderle obedeciendo sus mandatos. La tierra es dura y es preciso batallar por conquistarla, respondiendo a la Promesa de Dios. Mientras luchan contra los enemigos, los hebreos se saben seguros (pueden triunfar) porque el mismo Dios avala su causa y les sostiene. El Dios de los nómadas o trashumantes que se instalan en Palestina es, en principio, un Dios pacífico. En contra de eso, el Dios de los que vienen de Egipto, como portadores del culto de Yahvé, es un guerrero (cf. Ex 15,1-22; Ex 23,20-33). Las dos tradiciones (pacífica y guerrera) pueden tomarse como propias de dos grupos: unos sienten que Dios les ayuda mientras recorren un camino de paz; otros lo descubren en la guerra.

(3) *La revolución israelita*. Al lado de los dos modelos anteriores podemos citar un tercero, que no se opone a ellos, sino que los completa. Es el modelo de la revolución, es decir, de la transformación social que ha supuesto la fe en el Dios Yahvé. Pastores que vienen de la estepa y guerreros que provienen de Egipto se han unido, formando una federación* de tribus, en la que ha venido a expresarse uno de los modelos de vinculación social más interesantes de la historia de Occidente. Esos fieles de Yahvé han logrado promover un tipo de revolución social que se ha expresado en el surgimiento de una comunidad igualitaria de creyentes.

Cf. R. DE VAUX, *Historia antigua de Israel* II, Cristiandad, Madrid 1975; B. HALPERN, *The emergence of Israel in Canaan*, Chico CA 1983, 3-16.49-50; M. WEIPPERT, *Die Landnahme der israelitischen Stämme in der neueren Diskussion*, Vandenhoeck, Gotinga 1967.

CONSTRUCCIÓN

(↗ *casa*, *comunidad*, *familia*, *iglesia*). Por naturaleza e instinto los vivientes nacen dentro de un nicho ecológico ya formado (las zorras tienen madrigueras, los pájaros nidos...). Los hombres, en cambio, nacen sin estar preparados (sin un lugar donde reclinar la cabeza: Mt 8,20); no tienen casa propia, han de construirla, haciéndose a sí mismos, en un plano personal y social, cultural y religioso. Así lo ha sabido Jesús, que acepta el desamparo radical del ser humano (hijo del hombre), para iniciar así su gran tarea de ser (= hacer) casa para aquellos que no la tienen. Esa tarea (hacer casa) vincula y define todos los hilos de la vida, desde la posesión del suelo hasta la arquitectura, con implicaciones personales, sociales, laborales y económicas, siempre con el riesgo de construir sobre arenas movedizas y no sobre roca (Mt 7,24-27). Desde esa base pueden trazarse algunas reflexiones.

(1) *Israel*, *una casa para todos*. Los hebreos (nómadas de estepa, emigrantes, evadidos de Egipto, cananeos pobres...) lograron superar su «desamparo» y construir un pueblo donde cada familia tuviera su propia casa y todos una Casa Común. Tardaron siglos, entre dificultades y crisis económicas, sociales y religiosas, pero iniciaron un buen camino, como sabe la Escritura. Pensaron que ellos mismos eran la «construcción» de Dios, entendida en sentido social: cada familia debía tener un hogar, con un campo propio, y hallarse gobernada por un padre que mantenía unidos a los miembros del grupo (*bet-ab*, casa paterna), vinculados en clanes sociales más amplios, de manera que todos pudieran vivir tranquilos, cada uno «bajo su parra y su higuera» (cf. 1 Re 4,25), con un techo propio.

Como garantía de unidad y justicia social, los judíos construyeron la Casa Común de Dios (el templo de Jerusalén), y desde esa base trazaron las leyes del año sabático y del jubileo (que culminan en Lv 25), garantizando a todas las familias una casa y propiedad en Israel. En principio nadie podía ser desahuciado, ni expulsado de su casa durante más de siete años, y además sus familiares debían rescatarle (acogerle). Ciertamente, ese ideal no logró imponerse nunca del todo (y hubo que dictar leyes de protección para emigrantes, huérfanos, viudas y esclavos sin casa), para remediar las situaciones de desamparo. Los judíos no lograron ser perfectos, pero lo intentaron. A pesar de ello, en tiempos de Jesús, muchos cayeron bajo la opresión de unos poderes políticos y económicos vinculados al Templo y al Imperio de Roma, perdiendo sus casas, en manos de la oligarquía dominante.

(2) *Jesús*, *arquitecto*. Mc 6,3 le presenta como *tekton*, constructor (albañil, herrero, carpintero...), de manera que su oficio era hacer casas, como artesano subordinado, al servicio de los nuevos terratenientes ricos de las ciudades controladas por emperadores (Augusto, Tiberio), reyes (Herodes, Antipas...) y sacerdotes (Anás, Caifás...) dedicados a la megalomanía de las grandes edificaciones (templos, puertos, palacios...), mientras los pobres perdían tierras y casas, por deudas y embargos. Un día descubrió que su tarea no era construir más casas para el sistema injusto, sino iniciar un movimiento de conversión-revolución de tipo social y familiar, económico y religioso, a fin de que

todos pudieran tener casa en la tierra de Dios. Así se liberó sin sueldo y, dejando su trabajo de *tekton*-constructor, se hizo *arqui-tekton* del Reino de Dios, a fin de que todas las familias tuvieran casa, empezando por los expulsados sociales, cojos-mancos-ciegos, leprosos-excluidos. Llamó a los sin techo (nómadas de la vida, itinerantes) y los envió para curar-transformar a los propietarios, para que fueran capaces de compartir su casa con los pobres.

Una casa discutida. De esa forma, Jesús, el *tekton* de casas materiales, al servicio del orden establecido, se hizo así *arqui-tekton* del Reino, constructor de una humanidad reconciliada, a partir de los pobres. Por eso criticó a los viñadores homicidas (especuladores, sacerdotes), que se habían adueñado de la «finca» de Israel (del templo) para su servicio (Mc 12,1-12) y se opuso a los que habían pervertido el Templo que debía ser «casa de oración», es decir, de diálogo y encuentro, de fraternidad y gozo, para todos, y de un modo especial para los pobres (es decir, un tipo de Parlamento, al servicio de la justicia y la igualdad). Los sacerdotes y «ancianos» de Jerusalén (aliados con Roma) habían convertido el templo en «cueva de ladrones» (Mc 11,17), para legalizar sus intereses financieros, mientras los pobres, a quienes Jesús prometía el Reino, quedaban sin casa. De un modo consecuente, esos sacerdotes no condenaron a Jesús por cuestiones espiritualistas separadas de la vida, sino por intereses muy materiales. Conspiraron contra él y le condenaron aquellos que habían pactado con Roma, para seguir siendo dueños de la Casa/Templo, convirtiendo la religión en un mercado, cueva de bandidos, mientras los pobres seguían sin casa.

(3) *Construir la iglesia.* El mensaje y camino de Jesús está representado por una propuesta de «construcción». En esa línea, el evangelio de *Marcos* ha situado en el centro de su argumento una propuesta de casa: «Quien deje casa o hermanos... por el evangelio tendrá cien casas y hermanos...» (cf. Mc 10,28-31). Jesús no pide a los suyos que dejen la casa por ascetismo o mendicidad, sino para edificar entre todos (para todos) cien casas de fraternidad. *Mateo* sigue básicamente a Marcos y pone en el centro de su propuesta un tema de construcción, añadiendo que Jesús quiso edificar *(oiko-domeô)* una casa universal, dando las llaves a Pedro para que todos pudieran habitar en ella, prometiendo que nada ni nadie (ni siquiera el infierno, ni el neocapitalismo) podría destruirla (Mt 16,18-19). Esa ha sido su alternativa judeo-mesiánica de Iglesia frente a la casa judeo-sacerdotal de Jerusalén, convertida en cueva de bandidos, dando a Pedro las llaves para abrir la casa de manera que todos pudieran tener cabida en ella. *Lucas* introduce en su evangelio algunas novedades de tipo económico y social, pero ha concretado su proyecto de Reino en el libro de los Hechos, presentando desde el principio la utopía de la casa común (cf. Hch 2–4).

Los primeros cristianos formaron una «federación de comunidades/casas» (cf. Mc 10,28-31), compartiendo fe en Jesús, comida y oración. No tenían apenas estructuras exteriores, pero se reunían en las casas de los miembros (hermanos), convertidas en espacios de comunicación monetaria (¡bienes, comida!) y personal, de acogida y diálogo abierto en especial a huérfanos, viudas y sin-casa (cf. Hch 6). En ese contexto se planteó el primer gran problema de la Iglesia, que Pablo interpretó como «dogma» central del

evangelio: Las comidas compartidas en las casas de la Iglesia (Hch 15; cf. Gal 2,5.14). Algunos querían «comidas y casas separadas» (para judíos por un lado, para gentiles, por otro...). Pablo, en cambio, recordó que según Jesús todos los creyentes debían ser acogidos en las casas de la comunidad, compartiendo dignidad y comida. Así entendió el evangelio como experiencia de casa y mesa, en comunión abierta a judíos y griegos, hombres y mujeres, libres y esclavos (Gal 3,28). En esa línea, la tarea de la Iglesia ha de entenderse en línea de casa y comida, como un tema de construcción mesiánica.

Cf. R. AGUIRRE, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*, Verbo Divino, Estella 1998; J. D. CROSSAN, *El nacimiento del cristianismo*, Sal Terrae, Santander 2002; N. K. GOTTWALD, *The Tribes of Yahweh*, SCM, Londres 1980; E. W. STEGEMANN y W. STEGEMANN, *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*, Verbo Divino, Estella 2001; G. THEISSEN, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 1985; *Teoría de la religión cristiana primitiva*, BEB 108, Sígueme, Salamanca 2002; R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985; *Historia Antigua de Israel I-II*, Cristiandad, Madrid 1975.

CONVERSIÓN

(↗ *Dios*, *infierno*, *Jesús*, *Juan Bautista*, *Manasés*, *pecado*, *perdón*, *profetas*, *redención*, *salvación*, *templo*, *Yom Kippur*). Entre los elementos de la religión se suelen citar la conversión (cambio humano) y el perdón (vinculado a unos ritos sagrados y a la gracia de Dios). Tanto el Antiguo Testamento como el Nuevo Testamento hablan de la conversión, es decir, de un cambio humano.

(1) *Conversión judía. Oración de Manasés*. Ciertamente, el judaísmo es religión de gracia y amor (elección, alianza); pero también ha sido y sigue siendo religión de conversión y arrepentimiento, como muestran algunos de los textos centrales de la Biblia, desde Ex 34,5-7 y Sal 51 (¡Miserere!), hasta Lv 16 y Dn 3,23-34. En esa línea podemos escoger como testimonio clave de penitencia y conversión la *Oración de* Manasés*, uno de los textos privilegiados de la Biblia griega (de los LXX), escrito hacia el siglo II a.C., que ha tenido y sigue teniendo un gran influjo en el «ordo» penitencial de las iglesias, especialmente en las comunidades cristianas ortodoxas: «Pues tú, Señor, Dios de los justos, no estableciste la conversión *(metanoia)* para los justos, para Abrahán, Isaac y Jacob, que no pecaron contra ti, sino que *estableciste la conversión para mí*, *pecador,* porque he cometido más pecados que las arenas del mar, se han multiplicado mis culpas, Señor, se han multiplicado, y no soy digno de volver la mirada hacia la altura del cielo por la multitud de mis injusticias (*OrMan* 8-9). A ti pido, Señor: ¡perdóname, Señor, perdóname! Porque tú eres, oh Dios, el Dios de los que se arrepienten» (*OrMan* 13).

En virtud de la *alianza (diatheke)* con Dios, el israelita está comprometido a responder a su llamada; por eso se encuentra más expuesto a su ira. Pues bien, desde el fondo de esa ira y para superarla, la *Oración de Manasés (OrMan)* apela a la misericordia o piedad, vinculada a las promesas de Dios, reinterpretando así la tradición de la alianza. Nuestro orante se encuentra inmerso en un infierno de pecado, le amenaza la ruina. Todo ha perdido sentido y consistencia y parece ya que el mundo no puede recrearse en forma positiva. Pero le sostiene la promesa del perdón de Dios, que está vinculado a su *metanoia*, es decir, a su propia conversión. En esa línea, Dios aparece como aquel que, superando su fuerte cólera, decide y establece *(horisas)* un *kairos* o tiempo de conversión, para que los judíos pecadores lleguen a salvarse. Dios perdona haciendo que los hombres se vuelvan dignos del perdón a través de la conversión.

La *Oración de Manasés* (y el judaísmo en general) tiende a interpretar la conversión como algo que los hombres pueden realizar, por misericordia de Dios; ellos, por sí solos, serían incapaces, pero Dios ha establecido en su favor un nuevo origen: les ofrece tiempo y camino de conversión. A diferencia de eso, *según Pablo*, Dios no empieza estableciendo un tiempo de conversión, sino perdonando, de manera que la conversión podrá venir después, como efecto del perdón anterior de Dios.

Conforme a un esquema de pacto, la *Oración de Manasés* y el judaísmo rabínico en general supone que los hombres son capaces de realizar la *obra buena* de la conversión, de manera que la salvación empieza por ella. En contra de eso, Pablo dirá que Dios ha

perdonado a los hombres de manera previa y gratuita en el Cristo: no les lleva primero a convertirse para perdonarles luego, sino que les ama en su pecado, muriendo por ellos, a fin de que ellos puedan (después, si quieren) convertirse. La *conversión judía* nos sitúa en un esquema de pacto: para poderles perdonar, Dios necesita que los hombres se conviertan (se arrepientan), pues de lo contrario su perdón sería injusto o arbitrario. A diferencia de eso, la *conversión cristiana* empieza en el mismo Cristo, que asume en su Cruz el pecado de los hombres, muriendo por ellos, antes de que se conviertan.

(2) *El Dios de la conversión*. *OrMan* está en la línea de otros textos de su tiempo, como la *Vida de Adán-Eva*, el libro de la *Sabiduría* y los *Testamentos de los Doce Patriarcas.* Según ellos, Dios ofrece a los judíos un camino de conversión; no les deja perderse en el pecado, no se desentiende de ellos, sino que les busca y ayuda para que ellos se transformen. Pero al final son ellos, los judíos, los que deben convertirse y hacerse así merecedores del perdón. Les salva Dios, si ellos se salvan; les convierte, si ellos se convierten. Esta es la grandeza y límite del judaísmo en su visión de lo divino. Dios necesita que el hombre se convierta, para así volverse justo.

En esa línea, *OrMan* define al Señor como *Dios de los justos* (= *Theos tôn dikaiôn*). No es el Dios que *justifica a los pecadores*, según la formulación mesiánica de Pablo, sino *el amigo de los que ya son justos*, según la teología del judaísmo. Por eso, el pecador se debe convertir, de manera que su justicia se expresa precisamente allí donde confiesa su pecado para superarlo. Lógicamente, cuando más intensa sea su confesión de culpas, mayor será su mérito. A través de su *metanoia* o penitencia creadora, el pecador se vuelve justo, llegando de esa forma a ser amigo de Dios. Por eso, para mostrar su conversión tiene que multiplicar y multiplica sus palabras de confesión de pecados. En el fondo, esta *OrMan* nos sitúa dentro de la más fuerte retórica de manifestación de culpas. En este contexto podemos hablar de una antropología penitencial, es decir, del hombre que llega a ser gusto a través de la conversión. El pecado era destrucción del humano; la conversión es recreación. Dios quiere perdonar todo... pero necesita que los hombres se confiesen pecadores y le invoquen: *¡Perdóname*, *Señor*, *perdóname!* (*OrMan* 13).

(3) *Jesús*, *gracia antes de conversión*. En el contexto de la oración judía de Manasés puede entenderse la visión del perdón que ha desarrollado E. P. Sanders *(Jesús y el judaísmo)*, poniendo de relieve el carácter totalmente judío de Jesús, para destacar, al mismo tiempo, su novedad, precisamente en ese campo de la conversión y del perdón: superando la praxis penitencial de los sacerdotes (y la enseñanza de los escribas oficiales de su tiempo), Jesús ha ofrecido a los pecadores el perdón de Dios sin exigir que ellos se conviertan primero (sin necesidad de que empiecen recitando un tipo de oración como la de Manasés). La novedad cristiana consiste en el hecho de que el Dios de Jesús perdona sin exigir que los hombres cambien previamente de conducta, es decir, sin necesidad de conversión legal (sin sacerdotes o templos). Por eso, Jesús les ha ofrecido su perdón de un modo gratuito, sin exigir que hagan penitencia, ni siquiera después de haber sido perdonados.

Sanders supone, ciertamente, que los perdonados de Jesús se «convertirán» y cambiarán, pero no por Ley (y para cumplir de nuevo la Ley), sino por gracia y para

iniciar un tipo de vida distinta. En sentido estricto, Jesús perdona sin condiciones antecedentes (que los hombres confiesen primero sus pecados) ni consecuentes (que reparen el mal que han cometido). No exige arrepentimiento al estilo del templo de Jerusalén, donde los sacerdotes perdonaban o declaraban perdonados a los arrepentidos (según la ley sagrada), sino que se sitúa y sitúa a los hombres por encima de un modelo de ley o talión, perdonando por pura gracia de Dios y superando así el sistema de la conversión penitencial.

El judaísmo rabínico (y después el cristianismo oficial) ha venido a legalizar la conversión, en la línea de la *Oración de Manasés*. En contra de eso, *Juan Bautista* había confesado ya que el pecado es demasiado grande para ser perdonado a través del arrepentimiento. Eso significa que este mundo, cerrado en sí mismo, carece de perdón; lógicamente, los hombres no pueden hacer otra cosa que «confesar sus pecados» e introducirse en el agua del bautismo, esperando el juicio de Dios, para poder entrar en la tierra prometida. Pues bien, situándose en la línea del Bautista y suponiendo que la conversión del hombre resulta insuficiente, *Jesús* proclama y ofrece ya el perdón de Dios; no se limita a anunciar un perdón para el final, sino que acoge a los pecadores y les perdona, en nombre de Dios, pidiendo que ellos se perdonan mutuamente.

Eso significa que Jesús no ha sido un profeta de conversión, sino un mensajero de la gracia de Dios, que se expresa no solo en el perdón de los pecados, sino en la curación de los enfermos y en la transformación de la vida de los hombres, por gracia y no por ley (como destacará después san Pablo). Desde esa base, podemos presentar a Jesús como promotor de un movimiento de transformación radical, no armada, de la vida social y personal de los campesinos galileos, empezando por abajo, desde los pobres y expulsados del sistema, para iniciar con ellos un camino gratuito de «conversión», es decir, de Reino. Como hemos puesto de relieve al comentar la *Oración de Manasés*, desde la perspectiva de Pablo, en el principio de la transformación cristiana está la gracia del perdón que puede (y debe) expresarse gratuitamente en la conversión de los pecadores.

(3) *Bautismo y conversión.* Desde la perspectiva anterior se ha de entender el signo cristiano del bautismo, que no es signo de conversión «para el perdón de los pecados» (como el de Juan Bautista), sino que es portador de perdón, signo y presencia de la gracia de Dios (que fundamenta y suscita la conversión del pecador). Entendido así, el bautismo no es sacramento de conversión, sino de perdón: celebración del nuevo nacimiento en Cristo, signo de redención liberadora, de reconciliación salvadora. Pues bien, partiendo de ese sacramento del perdón, la iglesia posterior ha desarrollado otro sacramento específico, vinculado al perdón, pero que destaca de un modo más preciso la exigencia de la conversión y confesión de los pecados, en la línea de la *Oración de Manasés*. En ese sentido se puede añadir que, tras haber asumido los aspectos básicos del perdón gratuito de Jesús, expresado de un modo ejemplar por el bautismo (que deriva de la pascua), la Iglesia posterior ha tendido a desarrollar una ley penitencial que se encuentra bastante cerca de la ley de conversión del judaísmo (expresada, por ejemplo, en la *OrMan*).

Cf. B. D. CHILTON, C. A. EVANS y J. NEUSNER, *The Missing Jesus: Rabbinic Judaism and the New Testament*, Brill, Boston 2002; J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1993; H. RÄISÄNEN, *El nacimiento de las creencias cristianas*, Sígueme, Salamanca 2011; E. P. SANDERS, *Jesús y el judaísmo*, Trotta, Madrid 2005; K. WENGST, *Jesus zwischen Juden und Christen*, Kohlhammer, Stuttgart 2004.

COPA

(↗ *eucaristía*, *sangre*, *vino*). Tanto copa (que tiene un sentido más profano) como cáliz (que tiene un sentido más sagrado) han tomado en las culturas antiguas y en la Biblia un significado simbólico. La copa es signo de mujer, siendo, al mismo tiempo, signo integral de entrega de la vida. En ese sentido ha quedado asociada a la eucaristía cristiana.

(1) *Copa humana*, *copa de mujer. Apocalipsis* (eucaristía*, prostituta*). La mujer-prostituta de Ap 17,4 lleva en su mano una copa de misterio, de manera que ella misma puede definirse como copa-vaso, conforme a una imagen bastante frecuente en la antigüedad. Como ánfora han visto los antiguos a la mujer: copa que recibe el semen masculino y ofrece leche el niño (mito de Pandora en Grecia)... Ella es copa y cáliz que acoge, lugar donde se escancia y celebra la vida, frente a la espada de los varones que matan, conforme a una experiencia fálica de la realidad. Conforme a la visión antigua, la mujer debería ser fuente sellada, bien guardada, que se abre solo a quienes ama o a quienes tienen derecho sobre ella (conforme a una simbología patriarcalista), pero la mujer de Ap 17,4 aparece más bien como prostituta que se vende a todos. Esta imagen de la Mujer-Vaso influye de manera fuerte en la cultura de Occidente a partir del mito de Hesíodo que presenta a Pandora (ánfora más que caja) como principio de atracción y desgracia para los varones a quienes separa del trabajo, de la lucha por el fuego y la inmortalidad (Prometeo), atándoles al deseo de placeres y a la finitud de una vida hecha de muerte. La mujer Pandora, lo mismo que la Mujer-Copa de Ap 17,4, es como un cáliz donde el hombre busca esperanza pero bebe muerte (*Teogonía*, 571-584; *Erga*, 59-105). En esa línea podemos recordar que la copa pertenece a las libaciones de los cultos israelitas y paganos (cf. Sal 16,5; 23,5; 79,5; 116,13-14; Is 51,17): Dios mismo ofrece a los hombres la Copa de salvación, les hace convidados de su mesa. Desde esa base podemos entender las dos copas básicas de la tradición cristiana. (a) *La copa o cáliz (poterion) de Jesús*, que regala su vida por los hombres; esa copa, que contiene el vino de su vida hecha sangre derramada (cf. Mc 14,23-25 par), es principio y signo de toda experiencia cristiana (cf. Mc 10,39-40). Tanto varones como mujeres aparecen así vinculados a la copa de vida del Reino (cf. Mc 14,25). (b) *La copa de la prostituta* está llena de la sangre de los mártires (Ap 17,4), de manera que ella aparece como fundadora de una antieucaristía de muerte. Por eso, conforme a la ley del talión escatológico, Dios le hará beber la copa (también *potêrion*) del vino de su ira (Ap 16,19; 18,6) y no solo a ella, sino a quienes adoran a la Bestia* (14,10). El Ap evoca también otras copas (de ofrendas y libaciones: *phialas*); en ellas se quema el incienso que sube ante Dios en plegaria (5,8), lo mismo que el fuego y/o veneno de su juicio destructor (15,7). Las siete últimas copas del Apocalipsis contienen (¿en forma de líquido o fuego?: cf. 16,1-4.8.10.12.17; 17,1; 21,9) las plagas decisivas de la destrucción final, antes de las bodas del Cordero (cf. Ap 21–22).

(2) *Las cuatro copas de* pascua* (vino*, comidas*). La Misná, en el tratado sobre la pascua *(Pesahim)*, distingue cuatro copas que debían tomarse a lo largo de la

celebración. No es seguro que esas copas se tomaran ya en tiempo de Jesús (ni que la última cena de Jesús tuviera carácter pascual), pero ellas definen de manera espléndida la forma en que los judíos posteriores a la caída del templo han interpretado la pascua. Esos judíos viven tras la gran catástrofe del 70 d.C., en un tiempo en que ya no pueden comer el Cordero sacrificado. Quizá acentúan por eso la importancia de la bebida, convirtiendo de algún modo la fiesta del cordero en fiesta del vino. «En la Vigilia de Pascua, cuando se avecina el tiempo del sacrificio vespertino, nadie debe comer hasta que anochezca. Incluso el más pobre de Israel no comerá mientras no esté reclinado a la mesa y no tendrá menos de cuatro copas de vino, aunque sea de los pobres de escudilla (de los que van pidiendo de un sitio para otro) (Misná, *Pes* 10,1; 8,8). (a) *Primera copa*. Va unida a la bendición sobre el vino y a la bendición del día. Se toma pan ázimo (que puede ser de trigo, cebada, espelta, avena, centeno) y verduras, que pueden ser de lechuga, escarola, perifollo, eringio, hierbas amargas (Misná, *Pes* 10,2-3.5.6). (b) *Segunda copa*. El texto destaca la importancia del pan ázimo, las hierbas amargas y la carne asada, relacionándola con la salida de Egipto, poniendo de relieve que en cada una de las generaciones cada israelita ha de considerarse a sí mismo como si hubiese salido de Egipto (10,4-6). (c) *Tercera copa*. Va unida a la bendición sobre la comida y bebida principal (10,7). (d) *Cuarta copa*. Va unida a la recitación del *Hallel* (= Salmos de acción de gracias) y al fin de la cena. Las copas marcan el ritmo de la celebración, acentuando su carácter festivo, de tal forma que podría suponerse que la pascua es básicamente fiesta del vino de la libertad. En sí misma, la fiesta de la pascua había estado centrada en el cordero (y en los panes ázimos). Ahora, tras la caída del templo, en tiempo de tristeza, puede y debe acentuarse el signo del vino, vinculado a la alegría. Jesús ha vivido antes de la destrucción del templo. Pero ha dado ya más importancia al vino que al cordero de pascua.

Cf. R. EISLER, *El cáliz y la espada*, Cuatro Vientos, Santiago 1989; E. NEUMANN, *La grande madre*, Astrolabio, Roma 1981; R. LE DEAUT, *La nuit paschale*, Istituto Biblico, Roma 1963; X. PIKAZA, *Hombre y mujer en las religiones*, Verbo Divino, Estella 1997.

CORAZÓN

(↗ *alma*, *amor*, *antropología*, *bienaventuranzas*, *hombre*, *Jesús*, *mujer*, *perdón*). Es una de las palabras fundamentales de la antropología bíblica. El corazón *(leb)* es la interioridad buena de Dios, la sede más honda de la vida humana, el lugar en el que se asientan los afectos, los sentimientos, las pasiones de su vida (cf. Gn 6,5-6; 8,21; 17,17). Por un lado limita con la *Ruah* o Espíritu de Dios, que es el símbolo trascendente de la apertura del hombre a lo divino. Por otro lado, se vincula con el *nephesh*, que es algo así como el alma, el lugar del deseo de la vida.

(1) *Israel*, *amar a Dios con todo el corazón*. La tradición más occidental ha tendido a contraponer el entendimiento y el corazón, es decir, la racionalidad y el mundo de los sentimientos. Por el contrario, en la Biblia el corazón sigue siendo la sede no solo de los afectos, sino también de las ideas y de los pensamientos. Para entender el sentido de corazón resulta ejemplar la formulación de shema*: «Amarás a Yahvé tu Dios con todo tu corazón *(leb)*, con toda tu alma *(nephesh)*, con todas tus fuerzas *(me'od)*». Estos son los tres niveles o momentos básicos de la vida humana: el corazón que es la sede básica de las decisiones, el alma o *nephesh* que expresa sus deseos y las fuerzas de la voluntad que expresan su poder. La Biblia no conoce un pensamiento puramente racional, desligado del corazón, pues el mismo corazón es el que piensa. En esa base se sitúa la bienaventuranza de los limpios de corazón (Mt 5,7), de quienes se dice que verán (conocerán) a Dios. Desde aquí se pueden formular los aspectos esenciales del corazón en Israel:

El ser humano es corazón. Tanto en hebreo *(leb/lebab)* como en griego *(kardia)* en la Biblia, el corazón es una palabra simbólica, que significa no solo un órgano fisiológico, sino (y sobre todo) una dimensión integral del ser humano. El hombre no «tiene», sino que «es» corazón (lo mismo que es alma y es cuerpo...). Con esa palabra se indica el centro anímico, el lugar donde se asientan los sentimientos, el pensamiento y la voluntad, la inteligencia y los deseos más profundos. En contra de un racionalismo posterior (que ha dividido al hombre en cuerpo y alma), la Biblia ha defendido siempre una dimensión integral del ser humano, entendido como un viviente que siente y busca, que desea y ama. En ese contexto, el corazón aparece como espacio y centro del encuentro con Dios. En el corazón se asienta el temor de Dios, lo mismo que la búsqueda de Dios y su justicia. Pero, al mismo tiempo, el corazón es sede de los malos deseos, de la ira y la venganza, de la envidia y del rechazo contra Dios.

Dureza y conocimiento. Dos palabras clave definen la función del corazón. Una es la *dureza de corazón* (en griego *sklerokardía*), que es la actitud de aquellos que son incapaces de conmoverse ante la miseria ajena, que no se dejan transformar por Dios. En ese contexto se habla de la dureza de corazón del Faraón, que se opone a la libertad de los hebreos (cf. Ex 4,21; 7,3), pero también de la dureza de corazón de los israelitas, que no entienden ni acogen la palabra de Dios (cf. Is 6,10). Otra es la del *conocimiento del corazón*, que se aplica sobre todo a Dios, que es *kardiognostés*, porque no solo conoce el corazón de los hombres, sino que conoce «con el corazón». En ese sentido, podemos

decir que la experiencia y vida de Israel ha sido, ante todo, una experiencia cordial: dirigidos por la fe en Dios, los israelitas han caminado siempre a la luz del corazón, apareciendo así como los mayores «exploradores» del corazón humano de la historia de Occidente. Otros, como los griegos, han profundizado más en temas de filosofía y técnica política. Los judíos han sido y siguen siendo «hombres de corazón».

(2) *Nuevo Testamento*, *el buen corazón.* Un tipo de judaísmo, bastante extendido en tiempos de Jesús, se habría dejado dominar por el miedo hacia aquellos gestos y cosas que manchan al hombre y pueden separarle de la santidad de Dios. Por eso buscaba ante todo la pureza de la ley: de las manos que se lavan según rito, de las observancias que se cumplen, según lo mandado, en vestidos y comidas, etc. Pues bien, en contra de esa pureza de ley, al servicio de los fuertes (piadosos y cumplidores), volviendo a las raíces de la experiencia israelita, Jesús ha destacado la pureza del corazón, que dialoga directamente con Dios y que se abre en forma solidaria a todos, especialmente a los pobres. Por eso él proclama «bienaventurados los limpios de corazón» (Mt 5,8). Jesús quiso ofrecer a sus amigos y seguidores el camino de la pureza del corazón misericordioso, que se abre a los necesitados, por encima de toda ley o patria particular (de tipo político o religioso), pues su patria (su nación o iglesia) es la misericordia universal, desde los más pobres (cf. Mt 9,13; 12,7). En ese contexto añade que los limpios de corazón «verán a Dios», viendo desde ahora las cosas con los ojos de Dios.

Del mal corazón brota el pecado. En la línea anterior se sitúa la palabra de Jesús sobre las comidas y los ritos alimenticios. Buscan otros judíos la pureza de unas leyes sagradas que se cumplen según rito (en comidas especiales, en limpiezas de manos y utensilios, en separación de espacios...). Pues bien, en contra de eso, Jesús añade: las comidas no manchan, porque no salen del corazón; lo que mancha es lo que sale de dentro, «porque del corazón del hombre salen los malos pensamientos, las inmoralidades sexuales, los robos, los homicidios, los adulterios, las avaricias, las maldades, el engaño... Todas estas maldades salen de dentro y contaminan al hombre» (Mc 7,20-22). El corazón no se entiende aquí como simple sede de los sentimientos intimistas, sino como centro de los deseos y pasiones de la vida, como lugar de la experiencia y decisión fundamental, que se expresa en una vida de justicia.

La religión es un buen corazón, tal como lo ha mostrado la carta de Santiago, desde una perspectiva israelita: «Si alguien parece ser religioso y no refrena su lengua, sino que engaña a su corazón, la religión del tal es vana. La religión pura e incontaminada delante de Dios y Padre es esta: visitar a los huérfanos y a las viudas en su aflicción, y guardarse sin mancha del mundo» (Sant 1,26-27). Ciertamente, la religión está vinculada a la lengua (al decir bien), pero sobre todo pertenece al corazón transparente que se expresa en el amor activo a los necesitados (viudas, huérfanos). Precisamente ahí se sitúa la «limpieza religiosa» que han buscado apasionadamente varios tipos de judíos: no dejarse manchar por el mundo es amar activamente a los demás; ahí se expresa el corazón, superando todo tipo de pequeño sentimentalismo.

Cf. B. ANDRADE, *Dios en medio de nosotros. Esbozo de una teología trinitaria kerigmática*, Sec. Trinitario, Salamanca 1999; F. X. DURRWELL, *Padre. Dios en su misterio*, Sígueme, Salamanca 1990; D. LYS, *Ruah. Le Souffle dans l'Anden Testament*, PUF, París 1962; *La chair dans l'Ancien Testament: «Basar»*, PUF, París 1967;

X. PIKAZA, *Antropología bíblica*, Sígueme, Salamanca 2006; J. VÍLCHEZ, *Dios*, *nuestro amigo. La Sagrada Escritura*, Verbo Divino, Estella 2003; H. W. WOLFF, *Antropología del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1997.

CORDERO

(↗ *chivo*, *ovejas y cabras*, *pascua*, *sacrificios*). Es para el Antiguo Testamento el animal sagrado (sacrificial) por excelencia. El Nuevo Testamento lo vincula con Jesús, «cordero de Dios que quita los pecados del mundo» (cf. Jn 1,29.36), viniendo a convertirse de esa forma en un símbolo unificador del conjunto de la Biblia. Estos son algunos de los textos y figuras con los que puede vincularse ese Jesús, Cordero de Dios.

(1) *Cordero de la Aquedah o ligadura de Isaac*. Aparece vinculado al sacrificio de Isaac, al que sustituye (Gn 22,7-8). Sobre esa base aparece, con frecuencia, como signo de la vida humana. En esa línea se puede afirmar que Dios «perdonó» a Isaac, pero nos ha ofrecido la vida de su Hijo, como auténtico cordero salvador (cf. Rom 8,32).

(2) *Cordero pascual*. Cuando salieron de Egipto, los hebreos sacrificaron el cordero y con su sangre pintaron el dintel y jambas de sus puertas, de manera que el ángel exterminador pasara de largo ante sus casas, sin matar a sus primogénitos (Ex 11,2-14). Por eso, ellos siguieron comiendo por los siglos el cordero de la pascua, en memoria del paso del Señor, en actitud de agradecimiento. Este es el cordero que les permitía caminar hacia la libertad, manteniéndoles en vida en medio del gran riesgo de la muerte; era señal de Dios sobre la tierra.

(3) *Cordero profético*. Al lado del cordero pascual influye la experiencia del cordero manso, que no se opone, ni combate, no se enfrenta con sus carniceros. En ese contexto, perseguido por sus enemigos, Jeremías se ha mirado a sí mismo como un «manso cordero llevado al matadero» (Jr 11,19). En esa línea avanza Segundo Isaías, cuando presenta al Siervo de Yahvé como cordero: «El Señor cargó sobre él nuestros crímenes. Maltratado, se humillaba y no abría la boca: como cordero llevado al matadero, como oveja ante el esquilador, enmudecía y no abría la boca. Sin defensa, sin justicia se lo llevaron. ¿Quién meditó en su destino? Lo arrancaron de la tierra de los vivos, por los pecados de mi pueblo lo hirieron» (Is 53,6-8). Este pasaje misterioso ha servido de reflexión para generaciones de creyentes, judíos y cristianos.

(4) *Cordero mesiánico*. El texto más significativo está vinculado a un eunuco de la reina de Etiopía, que ha venido como prosélito judío al templo de Jerusalén, preguntando sobre el signo del cordero; pero en el templo no le han respondido y así vuelve sobre el carro sin saber lo que el cordero significa. Entonces se le acerca Felipe evangelista y «partiendo de este mismo pasaje» le presenta el Evangelio (cf. Hch 8,36-40). Comprender el sentido de ese cordero es comprender y aceptar el cristianismo. Sin más dilación, Felipe bautiza al eunuco, que no necesita más catecumenado.

(5) *Cordero que quita los pecados del mundo*. El evangelio de Juan ha reflexionado sobre el tema del cordero que quita los pecados. Ciertamente, está en el fondo la experiencia de los sacrificios de Israel, entre los cuales se encuentra también el del cordero, para expiación de los pecados (cf. Lv 4,22; 5,7; 9,3; 14,12.24-25, Nm 6,12; etc.). En un sentido, la gran fiesta de la Expiación y de perdón de los pecados está vinculada al chivo* expiatorio (emisario) y no al cordero (cf. Lv 16), pero eso no impide que el conjunto de la liturgia israelita haya visto al cordero como animal expiatorio. Por

otra parte, el ritual del sacrificio supone a veces que pueden emplearse por igual cabritos o corderos (Ex 12,5 indica que la pascua se puede celebrar con cordero o cabrito). Pues bien, desde esa base se eleva la palabra de Juan* Bautista refiriéndose a Jesús: «Este es el cordero de Dios que quita el pecado del mundo» (Jn 1,29). El plural del texto evocado (Is 53,5 se ha vuelto aquí singular: en el fondo, según Juan, solo hay un pecado, el rechazo del mundo que se opone a Dios. Pues bien, por medio de su entrega Jesús ha destruido ese pecado, volviendo a poner a los hombres ante el misterio de Dios.

(6) *Apocalipsis. (1) El libro del Cordero degollado* (Ap 5,5-7) (libro*, ancianos*). En el contexto anterior se comprende la imagen del Cordero como personaje central del Apocalipsis, en la gran visión del Libro: Ap 5. La escena anterior (Ap 4) ha presentado a Dios sentado sobre el trono. Lleva en su derecha el libro de la historia de los hombres. Nadie puede abrirlo y el profeta llora. «Entonces uno de los ancianos me dijo: no llores, ha vencido el león de la tribu de Judá, el descendiente de David, para abrir el libro y desatar sus siete sellos. Entonces, entre el trono con los cuatro vivientes y el círculo de los ancianos, vi un Cordero: estaba de pie, como sacrificado; tenía siete cuernos y siete ojos que son los siete espíritus de Dios enviados a la tierra entera. Se acercó y recibió el libro de la mano derecha del que está sentado sobre el trono. Cuando recibió el libro, los cuatro vivientes y los veinticuatro ancianos se postraron ante el Cordero... cantando un canto nuevo: ¡Digno eres de recibir el libro y de soltar sus sellos, porque fuiste degollado y con tu sangre compraste para Dios hombres de toda raza, lengua, pueblo y nación» (Ap 5,5-9). Normalmente, en los textos apocalípticos (como en Dn, *4 Esd*, *2 Bar*) suele haber primero una visión enigmática y después viene la aclaración, hecha por un ángel o hermeneuta superior. Aquí se invierte el orden: primero hay una palabra, de tipo israelita (el anciano habla al profeta del *león* vencedor: Ap 5,5), y luego viene la visión de tipo cristiano (el profeta mira y ve un *cordero*: 5,6). En ese contexto se entiende la escena. Lloraba el vidente, pues nadie podía abrir el Libro (Ap 4,4). Un Anciano con función de ángel (cf. 7,13; 10,4.8; 17,1; etc.) le consuela: Ha vencido el León de Judá (cf. Gn 49,9: reino davídico), como rey de estepa o selva, animal poderoso, conforme a una imagen conocida en Israel (cf. 1 Mac 3,3-4; *4 Esd* 10,60–12,35) y su entorno. Ha vencido el retoño, descendiente, de David (del árbol de Jesé: cf. Is 11,1.10). Del plano animal (león) se pasa así al reino vegetal: árbol fuerte que revive y crece, cargado de vida y futuro, será el Cristo. El anciano dice al profeta que el león-retoño ya ha vencido, de manera que él puede abrir el libro cerrado, donde se contiene todo el despliegue de la historia del Apocalipsis. Pues bien, cuando el vidente mira no descubre un león, sino un Cordero *(arnion)* degollado, de pie, victorioso, en el centro del corro que forman los vivientes del tetramorfo* y los ancianos.

(7) *Apocalipsis. (2) La identidad del Cordero*. Hemos visto al Cordero. Ahora debemos precisar mejor su sentido dentro del Apocalipsis. (a) *Podría ser carnero luchador*. Algunos piensan que el *arnion* que ha visto Juan no es un cordero, sino el carnero fuerte *(Aries)* de la constelación celeste, animal de guerra, como el de Dn 8,3-7. Varios textos apocalípticos (*Test XII Pat* y *1 Hen* 89–90) presentaban la batalla final como combate de animales. En ese contexto debería entenderse el *arnion*-carnero del

texto (cf. Ap 6,15-16; 14,1-5; 17,14). (b) *Es Cordero degollado*, pues Juan le llama así (es *arnion*), añadiendo que está degollado; no es carnero luchador (que se dice en griego *krios*, en los textos ya citados de Daniel LXX). Vence por su muerte, como el Siervo de Is 53; es signo pascual, salva a los hombres por su sangre (Ap 5,9; 7,14; 12,11), no a través de una guerra militar. (c) ¿Es Cordero *de la akedah* (*sacrificio de Isaac*: Gn 22)? La tradición judía ha destacado (cf. Tárgum de las Cuatro copas*) la importancia cósmica y salvadora del cordero de Isaac y en esa línea podrían entenderse algunos elementos de este cordero mártir mesiánico de Ap 5. Sea como fuere, la imagen del Cordero degollado emerge de la tradición israelita, de un modo especial de Is 53,7, donde se presenta al Siervo de Yahvé como «cordero llevado al matadero». La novedad del Apocalipsis está en que lo ha identificado con Jesús, Hijo del Hombre, presente en las iglesias (Ap 2–3) y en que lo muestra como degollado de hecho. Los *siete cuernos* son su fuerza, el poder de Dios, y se identifican en algún sentido con los *siete ojos* del mismo Dios que actúa de forma poderosa sobre el mundo. Juan nos había saludado de parte de los *Siete Espíritus* (Ap 1,4) que eran entorno, irradiación de fuego, del poder de Dios (4,5). Pues bien, ahora descubrimos que esos espíritus son ojos del Cordero que, asumiendo el poder de Dios (cuernos), dirige su mirada hacia todos los misterios de la realidad (cf. 3,1). Solo el Cordero posee los Espíritus (ojos) de Dios y puede abrir el Libro, revelando sus secretos. El Mesías de Dios es un Cordero sacrificado que todo lo ve, que lo puede todo. Toda la trama posterior del Ap, hasta las Bodas del Cordero (21,1–22,5), brota de esta imagen: el Esposo final de la historia no es un demiurgo machista, sino el Cordero débil que se desposa en amor con la humanidad. Juan, el apocalíptico, ha formulado así su clave hermenéutica más honda. En una perspectiva convergente se sitúa la imagen en Juan evangelista, que presenta a Jesús como «cordero de Dios que quita el pecado del mundo» (Jn 1,29.36).

Cf. J. M. FORD, *Revelation*, AB 38, Doubleday, Nueva York 1975; B. J. MALINA, *On the Genre and Message of Revelation. Star Visions and Sky Journeys*, Hendrickson, Peabody MA 1985.

CORDOVERO, MOISÉS

(1522-1570) (↗ *Cábala*). Judío sefardita, de origen cordobés; fue comentarista del *Zohar*. Escribió un libro titulado *Or Yaqar (Luz Preciosa)*, que contiene las propias teorías de Cordovero sobre la Cábala y sobre el conocimiento esotérico de Dios. Se ocupó de las relaciones entre *En Sof* (Dios en sí) y las *sefirot* (manifestaciones divinas, presencia de Dios en el hombre). Su riesgo, como el de otros cabalistas, puede estar en el hecho de concebir la letra externa de la Biblia como una revelación superficial, que ha de ser superada por una revelación interior de tipo místico, centrada en las relaciones de Dios con el orden cósmico, más que en la historia de la salvación del pueblo.

CORINTIOS, CARTAS A LOS

(↗ *Carismas*, *Espíritu Santo*, *Iglesia*, *Matrimonio*, *Pablo*, *Resurrección*). Pablo fundó y organizó con sumo cuidado, entre grandes dificultades, la comunidad de Corinto (año 50-51 d.C.), ciudad griega de la provincia de Acaya, famosa por sus conflictos sociales y su riqueza, estableciendo allí (y en Éfeso*) uno de sus focos misioneros. Su relación con esa comunidad siguió siendo apasionada y fuerte, tanto por sus rasgos positivos como negativos, y así mantuvo con ellos, entre el año 54 y 56, una larga correspondencia de cinco o seis cartas, que ha sido recogida y recopilada por su escuela en dos, que son ahora canónicas (1 Cor y 2 Cor).

(1) *Varias cartas de base.* Los especialistas no se han puesto todavía de acuerdo sobre la extensión de las cartas que Pablo escribió a los corintios, su cronología y las posibles glosas introducidas por los redactores, aunque prácticamente todos están de acuerdo en que 1 Cor y 2 Cor, en su forma actual, recopilan y reorganizan fragmentos de una correspondencia más larga. De todas maneras, por comodidad, preferimos ver las dos cartas en conjunto, pues ellas forman una gran unidad epistolar y nos permiten conocer de primera mano (y de un modo unitario) los problemas y retos, las dificultades y tareas de una comunidad concreta (y a través de ella del conjunto de las iglesias paulinas).

Esas cartas constituyen el mejor punto de partida para la comprensión del cristianismo primitivo, en su versión paulina, tanto en sus dificultades interiores como en sus aportaciones al conjunto del cristianismo. Para defender y guiar a su Iglesia de Corinto, Pablo ha debido defenderse a sí mismo y exponer los aspectos básicos de su proyecto, en una serie de argumentos y contraargumentos apasionados, que nos ofrecen el testimonio más variado y rico de la historia cristiana (y quizá de la historia de Occidente, entre el 54 y 56 d.C.). Así escojo, a modo de ejemplo, algunos de sus temas más significativos.

(2) *Pablo justifica su apostolado.* Su programa social y religioso había sido y seguía siendo discutido desde varios frentes, aunque en principio, en estas cartas, él no discute ya con los judeocristianos, como en Gal y Flp, sino con otros misioneros y fundadores de Iglesias, entre los que podrían citarse Pedro y Apolo (cf. 1 Cor 3,2-44; 4,6; 16,22), pero, sobre todo, unos «super-apóstoles» que parecen decididos a introducirse en comunidades donde el valor supremo sea un tipo de sabiduría o plenitud carismática mayor que la de Pablo, en línea gnóstica o en línea de sabiduría superior judeohelenista, que podría desligarse de la cruz* histórica de Jesús. Parece que esos «super-apóstoles» han podido despreciar a Pablo, pues él no habría sabido valorar como se debe ni la sabiduría superior de los iniciados, ni el carisma extático de los que hablan en lenguas y tienen visiones superiores del misterio.

Pues bien, en ese contexto que parece lleno de aspiraciones religiosas elitistas, Pablo recuerda que algunos quieren apoyarse en autoridades especiales (la suya, la de Apolo, la de Pedro: cf. 1 Cor 1,12), aunque evidentemente podría haber evocado algunas más. Es significativo el hecho de que nadie apele a Santiago, hermano del Señor, lo que parece indicar que su postura tenía poco influjo en Corinto. Es como si en el lugar de Santiago hubiera emergido Apolo (representante de un cristianismo alejandrino: cf. Hch 18,24),

en línea de Gnosis y de conocimiento interior, una tendencia que tendrá luego gran fuerza en el conjunto de las iglesias. En ese contexto se entiende la oposición entre las diversas interpretaciones del mensaje y proyecto de Jesús, con la defensa que Pablo hace de su apostolado y de la unidad de la Iglesia en el amor (cf. 1 Cor 13).

(3) *Corinto, una comunidad rica y problemática.* Las iglesias de Pablo son carismáticas, en sentido intenso: espacios de experiencia del Espíritu que actúa de diversas formas. Sin diversidad de dones no se puede hablar de Iglesia, pero la pluralidad de los carismas y la búsqueda de aquellos que son más elitistas puede convertir la comunidad en lugar de enfrentamiento entre creyentes, con el triunfo espiritual de unos y el sometimiento de otros (cf. 1 Cor 12–14). Para oponerse a ello, Pablo ha querido que los diversos carismas estén al servicio del amor mutuo, de tal forma que la comunidad sea un «cuerpo mesiánico» (1 Cor 10,16; 12,12), donde cada uno viva y actúe al servicio de los otros.

A partir de ese principio (para superar el enfrentamiento de unos carismáticos con otros), él ha puesto de relieve unos rasgos principales de la vida cristiana, que no son la circuncisión ni las normas alimenticias, sino aquellos que hacen posible una convivencia fundada en la reciprocidad del amor y en el servicio mutuo, desde la pequeñez y la entrega de Cristo, sabiendo siempre que los «miembros» que parecen más débiles dentro de la comunidad son los más importantes (1 Cor 12,23). Esta es la novedad de Pablo, esta su tarea: crear comunidades fraternas en amor y servicio mutuo, en libertad mesiánica, sin una ley que se imponga desde arriba.

Unidad de los creyentes. Aquello que les vincula y les hacer ser una comunidad mesiánica, no es ya la raza, ni el poder, ni un tipo de ley superior, sino el amor de Cristo (cf. 1 Cor 13), un amor que hace posible la reconciliación universal. «Y todo esto proviene de Dios, que nos ha reconciliado consigo mismo por medio de Cristo y nos ha dado el ministerio de la reconciliación. Pues Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo mismo, no tomándoles en cuenta sus transgresiones y encomendándonos a nosotros la palabra de la reconciliación» (2 Cor 5,18-19). Esa es la tarea de la Iglesia: ser espacio e impulso de reconciliación en el amor, respondiendo al amor de Cristo que perdona y que hace a los hombres capaces de perdonarse los unos a los otros.

Comunidad de perdonados. Eso es lo que ha querido Pablo y por ello va creando comunidades de perdonados (pacificados), en una ciudad tan problemática y dura como es Corinto, centro de todo tipo de tráficos sociales, económicos y sexuales, que enfrentan y esclavizan a los hombres y mujeres. Precisamente allí, en un espacio marcado por muchas miserias, entre los últimos y despreciados, los necios y deshonrados (cf. 1 Cor 1,19-31), ha creado Pablo unos proyectos de comunicación gratuita en el amor. Él ha sido, ante todo, un creador de iglesias, es decir, de grupos de hombres y mujeres que puedan convivir desde su fe, fundando comunidades de vida fraterna, mientras llega Cristo y se cumple la esperanza. El principio de unidad al que apela no es la familia en el sentido tradicional, pues ella parece ser muy frágil en Corinto, sino la comunión de los creyentes donde caben personas de muy diverso tipo, hombres y mujeres, casados y célibes, judíos y gentiles.

(4) *Individuos y comunidad. El tema del amor.* El despliegue eclesial de Pablo ha de entenderse desde una perspectiva de individualización estricta. Es como si cada creyente (hombre o mujer) tuviera que abandonar (superar) las formas de vinculación anterior, de tipo judío o romano, para renacer de un modo individual, cada uno con valor absoluto, ante el Dios de Cristo. De esa forma se entiende la llamada al «celibato» de las mujeres, que no implica ascesis sexual, sino una experiencia de liberación personal (1 Cor 7). Frente a la mujer casada que, en aquel contexto, queda sometida a su marido, insiste Pablo en la libertad de la mujer soltera (célibe) que puede vivir ya como dueña de sí misma, en una iglesia igualitaria, de varones y mujeres. Pero, al mismo tiempo, ese despliegue eclesial ha de verse en línea de comunicación radical de amor. Entendida en esa base, según Pablo, la iglesia no es una federación de «buenas familias», cumplidoras de un tipo de ley nacional que vincula a todos de un modo jerárquico (como podría ser el judaísmo de las sinagogas), sino una comunidad igualitaria de personas que provienen de familias y grupos de muy diverso tipo (judíos y gentiles, pobres y ricos, antiguas prostitutas y otros excluidos sexuales), pero que se vinculan y unen entre sí por la experiencia de Jesús y por sus dones, que culminan en el amor, que así aparece como fuente suprema de unificación social (cf. 1 Cor 12–14). En este contexto se puede hablar de la «eucaristía», como expresión concreta del «cuerpo mesiánico», formado por aquellos que creen en Jesús y se reúnen en su nombre (1 Cor 1,11-12). Según eso, el cristianismo de Pablo es una experiencia de maduración personal (que iguala a varones y mujeres), pero es también y sobre todo un movimiento de socialización creyente.

(5) *Esperanza escatológica. 1 Cor 15*. El problema de fondo no es ya aquí el retraso de la parusía, como en 1 Tes, sino la falta de fe escatológica de muchos creyentes. A los tres o cuatro años de su «conversión» (en torno a 53-54 d.C.), algunos cristianos de Corinto empezaron a negar la resurrección (1 Cor 15,12), porque se alargaba la espera (¡Cristo nunca llega!) o, a la inversa, porque se volvía innecesaria: ¡Dios está ya dentro de nosotros, no hace falta ningún tipo de resurrección externa! Pues bien, según Pablo, los que razonan de esa forma ignoran a Jesús y niegan a Dios, cuya obra culmina en la resurrección de los muertos (cf. 1 Cor 15,12-21): «Porque así como en Adán mueren todos, así también en Cristo serán todos vivificados. Pero cada uno en su orden: la primicia, Cristo; luego los que son de Cristo, en su parusía; después el fin, cuando entregue el reino al Dios y Padre, cuando ya haya destruido todo principado, y todo poderío y potestad... Cuando le someta todo (al Padre), entonces también el mismo Hijo se someterá al que le ha sometido todo, para que Dios sea todo en todos» (1 Cor 15,22-24.28).

Pablo afirma ya que *en Adán mueren todos* (rectificando quizá la idea de 1 Tes 4,13-18, donde se suponía que algunos no morirían, aunque todos serían transformados). Él vincula así la vida con la muerte, no solo (ni sobre todo) por un influjo externo de poderes satánicos (invasión de los vigilantes: *1 Hen* y *Jub*), sino por el mismo pecado de Adán (el hombre), que el hombre ha de aceptar (sometiéndose a él) para así vencerlo, asumiendo su aguijón de muerte.

(6) *Salvación «corporal», despliegue y final de la historia.* Pablo se enfrenta así y se opone a un tipo de «conocimiento interior», que identifica la salvación con una experiencia de tipo intelectual o de mística, negando el carácter corporal e histórico del evangelio. Como buen judío, él defiende una visión histórica de Cristo y de la salvación, entendida como plenitud cósmica y social. En ese contexto, él vincula la experiencia de la pascua cristiana, con la muerte real de Jesús y con las «apariciones» de los cristianos testigos. Desde esa base interpreta el hecho histórico de la muerte de Jesús (cf. 1 Cor 1–2), para reconciliar a los hombres con Dios (cf. 2 Cor 5). En ese sentido él entiende la resurrección como un acontecimiento personal, social y cósmico de culminación humana, pues *en Cristo resucitarán todos:* alcanzarán la auténtica existencia, como don de gracia, en unidad con Dios (1 Cor 15,20-21), según un orden o *tagma* que define el proceso apocalíptico cristiano. Desde esa base presenta un esquema preciso del despliegue final, es decir, de la llegada de Cristo, para culminar la redención.

Primero vendrá el mismo Cristo, como primicia. Pablo sabe que *todos mueren en Adán* (reformulando de esa forma su pensamiento antropológico en línea de libertad humana): la muerte no ha venido por obra de poderes satánicos (Invasores, Vigilantes, como en *2 Henoc* y *Jub*), sino como resultado de la acción del hombre pecador (Adán). Pues bien, en contra de esa muerte, *Dios vivificará a todos en Cristo.* Los judíos saben que las primicias (primogénitos, primeros frutos) han de ser dedicadas a Dios, pues santifican y consagran el resto de la cosecha o familia. La resurrección de Cristo, ya realizada, es punto de partida y comienzo (primicia) de la resurrección de todos los salvados.

Después los que son de Cristo, en su parusía. Estos son los que forman parte de la comunidad o cuerpo mesiánico de Cristo; de alguna forma (tal como destacarán Ef y Col), ellos se encuentran integrados ya en la pascua de Jesús, pero solo resucitarán plenamente en su parusía. Más que simple anunciador del juicio, mensajero del fin (como Henoc u otros videntes), Jesús es principio de resurrección. Así lo confiesan sus fieles.

Después será el «telos» o culminación, entendida como *victoria apocalíptica*, con la destrucción de los poderes perversos (Principados, Poderíos y Potestades, que expresan su poder en la muerte de los hombres) y la *culminación teológica o reintegración* (el mismo Cristo, como Hijo, vuelve al Padre). Jesús anunció y preparó el Reino de Dios. Al final se cumplirá totalmente su anuncio con la *destrucción* de los poderes perversos (Principados, Poderíos, Potestades), que ejercían su maldad por medio de la muerte, mientras que Jesús entrega su Reino de vida al *Dios y Padre*, culminando así su obra. La cristología se vuelve de esa forma teología: pascua y parusía de Jesús son la mejor teodicea.

(7) *Salvación final, un tema abierto.* El fin y meta es siempre Dios. Pablo no conoce dos espíritus paralelos (del Bien y el Mal) como en Qumrán, sino que en el fondo solo existe el «espíritu bueno», porque los *poderes* opuestos a Dios, que no han dejado que la historia sea transparencia de amor, serán destruidos. De esa forma, Dios podrá presentarse como *Todo en todos*. Según eso, la dualidad anterior (bien y mal, vida y

muerte) se reintegra en un monoteísmo liberador, pero no impositivo, ni excluyente. En ese nuevo Todo de Dios (sin que existan fuera de él poderes perversos) pueden recibir salvación los antes excluidos; Dios aparece así como principio de comunión universal, Padre de Cristo.

Estos son los elementos fundamentales del despliegue apocalíptico, en el que pueden destacarse dos tensiones paradójicas: una entre el *ya* de la pascua de Jesús (que ha resucitado) y el *todavía no* de los suyos (que resucitarán); otra entre la *destrucción* de los poderes adversarios (Principados, Poderíos...) y la *inserción o comunión* de todo en Cristo. La obra de Jesús se inscribe así dentro de la gran *batalla apocalíptica* entre el enviado o salvador de Dios y los poderes cósmico/satánicos del mal. Todos los intentos que la teología liberal y existencial ha hecho por diluir el carácter apocalíptico de estos símbolos han resultado fallidos: Pablo introduce la obra de Cristo y su culminación en un esquema apocalíptico.

Ciertamente, hoy podemos reinterpretar algunos de los símbolos de Pablo en categorías más existenciales, aplicándolos a nuestra vida interior y al mismo despliegue y batalla de la comunidad cristiana (como ha hecho desde antiguo la gnosis), pero no los diluimos, ni destruimos su carácter final (de esperanza última de culminación en Dios), pues de lo contrario perdemos su más hondo mensaje. En ese contexto, la apocalíptica queda integrada en la visión de un Dios creador que penetra en la historia de los hombres. Pablo despliega así una apocalíptica del fin de los tiempos, defendiendo, al mismo tiempo, la historia concreta de los hombres, una historia en la que *Jesús se ha entregado en manos de Dios* y de esa forma ha superado la violencia de un sistema social de ley donde triunfan los fuertes, excluyendo a los pequeños.

Dios no tiene que acudir a ninguna imposición apocalíptica para reconquistar su poder amenazado y recobrar su honra manchada, sino que será Todo en todos por la acción reconciliadora del Cristo de la vida. No hay, por tanto, dos normas: una de ternura y gratuidad para los buenos, otra de violencia y condena para los perversos. El Juicio de Dios y su Reino en Jesús es perdón y acogida universal. La correspondencia de Pablo con los corintios (1 y 2 Cor) contiene y desarrolla otros muchos temas que aparecen en otras entradas de este diccionario, como son carismas*, Espíritu* Santo, eucaristía*, iglesia*, ministerios*, resurrección*. A ellos remito a quien quiera conocer mejor estas cartas.

Cf. M. CARREZ, *La primera carta a los Corintios; La segunda carta a los Corintios*, Verbo Divino, Estella 1989: J. M. DÍAZ RODELAS, *1 Corintios*, GLNT, Verbo Divino, Estella 2003; *2 Corintios*, GLNT, Verbo Divino, Estella 2004; I. FOULKES, *Problemas pastorales en Corinto. Comentario exegético-pastoral a 1 Corintios*, UBL, DEI, San José de Costa Rica 1999; V. FUSCO, *Le prime Comunità Cristiane*, EDB, Bolonia 1995; O. KUSS, *Romanos. 1-2 Corintios. Gálatas*, CR, Herder, Barcelona 1976; M. Y. MACDONALD, *Las comunidades paulinas*, Sígueme, Salamanca 1994.

CORONA, DIADEMA

Signo normal de poder y realeza en el conjunto del Antiguo Testamento. El Nuevo Testamento, especialmente el Apocalipsis, distingue dos tipos de corona. (1) La *corona del triunfo* (= *stephanos*) es una guirnalda de hojas naturales (a veces de metal) que recibían los vencedores en juegos y competiciones y que ahora reciben los fieles de Jesús (Ap 2,10; 3,11), los Ancianos de los cielos (Ap 4,4.10) y la Mujer de Ap 12,1. Esta es la corona que ponen a Jesús en señal de falsa victoria y de burla, conforme al testimonio de los evangelios (cf. Mc 15,17 par), y la que esperan llevar los triunfadores cuando llegue la victoria final de la vida de Dios (cf. 1 Cor 9,25; 2 Tim 4,8; Sant 1,12). (2) La *corona del poder* (= *diadema*) aparece solo en el Apocalipsis y está vinculada al poderoso y perverso Dragón (lleva siete, una en cada cabeza: Ap 12,3) y a la Bestia, su imitadora (lleva diez, una en cada cuerno: 13,1). Pero solo Cristo, Jinete victorioso que no tiene más que una cabeza, lleva las auténticas diademas de la autoridad creadora (19,12).

CORONACIÓN (ASUNCIÓN)

(↗ *madre de Jesús*, *María*). En 1950 la Iglesia católica ha definido la Asunción de María «que ha sido elevada a la gloria de Dios en cuerpo y alma», suponiendo además que este dogma se encuentra contenido en la Escritura (cf. Denzinger-Hünermann 3900-3904). No es fácil encontrar pasajes de la Biblia que permitan afirmar este dogma, a no ser que ella se entienda e interprete desde la experiencia creyente del conjunto de la Iglesia católica. Desde esa base pueden releerse algunos textos.

(1) *Anunciación*: «Alégrate, amada de Dios, el Señor está contigo... El Espíritu Santo vendrá sobre ti y la fuerza del Altísimo te cubrirá con su sombra» (Lc 1,28.35). «El Señor ha mirado la pequeñez de su sierva, por eso me llamarán bienaventurada todas las generaciones» (Lc 1,48). Estos pasajes suponen que ha existido una presencia especial del Espíritu Santo en la vida de María.

(2) *Pentecostés*. Hch 1,13-14 afirma que la Madre de Jesús formaba parte de la primera Iglesia, sobre la que vino el Espíritu Santo (cf. Hch 2,1). Pues bien, la Iglesia ha supuesto que el Espíritu Santo ha llenado para siempre a María, la madre de Jesús.

(3) *Protoevangelio*: «Pondré enemistades entre ti y la mujer, entre tu descendencia y la suya; ella (mujer y descendencia) te herirá en la cabeza cuando tú quieras herirle en el talón» (Gn 3,15). Ciertamente, este pasaje no alude a María, sino a Eva; pero puede evocar y evoca también a la mujer como signo de maternidad. En ese sentido ha podido aplicarse de un modo privilegiado a la Madre de Jesús.

(4) *Visión apocalíptica*: «Apareció una señal grande sobre el cielo: una mujer vestida de sol, con la luna bajo los pies y una corona de doce estrellas sobre la cabeza...» (Ap 12,1). Esta mujer puede relacionarse con Eva y, en sentido estricto, es un signo celeste, más que un personaje histórico. Además, desde una perspectiva cristiana, estas palabras pueden y deben aplicarse al pueblo de Israel y a la Iglesia. Pero, de un modo simbólico, a lo largo de los siglos, millones de cristianos católicos las han aplicado a la Madre de Jesús. Desde aquí, a través de una exégesis creyente, que no se funda en la lectura literal de los textos (pero que tampoco va en contra de ella), la Iglesia católica ha podido sacar dos consecuencias. (a) Inmaculada: la madre de Jesús no ha sido vencida por la serpiente*-dragón*. (b) Asunción: la madre de Jesús está vinculada a una experiencia de culminación celeste de los hombres. Por eso se ha podido decir que ella es limpia de pecado y que está asunta en el cielo. Estrictamente hablando, estos dos dogmas no dicen algo que se aplica solo a la Madre de Jesús, sino que proyectan sobre ella una experiencia antropológica que puede y debe extenderse al conjunto de la Iglesia. Desde esa perspectiva se puede afirmar que ellos están contenidos dentro de la Escritura, tal como ha sido y sigue siendo leída por la Iglesia católica.

Cf. S. BENKO, *Los evangélicos, los católicos y la Virgen María*, Causa Bautista, Barcelona 1981; *The Virgin Goddess. Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology*, Brill, Leiden 1993; S. DE FIORES y E. TOURÓN DEL PIE (eds.), *Nuevo diccionario de mariología*, San Pablo, Madrid 1988; J. C. R. GARCÍA PAREDES, *Mariología*, BAC, Madrid 1995.

CORONACIÓN DE ESPINAS

(↗ *ascensión*, *cruz*, *pasión*, *resurrección*). Más que la liturgia o fiesta de la coronación real, parece que el Antiguo Testamento ha desarrollado una liturgia y fiesta de entronización, que estaría en el fondo de los grandes salmos reales (en los que se canta la realeza de Dios: Sal 47; 93,96-99), como han puesto de relieve los investigadores escandinavos, partiendo de S. Mowinckel. En el centro de las grandes celebraciones del templo de Jerusalén se situaría la fiesta de la creación-entronización de Yahvé. En esa línea se habla de trono de Dios (Sal 110,1), tema desarrollado especialmente por Ez 1; 10 (cf. Sal 93,3; 97,2), y de un modo consecuente, en línea cristiana, del Trono de Cristo, elevado-sentado a la derecha de Dios (cf. Mt 25,31-32). Pero no quiero hablar aquí de la coronación/elevación gloriosa de Jesús, en clave pascual, sino del signo histórico de su «coronación de espinas», que los evangelios interpretan de un modo simbólico, como escena básica de la pasión de Jesús.

(1) *Una burla programada* (Mc 15,16-20 par). La coronación es un gesto de desprecio, que nos permite situar mejor la muerte de Jesús, insinuando que ella no ha sido simplemente el resultado de un veredicto ocasional de los sacerdotes de Jerusalén y de Pilato, sino que recoge un ritual antiguo y repetido de rechazo de una autoridad superior. Por eso, en vez de la flagelación, que casi solo tiene un sentido material (castigar y debilitar a Jesús para que tarde menos en morir), Marcos evoca (quizá crea) una escena de coronación burlesca, para mostrar irónicamente (conforme a su estilo, con gran profundidad) el carácter regio de la muerte de Jesús. Los sacerdotes le acusan, Pilato le condena, los soldados le coronan... (Mc 15,16-20). Así puede mostrar que, en el fondo de ese horrible ritual, Dios expresa el carácter salvador de la muerte de Jesús, verdadero rey. Ese rito evoca una fuerte descarga agresiva de los soldados romanos, quienes, antes de flagelar a Jesús y crucificarle, realizan ante él un signo ancestral de burla que sirve para entender el sentido de su vida y de su muerte, del triunfo y fracaso de los reyes. No es un gesto inusual ni imposible. Relatos de este tiempo aparecen en historias de diversos pueblos.

En el fondo puede haber una tendencia iconoclasta. Los soldados escenifican con Jesús un ritual antimonárquico antiguo, utilizado para ridiculizar (despreciar) a reyes y pretendientes, como muestran diversos rituales de coronación, exaltación y muerte de reyes, desde el Mediterráneo hasta México. Pues bien, en este caso, ante la condena de Jesús como Rey Falso, los soldados romanos convocan a la compañía y sin necesidad de ensayo alguno (el ritual lo llevan dentro) le visten de rey y representan un rito de burla sagrada, mostrando así el lado ridículo y burlesco de los grandes honores de la historia.

Protesta contra el poder romano. En la figura de Jesús, a quien visten de rey y adoran de mentira, escupiéndole y golpeándole con una caña, los soldados-verdugos representan la suerte de su Emperador (general supremo), al que han jurado fidelidad y sumisión, pero a quien, en realidad, utilizan y desprecian. Así reconocen el Poder, pero lo humillan, humillando a Jesús, a quien toman como rey fracasado, despreciando todos los

poderes del cielo y de la tierra, a quien ellos, soldados (¡gran autoridad!), coronan y matan. Ellos son árbitros supremos del Imperio.

Antijudaísmo latente. Los soldados de guardia en Palestina solían reclutarse en el entorno pagano, siendo en general odiados por los judíos, a quienes ellos a su vez despreciaban. Por eso, es muy posible que quisieran descargar su agresividad contra Jesús, al que tomaban como representante de los judíos, pueblo distinto al que juzgaban despreciable. Esos soldados solían ser antijudíos: soportaban el odio del ambiente, se sentían hostigados. De esa forma, riéndose de Jesús, expresaban su desprecio contra los vencidos, descargando su tensión, sin saber que él había pedido a sus discípulos que amaran a sus enemigos (cf. Mt 5,41).

(2) *Una parodia militar.* Los soldados se burlan de Jesús, rey falso, y desprecian en él a los judíos, y a todos los poderes, mostrando la mentira del mundo, con sus reyes y anti-reyes. Ellos, los soldados, profesionales de la violencia y creadores/destructores de reyes, pueden burlarse de todo lo que existe: paradas militares, honores y glorias. En realidad, el poder lo tienen ellos, servidores de la muerte, de manera que sacerdotes y jueces, gobernadores y pueblos, todos se someten a su violencia. Por eso no aceptan ninguna verdad superior.

Quizá podamos decir que los soldados representan la fuerza de un destino que al fin se impone sobre emperadores romanos y cristos galileos, sin advertir que Jesús no ha querido ser rey ni anti-rey de esa manera; no ha entrado en la lucha del poder, no ha buscado un reino por las armas (cf. Mc 10,35-45; Jn 18,36). Estos *soldados* parodiantes conocían el secreto de los reinos (lo más parecido a un rey triunfante es un rey asesinado) y sabían además que todo gesto de homenaje tiene un doble sentido (es burla y gesto de admiración): solemos doblar la rodilla ante un monarca a quien amamos y odiamos, a quien defendemos y quisiéramos matar al mismo tiempo. Pues bien, al realizar esa parodia ante Jesús, estos soldados se equivocan, pues él era distinto y no quería imponerse sobre nadie.

Cf. R. E. BROWN, *La muerte del Mesías* I, Verbo Divino, Estella 2005, 999-1031; R. GIRARD, *El chivo expiatorio.* Anagrama, Barcelona 1986, 240-275; *El misterio de nuestro mundo*, Sígueme, Salamanca 1982, 169-318; S. MOWINCKEL, *The Psalms in Israel's Worship*, Oxford 1962; S. J. PATTERSON, *Beyond the Passion: Rethinking the Death and Life of Jesus*, Fortress, Minneapolis 2004; R. SCHWAGER, *Jesus im Heilsdrama. Enwurf einer biblischen Erlösungslehre*, IThS 29, Tyrolia, Innsbruck 1990, 109-153.

COSMOLATRÍA

(↗ *cosmos*, *creación*, *idolatría*, *Sabiduría*). Es una forma de idolatría, por la que no se adora algo que ha sido construido por los hombres, sino el mismo orden y belleza cósmica. De esa forma ha interpretado el libro de la Sabiduría la religión de los griegos y de los egipcios más cultos que son idólatras, pero no fetichistas: «Eran naturalmente vanos todos los hombres que ignoraban a Dios y fueron incapaces de conocer al que es partiendo de las cosas buenas que están a la vista y no reconocieron al Artífice fijándose en sus obras, sino que tuvieron por dioses al fuego, al viento, al aire leve, a las órbitas astrales, al agua impetuosa, a las lumbreras celestes, regidoras del mundo. Si fascinados por su *hermosura* los creyeron dioses, sepan cuánto los aventaja su Dueño, pues los creó el autor de la belleza. Y si los asombró su *poder y* actividad, calculen cuánto más poderoso es Aquel que los hizo, pues, por la magnitud y belleza de las criaturas, se descubre por analogía al que les dio el ser» (Sab 13,1-5).

(1) *Belleza cósmica*. Conforme a esa visión, el mundo pierde su carácter de palabra o revelación de un Dios trascendente, y se convierte para el hombre en lo absoluto, en su totalidad o en sus cuatro «esencias», como agua y aire, fuego y astros. Es significativo el hecho de que, en contra de lo que sucede en muchas religiones antiguas, Sab 13,1-9 no alude a *la tierra* como primero y supremo de los signos religiosos. Eso se debe quizá al hecho de que los egipcios helenizados a los que alude el texto, como herederos de la religión olímpica de Grecia, han desacralizado a la madre tierra (Démeter, Astarté), criticando con fuerza los cultos telúricos, ligados a generación y muerte; para ellos, los signos divinos primordiales son ahora los otros elementos del cosmos, especialmente del cielo, de manera que su cosmolatría es básicamente una uranolatría.

El texto destaca la importancia de la perspectiva astral, como expresión de un orden permanente que aparece como *hermosura* (13,3) y *poder* (13,4). Eso significa que la vida presidida por los astros superiores se despliega ante todo como bella: está integrada en un conjunto lleno de armonía. Para muchos de los hombres de aquel tiempo este cosmos aparece así como un sacramento divino: ofrece lugar bueno de existencia para el hombre. En esa línea, la religión viene a entenderse como un tipo de equilibrio con el cosmos. No son necesarias más palabras que aquellas que nos dice el mundo. Si buscamos otras voces, si queremos que nos hable alguien distinto (un Dios más alto), nos equivocamos. La piedad consiste en ajustarnos religiosamente al mundo, sabiendo que somos una parte de su todo.

(2) *Protesta bíblica*. Pues bien, Sab 13,1-9 ha protestado en contra de esa perspectiva que termina esclavizando al hombre, al encerrarle en una realidad creada. Conforme a esa visión, nosotros (los hombres) somos más que mundo, y podemos escuchar la voz que llega de la altura, la palabra cariñosa, libre y trascendente que Dios mismo nos dirige. El mundo se convierte así en palabra de un autor más alto, es signo de un amigo que quiere dialogar con nosotros. Por eso, los cosmólatras están, al fin, equivocados, aunque tengan parte de razón: «A estos poco se les puede echar en cara, pues tal vez andan extraviados, buscando a Dios y queriéndole encontrar... Pero ni siquiera estos son

perdonables, porque, si lograron conocer el cosmos ¿cómo no encontraron antes a su Dueño?» (Sab 13,6-9).

Esa es la palabra admirada y sorprendida de un judío que contempla la cultura griega: sus filósofos y sabios lograron descifrar de alguna forma la «ley del universo», en camino que la ciencia posterior (desde el siglo XVIII) ha recorrido de un modo cada vez más rápido y profundo. Conocemos con bastante rigor el universo. ¿Cómo es que ignoramos la presencia y la palabra de su dueño? Aquí se dividen dos tipos de conocimiento. (a) Está *el saber del mundo* como descubrimiento y dominio de sus movimientos en una línea vinculada a la racionalidad de los griegos; en esa línea, su religión se ha convertido al fin en un tipo de ciencia cósmica. (b) Y está por otra parte *el saber de Dios* como Señor y amigo que ha querido dirigirnos su palabra por las cosas de este mundo; en esa línea se ha seguido moviendo la religión griega.

COSMOS

(↗ *cosmolatría*, *creación*, *idolatría*, *sabiduría*). El término *cosmos* no pertenece a la tradición bíblica, que habla más bien de «cielo y tierra», sino al mundo cultural griego, pero se ha introducido en la traducción griega de los LXX y, sobre todo, en los libros propios de esa edición bíblica (Eclo, Sab, 4 Mac, etc.). En el Nuevo Testamento aparece con cierta frecuencia (unas 200 veces), para indicar la totalidad del mundo. Sigue teniendo de fondo una experiencia de armonía y equilibrio, pero, en contra de lo que sucede en la cultura griega, el cosmos bíblico es finito, como indica con claridad meridiana la sentencia de Jesús: ¡Qué le vale al hombre ganar todo el cosmos si pierde su alma! (cf. Mc 8,36). Desde este contexto queremos evocar la condena de la adoración del cosmos y la visión del Cristo cósmico.

(1) *Libro de la Sabiduría. (1) Condena de la cosmolatría*. La cosmolatría o adoración de los poderes cósmicos (interpretados con frecuencia como dioses) ha sido condenada de un modo especial por el libro de la Sabiduría: «Eran naturalmente vanos todos los hombres, que ignoraban a Dios y fueron incapaces de conocer al que Es partiendo de las cosas buenas que están a la vista, que no reconocieron al Artífice fijándose en sus obras, sino que tuvieron por dioses al fuego, al viento, al aire leve, a las órbitas astrales, al agua impetuosa, a las lumbreras celestes, regidoras del mundo. Si, fascinados por su *hermosura*, creyeron que esas obras eran dioses, sepan cuánto los aventaja su Dueño, pues las creó el autor de la belleza. Y si les asombró el *poder y* actividad de esas obras, mediten sobre el poder de quien las hizo, pues, por la magnitud y belleza de las criaturas, se descubre por analogía a aquel que les dio el ser» (Sab 13,1-5). El libro de la Sabiduría sabe, lo mismo que Gn 1, que todas las cosas son palabra y signo de Dios, y que el hombre, siendo más que un simple ser de mundo, no puede quedarse en las obras hechas por Dios, sino que, por ellas, se debe elevar hasta el Dios que las hizo. El mundo pertenece al nivel de las *obras*, es decir, de las cosas fabricadas. Dios, en cambio, es *tekhnites* o «técnico», hacedor de todas ellas (Sab 13,1.5), siendo por tanto «el que Es» (*ton onta*: Sab 13,1; cf. Ex 3,14). Por eso, la primera forma de idolatría consiste en adorar las cosas del mundo, como si fueran por sí mismas divinas.

(2) *Libro de la Sabiduría. (2) Actitudes ante el cosmos*. En el fondo anterior podemos distinguir dos actitudes primordiales. (a) *La religión helenista* del entorno israelita concibe el mundo como *theion*, divino, hogar de existencia para el hombre, y en esa línea la religión viene a entenderse como equilibrio cósmico. No son necesarias más palabras que las del mundo. La piedad consiste en ajustarnos religiosamente al cosmos, sabiendo que formamos una parte de su todo. (b) En contra de eso, *como buen israelita*, *el autor de Sab 13,1-9* confiesa que el mundo, cerrado en sí mismo, acaba esclavizando al hombre, si le impide elevarse a la trascendencia de Dios. De todas formas, el autor del libro «comprende» la equivocación de los cosmólatras: «A estos poco se les puede echar en cara, pues tal vez andan extraviados, buscando a Dios y queriéndole encontrar... Pero ni siquiera estos son perdonables, porque, si lograron conocer el cosmos, ¿cómo no han conocido primero al Señor (que lo gobierna)?» (Sab 13,6-9). Esa es la reflexión

admirada y sorprendida de un judío que contempla la cultura griega (tal como se ha desarrollado en Alejandría), cuyos filósofos y sabios han logrado descifrar de alguna forma la «ley del universo», abriendo un camino que la ciencia europea posterior (desde el siglo XVII) ha desarrollado, pero sin abrirse por ello a la Sabiduría superior de Dios. Aquellos que se quedan en el mundo y divinizan su belleza y sus contrastes, sus valores y sus sombras, permanecen ciegos: dejan de ver precisamente lo que más importa, el Dios que lo ha creado y el hombre que lo habita. Una antropología puramente cósmica resulta insuficiente para el autor del libro de la Sabiduría y para el conjunto de la Biblia.

(3) *Cristo cósmico*. Conforme a la visión de Sab, el cosmos no puede ser divinizado ni adorado. Pero, en otra perspectiva, asumiendo y elaborando elementos del pensamiento judeohelenista, la carta a los Colosenses ha vinculado el Cosmos a Jesús, de manera que en él y por él puede ser adorado. «Cristo es la imagen del Dios invisible, el primogénito de toda creación, porque en él fueron creadas todas las cosas, las del cielo y las de la tierra, visibles e invisibles, tronos, dominaciones, principados, potestades; todo fue creado por medio de él y para él. Y él es antes que todas las cosas, y todas subsisten en él. Él es también la cabeza del cuerpo, de la Iglesia, y es el principio, el primogénito de entre los muertos, para que en todo tenga la preeminencia, porque al Padre agradó que en él habitara toda la plenitud, y por medio de él reconciliar consigo todas las cosas, así las que están en la tierra como las que están en los cielos, haciendo la paz mediante la sangre de su cruz» (Col 1,15-20). Una vez que el Evangelio se ha entendido en el contexto de la sabiduría judeohelenista de su tiempo, resulta normal que Jesús aparezca como centro y sentido del cosmos. Se abre así un camino que puede conducir a los discursos gnósticos, alejándose de la carne e historia de Jesús. Pero este es también un camino que puede y debe recorrerse según el Evangelio, desde el mismo mundo, entendido como signo de culminación y redención cristiana de todo lo que existe. Así lo han puesto de relieve las tres estrofas del himno citado. (a) *Preexistencia* (Col 1,15-16). El mismo Cristo, ser divino preexistente, es reflejo (imagen) de Dios y principio universal de una creación que consta de seres visibles e invisibles (angélicos). (b) *Acción cósmica* (1,17-18). El Cristo divino preexistente es mediador cósmico, centro estructurante y cabeza de todo lo que existe, de manera que el mundo aparece así fundado en lo divino. (c) *Culminación* (1,18b-20). Ese ser divino ha penetrado en el mundo, realizando su obra triunfadora, ha vencido a la muerte, ha logrado un poder universal de salvación no solo sobre los hombres, sino sobre el mundo entero. En el fondo del himno de Colosenses parece hallarse un texto más antiguo que trataba probablemente de un ser divino entendido como cabeza (centro) del *sôma* o cuerpo cósmico, destacando así el carácter físico-ontológico de la salvación. Pero el autor de Col ha cristianizado su figura, de manera que sin negar su carácter cósmico, ha puesto de relieve su importancia redentora humana, como cabeza del cuerpo de la Iglesia. De esa forma rechaza un tipo de gnosis que convertiría a Cristo en un ser divino intemporal. Pero, al mismo tiempo, interpreta a Cristo como creador y redentor cósmico, principio, centro y culmen de la realidad. A través de Cristo, Dios no solo se ha encarnado (haciéndose hombre), sino que se ha «cosmizado», haciéndose de alguna forma signo y

salvación de todo el mundo, como habían puesto de relieve, con una filosofía neoplatónica, los grandes Padres de la iglesia alejandrina.

Cf. P. BONNARD, *La Sagesse en personne annoncée et venue: Jésus Christ*, LD 44, Cerf, París 1966, 69-79; M. HENGEL, *Judentum and Hellenismus*, SCM, Londres 1981; C. LARCHER, *Le Livre de la Sagesse* I-III, Gabalda, París 1985; T. OTERO LÁZARO, *Col 1,15-20 en el contexto de la carta*, Gregoriana, Roma 1999; E. SCHWEIZER, *La carta a los Colosenses*, Sígueme, Salamanca 1987; J. VÍLCHEZ, *Sabiduría*, Verbo Divino, Estella 1990.

CREACIÓN

(↗ *sábado*). Todo el mensaje de la Biblia está centrado en la experiencia de la acción creadora de Dios (que es dador de vida, antes que juez) y en la exigencia de la acción creadora del hombre, que es capaz de responderle, porque aparece como dueño de sí mismo y puede trazar el camino de su propia vida, haciéndose de esa manera a sí mismo. Este descubrimiento del carácter creador del hombre, cuya vida forma parte de la vida* y despliegue de Dios y no puede ponerse al servicio de ninguna otra verdad o realidad, constituye el punto de partida de la antropología bíblica. Eso significa que el futuro de los hombres no se cierra en el círculo del eterno* retorno de la vida, ni se encuentra fijado de antemano, sino que han de trazarlo los mismos hombres, al realizarse a sí mismos.

(1) *Génesis*. En el fondo de esa visión está el testimonio de Dios creador: «En el principio creó Dios los cielos y la tierra. Y la tierra era un caos informe. Había tinieblas sobre la faz del océano, y el Espíritu de Dios se cernía sobre la faz de las aguas. Entonces dijo Dios: Sea la luz, y fue la luz...» (Gn 1,1-3). Frente al Dios creador aparece el caos informe, que podemos entender como nada. Decir que existe nada supone que ya es algo; eso significa que no tenemos más remedio que imaginarla y así la imaginamos como una confusión, como un vacío, como el oleaje loco de aguas que van y vienen.

(2) *De la nada*. Todo el despliegue de la Biblia supone que ese caos (nada) no es un anti-Dios contra el que Dios tuviera que luchar para vencerle; es simplemente nada, aquello que no existe de forma organizada; no es *materia* (del latín *mater*, madre); no es un vientre fecundado, ni un huevo que pudiera dar a luz las nuevas creaturas. Pero solo 2 Mac, empleando un lenguaje más cercano a la filosofía griega, ha podido decir que «Dios lo ha creado todo de la nada» (LXX: *ouk ex ontôn*; Vulg: *ex nihilo*). Pues bien, sobre ese caos sobrevuela Dios como «espíritu de vida», como aliento, respiración, vida que se expira e inspira, suscitando nueva vida. No había materia, ni huevo cósmico; solo nada. Pero había Dios y Dios quería expresarse hacia fuera, fuera de sí mismo, haciendo que surgiera el cosmos... dentro de su mismo proceso de vida. Pues bien, la Biblia añade que ese Dios-Espíritu es, al mismo tiempo, Dios-Palabra que se puede decir, que va diciendo cada una de las cosas que son. Al emplear estas dos imágenes, tomadas de la vida humana (aliento, conversación), el Génesis supone que también los hombres somos creadores, de manera que podemos expresarnos hacia fuera, a través de ese Espíritu, a través de la Palabra.

(3) *Por la Sabiduría*, *por la Ley*. La tradición sapiencial supone que *Sophia* de Dios *(hokmah)* es la mediadora de la creación y fundamento del sentido/realidad del mundo; por medio de ella ha creado Dios todas las cosas. Pues bien, elaborando un argumento que aparece ya apuntado en Eclo 24, la tradición judía afirmará que Dios ha creado todas las cosas a través de la Ley, es decir, por la *Torah* (*Abot* 3,14). Este es un motivo que de alguna forma nos conduce al centro de las grandes religiones y culturas de la historia. Los chinos han interpretado el *tao* y los griegos al *logos* como mediador y centro de toda realidad. Buscan el fondo del ser: quieren descubrir el sentido de lo que existe. Pues

bien, para los rabinos ese principio y sentido universal es la Torah: ella ofrece a los hombres el *instrumento* capaz de mantener en armonía la vida social, la estructura del mundo; ella es su tesoro, la gran joya donde encuentra su sentido y plenitud todo lo humano, ella es mediadora de la creación. (4) *Por medio de Cristo*. Siguiendo en esa línea, fundados en la experiencia pascual, los cristianos dirán que Dios lo ha creado todo por medio del Logos o palabra de Dios que es Cristo (Jn 1,1-3; Col 1,16; Heb 1,1-3). De esa forma asumen el tema judeohelenista de la creación por la Sabiduría o la Ley, pero le dan un sentido distinto: ellos afirman que Dios ha creado todas las cosas en referencia a un hombre, entendido como expresión definitiva de Dios y centro de universo, que recibe así un carácter «antrópico»: todo existe en referencia al hombre Cristo. Esta experiencia, en la que se vincula creación y redención, divinidad y encarnación, constituye la novedad mayor del cristianismo, que ha sido elaborada después por la teología, sobre todo a partir de la tradición alejandrina.

Cf. F. CASTEL, *Comienzos. Gn 1–11*, Materiales de Trabajo, Verbo Divino, Estella 1987; J. S. CROATTO, *El hombre en el mundo. Creación y designio - Estudio de Génesis 1:1–2:3*, *La Aurora*, Buenos Aires 1974; *Crear y amar en libertad. Estudio de Génesis 2:4–3:24*, *La Aurora*, Buenos Aires 1986.

CREADOS EN CRISTO

(↗ *Colosense*, *cosmos*, *Génesis*, *Hebreos*, *Jesús*, *Juan*). El Nuevo Testamento acepta la cosmovisión judía (la experiencia de fondo de Gn 1), pero introduciendo en ella la visión de Jesús, a quien concibe no solo como Hijo de Dios, sino como centro de la realidad, como muestran de un modo muy significativo tres pasajes básicos que hablan de la creación en (por) Cristo:

(1) *Hebreos*. «Habiendo hablado Dios antiguamente a los (nuestros) padres, muchas veces y de muchas formas, a través de los profetas, al final, en estos días, nos ha hablado por el Hijo, a quien constituyó heredero de todas las cosas, y a través del cual había hecho los siglos; el cual, siendo resplandor de su gloria e impronta de su sustancia, y gobernando todas las cosas con la palabra de su poder, habiendo realizado la purificación de los pecados, se ha sentado a la derecha de la Majestad en (las) alturas» (Heb 1,1-3).

Conforme a esta visión, el mismo mundo en cuanto tal está centrado en Jesús, que, siendo Hijo y Sabiduría de Dios, es principio, centro y culmen de la misma realidad del cosmos. Ciertamente, aquí se supone que solo Dios es creador, pero se añade que lo ha creado todo sabiamente por medio de la Sabiduría que es su Hijo, que se identifica con Jesús. De esa forma, el mismo mundo (creación de Dios) se integra en aquello que la teología cristiana llamará la generación (= encarnación) del Hijo. Eso significa que Dios ha creado todas las cosas como Padre (por amor y no por obligación, por gozo y no por necesidad); más aún, que las ha creado de un modo paterno y filial, en el despliegue de vida y amor de su Hijo.

(2) *Colosenses.* Jesucristo, el Hijo del amor de Dios, es «Imagen del Dios invisible, Primogénito de toda creación. Porque en Él fueron creadas todas las cosas, en los cielos y en la tierra... Él es también la Cabeza del cuerpo, de la Iglesia; él es el principio, Primogénito de entre los muertos... Porque agradó [al Padre] que habitara en él (en el Hijo) toda la plenitud, para reconciliar por él todas las cosas consigo (con el Padre)... por medio de la sangre de su cruz» (cf. Col 1,12-20).

Conforme a esta visión, Jesús es *imagen de Dios*, *primogénito de la creación*, de manera que se pueden distinguir (no separar) dos realidades: el Padre es fuente divina de todo lo que existe; Jesucristo, su Hijo, es la revelación total de Dios, como la Sophia o Logos de ciertas filosofías helenistas, pero en su realidad concreta, como Dios encarnado. (a) Jesús hombre es *creador*, *centro y meta del mundo*. Estamos, según eso, ante un mundo «antrópico», centrado no solo en la humanidad en general, sino en un hombre concreto, Jesús: Hijo de Dios. (c) Este mismo Jesús hombre es *cabeza del cuerpo de la iglesia* y *primogénito de entre los muertos*. Las expresiones anteriores, de tipo más cósmico, se convierten ahora en *expresiones eclesiales:* el Hijo es el mismo hombre histórico (Jesús), que ha muerto y resucitado. Este Jesús es sentido y centro de todo el universo.

(3) *Evangelio de Juan.* Esta visión cristológica del mundo culmina dentro del Nuevo Testamento en el prólogo de Juan. «En el principio era la *Palabra* y la Palabra era junto a Dios, y la Palabra era Dios. Esta era en principio junto (hacia) Dios. Todas las cosas

fueron hechas por ella, y sin ella no se ha hecho ninguna...Y la Palabra *se hizo carne* y habitó entre nosotros y hemos visto su gloria, gloria de Unigénito del Padre, lleno de gracia y verdad» (Jn 1,1-2.14).

Este pasaje formula la novedad cristiana con expresiones muy cercanas a Gn 1; en ellas culmina nuestro tema. En Gn 1 se decía que Dios había hecho todas las cosas con diez (o siete palabras); ahora se dice que lo ha hecho con Una Palabra, que es el Cristo encarnado. Dios no crea el mundo con unas sentencias que le permiten quedar fuera, sino que se introduce como Palabra hecha Carne en el mismo mundo. La cosmovisión tiene, por tanto, un sentido cristológico.

Cf. L. CERFAUX, *Jesucristo en San Pablo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1955; T. W. MANSON, *Cristo en la teología de Pablo y Juan*, Cristiandad, Madrid 1975; B. REY, *Creados en Cristo Jesús. La nueva creación según san Pablo*, Fax, Madrid 1968.

CRISTIANISMO NACIENTE (100-135 D.C.)

(↗ *Didajé*, *Iglesia*, *Ignacio*, *Jerusalén*, *literatura cristiana*). Estos años marcan el tiempo final del surgimiento del Nuevo Testamento y de consolidación de lo que será el cristianismo, un tiempo que resulta inseparable de la historia judía, marcada por la destrucción del Segundo Templo (que algunos judíos intentaban reconstruir) y por el nacimiento de un nuevo judaísmo (centrado en la Ley y no en el templo).

(1) *Nace el cristianismo*, *textos canónicos.* Para los cristianos son años de afianzamiento, son el final de la era del Nuevo Testamento y el comienzo de la Gran Iglesia. Se retoman y reelaboran tradiciones anteriores, no en línea de creación mesiánica (de nuevo principio), como en el período anterior (del 30 al 100 d.C.), sino básicamente de «recuperación» y fijación de lo que existía ya, hasta formar lo que llamamos Gran Iglesia, de la que quedan excluidos un tipo de judeocristianos, que no aceptan la misión universal de Pablo, y un tipo de gnósticos, que no aceptan la historia de Jesús, enraizada en la tradición mesiánica de Israel.

Hasta ahora, los cristianos, incluso de tendencia más universal (como los de la línea de Pablo), aparecían de hecho como una rama del árbol del judaísmo (cf. Rom 11). Solo ahora, conservando su raíz y esencia israelita, el cristianismo se desgaja, no del judaísmo como tal, sino del judaísmo rabínico, que se va convirtiendo en dominante (en las escuelas de Jamnia/Lida y después de Galilea), mientras otras tendencias judías (apocalípticos, celotas, esenios e incluso judíos helenistas) acabarán desapareciendo. En estos años surgen los últimos escritos que han sido aceptados en el Nuevo Testamento. Entre ellos se pueden citar las pastorales (1-2 Tim; Tito), Judas y 2 Pedro. Otros textos, como Hebreos y 1 Pedro, surgen quizá en un momento anterior, pero podemos citarlos aquí, como culminación del Nuevo Testamento. Todos ellos, tomados de un modo unitario, configuran la visión cristiana de la historia.

(2) *Primera literatura. Caída final de Jerusalén.* En este momento (quizá ya un poco antes) empiezan a surgir escritos de diverso tipo (evangelios, cartas, tratados, apocalipsis...) que no han sido acogidos en el Nuevo Testamento, pero que configuran la identidad de la Gran Iglesia. Sin citar los escritos de línea más gnóstica, como *EvTom* y los judeocristianos (como *EvHeb*), destacan tres textos fundamentales: (a) *Didajé.* Se sitúa en el paso de una experiencia eclesial de tipo carismático (apóstoles, profetas) al surgimiento de una dirección estable de las comunidades, con identidad interna de tipo sacramental y administrativo. (b) *1 Clem.* Hacia el 90/100 d.C., una comunidad concreta (Roma) se atreve a influir en los asuntos de otra (Corinto), iniciando un camino de diálogo e implicación mutua entre las iglesias. (c) *Ignacio de Antioquía.* Hacia el 110-120, Ignacio, obispo de Antioquía, escribe a varias iglesias pidiendo (exigiendo) que asuman una forma de jerarquía y organización unificada, en línea de presencia mística de Cristo.

Poco después se produjo la *caída final de Jerusalén* (135 d.C.), que fue quizá el acontecimiento más importante en la historia final del Nuevo Testamento, el que más ha influido en la separación casi total de judíos y cristianos. Esa caída ha estado precedida

por la rebelión de Bar Kokba (132 d.C.), en tiempo de Adriano, con la reacción romana y la derrota judía (135 d.C.), que supuso el fin de los sueños mesiánicos del judaísmo y la conversión de Jerusalén en ciudad helenista. Judíos rabínicos y cristianos tomaron caminos distintos, que hasta el día de hoy (2015 d.C.) se mantienen separados.

Cf. R. AGUIRRE (ed.), *Así empezó el cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2010; J. D. G. DUNN, *Comenzando por Jerusalén*, Verbo Divino, Estella 2011; L. W. HURTADO, *Señor Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 2008; H. RÄISÄNEN, *El nacimiento de las creencias cristianas*, Sígueme, Salamanca 2011; G. THEISSEN, *La religión de los primeros cristianos*, Sígueme, Salamanca 2002.

CRISTIANISMO. RAZONES DE SU EXTENSIÓN

(↗ *iglesia*, *rabinismo*, *Roma*). En menos de un siglo, del 135 al 202 d.C., el cristianismo dejó de ser una pequeña secta judía (con unas decenas de miles de fieles) para convertirse en religión universal, con cientos de miles de adeptos, llenando el Imperio romano. A pesar de su pequeñez, el cristianismo «triunfó», organizándose como religión (movimiento social), y fue capaz de atraer una parte considerable de los hombres y mujeres del Imperio. En el fondo del ese proceso hay que situar el Nuevo Testamento, con su nueva experiencia mesiánica, eclesial y teológica. Estos son algunos factores que han marcado el cambio, haciendo posible eso que llamamos el «auge» del cristianismo.

Experiencia personal y universalismo: Valor infinito de cada ser humano. En un entorno marcado por el miedo a un destino poblado de fuerzas astrales y poderes demoníacos, el cristianismo concede a sus seguidores una gran confianza en Dios Padre, que les ofrece la certeza de un amor cercano (dirigido a cada uno, en la intimidad) y universal (abierto a todos los hombres y mujeres), asumiendo y desbordando los esquemas del orden social dominante, representado por un Imperio ansioso por extenderse a todo el mundo conocido, pero amenazado. Cada cristiano es «alguien» ante Dios, tiene dignidad, valor infinito.

Opción por los pobres y vinculación comunitaria. Un hogar para expulsados y proscritos. Muchos habitantes del Imperio, que decía dar cobijo a todos los pueblos, se sentían desamparados y expulsados del orden social. Por el contrario, las iglesias, amenazadas por ese mismo orden, ofrecían identidad y asistencia a sus miembros (en especial a los marginados), presentándose como garantes de cercanía y seguridad para miles de personas (sobre todo mujeres y menores) que carecían de hogar, en un mundo implacable que les abandonaba a su (falta de) fortuna. De esa forma, las iglesias aparecían como casa para muchos proscritos, carentes de casa.

Fe intensa, *gran convencimiento*. Una vocación, una tarea. Dentro de una sociedad donde se habían perdido los criterios morales de la austera Roma, y todo podía comprarse, venderse y cambiarse (como ha destacado de forma dolorosa Ap 13–14 y de un modo mercantil Ap 18,12-13), los cristianos tenían la certeza de su vocación y dignidad, como hijos de Dios y portadores de un ideal de unidad que unificaba a todos los hombres y mujeres. Ellos creían en su vocación (Dios les llamaba) y en la tarea que Jesús resucitado les había encomendado.

Capacidad de adaptación. Flexibilidad creadora. Frente a otros grupos (como los judíos rabínicos) que ofrecían un fuerte mensaje moral, pero se aislaban formando una «nación» particular, los cristianos supieron asumir y cultivar los valores universales del helenismo y del Imperio, en diálogo con otros movimientos de la sociedad. No estaban fijados, no nacieron con estructuras hechas, sino que tenían la ventaja de su «versatilidad», es decir, de su apertura y capacidad de adaptación, tanto en perspectiva social (opción por los pobres) como institucional (por su forma de crear servicios adecuados a las necesidades reales de las personas).

Organización social, *un cuerpo solidario.* Frente a los gnósticos (judíos o cristianos), que tendían a crear grupos de iniciados, de tipo espiritualizante, sin fuertes estructuras sociales, los cristianos de la Gran Iglesia optaron por crear comunidades visibles y bien organizadas, de tipo carismático, ofreciendo a sus miembros una gran cercanía humana. No tenían instituciones poderosas (en sentido social o militar), pero abrían espacios de comunión con Dios y de comunicación concreta e igualitaria, desde los marginados del sistema. Así, la Gran Iglesia pudo mantener su identidad y expandirse en situación de rechazo y persecución, con una mística social de amor y unas instituciones eficientes de servicio mutuo y de celebración.

Un «clero» creador. Los creyentes de la Gran Iglesia habían empezado formando un «cuerpo», donde todos se sentían y sabían valorados, sin distinción de clase y rango entre perfectos e imperfectos (a diferencia de los gnósticos), sin exclusión de culturas, naciones o géneros (judíos y gentiles, varones y mujeres: cf. Gal 3,28). Pero la misma dinámica de su organización y las necesidades de su tarea les obligaron a «crear» un clero cercano y móvil, ejemplarmente entregado a la tarea del evangelio, formado por obispos, presbíteros y diáconos que asumían responsabilidades al servicio del resto de la comunidad, pero sin crean un orden o estamento separado. No se formaron al principio dos bloques distintos, ni surgió un «ordo» superior (con distinción sacral y social, de tipo hereditario), pues el clero se hallaba integrado en el conjunto de la Iglesia, de forma que todos formaban el único «pueblo de Dios» (laos), aunque algunos recibían un encargo especial dentro (y al servicio) del conjunto. El cristianismo siguió siendo un movimiento comunitario, pero la dedicación y solidaridad de sus ministros (en especial los obispos*) contribuyó de un modo esencial a su expansión.

Además de obras citadas en entrada anterior, cf. Ch. MARKSCHIES, *¿Por qué sobrevivió el cristianismo en el mundo antiguo?,* Sígueme, Salamanca 2009; W. A. MEEKS, *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo*, BEB 64, Sígueme, Salamanca 1988; L. SCHENKE, *La comunidad primitiva*, BEB 88, Sígueme, Salamanca 1999; R. STARK, *El auge del cristianismo*, Andrés Bello, Barcelona 2001.

CRISTIANOS

1. nombre de cristianos

Los seguidores de Jesús pudieron llamarse nazoreos*, galileos o simplemente «los de Jesús». Pero, tras la conmoción suscitada por la muerte de Esteban* (Hch 8,1-2), algunos helenistas* fugitivos (misioneros), pasando por Fenicia y Chipre, llegaron a Antioquía y, rompiendo los límites israelitas, «evangelizaron» directamente a los gentiles, situando de esa forma el proyecto de Jesús en un contexto nuevo, recibiendo entonces el nombre de «cristianos», es decir, «mesianistas».

(1) *Una nueva experiencia*. Hasta ahora, los «nazoreos» habían mantenido la estructura esencial del judaísmo, aunque pudieran entenderla de forma un poco heterodoxa: Jesús era para ellos un judío mesiánico, fiel a la identidad judía, que había venido a proclamar precisamente la culminación de Israel (aunque después, en un momento posterior, la novedad mesiánica pudiera extenderse a los gentiles). Pero ahora, por persecución y por fidelidad a su misma visión de Jesús, estos helenistas (oriundos de la Cirenaica y Chipre: Hch 11,19-20; cf. 6,9) rompieron la frontera nacional del judaísmo y presentaron a Jesús como Mesías (signo y presencia de Dios) para los gentiles, de manera que sus seguidores «fueron llamados cristianos por primera vez en Antioquía» (Hch 11,20-26).

Este ha sido quizá el paso de mayor autoridad y trascendencia que ha dado la Iglesia cristiana hasta el día de hoy. No conocemos el nombre de aquellos que lo dieron, pero en principio no fueron los galileos, que seguían preparando la llegada del reino campesino de Jesús, ni fueron los Doce testigos oficiales del mismo Jesús en Jerusalén (que también esperaban la llegada del Reino de Dios para su pueblo), ni los del grupo de Santiago* en Jerusalén, sino más bien algunos miembros del «movimiento helenista» (de los «siete» de Hch 6,5), que así aparecen como la autoridad carismática suprema de la Iglesia, pues llevan el mensaje y camino de Jesús hasta Antioquía, la metrópoli de oriente, ciudad de cultura mixta (griega y aramea), aceptando en su iglesia a gentiles, sin que se circunciden (sin hacerse judíos), hacia el 37 d.C. La novedad de ese movimiento judeohelenista, inspirado en Jesús, fue percibida por aquellos que han dado nuevo nombre a los «convertidos» (los miembros del nuevo grupo), a quienes no llaman ya judíos, ni como griegos o sirios, sino *cristianos*, partidarios de un hombre con poder divino a quien conciben como el Cristo (Hch 11,26).

(2) *Un nombre nuevo*. Este no es un nombre que se han dado ellos a sí mismos, sino que se lo han dado los de fuera, es decir, aquellos que les observaron y les descubrieron como un grupo especial y distinto. Este es un nombre de tipo social, casi político, un «latinismo» que sirve para describir a los que aparecen como partidarios de un tal Cristo. En esta línea, de ahora en adelante, los seguidores de Jesús no aparecerán ya básicamente como «nazoreos» (en un nivel de mesianismo israelita, vinculado a las tradiciones de David), sino como «mesianistas», pero en un sentido universal, de tal manera que, a partir de aquí, el apelativo «Cristo» tiende a perder su carácter específico

de «Mesías», vinculado al mesianismo israelita, y viene a convertirse en una parte del nombre propio de Jesús, a quien se llama ahora Jesús-Cristo.

Eso significa un avance, pues sirve para ampliar la experiencia y mensaje de Jesús. Pero puede convertirse en una pérdida. Al tomar a Cristo (Jesucristo) como un nombre personal y no como un «adjetivo», los cristianos pueden olvidar su raíz «mesiánica» en el sentido antiguo; dejan de ser mesiánicos de origen judío y pueden aparecer como seguidores de un tipo de judaísmo, fundado por un tal Cristo/Cresto, que fue de hecho judío, pero que aparece ya como signo y presencia divina universal. Los cristianos no son simplemente los partidarios de un hombre que, por casualidad, se llamaba «Cristo», sino los seguidores de un hombre llamado Jesús que desarrolló de tal manera el «mesianismo» judío que le llamaron el Cristo (es decir, el Mesías) y a sus seguidores los del Cristo, es decir, los «mesiánicos» (= cristianos).

2. número de cristianos

(↗ *cristianismo*, *iglesia*). Las cifras de los israelitas del Antiguo Testamento (por ejemplo, en Ex 12,37 o en todo el libro de los Números) han de tomarse en sentido figurado. En esa línea deben entenderse también algunas cifras del Nuevo Testamento, que tienen un carácter simbólico, aunque pueden tomarse al mismo tiempo de un modo orientativo, para valorar el despliegue de la Iglesia. A modo de ejemplo se pueden citar las que siguen.

Quinientos hermanos. Hablando de las diversas experiencias pascuales, a partir de una tradición anterior, *Pablo* afirma que Jesús «se apareció a Pedro y después a los doce. Luego, a más de quinientos hermanos a la vez, de los cuales muchos viven todavía; y otros ya han muerto. Luego se apareció a Santiago, y después a todos los apóstoles» (1 Cor 15,5-7). Esos quinientos hermanos pertenecen, probablemente, a la primitiva comunidad de Jerusalén, cuyos miembros han compartido una misma experiencia extática de Jesús (a quien han «visto» tras la muerte). No parece que aludan a un grupo de galileos, reunidos en nombre de Jesús, en una experiencia de «multiplicación» de panes (pues ellos están fuera del interés de Pablo), sino que forman el punto de partida y base de la comunidad de Jerusalén, que no ha nacido como una célula pequeña de quince o veinte miembros, sino como una gran asamblea, antes que se estabilice el grupo de Santiago (de los judeocristianos), cuyo número sería más difícil de fijar.

Los cuatro o cinco mil de las multiplicaciones. A ellos alude Mc 6,44 («eran como cinco mil varones») y Mc 8,9 («eran como cuatro mil»). Este es un número muy grande, si tenemos en cuenta que las «ciudades» de la zona, como Cafarnaún y Betsaida, en cuyo entorno se realizaron las multiplicaciones (al menos la primera), no tenían más que dos o tres mil habitantes. Esos números podrían entenderse simbólicamente, en relación con el censo de los israelitas en el libro de los Números (Nm 1–2 y 26,1-65). Pero resulta preferible mirarlos en perspectiva pascual: estos cinco mil o cuatro mil, tomados de un modo general, son los que comparten el pan de Jesús, es decir, los que se reúnen en su nombre para realizar su gesto más significativo: comer juntos. En un contexto convergente, Flavio Josefo (*Vida* 212-213) habla de un ejército de cinco mil hombres

(varones), dispuestos a luchar por la liberación de Galilea. En esa línea, en la primera multiplicación, en ámbito judío, el evangelio supone que Jesús puede contar con cinco mil hombres (en ese contexto no se cuentan mujeres ni niños), dispuestos para la transformación mesiánica que está a punto de iniciar. En la segunda multiplicación, en ámbito pagano, se dice que había unos cuatro mil (¡ya no son varones, sino personas). Esos dos números (cinco mil varones judíos de Galilea y cuatro mil personas provenientes del paganismo) formarían, para el evangelio de Marcos, el comienzo del camino cristiano (no en Jerusalén, como los quinientos de Pablo, sino en Galilea y en la Decápolis básicamente pagana).

Los tres mil y cinco mil del libro de los Hechos. Marcos hablaba de cinco y cuatro mil en Galilea y en su entorno pagano. Pablo se había referido a quinientos hermanos, probablemente en Jerusalén. Pues bien, desde otra perspectiva, el libro de los Hechos afirma que el primer día de Pentecostés, tras el discurso de Pedro, se unieron «unas tres mil personas, que perseveraban en la doctrina de los apóstoles, en la comunión, en la fracción del pan y en las oraciones» (Hch 2,41-42). Es evidente que ese pasaje está ofreciendo un número simbólico aproximado de la primera comunidad de Jerusalén, un número que sigue siendo significativamente muy alto para una ciudad que podía tener por entonces unos 50.000 habitantes. Más tarde, el mismo libro de los Hechos, tras haber ofrecido los primeros discursos y signos de Pedro y de los Doce (en especial de Juan Zebedeo), en Jerusalén, en medio de persecuciones, sigue comentando: «muchos de los que habían oído la palabra creyeron, y el número de hombres llegó a ser como cinco mil varones» (Hch 4,4). Es significativa la coincidencia con el primer relato de las multiplicaciones (Mc 6,44), pues también aquí se habla de cinco mil «varones». Este sigue siendo, sin duda, un número simbólico, para indicar que el movimiento de Jesús no nació como un grupúsculo pequeño, unos cuantos separados (de cincuenta o cien, como en Mc 6,31-44), sino como una multitud muy numerosa. No es un número para tomarse al pie de la letra, pero indica que tanto en Jerusalén como en Galilea y entre los gentiles del entorno había extensas comunidades de creyentes mesiánicos de Jesús. A partir de aquí, tomando como referencia algunos datos de las comunidades paulinas y de otras que surgen ya en el tiempo del Nuevo Testamento, podemos ofrecer este esquema, puramente orientativo.

Hacia el año 100 d.C., en el Imperio romano (de los de fuera no sabemos mucho) habría quizá unos 20.000 cristianos helenistas (ya básicamente separados del cristianismo judío, que había sido dominante en el período anterior). En un sentido se podría hablar de un «descenso» cuantitativo de cristianos (pues el judeocristianismo dominante del período anterior no logró triunfar). Pero en otro sentido se podría hablar de un aumento cualitativo muy importante, pues los cristianos estaban tomando una conciencia propia de sí mismos, se estaban separando del judaísmo rabínico y formaban una minoría significativa en medio de la población total del Imperio romano (que ascendía a unos sesenta millones de habitantes, de los cuales cinco o seis millones era judíos). Los cristianos estarían divididos en unas cien o ciento cincuenta iglesias, con algo más cien creyentes cada una. En general, se les consideraba todavía como un grupo

peculiar de judíos mesiánicos, vinculados a Jesús de Nazaret, crucificado por Poncio Pilato. A veces eran tratados con hostilidad por otros grupos judíos, sobre todo por el hecho de que ellos admitían en sus comunidades a gentiles. Algunos funcionarios empezaron a tomarles también como peligrosos e incluso a perseguirles, porque no tenían estatuto legal reconocido ni aceptaban el carácter sagrado del imperio (como sabemos por el informa de Plinio, gobernador de Bitinia, a Trajano, el año 112 d.C.).

Hacia el año 150, los cristianos podrían ser unos 50.000 o 60.000. Estrictamente hablando, eran todavía poco numerosos y seguían vinculados de algún modo al judaísmo, de manera que en algunos lugares formaban aún parte de las sinagogas, aunque, en general, se habían separado del judaísmo rabínico, tanto por su forma de entender a Jesús, a quien confesaban Hijo de Dios, como por su forma de organizar las comunidades, donde eran admitidos por igual judíos y no-judíos. En el fondo, siendo aún muy pocos, estos cristianos habían esbozado ya (aunque no desarrollado) casi todos los elementos doctrinales y sociales que definirán a la Iglesia en los siglos posteriores.

Entre las historias de la Iglesia, cf. A. FLICHE y V. MARTIN (eds.), *Historia de la Iglesia*, Edicep, Valencia 1974-1980 (30 vols.). Cf. G. BARDY, *La conversión al cristianismo durante los primeros siglos*, Encuentro, Madrid 1990; Th. F. MADDEN, *From Jesus to Christianity: A History of the Early Church. The Modern Scholar*, Saint Louis Univ., 2005; R. STARK, *El auge del cristianismo*, Bello, Barcelona 2001.

CRÍTICA BÍBLICA

(↗ *estructuralismo*, *formas*, *lecturas bíblicas*, *métodos*). La palabra *crítica*, del griego *krinein*, juzgar, toma actualmente el significado general de investigación, estudio científico, y, en ese sentido, se distingue de los métodos exegéticos antiguos, más vinculados a un tipo de estudio asociativo y alegórico de los textos, tal como aparece en la exégesis rabínica y en la elaboración cristiana de los sentidos* de la Biblia. Estrictamente hablando, la crítica bíblica se ha desarrollado en Europa y en el mundo occidental a partir de la aplicación de las diversas ciencias al estudio de los libros sagrados, sobre todo desde la Ilustración. Siguiendo los modelos de las tres críticas de Kant (sobre el pensamiento puro, sobre la actividad práctica y sobre la estética), los investigadores han querido penetrar en los textos bíblicos, para discernir y valorar su contenido histórico y práctico, utilizando con ese fin los diversos métodos y formas de la ciencia y del razonamiento humano.

(1) *Estudio histórico-literario*. Este tipo de estudio se ha desarrollado fundamentalmente a lo largo del siglo XIX, aplicándose de un modo especial al Pentateuco (donde ha puesto de relieve la posible existencia de estratos o documentos previos: J, E, D, P) y a los evangelios (donde ha formulado algunas hipótesis muy significativas sobre la relación entre los sinópticos). En esta línea de investigación han venido dominando unos supuestos históricos de tipo evolutivo (lo más complicado proviene de lo más simple) y de carácter literario (se ha supuesto que la Biblia ha surgido a través de un despliegue y desarrollo de textos, que se han ido juntando y desarrollando). Si tomamos como ejemplo los evangelios, este tipo de crítica suele entender la formación de los textos actuales como sigue: al comienzo había pequeñas unidades (breves sentencias y relatos cortos, desligados entre sí) que, a través de fusiones y reforzamientos sucesivos, han ido convirtiéndose en conjuntos literarios o temáticos más amplios y complejos. Partiendo de ese presupuesto y aplicando unos métodos de análisis muy finos, los críticos de esta escuela histórico-literaria fijaron con bastante nitidez los momentos de la génesis y evolución eclesial de las diversas tradiciones de Jesús, atreviéndose a delimitar las unidades subyacentes en el fondo de los textos actuales. Algunas de las viejas formas de entender ese proceso de avance evangélico ya han sido superadas. Sin embargo, muchos elementos del método se emplean todavía y nos parecen confirmados, como aspectos de un primer acercamiento científico al estudio de los textos, distinguiendo matices y momentos en su crecimiento. Desde esta perspectiva, los críticos han fijado los rasgos y la importancia creadora de la primera comunidad judeo-palestina, de las comunidades judeohelenistas y de la iglesia posterior de tipo pagano-helenista, en un proceso que ocupa los cien primeros años de la historia cristiana. Situados dentro de ese gran proceso de la Iglesia, los evangelios conservan elementos que han sido precisados en diversos tiempos y lugares, ofreciendo así maneras diferentes de entender al Cristo. Dando un paso más, con la ayuda de este método ha sido posible distinguir, al menos hipotéticamente, diversos documentos escritos, es decir, unos textos antiguos que se encuentran asumidos y reelaborados por nuestros evangelios actuales: la primera

redacción de Mt, un posible Proto-Mc, Q o la fuente de los logia de Jesús... Un análisis de este tipo sigue siendo primordial en nuestro estudio de los evangelios, tanto en perspectiva histórica (etapas de despliegue de los textos actuales) como en perspectiva literaria (fijación y distinción de documentos previos). Algo semejante sucede en el estudio de las tradiciones y posibles documentos (J, E, D, P) que se pueden encontrar en el fondo del Pentateuco, aunque en este campo no se ha logrado todavía un consenso general entre los investigadores: algunos defienden la existencia de documentos antiguos (el J o Yahvista sería del siglo IX a.C.); otros, en cambio, afirman que no se puede hablar de documentos, sino de tradiciones (sobre todo la deuteronomista y la sacerdotal) que han sido fijadas en tiempos relativamente tardíos.

Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *La palabra inspirada. La Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje*, Cristiandad, Madrid 1985; A. M. ARTOLA, *De la revelación a la inspiración*, Monografías, Verbo Divino, Estella 1983; P. GRELOT, *La Biblia*, *palabra de Dios*, Herder, Barcelona 1968; V. MANNUCCI, *La Biblia como palabra de Dios*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1985; J. TREBOLLE, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Trotta, Madrid 1998.

(2) *Historia de las* formas*. La crítica de las formas *(Formgeschichte)* ha significado un avance decisivo dentro del campo de la crítica histórico-literaria. Comenzó a principios del siglo XX, por influjo de los nuevos estudios sociales y por el descubrimiento del sentido y función de las pequeñas unidades literarias del Pentateuco y de los evangelios, en los que nos fijaremos de un modo especial. Las antiguas hipótesis históricas dejaban lagunas en el estudio de las tradiciones de Jesús y en el proceso de la historia primitiva. Insuficiente se mostraba también la aportación de los llamados documentos previos (Q, Proto-Mt, Mc, etc.). Era preciso utilizar unos supuestos históricos de tipo más preciso. En esa línea, los evangelios se empezaron a tomar como -expresión de la creatividad de unas comunidades cristianas que, asumiendo las aportaciones de un Jesús más o menos lejano pero siempre activo y creador, iban formando y conformando ese recuerdo en pequeñas unidades (formas), empleadas en la misión, la catequesis o la misma liturgia de la Iglesia. Por eso, el método empezó a llamarse historia de las formas, pues estudiaba, organizaba de manera progresiva y valoraba las diversas unidades religioso-literarias que se encuentran en la base de los actuales evangelios, distinguiendo así apotegmas, sentencias sapienciales, reglas de vida, anuncios escatológicos, palabras proféticas, parábolas, relatos de milagros, etc. Por medio de esas unidades, empleadas en la predicación, el culto o la enseñanza, los cristianos reflejaban su experiencia de Jesús y la expresaban de manera creadora ante los hombres de su tiempo. Estos presupuestos se expresaron y aplicaron a través de unos métodos de investigación que fueron definidos básicamente por H. Gunkel (1862-1923), M. Dibelius (1883-1947) y R. Bultmann (1884-1976), que fueron capaces de trazar unas líneas de continuidad y un orden de conjunto dentro del gran mundo de los redactores del Pentateuco (Gunkel) y de los transmisores del Evangelio en la Iglesia primitiva (Dibelius, Bultmann). Apelaron para eso a la multiplicidad creadora de las comunidades antiguas, que vinieron a mostrarse como verdaderas forjadoras de los evangelios. En esta línea, para seguir insistiendo en los temas del cristianismo primitivo, la figura de Jesús seguía situándose en el origen y en el fondo de la historia de los evangelios, pero acabó

corriendo el riesgo de difuminarse o diluirse bajo el peso de las tradiciones posteriores. Más que como testimonio y actualidad pascual de la historia de Jesús, el Evangelio venía a presentarse como signo y resultado de la vida y la misión de las comunidades cristianas primitivas. Por eso, ha sido lógico que algunos investigadores más recientes hayan protestado, buscando los rasgos básicos del Jesús* de la historia, en el fondo de las tradiciones evangélicas.

Cf. M. DIBELIUS, *La historia de las formas evangélicas*, Edicep, Valencia 1984; R. BULTMANN, *Historia de la tradición sinóptica*, Sígueme, Salamanca 1999.

(3) *Historia de la redacción*. A partir de los años 50 del siglo XX, por agotamiento de la misma crítica formal y por urgencias de la nueva investigación teológico-literaria, ha venido a desarrollarse un nuevo método que pone de relieve la actuación creadora de los redactores de los evangelios (y de los autores de los libros básicos del Antiguo Testamento). A juicio de esta nueva perspectiva, Marcos y Mateo, Lucas y Juan eran más que unos sencillos recopiladores de unidades o formas literarias precedentes. Ellos fueron escritores: verdaderos creadores que, partiendo de unos datos previos, en parte ya fijados por la misma historia de Jesús y por la historia de la tradición comunitaria, crearon unas obras literarias nuevas, de un estilo (o género) que era aún desconocido, suscitando así los evangelios. Los evangelios son escritos peculiares donde el mensaje y vida de Jesús, que aparecía como disperso (quizá difuminado) en las pequeñas unidades anteriores (de la historia de las formas), viene a perfilarse a modo de conjunto, como una buena nueva de salvación para los hombres. Destacando ese nivel, los investigadores de la historia de la redacción han puesto de relieve algo que nosotros juzgamos muy importante: la misma presentación del camino y de la vida de Jesús hizo necesario el surgimiento y despliegue de una forma de literatura nueva que llamamos evangelio. El evangelio es un escrito de recuerdo que traduce y actualiza el camino de Jesús, presentándolo a manera de historia salvadora y de presencia de Dios entre los hombres. Pero el evangelio es también un escrito de acción, de exigencia, una llamada al compromiso de los fieles en el seguimiento de Jesús, dentro de la Iglesia. Para escribirlos era necesaria la experiencia creyente de la misma Iglesia. Pero, al mismo tiempo, -resultaba imprescindible la creatividad de unos redactores que fijaran de manera unitaria su visión total de Jesucristo en cada uno de los evangelios. Así lo han destacado autores muy representativos, católicos y protestantes.

Cf. H. CONZELMANN, *El centro del tiempo. La teología de Lucas*, Fax, Madrid 1974; W. MARXSEN, *El evangelista Marcos. Estudio sobre la historia de la redacción del evangelio*, Sígueme, Salamanca 1981; W. TRILLING, *El verdadero Israel. La teología de Mateo*, Actualidad Bíblica, Fax, Madrid 1974.

(4) *Estudio estructural y narratológico* (estructuralismo*, narratología*). Tomando como evidente la función de los redactores, muchos críticos del último tercio del siglo XX han destacado más la importancia de la estructura formal de los evangelios como escritos de literatura. Está surgiendo así un estudio nuevo de los textos donde se acentúa la unidad y sentido de los libros (su significado) partiendo del estudio de sus significantes. Basándonos en esos presupuestos y de forma puramente indicativa distinguimos dos modelos de lectura estructural. (a) *Hay un modelo más estructural*, que

es propio de aquellos que resaltan la unidad formal del texto evangélico, partiendo de eso que pudiéramos llamar significantes literarios, de tipo estilístico y verbal, como pueden ser las palabras repetidas, las inclusiones, las rupturas textuales, los quiasmos, etc. De ese modo consiguen precisar mejor las claves de unidad del mismo texto que viene a presentarse en forma de conjunto dotado de sentido. Solo dentro de ese conjunto pueden entenderse cada una de sus partes. Eso significa que el conjunto del texto forma un tipo de unidad en la que puede ponerse de relieve el aspecto narrativo o discursivo, pero destacando siempre la conexiones formales de sus diversos significantes. Se supone así que el redactor posee unas ideas y quiere transmitirlas, de manera ordenada, en forma de conjunto significativo. La labor del crítico consiste en descubrir y explicitar el orden y sentido interior de ese conjunto. Desde esa perspectiva el evangelio puede presentarse como texto progresivo (las ideas se explicitan a medida que avanzan), como texto circular (las ideas retornan una y otra vez) o como un conjunto ondulatorio (se van modulando), etc. Evidentemente, en esta línea se destaca el aspecto más teórico (teológico) del texto, concebido como documento significativo para un grupo de creyentes. El análisis estructural ha puesto de relieve las referencias formales y discursivas del texto. (b) *Hay un método más narratológico*. Pero sucede que muchos textos de la Biblia son narraciones y, por eso, la última exégesis ha tenido que elaborar unos métodos más finos de narratología. Eso significa que los textos bíblicos deben estudiarse con los métodos y técnicas que suelen emplearse al estudiar los libros narrativos, lo mismo que otros textos más cercanos a la creatividad literaria (parábolas, himnos, historias de milagros, etc.). Habrá que precisar los simbolismos poéticos, los ritmos de la acción, el papel de los agentes, sus funciones a lo largo del conjunto, etc. La crítica bíblica había estado en manos de personas con formación teórica, de tipo filosófico y teológico; por eso habían puesto más de relieve los aspectos ideológicos del texto. Pero sucede que los autores de la Biblia han sido, sobre todo, narradores, de manera que para comprender lo que ellos quieren decir hay que tener más en cuenta los métodos narrativos, que han sido más elaborados en el campo de los estudios literarios.

Cf. J. BARTON (ed.), *La interpretación bíblica*, Sal Terrae, Santander 2001; C. CHABROL y L. MARÍN, *Semiótica narrativa: relatos bíblicos*, Narcea, Madrid 1979; GRUPO DE ENTREVERNES, *Signos y parábolas. Semiótica y texto bíblico*, Cristiandad, Madrid 1979; V. MORLA, *La Biblia por dentro y por fuera. Literatura y exégesis*, Verbo Divino, Estella 2004; M. NAVARRO, *Cuando la Biblia cuenta: claves de la narrativa bíblica*, SM, Madrid 2003.

CRÓNICAS

(↗ *Esdras-Nehemías*, *historia*, *Reyes*, *sacerdote*). Los libros llamados de las Crónicas (1 y 2 Cr) están vinculados a la tradición* sacerdotal de Jerusalén y a las obras de Esdras y Nehemías, con cuyos libros forman un tipo de unidad. Se han escrito básicamente para justificar la restauración sacerdotal y la implantación de la comunidad del templo, en un tiempo relativamente tardío (hacia el s. III a.C.). Retoman gran parte de los motivos de los libros históricos anteriores (1 y 2 Sm, 1 y 2 Re), pero los reinterpretan desde las necesidades de la nueva comunidad sagrada que se ha establecido en torno a Jerusalén. Comienzan ofreciendo las genealogías de los israelitas legítimos y centran toda la historia de Israel-Judá en torno a la figura de David y la instauración del culto del templo de Jerusalén. David (mesianismo real) y Jerusalén (culto sagrado) son los ejes de la historia israelita. De manera sistemática, las Crónicas condenan la política y las visiones religiosas del reino de Israel (Samaría*), por lo que han de verse como un intento de rechazar las pretensiones de los samaritanos y de su culto del monte Garizim.

CRUZ

1. Muerte de Jesús

(↗ *Jesús*, *muerte*). El signo de la cruz constituye quizá la mayor aportación del cristianismo a la simbología de las religiones. Ciertamente, un tipo de cruz se ha utilizado desde hace mucho tiempo, como símbolo solar (cruces aspadas, *lauburus*) o como signo de todo el cosmos, especialmente en clave espacial (cuatro líneas abiertas a los cuatro puntos cardinales que se cruzan en un centro). Sin embargo, ninguno de esos elementos constituye el rasgo específico de la cruz cristiana, que ha empezado siendo un signo de tortura y un patíbulo donde Jesús ha muerto, en contra de las expectativas y esperanzas de sus seguidores. Pero esa cruz, con un hombre muerto en ella, siendo en principio el escándalo supremo de la fe, se ha interpretado después, partiendo de la pascua, como símbolo mesiánico y como principio de seguimiento cristiano.

(1) *El escándalo de la cruz* ha sido formulado de manera clásica por Pablo: «Los judíos piden señales y los griegos buscan sabiduría, pero nosotros predicamos a Cristo crucificado, escándalo para los judíos y locura para los gentiles, en cambio, para los llamados, poder y sabiduría de Dios, porque lo insensato de Dios es más sabio que los hombres, y lo débil de Dios es más fuerte que los hombres» (1 Cor 1,22-25). Más aún, Pablo sabe que, conforme a la Ley de Israel, la cruz es una maldición: «Maldito es aquel que ha sido colgado de un madero» (Gal 3,10, con cita de Dt 27,26). Los evangelios han escenificado esa maldición de la cruz en unos relatos de fuerte dramatismo. Los espectadores que pasan ante el Calvario se mofan de Jesús crucificado y, de un modo especial, lo hacen los sacerdotes y escribas, indicando con sus burlas que Dios ha rechazado a Jesús. La cruz no es para ellos un signo de presencia, sino de abandono de Dios: «¡Ay, tú que destruías el templo y lo reedificabas en tres días! ¡Sálvate a ti mismo, bajando de la cruz!... Y de manera semejante, los sumos sacerdotes, riéndose entre sí, con los escribas, decían: ¡A otros salvó y a sí mismo no puede salvarse! ¡El Mesías! ¡El rey de Israel! ¡Que baje ahora de la cruz, para que lo veamos y creamos! (Mc 15,28-32). El mismo Jesús reconoce el escándalo y grita: «*Eloí*, *Eloí*, *lemá sabactaní?*, es decir: Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15,34), ratificando con su fracaso y soledad el escándalo de una vida humana sometida a la injusticia y sufrimiento.

(2) *Un escándalo anunciado: era necesario*. Para aquellos que saben leer las Escrituras y la paradoja de la historia humana, la cruz se ha venido a presentar como signo supremo de solidaridad de Jesús con los pobres, llegando a ser de esa manera un símbolo mesiánico. Esto es lo que han descubierto y formulado los cristianos cuando han dicho que *era necesario (dei)*: era necesario que el Hijo del Hombre padeciera (Mc 8,31 par), compartiendo así la suerte de los hombres y mujeres que buscan y fracasan, que sufren y no logran descubrir la verdad. Ellos, los dolientes de la tierra, los perdedores de la historia son ahora la comunidad de Jesús, forman su Iglesia. Esta no es una necesidad ontológica, vinculada a los mitos del eterno retorno del sufrimiento, sino una necesidad histórica, que la Escritura había ido descubriendo y mostrando en algunos de sus textos

más paradigmáticos (el siervo* sufriente del Segundo Isaías, el justo perseguido de Sab 2). Este descubrimiento de la necesidad del sufrimiento constituye la primera norma interpretativa cristiana del Antiguo Testamento, el principio hermenéutico supremo de la Iglesia (cf. Lc 24,26.44; Hch 1,16).

(3) *El Cristo crucificado*. Los investigadores no han llegado todavía a un acuerdo total sobre la manera en que Jesús entendió su tarea mesiánica; pero es evidente que el letrero de la cruz: «Jesús nazareno, rey de los judíos» (cf. Mc 15,26 par) ha golpeado la conciencia de los cristianos, de manera que han querido destacar la verdad de ese letrero. Lo que Pilato había hecho escribir en son de burla y condena lo toman ellos como signo de la verdad de Dios. En esa línea se sitúan las más solemnes confesiones de Pablo, que entiende a Jesús crucificado como presencia y revelación suprema de Dios (cf. 1 Cor 1,13.22; Flp 2,8; 3,18). Lo que era escándalo insalvable se convierte así en principio de fe. La cruz es la señal más alta de la presencia de Dios.

(4) *Tomar la cruz*. Desde aquí se puede dar un paso más y afirmar que el camino de la cruz constituye el signo distintivo de los creyentes. Así lo dice Pablo cuando afirma que solo quiere conocer a Cristo y a Cristo crucificado (1 Cor 2,2), para añadir después que él mismo desea estar y está crucificado con Jesús (cf. Gal 2,20; 3,1). Desde aquí se entienden las palabras más novedosas de los sinópticos: «Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame. Todo el que quiera salvar su vida, la perderá; y todo el que pierda su vida por causa de mí y del evangelio, la salvará» (Mc 8,34-35). Rehacer el camino de la cruz de Jesús desde su mensaje de Reino, en clave de pascua; esta es la novedad del cristianismo.

Cf. R. E. BROWN, *La muerte del Mesías* I, Verbo Divino, Estella 2005; H. SCHÜRMANN, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?*, Sígueme, Salamanca 1982; *El destino de Jesús. Su vida y su muerte*, Sígueme, Salamanca 2004.

2. Signo de Dios

(↗ *Dios*, *encarnación*, *pasión*, *resurrección*). A partir de la experiencia cristiana primitiva, expresada por Pablo y los sinópticos, lo mismo que por el evangelio de Juan (cf. Jn 12,32), la cruz ha venido a presentarse como signo de Dios y de la salvación de los hombres.

(1) *Podemos presentar a Dios sin cruz*, *como una esfera*, encerrado en su quietud eterna, sin dolores ni problemas, sin cambios ni muerte en el mundo. Notas suyas serían la inmutabilidad, autocontemplación y poderío: lo tiene todo y por tanto nada necesita. Frente a los restantes seres que ha creado, él se enclaustra inexorable en su propia perfección. Un Dios así, sin Cruz ni amor, es para muchos hombres y mujeres de este tiempo un enemigo. Pero el Dios de Jesucristo se introduce por la Cruz en nuestra historia y muere dentro de ella en favor de los humanos. Es un Dios de libertad, no es poder que goza obligando a que los otros le rindan reverencia, sino amor que se ofrece en gratuidad, abriendo así un espacio de vida compartida para todos.

(2) *Los cristianos confiesan que Dios se expresa (se realiza humanamente) en la historia salvadora de la Cruz de Cristo*. Así entienden la Cruz como un momento integrante del proceso de amor, que brota del Padre, suscitando al Hijo como ser distinto

de sí mismo y capaz de responderle. El mismo Padre se regala (se pierde) dando su vida a Jesucristo: no clausura para sí riqueza alguna, no conserva egoístamente nada, sino que entrega a Jesús todo lo que tiene para que él pueda realizarse libremente. El Hijo Jesús, que ha recibido la vida del Padre, se la ofrece nuevamente, poniéndose en sus manos cuando entrega su vida por el Reino (en favor de los humanos). Entendida así, la Cruz, como expresión de entrega personal (poner la vida en manos del otro), pertenece a la esencia del amor, forma parte del misterio interno de Dios, entendido según Jn 17 y Mt 11,25-27 como amor del Hijo y del Padre. Dios es amor y no hay amor sin que el amante ofrezca su vida al amado, como el Padre que se entrega absolutamente al Hijo. No hay amor sin que el amado responda en acogimiento y confianza (Jesús se ofrece al Padre, poniéndose en sus manos). Esto es lo que aparece representado y realizado humanamente en la Cruz. Eso significa que la cruz pertenece al misterio de Dios. En ella se expresa el don del Padre que regala su vida al Hijo (poniéndose en sus manos) y el don del Hijo que responde, devolviéndole la vida.

(3) *Históricamente*, *Jesús ha expresado la cruz del amor divino en formas de dolor y muerte violenta*. Ha querido vivir y ha vivido el amor divino (gratuidad, plena confianza) en medio del conflicto y egoísmo de la historia. Así ha entregado su vida en amor, dejándose matar por el Reino, en cruz que se vuelve asesinato. De esa forma ha expresado el amor pleno del Padre desde la conflictividad de una historia de violencia. Dios ha realizado su misterio de amor (Cruz pascual) dentro de una historia de violencia (Cruz de pecado). Humanamente mirada, la Cruz concreta de Jesús nace del pecado: él muere porque le han matado, como víctima de un asesinato donde se condensan todas las sangres de la historia (cf. Mt 23,35). De esa forma, en un plano histórico, la cruz es resultado de la lucha humana y expresión de la maldad más alta (pecado original) de la historia. Pero, mirada en otro plano, ella aparece como Cruz pascual: momento en que se expresa y culmina el amor de Dios dentro del mundo. Precisamente allí donde los hombres quieren imponerse por la fuerza, instaurando su violencia, revela Dios su amor y Jesús le responde en amor pleno, muriendo en favor de ellos. Ambas cruces (la del pecado y la de la pascua) son inseparables y forman la única Cruz del Hijo de Dios (del amor trinitario) dentro de la historia. Por ella ha expresado Jesús su amor mesiánico en clave de gratuidad (ha muerto por el Reino) y el Padre Dios le ha respondido de forma salvadora, acogiéndole en la muerte y resucitándole en su amor (Espíritu Santo), para bien de los hombres.

(4) *La necesidad de la cruz es necesidad de gracia y no de imposición o destino cósmico*. Según eso, el *dei* (era necesario: cf. Mc 8,31 par; Lc 24,7.26) forma parte del misterio de la gracia de Dios que solo puede relacionarse con los hombres en gesto de amor que se entrega y da vida. Mirada así, la cruz pertenece al tiempo primigenio de la realización de Dios que solo existe amando de manera creadora. Por eso, la Cruz no es algo que Dios ponga a la fuerza sobre las espaldas de los otros, reservándose egoístamente un gozo sin Cruz, sino que ella constituye el centro y camino del misterio divino: solo siendo Cruz en sí Dios puede ofrecerla a los humanos para que en ella culminen su existencia. Lo contrario podría ser sadismo. Por la Cruz, sabemos que el

hombre solo es dueño de sí mismo y creador de vida en la medida en que se entrega, como semilla de vida, en favor de los otros: «si el grano de trigo no muere...» (Jn 12,24). Solo quien pierde su vida para bien de los demás la encuentra y recupera.

(5) *La Cruz*, *una experiencia trinitaria. Retablo de la Cartuja de Miraflores*. El signo de la cruz ha sido interpretado de muchas formas a lo largo de la historia cristiana, como pone de relieve el modelo exegético de la *Wirkungsgeschichte* o historia del influjo del texto. Escogemos como ejemplo una representación clásica: el retablo mayor de la Cartuja de Miraflores, en Burgos, Castilla. Dentro del óvalo de la divinidad, el Padre y el Espíritu, revestidos de símbolos reales, sostienen la cruz. Por encima sobrevuela el pelícano de Dios, la vida como entrega de muerte y como nuevo nacimiento donde se supera la muerte. En la parte inferior aparecen, como entrando en el óvalo sagrado, la madre de Jesús y el discípulo querido, signo y compendio de la Iglesia. El óvalo de Dios es un mandala: el círculo de Dios, completo en sí, pero abriéndose por la cruz de Jesús hacia la Iglesia. Dios es amor en sí mismo, Padre, Hijo y Espíritu, un Dios a quien nadie ha visto, pero que se abre y manifiesta por Jesús crucificado, que brota de su mismo seno divino (cf. Jn 1,18). Como dice Pablo, los judíos quieren obras, señales poderosas del Dios creador; los griegos buscan sabiduría, conocimiento del misterio, pero «nosotros predicamos al Cristo crucificado, que es escándalo para los judíos, necedad para los griegos (los gentiles). Para nosotros, los elegidos, es Cristo fuerza de Dios y sabiduría de Dios. Porque lo necio de Dios es más sabio que los hombres y lo débil de Dios es más fuerte que los hombres» (1 Cor 1,23-25). Cristo crucificado es la sabiduría, justicia, santidad y redención de Dios (1 Cor 1,30). Pero hay algo más: el Dios de la Cruz de la Cartuja es un Dios que se hace presente como misterio trinitario. Comencemos por los dos extremos, donde están el Padre y el Espíritu, como contrapuestos, formando las dos alas de la divinidad, sosteniendo la cruz de Jesucristo. Ambos, unidos y distintos, Padre y Espíritu son los portadores del misterio. El Padre aparece con los rasgos de gran sacerdote del Antiguo Testamento que recibe la ofrenda de Jesús y le sostiene en el momento mismo de su muerte. El Espíritu presenta también rasgos personales y así forma la pareja o complemento de Dios Padre; lleva en su cabeza la corona imperial, como signo de plenitud, expresión del mundo nuevo que surge por la entrega de Jesús, el Cristo; por otra parte, él aparece como joven todavía no sexuado o, quizá mejor, como doncella, mostrándose así como rostro femenino y materno de Dios. Ciertamente, Dios desborda todas las figuras y representaciones sexuales de la tierra, pero puede presentarse como Padre masculino y como Espíritu femenino, que se reflejan de algún modo en las dos figuras inferiores del retablo, la madre de Jesús y el discípulo amado, que, como hemos dicho, penetran en el óvalo de la divinidad. Pero, dicho esto, debemos añadir que solo podemos hablar del Padre y el Espíritu mirando al Hijo crucificado a quien ellos sostienen, como amor encarnado que se entrega por los hombres. Eso significa que solo podemos comprender a Dios mirando hacia la cruz. Y solo entenderemos la cruz si la miramos desde Dios. Teniendo eso en cuenta podemos volver hacia lo alto de la escena, donde vemos el pelícano de Dios. No es la paloma del Espíritu Santo, sino el ave de la divinidad total, que preside sobre el misterio, indicándonos sus

rasgos primordiales. Conforme a una tradición antigua, el pelícano se hiere hasta morir, dando su sangre para que de esa forma puedan crecer y alimentarse los polluelos (hijo) con la vida de su madre. Así sucede en Dios: es la vida que se entrega hasta la muerte, haciendo posible el surgimiento y despliegue de la vida. Se entrega Dios por nosotros en Cristo, como pelícano de amor que muere para dar vida a los hombres. En este contexto, queremos recordar que en el Antiguo Testamento el pelícano era un ave impura (cf. Lv 11,18; Dt 14,17). Aquí aparece, en cambio, como signo de Dios.

Cf. M. KARRER, *Jesucristo en el Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 2002; J. MOLTMANN, *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca 1975; X. PIKAZA, *Este es el Hombre. Cristología Bíblica*, Sec. Trinitario, Salamanca 1997; H. U. VON BALTHASAR, *«El misterio pascual»*, MS III, 2,143-336.

3. Grito de Jesús

(↗ *Elías*, *grito*, *muerte*, *pasión*, *sacerdotes*). La cruz está formada por dos maderos cruzados, que diversos pueblos, entre ellos los romanos, han utilizado para matar, por tortura, a esclavos y a enemigos políticos. La crucifixión es una muerte por tortura, que sirve para escarmentar a otros posibles delincuentes, pues el crucificado agoniza lentamente, desnudo, a la vista de todos, clavado en un madero. Jesús fue crucificado por orden del gobernador (procurador) romano y la sentencia se cumplió en el *Gólgota* o *Calvario* (lugar de la calva: cráneo calvo-redondo, calavera), a las afueras de Jerusalén, junto a una de sus puertas, en un sitio público, visible, donde, según las excavaciones, había una antigua cantera.

(1) *Responsables de su muerte. Un tema humano.* Jesús fue rechazado por los defensores de una interpretación sacerdotal de la Ley judía (que maldice a los colgados de un madero: cf. Gal 3,13). Pero fue condenado y crucificado en concreto por los romanos. De esa forma se expresa *el poder legal* de los representantes del sistema (soldados), que imponen sus instituciones con fuerza, pensando que son poderosos porque pueden controlar (matar) a disidentes y distintos. La muerte de Jesús ha sido una ejecución dictada por principios religiosos y políticos, y los investigadores suelen destacar unos u otros, según su preferencia.

Unos ponen de relieve el aspecto religioso: Jesús había sido un mensajero del perdón de los pecados y por eso se ha enfrentado con los sacerdotes, que se sintieron amenazados y para seguir manteniendo su poder lograron que Pilato le matara. Otros han destacado el aspecto social y político: ciertamente, Jesús «perdonaba» los pecados; pero en el fondo de su perdón había una forma distinta de entender y de vivir las relaciones sociales; para ellos, la razón principal de su condena fue de tipo político y económico.

Jesús mismo fue «responsable» de su muerte. Sobre la ley sagrada del sistema (templo, pureza nacional) puso la fidelidad a Dios y a su Reino, que implica salvación para los pobres. Con esa certeza proclamó sus palabras más solemnes: «Quien quiera salvar su vida la perderá...» (Mc 8,35); «no temáis a aquellos que matan el cuerpo...» (Mt 10,28). Eso significa que estaba dispuesto a morir. También los celotas* estaban dispuestos, pero luchando por la Ley y el templo, por la nación y el pueblo, como habían hecho los macabeos*, con armas en la mano. Jesús ha proclamado el reino sin armas y está dispuesto a morir por instaurarlo, sin emplear violencia ni matar a los contrarios.

Entró en Jerusalén sin ejército, pero de una forma muy provocadora, como rey mesiánico (cf. Mc 11,1-10), anunciando el fin del templo (Mc 11,15ss), pues, a su juicio, el tiempo de la sacralidad que nace de la Ley (sacrificios expiatorios, normas de pureza) había terminado. Esta provocación de Jesús se expresó en su misma forma de «despedir» a sus discípulos. Cercado por sus adversarios, amenazado de muerte, quiso ofrecerles un banquete de amistad y despedida, trazando de esa forma un «pacto nuevo», la alianza que surge allí donde un hombre es capaz de ofrecer sin violencia su vida, para superar la espiral de la violencia.

Murió por conflicto con los sacerdotes. Tuvo palabras y gestos de amor, desde los más pobres. Pero a fin de mantener y expandir la fuerza de ese amor debió enfrentarse con los sacerdotes saduceos, guardianes del orden sagrado del templo, privándoles no solo de su autoridad religiosa, sino de su autoridad social. De manera sencilla pero fuerte, sin discusiones de detalle (sin controversias *halákicas* sobre detalles de la Ley), Jesús declaró cumplido el tiempo de la sacralidad legal. Nada negó ni destruyó en concreto, pero dijo que un tipo de Ley había terminado ya con Juan Bautista (Mc 1,14-15). Por eso comenzó a vincularse con los pecadores, en gesto que le enfrentaba con los «justos» (cf. Mc 2,17; Lc 15,4-10; Mt 7,36-47).

Ciertamente, era un «buen» israelita, pero, si triunfaba su mensaje, el buen pueblo de la Ley correría el riesgo de perder su identidad nacional y su separación sagrada. Los sacerdotes oficiales le vieron como un peligro y en nombre del Dios de su pueblo le condenaron por blasfemo (Mc 14,64) porque se apropiaba de un poder y autoridad que solo corresponde a Dios. Jesús elevaba frente a ellos su amenaza de Reino (en línea de gratuidad, sin necesidad de sacrificios ni imposiciones sagradas). Lógicamente, ellos se defendieron y procuraron su muerte.

Murió por rebelde contra Roma. La razón fundamental de su condena fue política, como muestra el cartel de la sentencia: «Rey de los judíos» (Mc 15,26). La tradición sinóptica supone que Jesús había querido ocultar (o matizar) su condición mesiánica, por las ambigüedades que implicaba. Sin embargo, al final de su carrera, entró en Jerusalén como rey davídico y mantuvo firme su actitud: no se volvió atrás, sino que actuó como Mesías, sin negar las implicaciones político-sociales de su misión. Así entró en Jerusalén, como descendiente de David, aunque sin armas ni soldados, elevando su pretensión mesiánica al servicio de los pobres y excluidos de la sociedad. Es normal que los romanos quisieran condenarle.

Su pretensión no era política en el sentido militar y nacionalista. Pero tenía elementos sociales y políticos muy marcados, que las autoridades entendieron como una provocación. En ese sentido, ni Caifás, sacerdote judío, ni Pilato, gobernador romano, fueron injustos o asesinos al condenarle a muerte. Ellos supieron lo que se estaba jugando en el fondo del mensaje y proyecto de Jesús. Por eso, humanamente hablando, en aquellas circunstancias, no tuvieron más salida que matarle. Eso significa que Jesús no quiso mejorar el sistema existente, sino crear otro nuevo. No fue un reformador, sino un profeta y pretendiente mesiánico, que no negaba los poderes de ese mundo, pero los dejaba a un lado. Pues bien, por mantener su cota de poder, fundando su seguridad sobre

un Dios del orden, capaz de imponer en el mundo su ley con violencia, aquellos sacerdotes y aquel procurador romano le condenaron a muerte.

(2) *Muerte de Jesús*, *un tema teológico. Invocar a Dios*, *llamar a Elías*. Entre las interpretaciones de la muerte de Jesús, la más significativa y poderosa es aquella que Marcos y Mateo han puesto en su boca, tras el «lamento» de los sacerdotes, con una indicación muy precisa de tiempo: «Desde la hora sexta (en torno al mediodía) se extendió la oscuridad por toda la tierra, y a la hora de nona (en torno a la tres de la tarde) gritó Jesús con una voz potente...» (Mc 15,33-34). Con ese grito Jesús llama a Dios, proclamando ante todos que él está en la cruz por fidelidad a Dios, a un Dios que le ha enviado como signo de amor. La oscuridad a la que alude el texto, sin duda, en sentido simbólico, como para indicar que, a pleno mediodía, al acercarse la muerte de Jesús, se hace un tipo de noche.

En ese contexto, el evangelio recoge un grito y dos interpretaciones. (a) La referencia más antigua parece el grito final e inarticulado de Jesús, carente de un sentido reconocible: «Y dando un gran grito *(phonên megalên)* expiró» (Mc 15,37). (b) La primera interpretación es la del evangelio que entiende esa voz como una pregunta, que Jesús, justo sufriente, elevó a su Dios diciendo: *Dios mío*, *Dios mío, ¿por qué me has abandonado?* (*Elôi*, *Elôi. Lema Sabakhtani*; Mc 15,34; Sal 22,2). (c) La segunda interpretación es la de algunos presentes, que piensan que Jesús no estaba llamando a Dios para que le respondiera, sino a Elías para que le desclave de la cruz (Mc 15,36).

La voz articulada de Jesús según el evangelio contiene una aserción (me has abandonado) y una pregunta (por qué), y se sitúa en la línea de la tradición del justo israelita, que, en el momento clave de su vida (es decir, ante la muerte), se dirige al Único que puede responderle, es decir, a «mi Dios» (no a un Dios lejano, sino al «mío», muy cercano), preguntándole por qué está abandonado. Esa es la afirmación y la pregunta que Mc 15,34 ha escuchado al fondo de la gran voz *(phônê megalê)* de 15,37, interpretada con las palabras de Sal 22,2 como llamada a Dios. Pues bien, algunos presentes entienden esa voz como llamada a Elías (Mc 15,35). Nos hallamos ante un pasaje complejo, ante un grito de fondo (15,37), que puede interpretarse de las dos formas: (a) El evangelista escucha en esa voz la palabra del Sal 22, con su afirmación (abandono), su pregunta (por qué) y su invocación (Dios mío). (b) Algunos presentes afirman que Jesús ha llamado en realidad a Elías, cuyo nombre *(Eli-yah)* puede confundirse de algún modo con el de Dios (*Elôi*, *Êlí*: Mc 15,4; Mt 27,46).

Historia de fondo. Muchos exegetas han pensado que tanto el grito de base como las interpretaciones posteriores han sido una creación de la Iglesia (pues los crucificados mueren por asfixia y no pueden gritar), que ha construido así un signo apocalíptico del fin del mundo (hay grandes voces en Ap 4,1; 5,2; 8,13; etc.; cf. también Mc 1,11). Pues bien, en contra de eso, pienso que el recuerdo de ese grito recoge un hecho histórico, es decir, la última gran voz de Jesús, que pudo entenderse como llamada a Elías, pero que los cristianos interpretaron como invocación dirigida a Dios. Precisamente porque los crucificados no gritan, la tradición cristiana ha recordado ese grito y lo ha entendido e interpretado de un modo sorprendente, a pesar de los problemas que podía plantear: en

un sentido estrictamente mesiánico, se ha podido decir que Jesús ha muerto abandonado (fracasado), pues no se ha cumplido su promesa (no ha venido el Reino), llamando quizá al vengador Elías. Pero la Iglesia de Marcos, retomando un motivo del Sal 22, ha descubierto que en el fondo de ese «abandono» ha venido a revelarse una más honda presencia de Dios, como veremos.

Un Mesías que puede sentirse fracasado. La tradición cristiana ha confesado que Jesús no pudo morir desesperado (pues en ese caso no se habría recordado su figura como salvadora), sino que él se mantuvo fiel hasta el final, desde su mismo fracaso mesiánico, elevando a Dios una pregunta dolorida pero creyente. Entendido así, su grito nos sitúa ante la paradoja final de su historia mesiánica. (a) Un Jesús que se hubiera impuesto al fin externamente victorioso, ratificando su soberanía desde la Cruz, bajando de ella y «fulminando» a los contrarios, en la línea de cierta tradición de Elías, podría interpretarse como uno de los triunfadores y prepotentes del sistema, como los reyes y los sumos sacerdotes, los ricos y fuertes del mundo. (b) Pero un Jesús que al final hubiera confesado su fracaso, derrumbándose del todo ante Dios y negando su mensaje de Reino, tampoco habría podido ser reconocido como Cristo por la tradición cristiana. Entendido en forma cristiana (como hace Mc 15,34), el grito de Jesús en la Cruz nos sitúa ante su novedad mesiánica, de manera que podemos afirmar que ha triunfado «no triunfando» y que su fracaso en un plano (¿por qué me has abandonado?) significa su triunfo más alto en otro plano (sigue llamando a Dios y le dice: ¡Dios mío, Dios mío!).

(3) *Reflexión teológica*. En este contexto se puede afirmar con la tradición que Dios ha reinado (se ha revelado como Rey verdadero) muriendo en la cruz, no bajando de ella, como le pedían sus contrarios (Mc 15,22). Estamos, según eso, ante una entronización en la «cruz» *(regnabit a ligno Deus)*, ante un amor que vence precisamente en la muerte, más allá de la victoria mesiánica externa de un judaísmo (o cristianismo) que quiere imponerse a la fuerza. Rom 1,3-4 supone que Jesús fracasó como «mesías de David» (en un nivel externo), y que precisamente ese fracaso ha sido la garantía y razón de su triunfo. Por su parte, la tradición cristiana ha recordado la debilidad de Jesús en la Cruz (cf. Heb 5,7), retomando un motivo de la Oración del Huerto (cf. Mc 14,36).

En este contexto se cita y refuta con frecuencia la hipótesis de R. Bultmann, quien afirma que no podemos excluir la posibilidad de que Jesús se hubiera «derrumbado» humanamente en la cruz *(dass er zusammengebrochen ist)*. Sin duda, ese derrumbamiento final es posible, y no iría en contra de su condición divina, pues la angustia ante la muerte (y en especial ante una muerte en cruz) pertenece a la condición humana; pero va en contra del recuerdo cristiano, que es unánime al afirmar que Jesús mantuvo su propuesta mesiánica en la cruz, de manera que en ella se manifiesta triunfador muriendo (en el fracaso), como ha puesto de relieve la tradición del evangelio de Juan, que puede hablar de una resurrección de Jesús desde la cruz.

Un Jesús triunfador al modo humano/mundano (en línea de poder, bajando de la cruz o imponiéndose desde ella, como temen los que piensan que está llamando a Elías) no reflejaría la experiencia y proyecto del Mesías de los pobres y asesinados, por quienes y a quienes Jesús había anunciado la llegada del Reino. Su misma fidelidad al Reino le

llevó a correr el riesgo de ser condenado, y le dio el «derecho» de elevar a su Dios (¡Dios mío, Dios mío!) la gran pregunta, en su nombre y en nombre de todos los que fracasan: ¿Por qué me has abandonado? Pero esa pregunta no implica derrumbamiento, sino entrega angustiada (y esperanzada) en manos del Dios del Reino.

En esa línea, siendo histórica, la voz final grande de Mc 15,37 podría entenderse como signo apocalíptico, grito del fin de los tiempos (sin fondo histórico). Ha sido una voz histórica, que adversarios de Jesús y creyentes de la Iglesia han recordado e interpretado en formas distintas. A pesar de la dificultad que el hecho implica (pues los crucificados mueren de asfixia), no es imposible que Jesús gritara, esforzándose por decir su última palabra, en la que podía escucharse el sonido de Dios (*Elôi* o *Êli*) o el de Elías (*Eli-Jah*, cf. Mc 15,34.36; Mt 27,45-47).

(4) *Elías*, *un tema de fondo*. Jesús pudo llamar a Elías, y esa invocación sería lógica al final de su trayectoria, pues él había comenzado su mensaje en Galilea asumiendo el proyecto profético de Elías (como indica el relato del bautismo de Mc 1,1-11). Ese motivo podría situarnos ante una controversia entre seguidores y no seguidores de Jesús: unos tenderían a pensar que llamó a Dios en su muerte (¡pues a Dios ha de llamarse siempre!), otros pensarían que llamó a Elías (que debería ayudarle). Marcos recoge la interpretación de aquellos que pensaron que murió pidiendo que viniera Elías, aunque sin aceptarla, pues, a su juicio, Jesús no murió invocando al gran profeta, cuya figura le había acompañado desde el comienzo de su ministerio (al lado de Juan Bautista; cf. también Mc 9,4), sino llamando a Dios. Jesús podía llamar a Elías, a fin de que llegara y le ayudara, sacándole de la cruz, para culminar su obra, como afirma la página final de la Biblia hebrea (que acababa en Mal 3,22-24, con la promesa de la venida de Elías, vinculado a Moisés).

Jesús, *un profeta vinculado con Elías*. Esa opinión responde además a la trayectoria de Jesús, que se había presentado en la línea de un profeta-como-Elías, especialmente en el tiempo de su actividad en Galilea. Si Jesús identificaba su misión con la de Elías, cuya obra final él habría venido a realizar, como muchos pensaban (cf. Mc 6,15 y 8,28), era lógico que le llamara entonces (en la cruz) y que el mismo Elías (personaje celeste) le escuchara y respondiera, cumpliendo la esperanza de aquellos que pensaban que él debía intervenir al final de los tiempos. Esta habría sido la última oportunidad de que llegara Elías (la anterior había sido en el Huerto del monte de los Olivos*, donde Jesús había acudido para rogar a Dios y pedir que llegara). Esta era la hora decisiva: en el último confín que es la cruz, él aguardaba la llegada de Elías, representante de Dios. Por eso le llamó. Significativamente, una parte considerable de la «exégesis» gnóstica y musulmana de la vida de Jesús ha pensado, de algún modo, que Elías vino para liberar a Jesús en el último momento.

¿Debería haber venido Elías? Humanamente hablando, resulta lógico que Jesús llamara al profeta de los milagros, testigo de Dios, en cuyo nombre había salido a proclamar el Reino. Pero ese Elías aparecía, al mismo tiempo, como profeta de la venganza y del fuego del cielo (cf. 1 Re 18,38; 2 Re 1,10), de forma que si, en el momento final, Jesús le hubiera invocado para realizar el juicio de Dios y vengarse de

sus enemigos, se podría pensar que él (Jesús) había abandonado su evangelio de gratuidad (su mensaje de Galilea), situándose otra vez en una línea de juicio (más vinculada quizá con Juan Bautista). En esa línea, si él hubiera pedido la llegada de Elías vengador, su grito habría quedado sin respuesta, como indicaría el gesto de uno de los presentes (conocedor de las tradiciones de Israel, no un simple pagano), que habría mojado una esponja en vinagre, dando así a beber a Jesús, para alargar su agonía (su tiempo de vida), de forma que Elías pudiera llegar y librarle (Mc 15,36). Pero Elías no vino, y el vinagre de la esponja no alargó la vida de Jesús, que expiró inmediatamente, con un grito. De todas formas, en otro plano, los cristianos pueden afirmar que Elías ha respondido (o ha vuelto a mostrarse) en la escena de la transfiguración (Mc 9,2-9) donde él aparece en la gloria con Jesús.

(5) *Grito escandaloso*, *muerte pascual*. Todos los esfuerzos que se han hecho por mitigar el escándalo del grito son inútiles. Por eso, las palabras de Jesús (a pesar de ser cita de Sal 22 o, quizá mejor, por serlo) han de tomarse al pie de la letra. Al final de su vida, como Mesías (Hijo de David), es decir, como aquel que ha esperado y preparado tenazmente, la llegada del Reino, Jesús debe preguntar a Dios: ¿Por qué me has abandonado? En nombre de Dios había prometido a sus discípulos el Reino para el próximo día (la próxima copa: Mc 14,25), había esperado su llegada en el monte de los Olivos y había dicho a los sacerdotes que verían (el texto parece suponer que muy pronto) al Hijo del Hombre viniendo en las nubes. Pues bien, ahora, al descubrir que muere, Jesús pregunta a Dios: ¿Por qué me has abandonado? En muchos casos, la muerte viene sin saberlo (o, quizá mejor, sin que los hombres hayan podido situarse ante ella). Pero a Jesús le llegó la muerte sabiendo lo que significaba, pues él mismo la había «provocado» (haciendo y diciendo lo que hacía y decía). Le llegó mientras protestaba, llamando a Dios, como un fracasado mesiánico. Solo al penetrar hasta la hondura final de ese fracaso, sin renegar de Dios, ni negar nada de lo que había dicho y realizado a favor de los pobres, él ha podido comprender finalmente la tarea de su vida, y comprendiendo ha muerto, en medio del gran grito.

En un plano davídico, *Jesús viene a mostrarse como un mesías fracasado* (así lo supone Rom 1,2-3): anunciaba el Reino de Dios en este mundo, y el Reino no ha llegado; deseaba recrear el sentido de Jerusalén en este mundo, y no lo ha conseguido, pues los representantes del templo le han juzgado y condenado; quería instaurar un Reino sin tributos imperiales y sin armas... pero los partidarios de la violencia (de las armas y tributos imperiales) le han condenado a la cruz, tomándole como peligroso. Ha esperado hasta el final la llegada del Reino, cumpliendo lo que implicaba su mensaje, pero Dios no ha respondido (como había esperado), y por eso, él, Jesús, su Mesías, le ha llamado, desde la Cruz, diciéndole su última palabra: ¿Por qué me has abandonado?

En un sentido, se puede afirmar que Dios le ha abandonado, pues él no ha logrado aquello que había pretendido, en nombre de Dios (instaurar el Reino), como le recuerdan sus adversarios pasando ante su patíbulo según Mc 15,29-32 par. Este es el abandono y escándalo de la Cruz al que alude Pablo (cf. 1 Cor 1,18-26), un escándalo contra el que se había alzado él mismo (cf. Gal 1,13-24); pues bien, ese mismo escándalo constituye el

comienzo de su nueva fe (Rom 1,2-3): Dios abandonó a Jesús precisamente para que su mesianismo se cumpliera de un modo más alto. Por eso, en un sentido, como última palabra, Jesús tuvo que gritar diciendo: «por qué me has abandonado». En ese mismo «abandono», al acompañar y recoger a Jesús en la muerte, Dios vino a presentarse de verdad como divino.

Una muerte abierta a la vida. En un nivel externo, Dios no responde, de manera que la pregunta de Jesús la siguen gritando millones de torturados y angustiados, sin escuchar una respuesta. Pero los cristianos confiesan que Dios ha respondido a Jesús en la pascua (resurrección), y con él a los crucificados de la historia. Algunos teólogos han tejido a partir de aquí muy altas especulaciones trinitarias, hablando de un abandono intradivino del Hijo de Dios. Sin ir en contra de ellas, y pensando que en un plano sus razones pueden resultar iluminadoras, debo añadir que el grito ha de entenderse en sentido histórico, como expresión de una ruptura mesiánica de Jesús, quien precisamente por haber fracasado en un plano ha podido mostrarse en la pascua como revelación plena de Dios, no a pesar de que ha muerto, sino precisamente porque ha fracasado y muerto como ha hecho, manteniéndose fiel a Dios. Ese fracaso de Jesús (que no ha logrado triunfar como mesías davídico) nos permite comprender la más alta revelación de Dios, por encima de los sacerdotes del templo y de los soldados de Roma. Por ser verdadero, el mensaje de Jesús no podía cumplirse en un nivel antiguo.

Cf. Th. BOMAN, «Das letzte Wort Jesu», *StTheo* 16 (1962) 103-119; R. BULTMANN, «Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus», en *Exegetica*, Mohr, Tubinga 1967; J. GUILLET, *Jésus devant sa mort*, Aubier, París 1971; K. KERTELGE (ed.), *Der Tod Jesu. Deutungen im Neue Testament*, QD 74, Friburgo 1982; S. LÉGASSE, *El proceso de Jesús. I: La historia. II. La Pasión en los Cuatro Evangelios*, DDB, Bilbao 1995/6; X. LÉON-DUFOUR, *Jesús y Pablo ante la muerte*, Cristiandad, Madrid 1982; J. MOLTMANN, *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca 1975; X. PIKAZA, *La historia de Jesús*, Sígueme, Salamanca 2013; F. RODRÍGUEZ GARRAPUCHO, *La Cruz de Jesús y el ser de Dios. La teología del Crucificado en E. Jüngel*, Pontificia, Salamanca 1992; H. SCHÜRMANN, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?*, Sígueme, Salamanca 1982.

4. Rey «nazoreo»

(↗ *evangelio de Juan*, *Jesús*, *Marcos*, *mesías*, *nazoreo*, *reino*). La existencia de un «título» (letrero), marcando la condena de Jesús, es históricamente fiable y expresa la razón de su muerte, pues los romanos solían ponerlo. La tradición ha conservado dos versiones. Una es la de Marcos («había una inscripción de su condena, que decía: El rey de los judíos»; Mc 15,26), que ha sido aceptada y ligeramente modificada por Mt 27,27 («este es Jesús, el rey de los judíos») y por Lc 23,38 («el rey de los judíos es este»). Otra es la de Juan, quien afirma que el título estaba escrito en hebreo (arameo), latín y griego, y decía: «Jesús el Nazoreo el Rey de los judíos» (Jn 19,19).

(1) *Marcos: El Rey de los judíos* (15,26; cf. Mt 27,37). Ese título, más breve y conciso, recoge la acusación que los sacerdotes presentaron a Pilato contra Jesús, y que sirvió como causa y razón de su condena. Jesús había actuado como profeta del Reino de Dios en Galilea, pero se había presentado en Jerusalén como Mesías, término que, en lenguaje jurídico y político, podía traducirse como Rey de los judíos.

Es poco probable que se presentara a sí mismo directamente como Rey (y menos como «rey de los judíos»), pues el Reino era de Dios. Él se tomaba más bien como Mesías o, quizá mejor, como pretendiente mesiánico, y en esa línea se entiende su respuesta al Sumo Sacerdote cuando le preguntaba si es el «Cristo, el Hijo del Altísimo», respondiendo: «yo soy» (Mc 14,62). Es evidente que a Pilato no le importa el término «mesías», pues no entra en cuestiones intrajudías, pero sí que Jesús pueda presentarse de manera expresa o latente como Rey de los Judíos (pues hacerse rey contra o al margen de Roma es un crimen digno de muerte).

(2) *Juan: Jesús el Nazoreo*, *el Rey de los judíos* (19,19). El Cuarto Evangelio afirma que el letrero estaba escrito en tres lenguas y que presentaba a Jesús como el Nazoreo. La escritura en tres lenguas resulta probablemente una ampliación del mismo evangelista, que quiere presentar a Jesús como mesías de todos, no solo en hebreo/arameo (la lengua de la zona), sino en latín y griego (las lenguas del Imperio). Es difícil que Pilato estuviera interesado por el carácter plurilingüe de la sentencia, y que los soldados, que habrían escrito el letrero, pudieran hacerlo en tres lenguas (la tradición de letreros en dos o tres lenguas es común en Oriente, en Egipto y Persia). Pues bien, la presentación de Jesús como Nazoreo resulta a mi juicio histórica. Podemos suponer que el título estaba escrito en griego, la lengua más utilizada en la parte oriental del Imperio (aunque pudieron hacerlo también en latín). Sea como fuere, el evangelista quiso resaltar el carácter internacional de la condena, añadiendo que estaba escrita en latín, griego y hebreo (arameo), como algunas inscripciones imperiales, tanto de los romanos como de los persas.

El evangelio de Juan interpreta ese letrero (rey de los judíos) como una venganza irónica de Pilato sobre los sacerdotes: ellos han acusado a Jesús de presentarse como «rey» sin serlo en realidad; pero no quieren que el título de la condena le presente como «rey de los judíos». Más importante y difícil de valorar es el sentido histórico del otro término (Nazoreo...). Según Marcos, el letrero le llama simplemente «Jesús»; según Juan «Jesús, el Nazoreo». Sin duda, esa palabra (nazoreo) puede haber sido «creada» por el mismo Juan, para presentar el «nombre completo» de Jesús, siguiendo el estilo solemne de los emperadores, que tenían tres nombres, como «Tiberio César Augusto» (de manera que siguiendo ese ejemplo algunos cristianos dirían: «Jesús Nazoreo Rey»). Pero con eso no se explica el uso concreto del nombre (*Nazoreo*, no Nazareno), que tiene un sentido regio y mesiánico (del *nezer* de David).

La cuestión es saber si Marcos suprimió ese título, porque no quería presentar a Jesús en la línea mesiánica davídica, o si Juan lo inventó o encontró, transmitiendo así una tradición antigua, que presentaba a Jesús como nazoreo, vinculado a la promesa de David. A mi juicio, es más probable que Marcos abreviara el texto (para desvincular a Jesús del mesianismo davídico/nazoreo), de forma que el título originario, escrito en una sola lengua (griego, quizá latín), sería *Jesús Nazoreo Rey de los Judíos* (palabras que, por sus iniciales, aparecen como INRI en las imágenes de la crucifixión).

(3) *Un título discutido*. En esa base resulta más verosímil la protesta de los sacerdotes de Jn 19,19-24, que pueden reconocer a Jesús como nazoreo (pues lo es, por familia),

pero que no quieren aceptarle como rey de los judíos. De un modo significativo, en el momento clave del prendimiento, los agentes de la autoridad presentan a Jesús como «nazoreo», suponiendo que ese título tiene algo que ver con lo que está sucediendo (Jn 18,5.7; cf. también Mt 26,71, que introduce ese título en el proceso de Jesús). Resulta hoy difícil precisar hoy el sentido de ese título, pero todo nos permite afirmar que el prendimiento y muerte de Jesús está relacionado con su condición de nazoreo o pretendiente mesiánico.

Pilato condenó a Jesús por ser (querer hacerse) «rey de los judíos», esto es, porque habría pretendido tomar el poder contra Roma. Para él, Jesús solo era un rey fracasado, uno más en la lista de pretendientes políticos vencidos. Para los sacerdotes será un falso rey, un profeta de mentiras. Para los seguidores de Jesús, ese título está en la base de su mesianismo, pero solo se puede entender desde la Cruz, y tras la experiencia pascual; antes (o fuera) de ella es un título de escándalo. La tradición sinóptica (partiendo de Marcos) sabe que solo tras la muerte de Jesús se ha podido publicar el gran secreto que él quiso velar a lo largo de su vida, para que nadie pudiera coronarle con métodos de mando y de violencia armada (cf. Mc 8,27–9,1). Ahora, en la Cruz, ya no hay peligro: Jesús puede llamarse Rey (Mesías), como lo mostrará la experiencia de la resurrección.

Cf. E. BAMMEL, «The Titulus», en E. BAMMEL y C. F. D. MOULE, *Jesus and the politics of his day*, Cambridge University Press, 1984, 353-364; R. SCHNACKENBURG, *Evangelio según Juan* III, Herder, Barcelona 1980, 275-334; P. WINTER, «Marginal Notes on the Trial of Jesus, II», *ZNW* 50 (1959) 221-251. Pienso que tiene menos fundamento la visión de aquellos que quieren ver en las iniciales hebreas de ese título (en INRI: Jesus Nazoreos/Nazarenos Rex Iudeorum) el tetragrama divino: *Yeshua HaNotzri W'Melej HaYehudim (YHWH)*; cf. S. BEN CHORIM, *Bruder Jesus*, D. Taschenbuch, Múnich 1977, 180. Esa referencia es simbólicamente hermosa (el mismo Jesús crucificado es el Señor Yahvé del Antiguo Testamento), pero no puede fundarse en los textos.

CUARENTA DÍAS. TIEMPO PASCUAL

(↗ *ascensión*, *Lucas*, *Pentecostés*, *resurrección*). El símbolo de los cuarenta años, como tiempo de una generación larga, está vinculado a la prueba de los israelitas en su paso por el desierto, hasta la entrada en la tierra prometida (cf. Ex 16,35; Dt 1,3; Jos 5,6). La Biblia alude también a cuarenta días y cuarenta noches, como tiempo de la ira de Dios (Gn 7,4.12) o de su revelación a Moisés en la montaña (cf. Ex 34,28; Dt 9,9). La tradición sinóptica recuerda los cuarenta días de la tentación de Jesús en el desierto (Mt 4,2 par).

(1) *El orden lucano de la pascua*. Lucas ha recogido el símbolo y lo aplica al tema de la pascua, suponiendo que Jesús se apareció a sus discípulos, de un modo continuo, durante cuarenta días, para luego subir al cielo (ascensión*). De esa forma puede hablar de los cuarenta días en que Jesús se ha manifestado a los hombres, en el comienzo de la Iglesia, distinguiendo en Lc 24 y Hch 1–2 tres momentos o tiempos del despliegue pascual. (a) Pascua como experiencia del resucitado. Se extiende durante cuarenta días, que así aparecen como tiempo fundante de la Iglesia. (b) Ascensión como signo de culminación pascual: Jesús no se aparece ya como al principio, está en la gloria de Dios. (c) Pentecostés: Jesús envía el Espíritu Santo desde el Padre. Como Señor escatológico y también como Hijo de Dios, puede ofrecer a los hombres la gracia de su vida, el don de su Espíritu.

(2) *Un límite para la pascua*. A fin de presentar el despliegue pascual de esa manera, Lucas ha tenido que poner un límite al período primero, de estado naciente, de la Iglesia pascual. En un primer momento no hacían falta unas fronteras entre tiempo pascual y tiempo tras la pascua. Después de la resurrección, todo tiempo era pascua para los creyentes que vivían esperando la parusía en Galilea (Mc 16) o que se extendían desde Galilea a todo el mundo, llevando con ellos la presencia de Dios, que se les había manifestado como poderoso para siempre en la montaña de la pascua (Mt 28,16-20: Jesús no se había ido, sino que permanecía con los suyos). Por eso, lo mismo que se había mostrado en el principio a las mujeres y a Pedro, y al resto de los discípulos, Jesús podía seguirse revelando para mostrar nuevos caminos y experiencias dentro de la Iglesia. Pero, en un momento dado, una vez que los creyentes fueron tomando distancia en relación con los principios de la Iglesia, resultaba necesario precisar las fronteras del primer tiempo de pascua, para distinguirlo de las etapas posteriores. Así lo había hecho, en otra perspectiva, el mismo Pablo, cuando interpretaba su visión de Jesús resucitado como la última de todas, el cierre de la pascua (1 Cor 15,3-8). Pues bien, el tiempo pascual, que para Pablo había durado unos tres años (hasta que él mismo vio a Jesús), habría durado según Lucas solo cuarenta días. Conforme a esa visión de Lucas, la experiencia pascual de Pablo ya no formaba parte del despliegue originario de la Iglesia.

Cf. A. JÁUREGUI, *Testimonio. Apostolado. Misión. Justificación del concepto lucano apóstol-testigo de la resurrección*, Mensajero, Bilbao 1973; V. LARRAÑAGA, *La Ascensión del Señor en el Nuevo Testamento* I-II, CSIC, Madrid 1943.

CUERNOS

En el Oriente antiguo, el cuerno es signo de poder y se encuentra vinculado al sol (sus rayos son como cuernos), al altar (con cuatro salientes que son símbolo de fuerza: Ex 27,2), a los animales poderosos (toro) y a los hombres capaces de expandir su dominio (cf. 2 Cr 18,10; Ez 34,21). Resultan especialmente significativos en los textos apocalípticos, donde los cuernos son signo de los diversos poderes perversos que dominan en el mundo (cf. Dn 7,7; 8,4; Zac 1,18-21). Así aparecen en el Apocalipsis. (1) *Cuernos del altar*. Desde uno de los *cuernos* del altar (signo de Dios y de los sacrificados) sale una voz fuerte que pone en marcha el juicio de la historia (Ap 9,13). (2) *Cuernos del Cordero-Carnero*. Paradójicamente, el Cordero sacrificado (falto de poder) se presenta como portador del más alto poder: sus siete cuernos y ojos son expresión de su omnipotencia, Espíritus de Dios enviados a toda la tierra (Ap 5,6: en contra de Gn 22,13, donde aparece un cordero débil, atrapado por los cuernos). (3) *Son perversos* los siete cuernos del Dragón* y los diez cuernos de la primera Bestia* (Ap 12,3; 13,1), que quieren elevarse contra Dios, y los dos cuernos de la segunda Bestia que se quiere mostrar como Cordero (13,11). Juan se ha esforzado por identificar en concreto algunos de los cuernos de la Bestia (17,3-16), mostrando que son lo contrario de aquello que pretenden: expresión de suprema impotencia.

CUERPO Y ESPÍRITU

(↗ *alma*, *antropología*, *eucaristía*). La Biblia no ha desarrollado una antropología dualista, separando el cuerpo del alma* o espíritu*, sino que concibe al ser humano (varón y mujer) como unidad personal. En ese sentido, el cuerpo no es algo que el hombre «tiene», sino el mismo ser del hombre en su dimensión cósmica (barro de la tierra). Hay un tipo de corporalidad que pasa y termina y que puede incluso vincularse con el pecado. Pero la corporalidad radical pertenece al ser del hombre: viene de Dios que ha modelado el cuerpo humano, forma parte de su historia* (de sus relaciones con los otros hombres) y queda asumida en la resurrección*. El Nuevo Testamento utiliza dos palabras para hablar de cuerpo.

(1) *Sarx* es el cuerpo en su debilidad humana, cuerpo que está vinculado con la sangre y que es incapaz de conocer los misterios de Dios (Mt 16,17); sin embargo, en contra de las tendencias gnósticas, el cuerpo no es malo, sino que puede entenderse y se entiende como expresión de unidad interhumana (hombre y mujer forman una *sarx*: Mc 10,8). El mismo *Logos* de Dios se ha hecho *sarx*, encarnándose así en la debilidad de la vida humana (Jn 1,14), y, de esa forma, Jesús ha podido decir, por experiencia, que la *sarx* es débil (cf. Mc 14,28).

(2) *Soma* es el hombre entero, en cuanto distinto de cada uno de sus miembros tomados por aislado (cf. Mt 5,29-30). El *soma* es el hombre en su identidad, como distinto de las cosas que tiene, de los vestidos que se pone (cf. Mt 6,22-26). Especial importancia recibe el *soma* en dos contextos, vinculados entre sí, uno eucarístico y otro eclesial. Jesús dice ante el pan «esto es mi *soma*», en el sentido de corporalidad que se abre y se entrega a los demás, para compartirla con ellos (cf. Mc 14,22 par); este es el *soma* que la mujer unge para la resurrección, apareciendo así como signo de la corporalidad pascual de Jesús y los cristianos (cf. Mc 14,8; Jn 20,14). El cuerpo de Jesús resucitado se expresa en la Iglesia, de tal forma que en ella hay muchos pero forman un solo cuerpo, que es el mismo Cristo (cf. Rom 12,5; 1 Cor 10,17; 12,2). La carta a los Efesios ha desarrollado este simbolismo, pero distinguiendo ya entre Cristo, que es la cabeza, y el cuerpo que es la Iglesia (Ef 4,15-16). En ese contexto se sitúa la gran formulación sobre la unidad teológica (divina y humana) de la Iglesia: «Esforzaos por guardar la unidad del Espíritu, en el vínculo de la paz. Hay un solo cuerpo y un Espíritu, como es una la esperanza de vuestra vocación, a la que habéis sido llamados. Hay un Señor, una fe, un solo bautismo. Hay un Dios que es Padre de todos» (Ef 4,3-6). La unidad de Dios Padre y la Unidad del Señor Jesús (expresada en fe y bautismo) se convierte por medio del Espíritu en unidad del cuerpo que es la Iglesia.

Cf. M. LEGIDO, *La Iglesia del Señor. Un estudio de eclesiología paulina*, Universidad Pontificia, Salamanca 1978; J. A. T. ROBINSON, *El cuerpo. Estudio de teología paulina*, Ariel, Barcelona 1968.

CULTO

(↗ *bautismo*, *eucaristía*, *sacerdocio*, *sacramentos*, *sacrificios*, *Yom Kippur*). Los ritos y gestos sagrados que se encuentran al principio de la historia de Israel son los comunes de las religiones del antiguo Oriente. Solo más tarde hallamos algunos específicamente judíos. En su origen, los israelitas aparecen inclinados a los cultos de Baal* y Ashera*, vinculados a la fertilidad y al proceso de la vida. En esa línea hallamos además una serie de ritos de muerte (cf. Baal de Peor*), expresados luego (de forma general) en los sacrificios. En esa línea, los israelitas del principio aparecen inclinados al «culto de las asheras», vinculado a la fertilidad de la madre divina. Pero al lado de ellos y tras ellos han ido surgiendo otros ritos que enmarcan de un modo intenso la experiencia de los hombres y mujeres del Antiguo Testamento.

(1) *Una historia de ritos*. El más antiguo de los ritos parece estar vinculado a la madre que alumbra, acoge y cuida a los hijos; este es el «rito» de la vida, vinculado al nacer, crecer y morir. La sociedad entera, rodeando a las madres, constituye un útero divino, que va gestando vida, con su mismo lenguaje y su propia experiencia afectiva; son también importantes los ritos que están vinculados a la vida de cada individuo, desde el nacimiento/circuncisión (o bendición), pasando por los ritos de pubertad (fiesta de la mayoría de edad, con la colocación de los *tefilim*) y del matrimonio hasta la muerte (con los ritos funerarios). A partir de aquí podemos evocar un conjunto de espacios rituales muy significativos.

Ritos sacrificiales, *sacramento de muerte.* Muy pronto, en casi todas las religiones, han aparecido ritos de muerte, vinculados quizá al asesinato originario (Caín mata a Abel: Gn 4), pero expresados luego (de forma general) en los sacrificios animales. Estos ritos de muerte, dirigidos hacia animales vicarios (sustitutos de los hombres), han sido esenciales en la historia antigua de Israel, tal como la ha codificado el libro de los ritos o cultos sacrificiales del Levítico.

Ritos hierogámicos, *sexualidad sagrada.* Del proceso materno de engendramiento y de lucha por la supremacía (que se expresa por el sacrificio) parece que podemos pasar a los ritos de vinculación social o pacto, representados por diversas formas de iniciación sexual y maduración humana, que desembocan en los cultos matrimoniales propiamente dichos. Estas liturgias sexuales se sitúan dentro de un contexto vital que se abre a todo el universo, concebido como unidad hierogámica: gran matrimonio que vincula al conjunto de los vivientes. Israel conserva el recuerdo de estos ritos, condenados por sus profetas (Oseas, Amós...), que han buscado un tipo de religión de la obediencia a la Ley, con un amor divino, no sexualizado.

Ritos de la tierra y de los animales. Han sido también esenciales los ritos que marcan el paso de las estaciones del año, con los trabajos agrícolas y los ritmos de vida de los animales: ritos de primavera (ázimos, comida de corderos), de verano (cosecha, fiesta de las Semanas), de otoño (fiesta del vino, tabernáculos)... Estas fiestas de la cosecha y los corderos, con el paso del año, siguen formando parte del ritual simbólico de Israel hasta la actualidad.

Ritos de la historia de Israel. Quizá los más importantes de Israel son aquellos cultos y ritos que recuerdan los momentos básicos de su historia: el éxodo de Egipto, la entrada en la tierra prometida, con los hechos luctuosos o gozosos posteriores (Fiesta de la Dedicación del Templo por los macabeos, de los Purim con Ester, etc.).

(2) *Un rito propio*, *el culto a la Palabra-Escritura.* Los rituales judíos han estado vinculados en principio a los ritmos cósmicos, como indican sus sacrificios animales y sus fiestas: cordero en primavera (Pascua), siega del trigo en verano (Pentecostés) y vendimia del otoño (Tabernáculos). Pero con el paso del tiempo ellos han venido a convertirse en una forma de integración nacional, se han transformado en una Ley social, codificada en la Misná y centrada en los cultos y signos expiatorios (del Yom Kippur). En ese contexto, el judaísmo ha pasado de ser una religión del culto sacrificial (propia del Templo de Jerusalén) a una religión del «culto al libro» (religión de Escritura Sagrada). En esa línea decimos que ha superado el culto de los sacrificios a través de una larga historia de rupturas creadoras, que empezaron tras el exilio (desde el 578 a.C.) y culminaron en la caída del segundo templo (70 d.C.).

A lo largo de ese tiempo, el judaísmo se ha ido convirtiendo en *religión del Libro*, de tal manera que el culto sinagogal de la palabra ha sustituido al culto sacrificial del templo. Los sacerdotes de Jerusalén fueron perdiendo su importancia, de manera que fue surgiendo en torno a la Escritura una *religión de laicos*, dirigida y representada por personas que no pertenecen a la aristocracia sacerdotal. Con la destrucción final del templo ese proceso se volvió irreversible: cesó el culto sacrificial estrictamente dicho y la antigua «comunidad del templo» (que venía funcionando desde los persas: 515 a.C.) se convirtió en federación de sinagogas donde los «rabinos» (maestros laicos) sustituyeron a los sacerdotes.

El culto de la palabra, centrado en la lectura de los textos sagrados y en la oración compartida, vino a convertirse en expresión central de la vida religiosa del pueblo. Siguió habiendo un tipo de culto centrado en ceremonias y ritos sagrados que marcan la identidad nacional (circuncisión, baños purificadores, celebración de las fiestas, etc.), pero el conjunto del judaísmo se ha convertido en una sociedad secular: la religión se identifica con la misma vida del pueblo; cada padre de familia es «sacerdote» de sus familiares, cada miembro de la sinagoga es ministro del culto, cada judío es elegido de Dios. La misma vida nacional, de pueblo separado, forma la religión del judaísmo. A partir de lo anterior podemos citar algunos cultos especiales que definen la vida de la mayoría de los judíos.

(3) *Ritos y fiestas del judaísmo*. Al lado del Culto a la Palabra, centrado en la lectura y escucha de la Biblia, han existido en el antiguo Israel, y subsisten en el judaísmo, una serie de ritos importantes, que marcan algunos momentos importantes de la vida de los creyentes.

Circuncisión. Judío es el que nace de una mujer judía, de manera que forma así parte de una nación particular: los judíos nacen, no se hacen. De todas formas, para introducirse en el judaísmo no basta el nacimiento, sino que deben cumplirse algunos ritos especiales y asumirse ciertos compromisos. El primero es la circuncisión, como

sacramento de varones, que llevan en su carne (miembro masculino) el signo de su dedicación a Dios. Los niños de familia judía se circuncidan a los ocho días (cf. Gn 17). Los convertidos se circuncidan al ser recibidos en la comunidad.

Bautismos y purificaciones. La circuncisión es un rito de varones. Hay, junto a ella, ritos de purificación, que suelen consistir en abluciones y baños, como los que realizaban Juan Bautista y otros judíos del tiempo de Jesús. Estos baños han sido distintos según las diversas ramas de judaísmo. Actualmente, ellos afectan de un modo especial a las mujeres. También es importante el día en que el niño varón (a los trece años) es admitido como miembro pleno de la comunidad *(Bar-Mitzvah)* y el día del matrimonio.

Fiestas. La más importante, de tipo general, ha sido y sigue siendo el Sábado, como día especial de presencia de Dios y descanso. Entre las fiestas particulares, algunas provienen de los tiempos más antiguos, como la *Pascua* (fiesta de los corderos, liberación de Egipto), *Pentecostés* (fiesta de la cosecha y de la Ley del Sinaí) y *Tabernáculos* (fiesta de la vendimia, esperanza escatológica). Algunas han sido recreadas más tarde, como el *Yom Kippur* (día penitencial), la *Hanuka* (dedicación del templo por los macabeos) o los *Purim* (fiesta de las suertes, del tiempo de Ester). En todas ellas, la presencia de Dios va ligada a la vida del pueblo.

(4) *Cristianismo.* Ni Jesús ni los primeros cristianos fueron sacerdotes, sino laicos, y como tales establecieron un tipo de vinculación comunitaria desligada de templos y ceremonias sacrales, de tal forma que los antiguos romanos pudieron llamarles *ateos*, pues no tenían una vinculación religiosa de tipo exterior. Ellos estaban, sin embargo, vinculados por la comida compartida, en nombre de Jesús, que tomaban como signo y presencia de la salvación de Dios. Desde esa base, en un proceso que resulta significativo, el recuerdo de la muerte y pascua de Jesús, vinculado a la memoria israelita y situado en el trasfondo de los cultos mistéricos paganos, ha suscitado entre los cristianos un tipo de *re-sacralización cultual* centrada en la celebración de la eucaristía. En esa línea puede situarse la helenización y rejudaización de la Iglesia, que se concibe a sí misma como nuevo pueblo sagrado, con unos ministros oficiales (obispos, presbíteros) que tienden a verse como sacerdotes. Este ha sido un proceso lógico y quizá necesario, pero quizá ha velado el carácter secular del cristianismo primitivo, convirtiéndolo en una religión de sacralidad y comunicación universal. Siendo en principio religión «secular», el cristianismo asume y recrea algunos ritos judíos, dándoles valor universal, desde Jesús.

Bautismo, rito de nuevo nacimiento y entrada en la Iglesia, igual para varones y mujeres (a diferencia de la circuncisión de los varones). El agua es signo de la nueva vida que los neófitos reciben, uniéndose a Jesús, que se bautizó y murió por ellos. Como una continuación del bautismo está la Confirmación (que expresa la madurez de la vida cristiana) y la Penitencia (sacramento o celebración del perdón para los ya bautizados).

Eucaristía. Es el culto básico de la vinculación comunitaria y de la apertura universal de los cristianos. Se centra en la acogida de la Palabra pascual y en la comunión del Pan, en recuerdo de Jesús, como signo de su presencia. Al servicio del anuncio de la Palabra y

de la celebración del pan compartido han surgido los ministerios cristianos, de tipo secular, no sacerdotal (obispo, presbíteros...).

Otros gestos rituales, *otros cultos.* El Nuevo Testamento recuerda diversos rituales y signos de vinculación (exorcismos, lavatorio de pies, bendición de enfermos, etc.). Las diversas confesiones cristianas (católicos, protestantes, ortodoxos...) interpretan y actualizan esos signos de modos distintos.

Cf. O. CASEL, *El misterio del Culto Cristiano*, Dinor, San Sebastián 1953; J. L. ESPINEL, *La Eucaristía del Nuevo Testamento*, San Esteban, Salamanca 1980; H. HAAG, *De la antigua a la nueva Pascua. Historia y teología de la fiesta de Pascua*, Sígueme, Salamanca 1980; T. MAERTENS, *Fiesta en honor a Yahvé*, Cristiandad, Madrid 1964; E. OTTO y T. SCHRAMM, *Fiesta y gozo*, Sígueme, Salamanca 1983; X. PIKAZA, *Sistema*, *libertad*, *iglesia. Las instituciones del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 2001; R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985.

CULTURA. LOS PRIMEROS OFICIOS

(↗ *antropología*). Una parte considerable de la exégesis bíblica de los últimos decenios se ha venido moviendo en un nivel de «antropología cultural», utilizando para ello un amplio material comparativo, sobre todo desde la perspectiva del estudio de las instituciones y formas de vida del entorno del Mediterráneo antiguo, para distinguirlas de las formas de vida del mundo germano o anglosajón del que provenían la mayor parte de los exegetas anteriores. De esa manera, los nuevos exegetas quieren evitar el peligro de confusión cultural, que se ha dado siempre que han querido entender el mundo bíblico a partir de sus propias experiencias o visiones de la vida (como si su cultura fuera universal). Desde esta nueva perspectiva, se han podido poner más de relieve los elementos culturales de fondo que aparecen en el relato bíblico.

(1) *Caín y Abel. Agricultores y pastores*. Conforme al relato de Gn 4, Caín era agricultor y Abel pastor, de manera que aparecen como representantes de los dos primeros tipos de cultura (trabajo y vida), desde la perspectiva del Mediterráneo oriental. (a) La cultura de los pastores (como Abel) sigue estando en el fondo de toda la Biblia, y así la encontramos en los relatos del nacimiento de Jesús (Lc 2,15-20) y en varias parábolas y relatos simbólicos de su evangelio (cf. Mt 25,32; Mc 6,34; Jn 10,11-16). (b) Cultura de agricultores y ciudadanos. Pero la Biblia en su conjunto no es libro de pastores sino de agricultores y ciudadanos.

(2) *La estirpe de Caín. Agricultura y ciudad*. En su conjunto, la Biblia ha desarrollado más la línea cultural de Caín, vinculada con la agricultura y la ciudad: «Y conoció Caín a su mujer, la cual concibió y dio a luz a Henoc; y edificó una ciudad, y llamó el nombre de la ciudad con el nombre de su hijo, Henoc. Y a Henoc le nació Irad, e Irad engendró a Mehujael, y Mehujael engendró a Metusael, y Metusael engendró a Lamec. Y Lamec tomó para sí dos mujeres; el nombre de una fue Ada, y el nombre de la otra, Sila. Y Ada dio a luz a Jabal, el cual fue padre de los que habitan en tiendas y crían ganados. Y el nombre de su hermano fue Jubal, el cual fue padre de todos los que tocan arpa y flauta. Y Sila también dio a luz a Tubal-Caín, artífice de toda obra de bronce y de hierro; y la hermana de Tubal-Caín fue Naama. Y dijo Lamec a sus mujeres: Ada y Sila, oíd mi voz; Mujeres de Lamec, escuchad mi dicho: A un varón mataré si me hieren y a un joven mataré si me golpean. Si siete veces será vengado Caín, Lamec en verdad setenta veces siete lo será» (Gn 4,18-24). Perseguido por la sangre de su asesinato (cf. Gn 4,14), Caín busca la seguridad y, por eso, con el nombre de su hijo (Henoc), construye la primera ciudad, con lo que implica de instituciones defensivas (ejército y murallas), económicas, sociales y religiosas, con mercados, sacerdotes y jueces (cf. Gn 4,17). Pues bien, la ciudad, maravilla de cultura, implica un salto cualitativo en la vida de los hombres. Ciertamente, ella evita unos riesgos de violencia (Caín y los suyos se protegen en sus muros), pero, al mismo tiempo, crea otros (necesita ejército, policías...). De esa forma hemos pasado del paraíso, que era un huerto extendido hacia toda la tierra (Gn 2–3), a la ciudad, como espacio compacto de vida política. La historia no está ya regulada por pastores y agricultores, sino por los habitantes de la ciudad, por Henoc, héroe de

leyenda. Se supone que la primera ciudad vive de la agricultura del entorno, de manera que los descendientes de Caín (que fue agricultor) podrán interpretarse como agricultores reunidos en torno a un núcleo urbano (en contra de Abel que era pastor).

(3) *Los oficios de los hijos de Caín*. Pues bien, desde esta perspectiva de la ciudad y su *hinterland* o espacio de influjo ciudadano se interpretan ahora los restantes oficios de los nietos de Caín, vinculados con grupos que, estrictamente hablando, no pertenecen a la ciudad, pero que están vinculados con ella y son necesarios para su cultura. Estos son los grupos de los «nietos de Caín», hijos de Lamec, estrechamente vinculados por sus nombres (Jabal, Jubal, Tubal). (a) Jabal es el antepasado de los *pastores nómadas*, que no son ya simplemente autónomos como Abel, sino que forman un grupo o institución social: habitan en tiendas, fuera de las instituciones ciudadanas, pero están en relación con ellas. (b) Jubal es padre de los músicos, que forman también una especie de tribu separada, especializada en celebrar la vida, en el plano de la fiesta y quizá de la religión. (c) Tubal(-Caín) es el padre de los forjadores de metales (hierro y bronce), que sirven también para fines pacíficos pero que se emplean de un modo especial para la guerra. Así aparece la complejidad de la cultura, que ha brotado del primer asesinato. Hay en esta división (ciudad y pastores, músicos y metalúrgicos...) algo que es hermoso, como un abanico de vida; pero, al mismo tiempo, todo ese despliegue aparece como peligroso y fatídico. Las nuevas formas de vida cultural no nacen como signo de gratuidad, sino que derivan del deseo de violencia, como indica el canto de Lamec* (Gn 4,23-24), el padre de las tres nuevas formas culturales, vinculadas al dominio del hombre sobre las mujeres (y a la lucha de los hombres por mujeres). Esas culturas implican un sometimiento femenino, que se expresa por la poligamia impuesta, pues el matrimonio ya no se concibe como diálogo entre un varón y una mujer, sino como imposición y dominio de un varón sobre varias, a las que sujeta y defiende con su ley de venganza. Surge así el orden patriarcal, entendido como poder del varón sobre las mujeres, del padre sobre los hijos. La ley ratifica el talión de venganza de los fuertes; la ciudad (o Estado) sirve para organizar la violencia, igual que el matrimonio. No hay posibles evasiones, ni en línea contracultural (pastores), ni artística (músicos, literatos...), ni técnica (herreros...). Todo lo que el hombre construye es expresión de su violencia, en un mundo donde él vive por gracia (porque Caín fue perdonado).

Cf. V. H. MATTHEWS y D. E. BENJAMÍN, *Paralelos del Antiguo Testamento. Leyes y relatos del Antiguo Oriente Bíblico*, Sal Terrae, Santander 2004; J. B. PRITCHARD (ed.), *La Sabiduría del Antiguo Testamento*, Garriga, Barcelona 1966, edición reducida de ANET: *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, University of Princeton NJ 1950; M. QUESNEL y Ph. GRUSON (eds.), *La Biblia y su cultura* I. *Antiguo Testamento*, Sal Terrae, Santander 2002.

CURACIONES DE JESÚS

(↗ *carismáticos*, *exorcismos*, *milagros*, *sanador*). Sin duda, Jesús fue un sanador. Curó a varios tipos de enfermos, aquejados de dolencias vinculadas con la movilidad (cojos, mancos, paralíticos), con la falta de comunicación (ciegos, sordos, mudos), con la limpieza religiosa (leprosos, hemorroísas) y especialmente con trastornos que en aquel tiempo solían vincularse con espíritus (endemoniados). Así penetró en el submundo de los posesos, neuróticos o locos multiformes que parecían dominados por un poder perverso. No intentaba resolver un problema teórico abstracto (sobre magia, racionalidad o ciencia), sino expresar el poder creador de Dios, ofreciendo a los enfermos la buena noticia de que el tiempo de opresión ha terminado y viene el Reino (cf. Mc 1,15). Fundado en el Dios de amor, a quien llamaba Padre, Jesús se introdujo en el espacio de la humanidad más sufriente, apareciendo como signo de un Dios que es, al mismo tiempo, creador (supera el nivel de aquello que existe ya como algo dado) y misericordioso (se introduce en la humanidad sufriente). Desde ese contexto se entienden las notas de su acción trascendente al servicio de los enfermos.

(1) *Jesús no quiso competir con los sanadores del entorno*. Algunos judíos modernos como Vermes comparan a Jesús con otros galileos hacedores de milagros (Honi y Janina ben Dosa), a quienes los rabinos citaron con recelo y marginaron, pues ponían en riesgo la seguridad legal y ortodoxa del pueblo. También a Jesús le acusaron de heterodoxia, porque pensaban que sus milagros podían desestabilizar el orden social (cf. Mc 3,22-30). Su tarea como carismático les parecía poco importante y, además, era peligrosa ante la buena ley de los escribas. Curanderos, exorcistas y magos existían en su tiempo y uno más no hubiera aportado casi nada. Sin rechazar a los curanderos (sin condenarles), Jesús se descubrió mensajero de Dios, su delegado, no para imponer su fuerza sobre el mundo (y resolver con fuerza los problemas), sino para expresar su amor en gratuidad y apertura a los enfermos, superando así el plano del juicio. Ciertamente, otros curaban también, como se dirá más tarde de Apolonio de Tiana; pero solían hacerlo justificando el orden existente: un poder fuerte se destruye con otro, una violencia con otra mayor; de esa forma acababan siendo hombres de ley o imposición sagrada. Jesús, en cambio, curaba por pura gracia, sin imponer sobre nadie el poder de lo divino, sino ofreciendo el gozo de la vida a los excluidos del sistema, para mostrar así la generosidad de Dios. Juan Bautista había prometido la llegada del Más Fuerte (Dios o su enviado), que sería capaz de imponerse con violencia sobre el Diablo (cf. Mc 1,7 par). Las curaciones de Jesús son un signo profético de vida, en la línea de Elías y Eliseo (cf. Lc 4,16-30), no un gesto material (división del Jordán, caída de muros de Jericó-Jerusalén) o celeste, como otros querían (cf. Mt 12,28 par; 16,1 par; Mc 13,22 par). Por eso, Jesús no actúa como Fuerte en un plano de este mundo, haciendo milagros mayores que los anteriores, superando por su potencia mágica más alta a los magos del entorno (como se decía que había hecho Moisés con los magos de Egipto), sino al contrario: ha vencido al Diablo con la debilidad creadora de su amor. Sus milagros no son expresión de violencia o talión, sino de gratuidad: la señal de Dios es la vida de los antes excluidos y expulsados.

(2) *Las sanaciones de Jesús son signo de transparencia personal y comunicación escatológica*. Jesús deja que los hombres y mujeres se iluminen ante sí mismos, que se acepten, que vean desde Dios, dejando que se exprese la fuerza de su vida interior y que de esa forma vivan. Jesús quiere que los hombres puedan relacionarse de manera limpia, que anden unos hacia otros, que se escuchen y hablen, es decir, que sean, que vivan. Por eso, lo que llamamos sanaciones o milagros no son cosas que se hacen, sino realidades que acontecen; no se imponen o exigen, sino que emergen y actúan desde su misma gratuidad. No son señal de una potencia que puede manejarse (como quiere Simón Mago: Hch 8,4-25), sino revelación de la Vida que se entrega sin dominarnos, ofreciéndose a todos, especialmente a los pobres y enfermos. Las sanaciones son comunicación escatológica: expresan la certeza de que ha llegado el Reino, Dios se ha revelado en concordia y gratuidad, dándonos vida. Este es el principio y meta de todos los milagros: que los hombres puedan asumir el don de la vida, comunicarse entre sí, en gratuidad, ayudando a los más pobres y empobrecidos, desde el don de lo divino (como suponen Mt 25,31-36 y Sant 1,27). Jesús no se ha sentido Mesías al ver los milagros que hacía, sino al contrario: ha podido realizar y ha realizado milagros porque estaba convencido de que Dios le enviaba para anunciar e iniciar su Reino. Por eso, no los utiliza como demostración, ni los realiza cuando se lo exigen, como prueba de su autoridad y su misión (cf. Mt 12,38-39; 16,1 par), pues eso los haría antimilagro (imposición y dictadura sacral), sino como signo y comunicación de amor, dejando que la misma gracia actúe y que los hombres se comuniquen (vivan y se amen, se perdonen y acepten) por gracia.

(3) *Las curaciones de Jesús van en contra de un tipo de orden legal defendido por algunos escribas de Jerusalén*, expertos en la ley israelita, partidarios del orden que proviene de la fuerza, dispuestos a expulsar y controlar a los distintos, impuros y enfermos. Esos escribas aprobarían un tipo de curaciones hechas por ley (en este caso por ley sagrada), unas curaciones que se pudieran catalogar como tales, poniéndolas al servicio de su propia verdad, inscribiéndolas en sus propios libros. Esos milagros serían una prueba al servicio de la verdad del sistema. Pues bien, en contra de eso, unos milagros que se pudieran probar por ley no serían milagros, sino expresiones de esa misma ley o gestos satánicos... Los milagros son experiencia de pura gratuidad: no sirven para otra cosa, no se pueden imponer ni demostrar, son acontecimientos de vida. El milagro de Jesús consiste, precisamente, en acoger a los impuros en cuanto impuros, a los enfermos en cuanto enfermos, apelando para ello a la gracia, es decir, al don humilde, gozoso, universal, del Dios Padre. En el fondo, el milagro es la misma vida del hombre que desborda todos los niveles de la física, la química y la biología.

(4) *Valor actual de las curaciones de Jesús*. Esta es la novedad permanente de Jesús frente a un viejo judaísmo y un nuevo cristianismo que sigue elevando cercas, defendiendo el poder y prestigio de los puros sobre los manchados, de los sanos frente a los enfermos. Esos milagros expresan su *autoridad sanadora*, son signo de la nueva limpieza, que destruye los sistemas sacrales con su división de clases. Ellos valoran tan solo al ser humano: muestran que no importa la sacralidad del templo (sacerdotes), ni la

legalidad de los escribas, sino la *pureza* que brota del corazón (cf. Mt 5,8), donde encuentran un lugar los expulsados por sacerdotes y letrados. La salud, que para otros se hallaba al servicio del sistema, dentro de una estructura de castas (o semicastas) sacrales, es para Jesús signo y presencia del Reino: que los humanos puedan vivir en libertad, en espontaneidad corporal, sin que nadie les vigile y defina; que sean ellos mismos, que desplieguen el poder del propio cuerpo, en servicio mutuo. Ciertamente, en un sentido, son débiles y están amenazados. Pero en otro son lo más grande: Jesús les ofrece el Reino para que puedan ver y andar, sentir y amar, sin que otro (sistema o sacerdote) les domine desde fuera. Por eso, cura (proclama el poder de la salud), superando las barreras sacrales y sociales. Los milagros son autoridad de Reino, signo de Dios. Jesús los realiza como *creador* de humanidad, sobre hombres y mujeres amenazados por la muerte. Así ofrece a los humanos una experiencia de gracia, que les capacitan para situarse ante las fuentes de la vida, en esperanza de resurrección.

Cf. S. DAVIES, *Jesus the Healer. Possession*, *Trance and Origins of Christianity*, SCM Press, Londres 1995; H. C. KEE, *Medicina*, *milagro y magia en tiempos del Nuevo Testamento*, El Almendro, Córdoba 1992; J. P. MEIER, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico* II, Verbo Divino, Estella 2000; J. J. PILCH, *Healing in the New Testament: Insights from Medical and Mediterranean Anthropology*, Fortress, Minneapolis 2000; G. H. TWELFTREE, *Jesus*, *the Exorcist. A Contribution to the Study of the Historical Jesus*, Hendrickson, Peabody 1993; *Jesus the Miracle Worker: a historical and theological study*, InterVarsity Press, Downers Grove 1999; G. VERMES, *Jesús*, *el judío*, Muchnik, Madrid 1997.

D

DALILA

(↗ *jueces*, *mujer timnita*, *Sansón*). Mujer filistea, del entorno de Gaza, que descubre el secreto de la fuerza de Sansón, vinculada a su condición de *nazir*, como cuenta un relato (Jc 16) que puede dividirse en tres tiempos:

Principio y trama. Los príncipes filisteos quieren utilizar a Dalila, mujer de Sansón (Jc 16,4-5), para conocer el secreto de su fuerza, y así derrotarle. Ellos no pueden hacerlo directamente, son incapaces de vencer por sí mismos al héroe yahvista y tienen que apoyarse en Dalila, su nueva esposa, a la que compran y ponen a su servicio. Sansón, que vive entre ellos, representa una gran amenaza, pues no pueden vencerle. Pues bien, Dalila, su mujer filistea, se pone de parte de los filisteos, pero no logra que Sansón le revele el secreto (Jc 16,6-14). Por tres veces le intenta convencer, pero él le engaña las tres, venciendo a los filisteos que intentan apresarle, para seguir durmiendo impertérrito en su cama, tras haber roto con facilidad las trampas que le tienden.

El secreto de la fuerza (16,15-17). Pero al fin los «tiranos filisteos» compran con dinero a Dalila (cf. Jc 16,4-5), y ella descubre con halagos el secreto de la fuerza de Sansón, que se expresa y condensa en su cabellera de nazir (Jc 16,15-17): es un consagrado de Dios, un guerrero carismático, y mientras se mantenga fiel al signo de su consagración (sin cortarse el cabello) nadie podrá vencerle. Pero cuando conocen el secreto de su poder, ellos cortan el cabello de Sansón mientras está dormido (Jc 16,18-21) y así le privan de la fuente de su fuerza «mágica» sagrada, que es signo de su fidelidad a Dios (cf. Nm 6,1-8), pudiendo después atarle, sacarle los ojos y obligarle a mover la piedra de un molino.

Valoración, *conclusión.* No es fácil saber quién tiene razón desde un punto de vista moral, ni cuál es el poder más fuerte. Sansón se deja «convencer» por amor, de manera que al fin revela su secreto a Dalila. Por su parte, Dalila se deja convencer por la «autoridad» de los jefes de su pueblo, pero sobre todo por dinero, pues ellos le han prometido muchos kilos de plata por traicionar a su marido (Jc 16,5.19). Podría pensarse que esta referencia al dinero es posterior y habría sido añadida en el texto para así destacar el «interés» monetario de Dalila, que, a fin de cuentas, más que como esposa, actuaría como una prostituta (¡por dinero!). Sea como fuere, en el fondo de la historia hay un convencimiento amargo de las complejidades de la vida, con un final trágico de venganza: va creciendo el cabello de Sansón, que recupera su fuerza y logra derribar las columnas del templo filisteo de Dagón, contrario a Yahvé, donde le han llevado para que todos los devotos del Dios se burlen de su desventura (del triunfo de Dagón/dinero sobre

Yahvé); pero Sansón, que ha recuperado su fuerza, logra derribar las columnas del templo, que se desploma, matando a sus devotos.

DANIEL

1. Introducción

(↗ *Bel*, *Hijo del Hombre*, *juicio*, *macabeos*, *Susana*). El nombre de *Daniel* (= *Juicio de Dios*) aparece ya en la cultura de Ugarit y tiene un origen y trasfondo preisraelita (cf. Ez 14,14.20; 28,3). Pero un grupo de judíos, celosos de su tradición e identidad, lo escogió para presentar su visión de Dios y su experiencia histórica. Eran judíos que estaban convencidos de que llegaba el fin del tiempo. Las contradicciones resultaban insolubles; el pecado de los gentiles había llegado al límite más alto; no se alcanza nada por la guerra (como querían los macabeos); la pura conversión de los piadosos resulta insuficiente. Solo había una salida: el juicio de Dios. Desde este contexto se entienden las tres partes de las que consta el libro actual, que está escrito, significativamente, en tres lenguas: en hebreo (Dn 1,8-12), arameo (Dn 2–7) y griego (LXX Dn 3,25-90 y 13–14).

(1) *Daniel apocalíptico* (Dn 7–12). Puede datarse con toda precisión entre el 167 y 164 a.C., en tiempos de la crisis antioquena, cuando una parte del pueblo había decidido renunciar a la separación israelita, aceptando la ley universal del helenismo; apoyados por el rey helenista de Siria, Antíoco IV Epífanes, ellos quieren convertir la ciudad de Jerusalén en una polis griega, con los mismos derechos que Antioquía. Lógicamente, el templo de Jerusalén pierde su carácter exclusivamente judío: sobre el altar de los sacrificios se construye un ara pagana; se identifica a Yahvé con Zeus Olímpico y se prohíben las leyes/costumbres que han marcado desde hace tiempo el particularismo judío: circuncisión, reposo sabático, normas de pureza alimenticia (prohibición del cerdo, etc.). Algunos judíos prefieren dejar sus leyes particularistas, diciendo que Yahvé es igual que Zeus y abriendo su vida hacia formas de simbiosis cultural helenista. Otros, como los macabeos, defienden con armas la distinción israelita. Nuestro autor, que parece representante de los *hasidim* o piadosos (cf. 1 Mac 2,42; 7,13-14), apoya en un momento la rebelión armada (cf. también 2 Mac 14,6), pero después la rechaza, proclamando, por encima de la violencia humana, la irrupción final de la justicia vengadora. De esa forma elabora uno de los textos más impresionantes de la historia de Occidente, con símbolos básicos como el de la llegada del Hijo del Hombre* (Dn 7) o la resurrección* final (Dn 12,1-3).

(2) *Daniel sapiencial* (Dn 1–6). Aprovechando el contexto anterior, algunos judíos de la diáspora de Babilonia han elaborado bellas historias en torno a un Daniel sabio que entiende el sentido oculto de la realidad, descubriendo y revelando la marcha de la historia. Esta parte del libro puede retomar tradiciones anteriores, pero las elabora en la línea de unos judíos de tipo más sapiencial (sabiduría*), interesados en la separación respecto al mundo pagano (abstinencia* de comidas) y en la fidelidad de Yahvé por encima de los ídolos. En ese contexto se inscriben temas tan importantes para la cultura de Occidente como el de la estatua de oro (Dn 2), el festín de Baltasar (Dn 5) o el de la

salvación de los testigos de Dios en el horno ardiente o el foso de los leones (Dn 6,17-25).

(3) *Añadidos griegos*. Algún tiempo más tarde, al traducirse la obra al griego, en la edición de los LXX, se añadieron algunos textos y capítulos muy significativos, como la oración penitencial de Azarías y el canto* de las criaturas (Dn 3,24-90), la historia de Susana* o la parodia de Bel* y el Dragón* (Dn 13–14).

Cf. L. ALONSO SCHÖKEL y J. L. SICRE, *Profetas* II, Cristiandad, Madrid 1980, 1221-1308; J. J. COLLINS, *Daniel*, Eerdmans, Grand Rapids MI 1984; M. DELCOR, *Daniel*, SB, Gabalda 1971; P. GRELOT, *El libro de Daniel*, Verbo Divino, Estella 1993; A. GONZÁLEZ LAMADRID y otros, *Historia, Narrativa, Apocalíptica*, IEB 3b, Verbo Divino, Estella 2000; L. F. HARTMAN y A. DI LELLA, *Daniel*, Doubleday, Nueva York 1978.

2. Una visión total de la historia

(↗ *apocalíptica*, *Ezequiel*, *Gabriel*, *Henoc*, *Hijo de hombre*, *historia*, *Jeremías*, *macabeos*, *mundo*). El libro de Daniel contiene una serie de visiones que han marcado la historia judía y cristiana hasta el momento actual. Unas son de tipo más sapiencial, como la imagen de los metales, otras de tipo más apocalíptico, como la narración de las cuatro bestias. Pero todas han definido de manera poderosa no solo el surgimiento del cristianismo (el mensaje de Jesús y la vida de los primeros cristianos), sino la visión de conjunto de la Biblia y su lectura creyente, en línea sapiencial y apocalíptica.

(1) *Daniel Sabio: cuatro metales, cuatro etapas de la historia (Dn 2).* Entre las visiones y relatos de la primera parte del libro sobresale la escena de la estatua de los cuatro metales, donde se recoge e interpreta en perspectiva israelita un tema que resulta conocido, con algunas variantes, en varias culturas del entorno, de Persia a Grecia, a partir del siglo V a.C. Este es el tema de la «sucesión de las edades» de la historia o, de manera aún más concreta, la sucesión de los imperios, que aparecen en forma de metales. Se trata de una sucesión descendente y ascendente: descendente en cuanto a la categoría y dignidad (así pasamos de la edad de oro a la del hierro), ascendente en cuanto a la violencia y ferocidad (el hierro es signo de la violencia suma, del mayor pecado).

En este contexto, en perspectiva israelita, se podría hablar de una genealogía y sucesión de ídolos, de manera que el más grande, el mayor, está al final de la historia (y no al principio, como podría suponerse en el mito de la invasión de los gigantes de *1 Henoc*). Esta es la visión de Nabucodonosor, gran rey babilonio, que descubre en sueños el sentido y despliegue de la historia, pero que no puede interpretarlo. Solo Daniel, sabio judío, conoce el sentido de la historia, como lo indica el pasaje central de la escena, que recoge la respuesta del vidente: «Tú, oh rey, has tenido esta visión: una estatua, una enorme estatua, de extraordinario brillo, de aspecto terrible, se levantaba ante ti. La cabeza de esta estatua era de oro puro, su pecho y sus brazos de plata, su vientre y sus lomos de bronce, sus piernas de hierro, sus pies parte de hierro y parte de arcilla. Tú estabas mirando, cuando de pronto una piedra se desprendió, sin intervención de mano alguna, vino a dar a la estatua en sus pies de hierro y arcilla, y los pulverizó. Entonces quedó pulverizado todo a la vez: hierro, arcilla, bronce, plata y oro; quedaron como el tamo de la era en verano, y el viento se lo llevó sin dejar rastro. Y la piedra que había golpeado la estatua se convirtió en un gran monte que llenó toda la tierra... En tiempo de

estos reyes, el Dios del cielo hará surgir un reino que jamás será destruido, y este reino no pasará a otro pueblo. Pulverizará y aniquilará a todos estos reinos, y él subsistirá eternamente: tal como has visto desprenderse del monte, sin intervención de mano humana, la piedra que redujo a polvo el hierro, el bronce, la arcilla, la plata y el oro» (Dn 2,31-44).

En el fondo de esa visión hay un mito antiguo, extendido en diversos pueblos, que habla de una sucesión de edades (tres, cuatro o cinco), que se van repitiendo cíclicamente, conforme a un esquema de eterno retorno, que encontramos, por ejemplo en las culturas de México o del altiplano andino. En el contexto indoeuropeo antiguo, de Grecia a la India, este mito se encuentra vinculado con cuatro metales importantes, que parecen haberse venido sucediendo. Así aparece tanto en los vedas de la India como en la teogonía de Hesíodo, donde el proceso de la humanidad se expresa a través de cuatro edades que se vienen una tras otra: como el oro, la plata, el bronce y el hierro. Esas edades pueden ordenarse en plano ascendente (del hierro al oro) o descendente (del oro al hierro) y forman un ciclo de tiempo que se completa y destruye, para aparecer de nuevo.

Daniel puede asumir ese mito, interpretándolo de un modo histórico. El oro serían los asirios, cuyo imperio desaparece básicamente el año 612 a.C. La plata representaría a los babilonios, que reinaron desde el 612 a.C. El bronce serían los medos, que dominan en la zona oriental hasta el 555 a.C., en que fueron derrotados por los persas. El hierro representaría, en fin, a los persas, que destruyeron el poder de los medos y los babilonios (el 539 a.C.), para inaugurar un imperio mundial que duró más de dos siglos. De esa manera, en el transcurso de la vida de un hombre, en poco más de 70 años, se sucedieron sobre el mundo cuatro imperios, representados por metales, que son signo de la «fuerza de la tierra» de la que los hombres los extraen y trabajan. Pues bien, en su forma actual, tal como los presenta el texto, el hierro del cuarto reino alude, sin duda, a los sirios helenistas, que persiguen a los judíos fieles, en el tiempo de Antíoco IV, es decir, cuatro siglos después de la conquista de los persas, en el tiempo de la crisis «antioquena» y de la rebelión de los macabeos (en torno al 167-164 a.C.).

(2) *Daniel sabio: estatua idolátrica, la piedra de Dios (Dn 2)*. Desde esa base podemos destacar algunas novedades significativas, que marcan la nueva visión de la historia que se funda en la profecía israelita. Comenzaremos diciendo que según el texto no hay eterno retorno, sino una única historia. No hay cuatro edades que se suceden una y otra vez, iniciándose de nuevo cuando acaban (como en los mitos de las religiones de la naturaleza), sino una única historia humana, que tiende a destruirse a sí misma (como indica el signo del hierro, que es la guerra más violenta), pero que es salvada por Dios (a través de la resistencia israelita).

Las edades de la historia aparecen como obra de los hombres, es decir, de la cultura que está representada por los metales. Aquí no hay un «pecado angélico», sino un despliegue humano de la historia, entendida como un avance de la violencia que, simbólicamente, se identifica con cuatro grandes «imperios» en los que esa historia se condensa. Hay un descenso en valor profundo (se pasa del oro al hierro), pero hay un

ascenso en efectividad productora y violencia (el hierro es la expresión de la cultura técnica y violenta).

La historia culmina en una edad de hierro y barro, de poder destructor y debilidad. Esta es, por una parte, la edad del hierro, es decir, de la técnica que puede ponerse al servicio de la destrucción. Los guerreros, vestidos y cargados de hierro, han construido un imperio final de violencia pura, que parece que no puede ser destruido por nadie ni por nada. Pero allí donde se despliegue la fuerza mayor (¡invencible!) viene a expresarse, también, la máxima debilidad: el hierro está mezclado siempre con el barro.

Cuatro edades y una única estatua. Ciertamente, la historia puede estar y está representada por cuatro metales que aparecen en la explicación como «reinos sucesivos». Pero, en su visión más honda, Daniel ha descubierto que esos cuatro metales forman una única estatua idolátrica. Desde esa base se puede decir que las cuatro edades de la historia constituyen una única «humanidad de violencia», que va del oro al hierro (Dn 2,31-44). Lógicamente, en el capítulo siguiente (Dn 3,1-6), el texto interpreta la estatua de los cuatro metales (de las cuatro edades) como una misma figura idolátrica, que ha venido a culminar en forma destructora.

Hay una «quinta edad» (quintaesencia del mal), que no es ya resultado de una acción humana o de un trabajo de los hombres (que elaboran los metales y construyen imperios), sino que se inicia con una «piedra» natural, que proviene de Dios... No hace falta luchar con violencia contra la violencia el hierro, el bronce, la plata y el oro, pues en ese plano toda lucha engendra más lucha, sino que hay que cambiar de nivel, dejando que se exprese el poder más alto que viene de Dios, que vence sin violencia externa a la violencia de la historia.

Tenemos, por tanto, dos magnitudes enfrentadas. (a) Por un lado está la estatua de los cuatro metales, que parece brillante (oro) y noble (plata), que es fuerte (bronce) y poderosa (hierro), de manera que puede presentarse como digna de veneración antidivina, expresión de idolatría. (b) Por otro lado está el «reino de los santos», que se eleva como montaña de Dios para siempre, pues no será jamás destruido, sino que subsistirá eternamente. Este es, sin duda, el Reino de los santos de Israel, es decir, de aquellos que forman parte del grupo de Daniel (o que leen su libro). Entendida así, la gran Estatua puede entenderse como Signo del Antidios, pues los cuatro imperios han venido a fundirse en una única estatua, un gran ídolo que impone su poder sobre todos los hombres, a lo largo de toda la historia, a lo ancho del mundo entero. Ellos forman el ídolo de la humanidad perversa (pervertida), que se eleva frente a Dios, como una inmensa estatua de poder, una especie de monumento alzado a la grandeza del hombre que se diviniza a sí mismo con violencia.

Los diversos metales se vuelven secundarios, de manera que en lugar de ellos se eleva la estatua del único poder, convertido en una gran máquina de dominar. Ese poder es el sistema, que lo domina y controla todo, pero que deja fuera una pequeña piedra, como aquel guijarro inútil que los arquitectos del mundo no necesitan para elevar su inmenso edificio, su templo sagrado, su estatua (cf. Sal 118,22, con interpretación de Jesús en Mc 12,10). Esta es una piedra que «no viene de manos humanas», ni forma parte del edificio

de la humanidad divinizada, sino que desciende del monte de Dios, como signo de su presencia.

Este mito no expone una visión de eterno retorno, sino una única historia de la humanidad, que tiende a destruirse a sí misma (como indica el signo del hierro que es la guerra más violenta), pero que es salvada por Dios (tal como se expresa en la historia israelita). Las edades de la humanidad aparecen como obra de los hombres; no como resultado de una caída de los ángeles (como en *1 Henoc*), sino que son el resultado de la caída de la humanidad, que se va expresando a modo de avance de violencia que se identifica, simbólicamente, con cuatro grandes «imperios».

La historia culmina en una edad de hierro y barro, de poder destructor y debilidad. Los guerreros, vestidos y cargados de hierro, han construido un imperio último de violencia pura, que parece que no puede ser destruido por nadie ni por nada. Pero allí donde se despliegue la fuerza mayor (¡invencible!) viene a expresarse, también, la máxima debilidad: el hierro mezclado de barro. Ciertamente, la historia puede estar y está representada por cuatro reinos sucesivos. Pero en su visión más honda, Daniel quiere mostrar que los cuatro metales de la única estatua idolátrica representan las cuatro edades de la historia, como única «humanidad de violencia», que va del oro al hierro (Dn 2,31-44). Hay una «quinta edad» (quintaesencia), que no es ya resultado de una acción humana o de un trabajo de los hombres (que elaboran los metales y construyen imperios), sino que se inicia con una «piedra» natural, que proviene de Dios...

No hace falta luchar externamente con violencia contra la imposición del hierro, el bronce, la plata y el oro, pues en ese plano toda lucha engendra más lucha, sino que hay que cambiar de nivel, dejando que se exprese el poder más alto que viene de Dios, que vence sin violencia externa a la violencia de la historia. Tenemos, por tanto, dos magnitudes enfrentadas. (a) Por un lado está la estatua de los cuatro metales, que son la violencia e idolatría de la historia. (b) Por otro lado está el «reino de los santos», que se eleva como montaña de Dios para siempre, pues será un reino jamás destruido, que subsistirá eternamente. Este es, sin duda, el Reino de los santos de Israel, es decir, de aquellos que forman parte del grupo de Daniel (o que leen su libro). En contra de esa humanidad perversa rueda y choca la piedra que «no viene de manos humanas», ni forma parte del edificio de la humanidad divinizada, sino que desciende del monte de Dios, como revelación y signo de su presencia.

(3) *Daniel Apocalíptico. La bestias* (Dn 7–12). La segunda parte del libro de Daniel nos sitúa en el centro de la crisis «antioquena», denominada así por estar vinculada al rey Antíoco y porque los helenistas quisieron convertir a Jerusalén en una ciudad griega, llamada también Antioquía. Muchos judíos habían decidido renunciar a la separación nacional, aceptando la ley universal del helenismo. En contra de ellos, el autor del libro de *Daniel*, representante de los *hasidim* (es decir, de los piadosos, citados en 1 Mac 2,42; 7,13-14), apoya al principio la rebelión armada (cf. también 2 Mac 14,6), pero aguarda, por encima de la guerra, la irrupción apocalíptica de la justicia de Dios, cuyo juicio se expresa por el Hijo del Hombre.

En ese contexto (retomando el motivo que estaba en la base de Dn 2), el nuevo texto clave (Dn 7) interpreta la historia humana como una sucesión de imperios bestiales. Estamos probablemente el año 165/165 a.C., en el momento decisivo de la crisis antioqueno/macabea. A juicio del autor del libro, la guerra que se está combatiendo al comienzo del alzamiento de los macabeos* no es una guerra más, sino el final de todas las guerras, porque llega el fin del tiempo, la conclusión de la historia presente. Así lo cuenta este texto: «Estaba mirando en mi visión por la noche y he aquí que los cuatro vientos del cielo agitaban el Gran Océano; *y cuatro vivientes gigantescos* salieron del mar, los cuatro distintos. El primero era como un *león* con alas de águila... El segundo era como un *oso* que se erguía sobre un costado... Después he aquí otro, como un *leopardo*... Después de eso, estaba yo mirando en visión por la noche y he aquí *un cuarto viviente*, terrible, espantoso, fortísimo; tenía grandes dientes de hierro con los que comía y descuartizaba... (y tenía) un cuerno con ojos de ser humano y una boca que profería insolencias» (cf. Dn 7,2-8). «Seguía mirando y vi que colocaron unos tronos y un *Anciano de Días* se sentó. Su vestido era blanco como la nieve, el cabello de su cabeza como lana blanquísima. Su Trono era llamas de fuego, sus ruedas fuego abrasador. Un río de fuego corría y salía por delante de él... El Tribunal tomó asiento y se abrieron los libros...» (Dn 7,8-12). «Yo seguí mirando, en mi visión por la noche, y he aquí un *como Hijo del Hombre* viniendo en las nubes del cielo, llegó hasta el Anciano de Días y se acercó a su presencia. Y a él se le dijo dominio y gloria y reino y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron. Su dominio será dominio eterno, no cesará, su reino no será destruido» (Dn 7,13-14). En su forma actual, el texto es unitario; pero el redactor de Daniel ha utilizado para componerlo *elementos antiguos*, provenientes de la vieja teología israelita de la alianza y las promesas (y de otras teologías del entorno), y *elementos nuevos*, que derivan de las circunstancias histórico-culturales del momento.

El tema de las cuatro bestias *(Dn 7,2-8)* que se suceden, en línea descendente (del león más noble, a la fiera horrible del final) y en línea ascendente (la última es la más poderosa), corresponde al tema de los metales de Dn 2. Se trata de un motivo que ofrece también una raíz tradicional. En diversos pueblos, desde China a México, las diversas edades se han mirado e interpretado con signos animales. De todas maneras, la imagen de estos cuatro vivientes resulta menos unitaria que la anterior (de los cuatro metales). El hierro tenía allí sus características propias, pero podía vincularse a los tres metales anteriores. En contra de eso, en nuestro caso, la cuarta fiera ofrece unos rasgos muy especiales, que la distinguen de los tres vivientes anteriores, tanto por su fuerza como por su ferocidad (está vinculado, sin duda, al hierro de la visión de Dn 2). Tomados en sí mismos, los tres primeros animales podrían entenderse como un signo positivo (en parte bello) de la historia humana. Pero, mirados desde la bestia final, ellos reciben rasgos bestiales, viniendo a presentarse como portadores de la maldad de conjunto de la historia humana.

Estas bestias aparecen presentadas de una forma mucho más precisa que los metales, de manera que pueden identificarse con cierta facilidad: el león es Babilonia, el oso es Persia, el leopardo es Alejandro Magno y la durísima bestia final es, sin duda, el reino de

los seléucidas helenistas de Siria, con Antíoco IV, en cuyo tiempo culmina este friso de bestias (y toda la historia). Estos vivientes, que culminan en la bestia final, son portadores de una maldad que podríamos llamar satánica. Aquí no tenemos ángeles violadores como en la tradición de Henoc, sino imperios perversos, unidos todos por el hecho de que han oprimido a Israel. Es como si la vida, representada en cuatro reyes/reinos, se hubiera elevado contra el designo de Dios: ellos, los hombres/imperios, son causantes del pecado; en despliegue arrogante de soberbia que, de alguna forma, quiere vincular los poderes de la tierra con los signos astrológico; este es el más significativo de los grandes zodíacos (bestiarios) de la historia de la humanidad.

(4) *Novedad judía: Cuarta bestia y teofanía*, *un como Hijo del Hombre*. El cuarto viviente tiene rasgos distintos de los anteriores, con un cuerno que profiere insolencias (Dn 7,7-8). Donde se esperaba un cuarto animal (águila o toro, por ejemplo) emerge la sorpresa de un monstruo sin rostro ni figura que sirva de comparación. No tiene la posible belleza de los signos anteriores (¡fieras nobles!), de manera que solo ofrece rasgos de fuerza destructora y de violencia. Es evidente que se trata del imperio de los sucesores de Alejandro Magno, representado por los ptolomeos de Egipto y los seléucidas de Siria, que son los que preocupan al autor. Estamos entre el 165 y el 164 a.C.: se ha suprimido el culto judío del templo; el rey favorece al helenismo, hay persecución contra los fieles *(hasidim)*. Ciertamente, los cuatro imperios pueden vincularse por otras razones de tipo político o social. Pero Dn 7 los vincula, sobre todo, por su oposición contra Israel. Ciertamente, ellos son «perversos» como imperios, es decir, como fuerzas de imposición y de dominio social. Pero, a los ojos del autor, son especialmente perversos por la manera que han tenido de oponerse al judaísmo de Jerusalén, que aparece así como pueblo especialmente dominado y oprimido.

Lo mismo que Dn 2, el relato de Dn 7 está convencido de que el tiempo de dominio de los animales (de las duras bestias) ha pasado (va a pasar de inmediato), de manera que llega el momento del juicio de Dios y del nuevo Reino, que no surgirá como efecto de la lucha armada (como quieren los redactores de 1 Mac), sino por la revelación poderosa de Dios. Ciertamente, la lucha armada puede tener sentido en un plano, pero ella resulta incapaz de resolver el tema de la violencia de las bestias. Aquí se necesita una intervención superior de Dios, que se expresa como juicio y como nueva creación.

En este contexto aparece un *como hijo de hombre* (Dn 7,9-12). Allí donde podía decirse que han triunfado las bestias, el vidente contesta: *¡ha terminado! ¡llega el Dios del juicio!* Es evidente que Dios no está solo; hay otros que se sientan y actúan a su lado, acompañándole en el juicio. Aquí queda velada su faceta creadora y su amor apasionado hacia los hombres. Dios aparece como un «anciano de días» que ha dejado la historia en manos de la perversión de los violentos. Pero ahora cuando el pecado alcanza el límite de lo intolerable, cuando la blasfemia del «cuerno insolente» lo exige, viene a desvelarse, realizando un gesto de gran juicio.

Dios aparece como anciano de Días, conforme a una expresión cercana a viejos textos de Ugarit donde Dios se mostraba como rey, «padre de años». Este es sin duda el Dios originario que existe desde el mismo principio de los tiempos. No emerge de improviso:

estaba allí por siempre, velaba en el principio. Por eso le vemos con albo cabello, vestido de blanco. Es Dios del Trono, pero aquí no se sienta para reinar sino para juzgar (aunque el juicio es un elemento esencial del reinado de Dios). Se abre la sesión suprema del Supremo Tribunal; se han sentado los miembros del jurado; están los libros *(siphrin)* abiertos y marcan su Ley de Juicio.

El juicio culmina y se expresa en una sentencia de muerte (Dn 7,11-12). El texto no detalla los pormenores del juicio. No dice si el Cuerno Insolente ha sido llevado al tribunal; no expone los cargos que se elevan contra él, ni transcribe el tenor de la sentencia. Pero es claro que ese Cuerno (Antíoco Epífanes y el imperio seléucida de Siria) ha sido condenado.

El Reino del Hijo del Hombre (Dn 7,13-14). La escena anterior era como el «negativo». Ahora aparece el lado positivo de la historia. Frente a los vivientes/bestias, que se alzaban contra Dios (brotando del mar/caos), surge el ser humano verdadero; es la imagen de Dios que viene en las nubes del cielo, de la misma altura divina, como creación perfecta y plenitud de gracia. Se le llama un «como Hijo de Hombre» y parece venir de la misma luz del juicio de Dios: es la expresión positiva de su obra: es la inversión de la insolencia violenta de las bestias precedentes. Es como si antes no hubiera existido verdadera creación: como si Dios no se hubiera revelado. Solo ahora respondiendo a la llamada de los justos oprimidos, desde el fondo de su juicio creador, el Anciano Dios suscita al ser humano verdadero. Este Hijo de Hombre marcará toda la apocalíptica judía posterior y estará en el centro del mensaje de Jesús de Nazaret.

(5) *Tiempos finales. Las setenta semanas.* El pasaje de Daniel que más ha influido en la apocalíptica judía y en la visión cristiana del fin de los tiempos es el texto que habla de las setenta semanas. Daniel recoge una palabra del libro del profeta Jeremías donde se decía que el exilio duraría unos setenta años, que debían entenderse evidentemente en un sentido amplio (cf. Jr 25,11-12; 29,10), como aludiendo a los años que pasaron desde el primer exilio (597 a.C.) hasta la dedicación del nuevo templo (515 a.C.). Otros libros apocalípticos habían calculado no solo los años del destierro, sino también los de la historia de Israel y del mundo (cf. *1 Hen* 93 y el conjunto del *Libro de los Jubileos*). Pues bien, desde esa base se entiende la oración de Daniel y la respuesta del ángel Gabriel, que viene y le dice: «Daniel, ahora he venido para iluminar tu entendimiento. Al principio de tus ruegos salió la palabra, y yo he venido para declarártela, porque tú eres muy amado. Entiende, pues, la palabra y comprende la visión: *Setenta semanas* están determinadas sobre tu pueblo y sobre tu santa ciudad, para terminar con la transgresión, para acabar con el pecado, para expiar la iniquidad, para traer la justicia eterna, para sellar la visión y la profecía, y para ungir el lugar santísimo. Conoce, pues, y entiende que desde la salida de la palabra para restaurar y edificar Jerusalén hasta el Ungido Príncipe, habrá *siete semanas*, *y sesenta y dos semanas*; y volverá a ser edificada con plaza y muro, pero en tiempos angustiosos. Después de las sesenta y dos semanas, el Ungido será quitado y no tendrá nada; y el pueblo de un gobernante que ha de venir destruirá la ciudad y el santuario. Con cataclismo será su fin, y hasta el fin de la guerra está decretada la desolación. Por *una semana él confirmará un pacto con muchos*, y en la

mitad de la semana hará cesar el sacrificio y la ofrenda. Sobre alas de abominaciones vendrá el desolador, hasta que el aniquilamiento que está decidido venga sobre el desolador» (Dn 9,22-27).

Sobre el sentido y aplicación de esas semanas (años) se han hecho y se siguen haciendo múltiples teorías, con el deseo de aplicarlos no solo al levantamiento de los macabeos (plano histórico judíos), sino también al nacimiento/muerte de Jesús o a algún otro momento significativo de la historia posterior, especialmente al fin de los tiempos, tanto en perspectiva judía como cristiana. Los fundamentalistas bíblicos, tanto judíos como cristianos, siguen analizando el posible significado de estos años, para así calcular el fin de la humanidad actual. Estrictamente hablando, estos cálculos anunciaban la llegada del fin de esta historia de opresión, que para el profeta Daniel se estaba realizando ya, en aquellos mismos años.

Con un pequeño margen de equivocación, interpretando los setenta años como setenta semanas de años (en la línea de toda la apocalíptica de aquel tiempo), el recuento de las semanas nos lleva desde el exilio 597 o 587 a.C. hasta la semana o semana y media de años que va del 175 hasta el 164 a.C., y se podría dividir de la siguiente manera. El profeta está convencido de que ha llegado el fin de los tiempos, de que se está desarrollando la última semana de la historia antigua de los hombres, con la profanación del templo de Jerusalén y la destrucción de las cosas sagradas del pueblo de Dios. Tenía que haber llegado el fin, pero el fin no ha llegado (o al menos no llegó de la manera que esperaba Daniel).

No se cumplió la esperanza, *el tiempo sigue abierto*. Dn 9 creía que el tiempo de la reconstrucción de Israel estaba muy cerca, pues se estaban realizando ya los últimos signos de la historia. Pero en sentido externo el tiempo esperado no vino, de manera que el plazo no se cumplió (pues la victoria de los macabeos no supuso la llegada del reino del Hijo del Hombre). ¿Significa eso que Daniel se equivocó? Tanto los judíos como los cristianos han pensado que no, y así han seguido aplicando de formas distintas la «profecía» de las semanas de Daniel 9, para calcular y descubrir el secreto del tiempo de su historia. Eso fue lo que hicieron de formas distintas Mc 13,14 y Ap 12,14; 13,5. Eso es lo que siguen haciendo muchos lectores actuales de la Biblia (sobre todo los fundamentalistas protestantes)... Esto es algo que pueden hacer, siempre que no «cosifiquen» y cierren los cálculos, siempre que permanezcan fieles al mensaje de fondo del libro de Daniel.

J. M. ASURMENDI (ed.), *Historia*, *narrativa*, *apocalíptica*, Verbo Divino, Estella 2000; H. BORSCH, *The Son of Man in Myth and History*, SCM, Londres 1967, 137-145; M. CASEY, *The Son of Man: The Interpretation and Influence of Daniel 7*, Londres 1979; J. J. COLLINS, «The Son of Man and the Saints of the Most High in the book of Daniel», *JBL* 93 (1974) 50-66; C. COLPE, *Ho Uios tou Anthropou*, TDNT 8, 400-477; J. J. DANIEL, *The Apocalyptic vision of the book of Daniel*, HSM 16, Missoula MO 1977; A. LACOCQUE, *Daniel et son temps*, Labor et Fides, Ginebra 1983; S. MOWINCKEL, *El que ha de venir. Mesianismo y Mesías*, Fax, Madrid 1975; K. H. MÜLLER, «Menschesohn und Messias», *BZ* 16 (1972) 161-187; 17 (1993) 52-66; W. SCHMITHALS, *La apocalíptica: introducción e interpretación*, Ega, Bilbao 1995.

DAVID

1. Antiguo Testamento

(↗ *Abigail*, *Abisag*, *altar*, *Betsabé*, *Jerusalén*, *Mesías*, *Mical*, *monarquía*, *Sión*). Figura idealizada de los principios de Israel: fundador de la monarquía judía de Jerusalén, iniciador de una familia que será portadora de esperanzas mesiánicas. Su historia, reinterpretada de un modo poético y teológico, llena una parte importante de la Biblia (de 1 Sm 16 a 2 Sm 24).

(1) *Un hombre guiado por Dios*. Su figura está llena de luces y sombras, especialmente en lo que toca a su tragedia familiar: divisiones y luchas de sus hijos. Pues bien, en medio de esas divisiones, conforme a los textos actuales de la Biblia, Dios mismo va guiando el camino de David en una línea mesiánica, de manera que es Dios quien actúa en realidad y no David, garantizando la pervivencia de su trono. Este mismo criterio de acción divina puede y debe aplicarse a su historia militar. David ha sido el verdadero creador del ejército israelita. Parece que empezó siendo un jefe militar (un condotiero de guerreros profesionales), capaz de ponerse incluso al servicio de los enemigos filisteos (1 Sm 27). Era, ante todo, estratega y soldado, ya en tiempos de Saúl: «Se le juntaron todos los hombres en situación apurada, cuantos tenían un acreedor y todos los individuos amargados; David se hizo su caudillo y sus acompañantes eran unos 400 hombres» (1 Sm 22,2). Él mismo aparece, por otra parte, como un hábil guerrero, que fue capaz de vencer con su astucia al gigante Goliat*, cuando aún era muy joven (cf. 1 Sm 17; 2 Sm 21,19 atribuye la muerte de Goliat a otro guerrero de Israel). Su ejército podía compararse a los modernos cuerpos de mercenarios, de manera que sus soldados no tenían más oficio que la guerra: de ella vivían, para ella se preparaban.

(2) *Rey de Israel*. Pero fue también un hábil político y, con sus regalos y sus gestos de defensa armada, supo ganarse a los representantes de Judá (1 Sm 30), que, tras la caída de Saúl, le ungieron rey en Hebrón (2 Sm 2,2-4). Su mandato fue eficaz y las restantes tribus de Israel le ofrecieron también la corona: «Vinieron, pues, todos los ancianos de Israel al lugar donde estaba el rey, en Hebrón, y el rey David pactó con ellos una alianza en Hebrón, delante de Yahvé, y ungieron a David como rey sobre Israel» (2 Sm 5,3). Como caudillo militar, David creó un ejército unificado y dirigió la guerra de las tribus contra los filisteos, logrando liberar al pueblo. Se hizo rey, pero siguió siendo un condotiero, rodeado por antiguos compañeros de guerrilla (cf. 1 Sm 22,2) que formaban su guardia militar, centrada en los treinta héroes, oficiales mayores de su tropa (cf. 2 Sm 23). Cuando se hizo rico, David contrató soldados mercenarios de Creta y Filistea (cereteos y peleteos: cf. 2 Sm 8,18; 18,20), a quienes puso a su servicio, no al servicio de las tribus y de su guerra nacional. Desde esa base pueden distinguirse sus dos cuerpos de ejército. (a) Por su pacto con las tribus, David era jefe de la milicia popular de Israel, que debía reclutarse cuando fuera necesaria la defensa del pueblo, puesta ahora bajo el mando de oficiales, dirigidos por el mismo David (cf. 1 Cr 27). (b) Con sus soldados particulares y sus mercenarios (sin la participación de las tribus), David conquistó un

importante enclave cananeo-jebusita, incrustado como cuña entre Judá y el norte: «Se dirigió con sus hombres hacia Jerusalén*..., tomó la fortaleza y habitó en ella, llamándola Ciudad de David» (cf. 2 Sm 5,6-9). La nueva capital no formará parte de las tribus, sino que será propiedad del rey, lugar donde residen sus mercenarios, convirtiéndose después en punto de confluencia del nuevo Israel (Judá) supratribal, unificado. De esta forma, la federación* de las tribus de Israel tiende a convertirse en una monarquía* compacta, tanto en plano político-militar, como religioso (con el traslado del Arca a Jerusalén; cf. 2 Sm 6). David conservó en cierto sentido la estructura de las tribus, pero la empleó para fines no tribales. Ciertamente, conquistó la tierra cananea, en gesto que se interpreta como cumplimiento de las viejas promesas patriarcales (Gn 15). Pero, al mismo tiempo, creó una serie de problemas que serán casi insolubles para el yahvismo posterior: el centralismo administrativo, con la división de clases y un ejército profesional como signo de poder contrario a la antigua experiencia religiosa israelita. Además, la conquista indiscriminada de las ciudades cananeas será una amenaza para la pureza del yahvismo, como han visto los profetas.

(3) *Figura mesiánica*. La tradición israelita le ha recordado como principio y referencia de las promesas mesiánicas (2 Sm 7,12-16; Sal 89,4-5): el ungido de Dios será hijo* de David, especialmente en el Nuevo Testamento, donde esa expresión tendrá sentido político, teológico y carismático (cf. Mt 1,20; 9,27; 21,9; Mc 12,35-37; Hch 13,22; Rom 1,3). Por otra parte, David aparece no solo como verdadero promotor de la construcción del templo* de Jerusalén (especialmente en 1 Cr 11–29), sino de un modo especial como el primero y mejor de los salmistas y poetas religiosos de Israel (cf. 1 Cr 25). La tradición más antigua le recuerda como experto cantor, que apacigua con el arpa la melancolía de Saúl (1 Sm 19,23), y también bailando delante del Arca* de la alianza, en gesto de profundo dramatismo religioso (2 Sm 6). Se le considera autor de una parte considerable de los salmos* (especialmente del 3 al 70).

Cf. J. L. SICRE, *De David al Mesías*, Verbo Divino, Estella 1995.

2. Nuevo Testamento

(↗ *Cruz*, *Jesús*, *nombres*). David sigue siendo un signo de la identidad nacional e independencia del pueblo israelita, y en esa línea su estrella (tomada del oráculo de Balaam: Nm 24,17) ha venido a convertirse en bandera y signo básico del nacionalismo del Estado de Israel. Pero, al mismo tiempo, él sigue siendo un signo importante de la identidad mesiánica del movimiento de Jesús en el Nuevo Testamento.

Había en Israel un mesianismo sacerdotal e incluso profético (cf. Test XII Par y Qumrán), pero, conforme al Nuevo Testamento, Jesús no fue Mesías por ser sumo sacerdote (para organizar el culto) ni por ser Profeta final de la Ley (para culminar la revelación del Sinaí) sino por ser Hijo de David, es decir, en línea de renovación social, total, del ser humano. En conjunto, el Nuevo Testamento parece suponer que Jesús es Hijo de David en un sentido humano. Posiblemente, la pretensión de ascendencia davídica se hallaba bastante extendida y es probable que la familia de Jesús se contara entre aquellas que la mantenían. Quizá sus antepasados emigraron de Belén a Galilea en

los años duros de la conquista y rejudaización de los asmoneos (hacia el 100 a.C.). El mismo Pablo presenta a Jesús como «hijo de David según la carne» (Rom 1,3-4) en un tiempo en que aún vivían y tenían gran influjo sus hermanos y parientes en Jerusalén.

(1) *Jesús*, *hijo de David*. Al afirmar que Jesús es Hijo de David se está diciendo, ante todo, que él es un hombre concreto, dentro de una historia mesiánica. No viene del cielo a manera de ser trascendente, para realizar un juicio supratemporal, sino que surge de la historia de esperanza de su pueblo, centrada, simbólicamente, en la figura de David y en su promesa. Jesús no es un profeta que se limita a proclamar lo que vendrá, ni un sacerdote que sacraliza lo que existe, sino un hombre de tradición regia que retraduce y recrea una esperanza de plenitud nacional. La mediación mesiánica de Jesús se sitúa en el centro de la vida, allí donde los judíos recuerdan al monarca David, triunfador humano, que ofrece paz a su pueblo. A partir de aquí evocamos los textos principales del Nuevo Testamento donde Jesús aparece como Mesías davídico.

Hijo de David, *Mesías misericordioso.* Podemos empezar con la estrella de Mt 2,2-10, que es, sin duda, la de David, es decir, la del verdadero rey que nace en Belén, a diferencia de Herodes, que es rey falso. Partiendo de aquí, toda la vida de Jesús, con su mensaje y su ascenso a Jerusalén, puede entenderse como cumplimiento de las esperanzas davídicas. Pero, al mismo tiempo, la tradición cristiana sabe que Jesús es Hijo de David de un modo no militar, sino en línea de «curación de los enfermos». La invocación «Jesús, Hijo de David, ten piedad de mí» (Mc 10,47-48) se encuentra bien anclada en el milagro del camino de Jericó (Mc 10,46-52 par), es decir, en el contexto de la subida de Jesús a Jerusalén, donde tendrá que manifestarse como Mesías.

En ese contexto, lo propio de Jesús como Hijo de David es curar a los enfermos (actuar de forma misericordiosa). Mateo ha sentido la singularidad de ese dato y lo ha integrado en otros textos (Mt 9,27; 15,22; 20,30-31): la sirofenicia confiesa a Jesús como Hijo de David que se apiada de los pobres y perdidos (15,22); frente a los fariseos que interpretan los milagros como signo diabólico (Mt 12,24), las gentes se admiran y exclaman: «¿no será este el Hijo de David?». Los *Salmos de Salomón* (*SalSal* 17 y 18) suponían que el Hijo de David debe aniquilar a los enemigos, instaurando por fuerza el «orden» israelita; los evangelios confiesan que debe tener piedad y ayudar a los perdidos.

Hijo de David, *portador del Reino.* Siendo Hijo de David, Jesús viene a presentarse como portador del Reino de Dios y así entra en Jerusalén para tomar posesión mesiánica de la ciudad, mientras cantan «Bendito el que viene en nombre del Señor» y «bendito el reino de David, nuestro padre, que viene» (Mc 11,9-10). El primer «bendito» es de carácter *procesional:* aclaman a Jesús, como a los otros peregrinos que se acercan a la fiesta, en nombre del Señor. El segundo es de tipo *escatológico;* él ha venido a Jerusalén como David escatológico, para «conquistar la ciudad y purificar el templo», pero no con medios militares, sino de forma pacífica, dispuesto a morir en la ciudad, si le rechazan.

Jesús ha suscitado entusiasmo mesiánico; por eso, su figura se ha debido situar sobre el trasluz de la esperanza del Hijo de David tradicional de los judíos. Mateo es más explícito, diciendo que la gente le invoca como el Hijo de David (cf. Mt 21,9). El

carácter provocador de ese título aparece en la inscripción de la cruz donde «rey de los judíos» (Mc 15,26 par) significa traidor a Roma. Pero lo que es traición y causa de condena para unos será fuente de gozo y confesión de fe para los cristianos que, precisamente en la cruz, veneran a Jesús como Mesías, recreando así la esperanza de Israel e interpretando la filiación davídica en línea de muerte y pascua. Jesús ha sido el verdadero David.

(2) *La herencia de David. Un Mesías discutido.* Para los cristianos, Jesús es el verdadero Hijo de David, el Rey Mesías, pero no todos le aceptan. Por eso, su pretensión mesiánica ha suscitado divergencias, que todavía existen, entre los judíos y cristianos. En esa línea se sitúa Mc 12,35-37 par. Como Hijo de David, Jesús debía seguir en la línea del antiguo rey judío; debía ser Mesías, pero como el viejo David, conquistando por la fuerza la ciudad e imponiendo en ella el reinado del auténtico judaísmo. Pues bien, en contra de eso, los cristianos afirman que Jesús ha sido Mesías de otra forma, superando la figura de su padre David; más aún, él aparece como «señor del mismo David», como indica la interpretación que hace Mc 12,35-37 del salmo 110. En esa línea, los cristianos dirán que Jesús ha sido Hijo de David, pero en un plano limitado, en el nivel de la «carne», siendo constituido Hijo de Dios por la resurrección Dios (Rom 1,3-4).

La *filiación davídica* resulta valiosa, abre el campo de esperanza en que Jesús ha nacido, pero ella es al fin insuficiente y debe completarse tras la pascua con el título de Hijo de Dios. En esa línea, el evangelio de Mateo dirá que es hijo de Abrahán y de David, a través de José, su padre humano (Mt 1,1). Pero en su verdad más profunda él es hijo de David porque ha sido concebido por obra del Espíritu en María (Mt 1,18.20). Mateo ha vinculado así la *filiación davídica* (mesianismo histórico) y *filiación por el Espíritu* (revelación divina), como hace Rom 1,3-4 en un plano pascual. Sin la base de la filiación davídica (expresada por José), Jesús no hubiera sido Cristo de Israel, Mesías prometido y salvador.

Cf. Ch. BURGER, *Jesus als Davidssohn*, Vandenhoeck, Gotinga 1970; J. ERNST, *Anfänge der Christologie*, KBW, Stuttgart 1972; N. FÜGLISTER, *Fundamentos veterotestamentarios de la cristología del Nuevo Testamento*, en MS, III, 1, 123-244; F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, FRLANT, 83, Gotinga 1962; S. MOWINCKEL, *El que ha de venir. Mesianismo y mesías*, Fax, Madrid 1975; S. SABUGAL, *Khristós*, Herder, Barcelona 1972; E. SCHÜRER, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús. 175 a.C.-135 d.C.*, Cristiandad, Madrid 1985, II, 631-715; J. L. SICRE, *De David al Mesías. Textos básicos de la esperanza mesiánica*, Verbo Divino, Estella 1995.

DÉBORA

(↗ *Barac*, *Judit*, *Yael*). Una de las figuras mas representativas del comienzo de la historia israelita. «Y Débora, mujer profetisa, esposa de Lappidot, juzgaba por entonces a Israel. Ella se sentaba bajo la Palmera de Débora, entre Ramah y Betel, en la montaña de Efraín, y los hijos de Israel subían a ella para dirimir sus juicios. Y mandó a llamar a Barac*, hijo de Abinoam, de Qades de Neftalí, y le dijo: ¿Acaso no manda Yahvé, Dios de Israel: Vete y ocupa el monte Tabor...?» (Jc 4,4-6). La historia sigue con la batalla contra Sísara, que muere en manos de Yael* (Jc 4,7-24) y con el canto de la misma Débora (5,1-31).

(1) *La «historia» de Débora*. Ella ha tomado la iniciativa, planeando la guerra contra los cananeos. El texto la presenta como *Nebi'ah*, mujer profetisa, que habla en nombre de Dios y que juzga, es decir, dirige y salva a los israelitas. Es también Mujer de Lappidot (= Rayos) pero el marido no interviene, de forma que su nombre puede ser simbólico: ella sería Mujer del Fulgurante, Esposa del Rayo. El canto la presenta luego como Madre de Israel (Jc 5,6) y este es quizá el nombre que más le conviene. Todo el relato se encuentra lleno de alusiones simbólicas, de forma que puede y quizá debe interpretarse como expresión de un mito antiguo: Débora (la Abeja), Mujer del Fulgurante, juzga a Israel *bajo la Palmera* (Signo de la Diosa), precisamente en los días de Samgar, hijo de *Anat* (Astarté*) (Diosa de la Vida y de la Guerra: Jos 5,4)... Es como si el texto hubiera querido desmitificar un viejo relato de la mujer/diosa salvadora, proyectando sobre Débora, israelita antigua, unos signos sacrales (paganos) de tipo femenino muy intenso. De esa base emerge ella, Esposa del cielo tonante, bajo el signo de Diosa de la tierra, convertida en mujer que define el principio de su pueblo. La ley posterior de varones guerreros no ha podido borrar su recuerdo de profetisa/juez/madre del origen de los tiempos. De todas formas, en el fondo de su historia se encuentra también el recuerdo histórico de una batalla decisiva entre israelitas y cananeos, en la llanura de Esdrelón, a los pies del Tabor, por el control de amplias zonas de la tierra cananea.

(2) *Cántico*. Después del de María*, hermana de Moisés (Ex 15,1-18), el segundo de los grandes cantos de victoria que la Biblia ha puesto en boca de mujer es el de *Débora* (Jc 5,2-31). Ella aparece como *mujer vencedora*, que celebra la victoria y libertad que Dios ha concedido al pueblo, a través de Yael*, oponiéndose así a las *mujeres vencidas*, que son la madre y esposas de Sísara que esperan en vano la llegada del guerrero cananeo muerto. En ese contexto, ella dice unas durísimas palabras: «Desde la ventana, asomada por la celosía, grita la madre de Sísara: ¿Por qué tarda en llegar su carro, por qué se retrasan sus carros de guerra? La más sabia de sus damas le responde: Están recogiendo y repartiendo el botín, un útero, dos úteros, para cada cabeza de varón (soldado), un botín de tela de colores...» (Jc 5,28-30). Frente a Yael, que es bendita porque ha realizado la obra de Dios, matando a su enemigo, y frente a Débora, que es la que canta (cf. Jc 5,7), este himno evoca, en la ventana de su casa, a la madre de Sísara (cf. Jc 5,28), que es símbolo del pueblo derrotado. Mientras Débora canta, ella espera

inútilmente la vuelta de su hijo, consolada en vano por la más sabia de sus damas (quizá la esposa principal de Sísara): «¡Estarán repartiendo el botín, un útero, dos úteros para cada varón!». Esta frase es transparente en su crudeza: los soldados vencedores, según costumbre de guerra, deben andar recogiendo y repartiéndose *raham*, *rahamataim* (un útero, dos úteros; es decir, una mujer, dos mujeres) *le rosh geber*, es decir, para cada cabeza (para cada macho o soldado). Como efecto de una guerra de varones, las mujeres vencidas se convierten en útero o sexo, objeto de pasión de los triunfantes varones, que siguen viendo en ellas una especie de enemigo al que deben vencer y sujetar, en esta guerra de sexos (cf. Dt 21,10-14). En contexto de guerra, la mujer es solo útero para la pasión del varón; por su parte, el varón guerrero triunfador aparece como puro sexo masculino (*geber*, en sentido de miembro viril). Sísara y los suyos habían querido convertir a las mujeres israelitas en útero para su deseo, en vientre para su semilla. Así lo repiten en vano la madre y princesas del héroe derrotado, esperando en la ventana el cortejo de soldados vencedores, con úteros cautivos al estribo de su carro. Pero en contra de esa ley de guerra masculina se había elevado Yael*, a la puerta de su tienda. De la inversión israelita de esa ley trata el canto de Débora (dejando que la estructura de opresión de la mujer-útero se siga aplicando, pero no a las mujeres israelitas, sino a las mujeres vencidas cananeas).

Cf. M. BAL, *Death and Dissymetry. The Politics of Coherence in the Book of Judges*, University of Chicago Press 1988; N. K. GOTTWALD, *The Tribes of Yahweh*, SCM, Londres 1980.

DÉBORA, LA NODRIZA

El ciclo de Jacob recoge una noticia venerable, relacionada con Betel: «Entonces murió Débora, nodriza de Rebeca, y fue sepultada al pie de Betel, debajo de una encina, la cual fue llamada Alon-Bacut, la encina del llanto» (Gn 35,8). No tenemos más conocimiento de esta Débora, nodriza de Rebeca, aunque se puede suponer que ella vivió siempre con Rebeca y que Jacob la recogió y llevó consigo, a su vuelta de Padán-Arán, tras la muerte de su madre. Sea como fuere, esta noticia se encuentra cargada de ternura y nos sitúa ante uno de los recuerdos más antiguos de la tradición patriarcal.

DECÁLOGO

(↗ *idolatría*, *sábado*, *Yahvé*). En diversas religiones aparecen diez o doce mandamientos que recogen el sentido de la experiencia ética del pueblo, vinculada generalmente con Dios. De manera consecuente, los decálogos suelen presentarse como efecto de una revelación divina, no como resultado de un pacto social de los hombres. El decálogo ha recibido en Israel dos formulaciones básicas.

(1) *Decálogo ético*. Los diez mandamientos constituyen el centro de la Ley israelita y así aparecen en los dos lugares básicos de su legislación: en Ex 20,1-17 (al principio de la revelación de Dios, en el monte Sinaí-Horeb, en contexto de pacto) y en Dt 5,6-21 (como recopilación de toda la Ley, al comienzo del Deuteronomio). Los mandamientos tienen una introducción muy significativa: «Yo soy Yahvé, tu Dios, que te saqué de Egipto, de la esclavitud» (Ex 20,2; Dt 5,6). No empiezan siendo solo reglas de conducta universal, que se fundan en sí mismas, ni mandados de un Elohim o Dios que se revela en todas las naciones, sino expresión de la identidad israelita, palabra del mismo Yahvé liberador. Ellos expresan el tipo de vida que se deriva precisamente de esa liberación. No son imposiciones para esclavos, ni dictados de un rey sobre sus súbditos, sino expresión de una vida en libertad. Pueden dividirse en dos «tablas», una de tipo más expresamente israelita, otra más universal. (a) *Primera tabla. Mandamientos israelitas*: (1) No tendrás otros dioses frente a mí. (2) No te harás ídolos, figura alguna de lo que hay arriba en el cielo, abajo en la tierra o en el agua debajo de la tierra. No te postrarás ante ellos, ni les darás culto; porque yo, Yahvé, tu Dios, soy un Dios celoso... (3) No pronunciarás el nombre de Yahvé, tu Dios, en vano. (4) Fíjate en el sábado para santificarlo...» (Ex 20,1-11; Dt 5,7-15). Son mandamientos para el israelita, que adora a Yahvé, que no permite a su lado otros dioses. Este monoteísmo exclusivista (¡solo Yahvé!) define la identidad israelita, hasta el día de hoy. Yahvé no solo es único, sino que está más allá de todos los signos e imágenes que definen, en general, la presencia de otros dioses. Prohibir las imágenes significa descubrir a Dios en la Palabra y el Pacto, en la comunicación personal. Este Dios sin imagen es Dios sin magia: no se puede utilizar su nombre, no se puede evocar o manipular al servicio propio. Por eso es absolutamente básico respetar la distancia de Dios, su identidad divina, más allá de las pretensiones de los hombres. En esa línea sigue la exigencia de guardar el sábado, entendido a la luz de Gn 2,2-4 como tiempo en el que, más allá de los trabajos de los seis días que marcan el ritmo del mundo y de la vida cotidiana, se expresa la trascendencia divina, su absoluta lejanía y cercanía. Paradójicamente, el verdadero culto (la obra de Dios) es no hacer nada, descubrir su presencia en el descanso que está más allá de todas las acciones y palabras. (b) *Segunda tabla. Mandamientos éticos de tipo universal*. Los anteriores estaban más centrados en Israel, marcando la identidad de los seguidores de Yahvé. Los que ahora siguen tienen un carácter más universal: pueden aplicarse a todos los hombres. Es como si la misma singularidad (expresada en los mandatos anteriores) hiciera posible una apertura ilimitada. Cuanto mejor israelita es un judío o un cristiano (cumpliendo los mandamientos anteriores) puede ser más universal, uniéndose por los que siguen a todos

los hombres: (5) Honra a tu padre y a tu madre, para que tus días se prolonguen sobre la tierra que Yahvé tu Dios te da. (6) No cometerás homicidio. (7) No cometerás adulterio. (8) No robarás. (9) No darás falso testimonio contra tu prójimo. (10) No codiciarás la casa de tu prójimo; no codiciarás la mujer de tu prójimo, ni su siervo, ni su sierva, ni su buey, ni su asno, ni cosa alguna que sea de tu prójimo (Ex 20,12-17; Dt 5,16-21). Estos mandamientos son de carácter moral, de manera que suele decirse que este decálogo tiene un carácter ético, pues regula las relaciones del hombre con su prójimo de una forma que es tendencialmente universal, es decir, válida para todos los hombres (por encima de sus diferencias religiosas). En el principio se sitúa una exigencia de tipo familiar, que ratifica el orden patriarcal*, aunque vinculando al padre y a la madre (5º mandamiento), a la que siguen los tres mandamientos más conocidos y constantes de todas las grandes culturas (6º, 7º y 8º), que prohíben el homicidio, el adulterio y el robo (que es en principio el robo de personas), estableciendo de esa forma las bases de toda relación moral. Sigue la exigencia de mantener la verdad, especialmente en un contexto judicial, y, finalmente, la prohibición de los deseos* que llevan a la posesión de los bienes ajenos, desde la pespectiva de una sociedad patriarcalista (así se prohíbe de la misma forma el deseo de la mujer y del asno o de la casa del prójimo). La ley que se ha expresado a través de esos mandamientos es una ley de realización humana. Como don se ofrece, como gracia se revela, para que los hombres puedan madurar y dialogar con Dios desde la tierra. En el principio de esas leyes no encontramos un «tú debes» kantiano, ni algún tipo de imposición o equilibrio social, sino la revelación del Dios creador-liberador que dice: «yo soy Yahvé, tu Dios, que te saqué de Egipto».

(2) *Decálogo cúltico-nacional* (Ex 34,14-26) (dodecálogo*). La tradición judía y cristiana ha puesto de relieve los *diez mandamientos* del decálogo ético, que aparecen en Ex 20,1-17 y Dt 5,6-21 y que han sido incluidos en la gran experiencia de la alianza de Dios con el Pueblo, en el monte Sinaí. Pero el mismo libro del éxodo contiene otros *diez mandamientos* (*aseret ha-ddebarim* de 34,28) de tipo cúltico-nacional que están incluidos en el contexto de la renovación de la alianza de Ex 34,1-28. Frente al carácter universal-humano de los diez mandamientos anteriores, estos ponen de relieve el aspecto cúltico-nacionalista de la vinculación del pueblo de Israel con su Dios. Ellos constan de una introducción (Ex 34,10: Dios expulsa a los cananeos) y de diez compromisos básicos: (1) No adorarás dioses extraños, porque el Señor se llama celoso; Dios celoso es él. (2) No hagas alianza con los habitantes del país, porque se prostituyen con sus dioses y cuando les ofrecen sacrificios te invitarán a comer de sus víctimas. (3) No tomes a sus hijas por mujeres para tus hijos, pues cuando sus hijas se prostituyan con sus dioses, prostituirán a tus hijos con sus dioses. (4) No te harás estatua de dioses. (5) Guarda la fiesta de los Ázimos... (6) Todos los primogénitos machos de tu ganado me pertenecen. (7) Seis días trabajarás y el séptimo descansarás. (8) Celebra la fiesta de las Semanas. (3) Tres veces al año se presentarán todos los varones ante el Señor Dios de Israel. (10) Ofrece en el templo del Señor, tu Dios, las primicias de tus tierras (cf. Ex 34,14-28). No está clara la división e identidad de estos «mandamientos», pero el texto supone que son diez (cf. Ex 34,28) y así los hemos presentado. Los mandamientos del decálogo ético

(Ex 20,1-17 y Dt 5,6-21) parecen más antiguos y tienen un sentido universal: pueden aplicarse a todos los pueblos, a los hombres y mujeres de diversas religiones (siempre que acepten la unidad y unicidad de Dios). Por el contrario, estos son posteriores, propios de una época en la que se ha querido poner de relieve la identidad y diferencia nacional y religiosa de Israel, como podemos ver en diversos pasajes del libro de Esdras y Nehemías donde se ratifica la prohibición de los matrimonios mixtos (de israelitas con mujeres gentiles). Podemos suponer que este nuevo decálogo no quiere establecer una ley independiente, ni sustituir a los diez mandatos éticos, sino concretarlos y aplicarlos para la situación específica de un pueblo que ha pecado con el becerro de oro y los cultos cananeos. Este es un decálogo cultual (religioso) o *nacional* que expresa y defiende la propia identidad de los israelitas. *Dios* les ha mostrado su amor/perdón sobre la tierra de sus promesas. Pues bien, ellos deben responder viviendo separados, como pueblo que nace de la misericordia. Estos mandamientos quieren salvaguardar la identidad israelita, conforme lo indica todo su contexto (Ex 33–34). Al don de Dios, que perdona a los israelitas pecadores y les concede de nuevo la tierra, ellos responden con la separación religioso-social (rechazan otros cultos sagrados y prohíben los matrimonios mixtos) y con el cultivo más intenso de sus elementos distintivos (fiestas propias, sábados...). Para muchos cristianos, esta vinculación entre la misericordia de Dios (tema fundante y universal de 34,6-7) y la separación religioso-social del pueblo israelita (mandato básico y decálogo de 34,10-26) puede resultar extraña. Para los judíos, que han avanzado en línea de piedad profunda y nacionalismo religioso, esta unión resulta necesaria.

Cf. A. EXELER, *Los Diez Mandamientos. Vivir en la libertad de Dios*, Presencia Teológica, Sal Terrae, Santander 1983; J. LOZA, *Las palabras de Yahvé. Estudio del Decálogo*, Universidad Pontificia, México 1989; K. L. SPARKS, *Ethnicity and Identity in Ancient Israel. Prolegomena to the Study of Ethnic Sentiments and Their Expression in the Hebrew Bible*, Eisenbrauns, Winona Lake 1998.

DEMONIOS, PECADO DE LOS

(↗ *ángeles*, *Diablo*, *Henoc*, *pecado*, *Satán*). La especulación judía sobre Satán y los demonios se sitúa en la línea de la teodicea: quiere resolver el problema del origen del mal, con la perversión y el sufrimiento humano. Tras la vuelta del exilio (539 a.C.), los judíos sienten que Dios se encuentra cada vez más alejado y que, además, parece incapaz de responder a las preguntas del pecado, del dolor y la injusticia que plantea el hombre nuevo. En ese contexto, para explicar el origen del mal, ellos apelan a un tipo de invasión de los demonios. Ciertamente, ellos confiesan, por un lado, que Dios es bueno. Pero, al mismo tiempo, advierten que el mal les amenaza y que penetra en los resquicios más profundos de la vida, en la existencia individual, en la marcha de los pueblos, en las raíces mismas de la historia. Por eso, muchos judíos (y también cristianos) han tendido a decir que la vida de los hombres está en la mano de poderes enemigos, esto es, de ángeles caídos (invasores) que destrozan, destruyen y matan, suponiendo así que algunos espíritus angélicos se alzaron contra Dios, convirtiéndose en demonios, bajo el mando de Satán* (príncipe de los espíritus caídos).

(1) *Etiología. El pecado de los demonios*. Por un designio incomprensible, el Dios bueno ha permitido que grupos de ángeles, dirigidos por Satán, hayan pecado, adquiriendo gran poder de dominio y destrucción sobre la tierra, oponiéndose de esa manera al poder de salvación de lo divino. Desde esa base ha de entenderse el tema del origen o caída angélica que tiende a explicarse de tres modos: perversión sexual, alzamiento contra Dios y rechazo del servicio a los hombres.

La perversión sexual se expresa en el mito de la unión de los hijos de Dios (espíritus divinos) con las hijas de los hombres (Gn 6,14). Amplifica y elabora extensamente ese mito el autor de *1 Henoc* 6-36, refiriéndose a 200 «vigilantes» (espíritus que observan noche y día sin cansarse) que descienden a la tierra, se cruzan con las hijas de los hombres y engendra los gigantes primitivos. De la carne corrompida de estos monstruos han surgido los demonios, que pervierten a los hombres de la tierra. En esa línea, un tipo de teología gnóstica (y parcialmente cristiana, según algunas perspectivas de tipo agustiniano) ha identificado el pecado con el sexo, devaluando a la mujer como tentadora.

El alzamiento contra Dios se desarrolla en *2 Henoc* 29,4-5, diciendo que Satán (Satanail), unido a los ángeles que le seguían, llevado por una idea soberbia, pretendió poner su trono más arriba de las nubes, a la altura del poder de lo divino. Miguel* se opuso a su intento, diciendo «¿quién como Dios?», y por su parte Dios, como respuesta, le arrojó desde la altura, juntamente con sus ángeles rebeldes, obligándole a volar sin fin sobre el espacio del abismo, desde donde pervierte a los hombres. En esa línea, el pecado original es la soberbia, entendida en sentido radical, como intento de autodivinización de la humanidad.

Finalmente, una tercera tradición relaciona la caída de Satán con su oposición a los hombres. Tras crear a los hombres a su imagen. Dios ordenó a los ángeles que les sirvieran; pero Satán, al que se llama el adversario, unido a sus ángeles, se opuso al

cumplimiento de la orden, y Dios le arrojó de la gloria (*Vita Adae et Evae* 17, 1). Llevado por la envidia, Satán sedujo a la mujer en el jardín del Paraíso, originando así las miserias de la tierra. Según eso, el pecado original se manifestaría de un modo fuerte en la condena de Jesús (¡los sacerdotes le entregaron por envidia! Mc 15,10 par).

(2) *Una geografía de lo demoníaco*. Las tres etiologías anteriores presuponen lo siguiente. 1) Hay un príncipe perverso (un gran espíritu) que ha roto la armonía de Dios sobre la tierra. 2) Con él existen otros muchos espíritus rebeldes, los ángeles perversos que acompañan a Satán en la caída y se convierten de esa forma en «demonios», sometidos al poder del Diablo, tentadores de los hombres. 3) De un modo consecuente, los hombres se encuentran perdidos y sujetos a la tentación de lo diabólico, especialmente algunos que han caído directamente bajo su influjo (los posesos).

Visión de conjunto en B. MCGINN, H. J. COLLINS y S. STEIN (eds.), *The Encyclopaedia of Apocalypticism*, I-III, Nueva York 1998/1999. Cf. X. PIKAZA, *Antropología bíblica*, Sígueme, Salamanca 2005; D. S. RUSSEL, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, SCM, Londres 1971.

DENARIO DEL CÉSAR

(↗ *dinero*, *economía*, *mamona*, *riqueza*, *tributo*). El tema del impuesto al césar divide a los judíos. Unos *aceptan el orden imperial*, que se expresa como racionalidad económica y política, y lo sitúan en un plano distinto del de la fidelidad religiosa israelita. Otros *rechazan el imperio*, que entienden como enemigo de Israel; de esa forma interpretan la religión y vida israelita como algo absoluto, que abarca todos los planos de la vida humana; los israelitas deberían tener un Estado y una economía de tipo teocrático, regulada exclusivamente por la ley de Dios.

(1) *Una pregunta capciosa*. Desde ahí se entiende la pregunta que, según Mc 12,13, dirigen a Jesús los fariseos y herodianos, partidarios, en principio, de pactar con el Estado (con Roma). Es una pregunta capciosa y responda Jesús como responda podrán acusarle: si defiende el tributo, podrán decir que es colaboracionista, desprestigiándole ante parte del pueblo; si niega el tributo le podrán llamar insumiso, antirromano. Jesús rompe la alternativa: pide una moneda con la efigie del césar que todos, partidarios o enemigos, utilizan en sus intercambios; pregunta por los signos que lleva (imagen e inscripción que ratifican su valor de curso legal) y cuando le dicen que ellos son del césar responde: «Devolved al césar lo que es del césar y a Dios lo que es de Dios». (a) Esta moneda no es en sí diabólica, como han pensado celotas o sicarios, que están empeñados en negar, por razones de sistema nacional (mesiánico), la moneda del sistema romano, pero están dispuestos en acuñar la suya tan pronto como triunfen y establezcan su Estado tras la guerra (una de las primeras cosas que hacen los rebeldes de Bar Kokba en el levantamiento del 123-125 es acuñar moneda). (b) Pero la moneda no es Dios, ni es un signo de mesianismo. Sin duda, ella es importante, pues regula los cambios económicos, apareciendo así como signo fundamental del sistema del césar, centrado en el ejército, la economía y burocracia. Ella regula el orden externo de un sistema, con sus complejidades y poderes, y en ese sentido también los celotas necesitan alguna forma de moneda, a no ser que desplieguen un tipo de reino de total gratuidad.

(2) *Las cosas de Dios*. Pues bien, fuera del campo de la moneda (del sistema) quedan las cosas de Dios, que regulan y definen el misterio más hondo de la vida, en clave de gratuidad y comunión personal. En el fondo, partidarios y enemigos del tributo se mueven en el mismo plano: sitúan el problema de la vida en un nivel de economía. Los únicos que podrían rechazar honradamente toda moneda serían algunos profetas escatológicos como Juan Bautista, que salían físicamente del sistema, no aceptando su vestido, ni comiendo su comida. Pues bien, a diferencia de Juan, Jesús no ha demonizado el sistema, no ha identificado el denario del tributo con el Diablo. Ciertamente, sabe que hay un riesgo de mamona, es decir, de divinización del dinero o capital, en el que caen aquellos que identifican las cosas del césar con la de Dios (cf. Mt 6,24). Pero hay también un riesgo de fanatismo sagrado, propio de aquellos que quieren absolutizar las cosas de Dios sin dejar espacio alguno para las del césar. El mismo Jesús que derriba por el suelo las monedas del templo (que son signo de una utilización económica de la religión: Mc 11,15-17 par), deja que funcione la moneda del césar: no es divina, pero

puede realizar servicios, siempre que no impida que los hombres y mujeres devuelvan a Dios las cosas de Dios, es decir, compartan la vida en gratuidad. Esta respuesta de Jesús no resuelve todos los problemas que se puedan dar en este campo, pero ayuda a plantearlos, permitiendo que los cristianos superen un tipo de fundamentalismo religioso y económico que a veces existió en la misma Iglesia, destacando, al mismo tiempo, la exigencia de anunciar y ofrecer el Evangelio* a los pobres*.

DERECHA E IZQUIERDA

(↗ *juicio*, *ovejas y cabras*). El juez de Mt 25,31-46 coloca a las ovejas a la derecha y a las cabras a la izquierda, separando así a los hombres. Esos dos términos (derecha e izquierda) son simbólicos, lo mismo que ovejas y cabras. La derecha, mano principal, es signo de poder, de buena suerte o gracia. La izquierda simboliza lo contrario (aunque también pueden tomarse las dos manos como buenas, tal como suponen los zebedeos que quieren sentarse a la derecha e izquierda de Jesús en su Reino: cf. Mc 10,40). El mismo Platón aplica esta dualidad en un contexto judicial, cercano al de Mateo: «En el momento en que mi alma salió del cuerpo llegué con otra infinitud de ellas a un sitio de todo punto maravilloso, donde se veían en la tierra dos aberturas, próximas la una de la otra, y en el cielo otras dos que se correspondían con las primeras. Entre estas dos regiones estaban sentados jueces, y así que pronunciaban sus sentencias mandaban a los justos tomar su camino por la derecha... después de ponerles por delante un rótulo que contenía el juicio dado en su favor; y a los malos les obligaban a tomar el de la izquierda... llevando en la espalda otro rótulo semejante, donde iban consignadas todas sus acciones» (*Rep* X, 614). El Antiguo Testamento distingue también con frecuencia las dos manos. La derecha es signo de justicia y salvación de Dios (cf. Sal 117,15; Is 48,13; etc.). Lógicamente, los autores apocalípticos afirmarán que el cielo *(gan eden)* se encuentra a la derecha de Dios, mientras que la *gehenna*, lugar de rechazo, está a su izquierda.

Textos en STRACK-BILLERBECK I, 980-981.

DERECHO

(↗ *códigos*, *ética*, *juicio*, *ley*, *Pablo*). En el principio de su historia, los israelitas tenían una visión del derecho semejante a otros pueblos del entorno. Solo tras el exilio, al constituirse en forma de comunidad del templo (sin independencia política), ellos fijaron cuidadosamente su comportamiento religioso (nacional), para distinguirse de un modo distinto al de otros pueblos. En esa línea, de una forma consecuente, bajo el dominio de los persas (539-332 a.C.), algunos judíos más significativos, reunidos en torno al templo de Jerusalén, elaboraron y codificaron sus leyes y las convirtieron en principio de identidad del pueblo, en el Libro de la Torah o Pentateuco, en un proceso que culmina tras la caída del segundo templo (70 d.C.) y la fijación de la Misná, o ley oral (a principios del siglo III d.C.).

Códigos incluidos en la Escritura judía. En un sentido extenso, toda la Escritura de Israel, centrada en la Torah o Pentateuco, es un Código, entendido como «norma de vida» social y de identificación personal. Pues bien, el Pentateuco incluye tres códigos menores. (a) *El Código de la Alianza* (Ex 20,22–25,18) recoge las normas básicas de una comunidad en gran parte agrícola, donde la ley civil y la religiosa se identifican (s. VIII a.C.). (b) *El Deuteronomio* reelabora las leyes básicas de Israel en perspectiva más religiosa, centrándose en la fidelidad personal a Dios, en los años finales del Primer Templo (en la segunda parte del siglo VII a.C.). (c) *El Código de la Santidad* (Lv 17–26), redactado tras el exilio (V-IV a.C.), ofrece la ley de una comunidad de culto, empeñada en mantener la pureza del grupo, centrado en el Segundo Templo. No es ya ley política propiamente dicha (como el Código de la Alianza), ni norma de vida espiritual, sino código que traza los principios que marcan la pureza estrictamente religiosa del pueblo, desde la perspectiva del templo.

Judaísmo intertestamentario y posbíblico. Ley oral. La Biblia ha mantenido los tres códigos anteriores y los ha introducido dentro de un gran contexto narrativo (el Pentateuco actual). Eso significa que ellos deben ser interpretados a la luz de la vida del pueblo, como expresión de un «derecho vivo», que sigue influyendo en la comunidad. En esa línea avanzan códigos apocalípticos y esenios del III-II a.C., entre los que destacan el *Libro de los* Jubileos* y el Rollo del Templo, encontrado en Qumrán*.

En un contexto diferente, para actualizar las normas anteriores, los rabinos del II d.C. han codificado sus interpretaciones de la ley religiosa y social en la Misná, comentada después en el Talmud (ss. IV al VII d.C.). Eso significa que los códigos de vida de la Biblia y del judaísmo se han ido elaborando a lo largo de más de casi mil quinientos años. Algunos cristianos como Pablo (Gal 1–4; Rom 1–6) pudieron acusar a los judíos no cristianos de legalistas (cf. también Mc 7; Mt 5,17-20 y 23,13-33). Pero esa acusación debe matizarse con cuidado. Los judíos no han sido un pueblo sometido «al derecho», sino que ellos quieren vivir en fidelidad a la alianza con Dios, manteniéndose fieles a las normas de vida que derivan de ella.

Evangelio. Quizá la mayor novedad de los cristianos (en especial de los de tipo paulino) ha sido el descubrimiento del carácter transitorio de algunas leyes israelitas de

tipo cúltico y ceremonial que habrían sido ya cumplidas y superadas en Cristo. En esa línea se ha podido añadir que la misma Ley, tomada en un sentido literal cerrado, ha condenado a muerte a Jesús: Gal 4,5) y que Cristo es «el fin de la ley» (Rom 10,4), de manera que solo permanecen como válidas las leyes morales de la vida, pero interpretados desde el mensaje de Jesús y abiertas a todos los pueblos. Eso no significa que no existiera «derecho» o que no debieran cumplirse unas normas, sino que todas ellas han de fundarse en la experiencia del amor de Dios (por Jesús) y han de aplicarse, por igual, a todos los hombres. Desde aquí surge ya muy pronto (como muestran las cartas pastorales y el mismo evangelio de Mateo) la necesidad de codificar unas normas de organización y conducta social, tomadas en gran parte de los códigos éticos del judaísmo, aplicado a las necesidades del nuevo entorno social. En ese contexto brota el nuevo derecho cristiano.

Cf. A. ALT, *Die Ursprünge der israelitischen Rechts*, en ÍD., *Grundfragfen der Geschichte des Volkes Israel*, Beck, Múnich 1970, 203-258; K. BERGER, *Die Gesetzauslegung Jesu. Ihr historischer Hintergrund im Judentum und im Alten Testament*, Neukirchen-Neukirchener Verlag, 1972; P. BUIS, *El Levítico. La ley de santidad*, Verbo Divino, Estella 2003; D. DAUBE, *Studies in Biblical Law*, Cambridge 1947; F. GARCÍA, *Deuteronomio: una ley predicada*, Verbo Divino, Estella 1989; J. LOZA, *Las palabras de Yahvé. Estudio del Decálogo*, Univ. Pontificia, México 1989; J. L. SICRE, *Introducción al Antiguo Testamento*, Verbo Divino, Estella 1992.

DESASTRE

(↗ *Astros*, *creación*, *juicio*, *mundo*). Esta palabra puede tomarse en su sentido fuerte, como destrucción del orden astral donde se sustenta (o refleja) la vida de la tierra y la historia de los hombres. Así lo indica un texto clave de la tradición apocalíptica: «El sol se oscurecerá y la luna no dará resplandor; las estrellas caerán del cielo y las fuerzas celestes se tambalearán» (Mc 13,24-25 par). Conforme al relato de la creación, en el día cuarto, en el centro de su gran Semana (Gn 1,14-19), Dios ha fijado el orden de la bóveda celeste, con el sol, luna y estrellas, por «encima» de la tierra, para iluminarla y hacer así posible que exista vida en ella. Por eso, el fin de la historia actual implicará la destrucción de ese orden, es decir, con el gran desastre, algo que solo Dios puede realizar.

(1) *Conflagración cósmica.* Los fenómenos más significativos de la destrucción final, que Mc 13,1-23 ha incluido en la gran tribulación, se realizan en el plano de la tierra (terremotos, hambre) y de la historia de los hombres (guerras, persecuciones, abominación, engaños, huida...), aunque en esa tribulación haya venido a proyectarse la sombra de Satán, quien aparece luchando contra Jesús desde Mc 1,13 (cf. Mc 3,23-26 y 4,15). Ahora, al final del tiempo, interviene el mismo Dios, instaurando el gran cambio que tiene dos aspectos. (a) Destrucción del orden cósmico actual. (b) Creación de un orden nuevo de salvación, centrado en el Hijo del hombre (y no en este sol, luna y estrellas).

El primer motivo (destrucción del des-orden astral) puede vislumbrarse ya en Gn 7, cuando se supone que Dios abrió las «compuertas» que cierran y regulan la caída de las aguas del gran mar que se extiende sobre la bóveda celeste, amenazando con inundar y ahogar toda forma de vida sobre la tierra. Pero Dios se «arrepintió», cerró después las compuertas, dejó que la tierra se secara e inició un nuevo camino de historia prometiendo a los hombres que «mientras dure la tierra» seguirá habiendo frío y calor, verano e invierno, noche y día, con los astros regulando la vida desde arriba (cf. Gn 8,1.20-22). Pues bien, nuestro pasaje (Mc 13,24) supone que ese tiempo de equilibrio cósmico termina, que ha llegado ya el fin para el orden de la tierra.

(2) *Un gran apagamiento.* En la línea anterior, siguiendo una antigua tradición, que aparece no solo en Israel sino en relatos míticos (cosmogónicos) de otros pueblos, desde la India hasta Grecia (e incluso en la América precolombina), 2 Pe 3,6-7 asegura que han existido dos mundos, y que el primero fue aniquilado por el agua (en tiempos de Noé) y que este mundo actual (el último) lo será por el fuego, a través de una gran conflagración o incendio cósmico, que se vincula de algún modo con el infierno. Pues bien, aunque Mc 9,43-47 conoce el tema de la Gehena del fuego* inextinguible, en el pasaje aquí evocado (Mc 13,24-25) no introduce ningún incendio o fuego, sino solo un des-astre, es decir, el apagamiento del orden astral que actualmente rige sobre el mundo, retomando diversos motivos del Antiguo Testamento (especialmente Is 13,10; 34,4; Joel 2,10.31; 3,15), que aluden a un gran apagamiento (y derrumbamiento).

Según la cosmología de aquel tiempo, el orden de la tierra (y de la misma historia) existe porque hay luz de sol y de luna, y porque las estrellas están fijas en el cielo, sin caerse. En ese contexto, la manera más sencilla de imaginarse el fin del mundo es una destrucción del orden de los astros, un des-astre o gran derrumbamiento del sol y de la luna, que no emiten ya su luz, dejando todo a oscuras. No hacen falta más terrores, solo una gran oscuridad, con los astros cayendo como meteoritos sobre la faz de la tierra. En esa línea, Mc 13,24-25 ofrece un mensaje apocalíptico de gran sobriedad y de profundo efecto simbólico, sin apelar a otros terrores, limitándose a recordar la fragilidad de un orden cósmico que volverá a convertirse en caos si Dios lo abandona.

Marcos sabe que los grandes y pequeños astros no son divinos, ni eternos, sino que pueden apagarse y que, de hecho, se apagarán un día (que él relaciona con el pecado de los hombres y en especial con la Abominación, evocada en 13,14). No ha tenido que vincular de un modo más preciso esos momentos (maldad de los hombres, Abominación histórica, oscurecimiento de los astros), aunque supone que están relacionados.

(3) *Fin del mundo, salvación humana.* Pero más que esa relación destructora (de la que en otro sentido habla el Apocalipsis de Juan), Marcos y en su conjunto la tradición del Nuevo Testamento ha destacado la vinculación positiva que existe entre el fin de este mundo y la liberación final de los elegidos. Estrictamente hablando, los astros no se apagan para castigar y condenar a los impíos (seguidores de la Abominación), que quedan sin duda en la oscuridad, sufriendo un horror insufrible (como los perversos egipcios de Sab 17,1−18,4), sino para salvar a los elegidos, a fin de que pueda brillar y brille el Hijo del Hombre a quien todos verán, viniendo con gran gloria, es decir, con su luz más alta, alumbrándoles con ella. En ese sentido se puede afirmar que al final, para ellos, no hará falta sol o luna porque el Hijo del Hombre (Dios y su Cordero: cf. Ap 21,23; 22,5) serán directamente luz y vida para todos los elegidos.

Visión de conjunto del tema en varios trabajos de B. MCGINN, H. J. COLLINS y S. STEIN (eds.), *The Encyclopaedia of Apocalypticism*, I-III, Nueva York 1998-1999. Cf. R. BULTMANN, *Historia y escatología*, Studium, Madrid 1971; N. COHN, *El cosmos, el caos y el mundo venidero. Las antiguas raíces de la fe apocalíptica*, Crítica, Barcelona 1995; O. CULLMANN, *Cristo y el tiempo*, Cristiandad, Madrid 2008; K. LÖWITH, *El sentido de la historia*, Aguilar, Madrid 1973; A. VÖGTLE, *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*, *Patmos*, Düsseldorf 1970.

DESCENDENCIA DE MUJER

(↗ *Eva*, *genealogía*, *semen*). Normalmente, tanto en Israel como en todo el oriente semita, el hombre es «hijo de su padre», de tal forma que la referencia al padre actúa como apellido (así en *Josef ben* [arameo *bar*] Levi). Según eso, solo los varones tienen *zara'* o descendencia, apareciendo de esa forma en las genealogías. Así se dice, por ejemplo, que Abrahán tendrá una descendencia *(zara')* numerosa (Gn 12,7; 13,16; 15,13; etc.). Pues bien, en contra de eso, al principio de la historia, es la mujer (Eva) la que tiene *zara'*, es decir, esperma, como traducen los LXX la palabra que Dios dice a la serpiente: «Y pondré enemistad entre ti y la mujer, y entre tu descendencia y su descendencia; esta te herirá en la cabeza, y tú acecharás su talón» (Gn 3,15; cf. Gn 12,7; 13,16; 15,13; etc.). Eva aparece así como madre de todos los vivientes (Gn 3,20), en contra de la tradición cristiana que, fundada en Rom 5, tiende a decir que el conjunto de la humanidad se encuentra contenido en Adán. Gn 3,15 afirma, en cambio, que la descendencia de la humanidad es propia de Eva y proviene de su seno maternal. De esa manera, el Génesis ha puesto a la mujer *('ishah)*, dotada de *zara'*, esperma, como figura determinante de toda la historia posterior, como indica su mismo nombre Eva*, *Jawah*, *la Viviente*, vinculado por su etimología y sentido con Yahvé *(hayya)*, «El que Es». Según eso, en el principio de los tiempos el padre humano es secundario. Solo Eva, la mujer, es la que obtiene un contacto especial con Dios, sea en plano de envidia/competencia o pecado (como en Gn 3,1-6), sea en plano de colaboración engendradora (cf. Gn 4,1-2). Estrictamente hablando, los hombres no son hijos de Adán, sino de Eva y de Dios: por eso, cuando la madre/Eva tiene hijos no los atribuye a Adán sino a Dios: «Dio a luz un hijo y le llamo *Kain*, porque *Kaniti*, he conseguido un hijo de parte de Dios» (cf. Gn 4,1). Ciertamente, el texto sabe que el padre humano (hoy diríamos biológico) es Adán. Pero el verdadero es Dios. Una tradición mariológica de confesión cristiana ha leído desde aquí el relato de la anunciación*, presentando a María, la madre de Jesús, como verdadera Eva que ha concebido a su Hijo por la fuerza de Dios, es decir, del Espíritu Santo (Lc 1,26-38 y Mt 1,18-25).

Cf. I. DE LA POTTERIE, X. PIKAZA y J. LOSADA, *Mariología fundamental. María en el misterio de Dios*, Sec. Trinitario, Salamanca 1996.

DESEO

(↗ *amor*, *pecado*). La Biblia presenta al hombre como animal de deseo, según indica Gn 2,23 desde una perspectiva masculina (Adán desea a Eva), Gn 3,16 (la mujer desea al varón) y, sobre todo, Gn 3,1-6 (Eva [y Adán] desean y comen el fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal). Ciertamente, hay deseos negativos, como ha puesto de relieve Gn 6,5 cuando afirma que los deseos del hombre están dirigidos al mal desde su juventud; pero hay también deseos positivos y gozosos, como pone de relieve el Cantar* de los Cantares. En una línea algo distinta, el deseo de los hombres, dominados por ángeles perversos, toma en *1 Hen* la forma de apetito sexual desordenado (violación) y de violencia patriarcalista. Por su parte, Sab destaca el riesgo del deseo ilimitado, entendido como búsqueda de gozo sin fin y como envidia.

(1) *Los cuatro deseos*. Desde ahí debe entenderse el texto clave (Rom 13,9) donde Pablo condensa los mandamientos principales del decálogo* ético en uno que dice «no desearás», hablando después del amor como superación y conversión de los deseos: «Porque no adulterarás, no matarás, no hurtarás, no dirás falso testimonio, no desearás, y cualquier otro mandamiento se resume en esta palabra: Amarás a tu prójimo como a ti mismo». Ese pasaje supone que hay cuatro deseos básicos. (a) Deseo de adulterio afectivo y posesivo: quiero poseer precisamente lo que el otro tiene de más grande, su mujer (o su marido), para así imponerme y dominarle. (b) Deseo de homicidio, que me sitúa ante el otro en cuanto contrincante, alguien que no solo puede disputar mis bienes, sino disputarme y negarme a mí mismo: por eso le envidio (le temo y deseo) y le mato, con el intento de hacerme dueño de su vida. (c) Deseo de robar y apoderarme de todos los bienes de los otros, convirtiendo así la vida en dominio ilimitado. (d) Deseo de engaño. Adulterio, homicidio y robo solo se pueden mantener y triunfar con mentira, destruyendo la verdad en los tribunales y convirtiendo este mundo en un engaño. Por eso, el mandamiento prohíbe el falso testimonio, es decir, el engaño jurídico. Frente a esos cuatro deseos eleva Pablo, conforme a la ley israelita (decálogo*), las cuatro prohibiciones centrales que intentan superar por la fuerza (según ley) los mayores conflictos de la vida. Esos mandatos se pueden regular por una ley de Estado: las autoridades sostienen con su fuerza el derecho familiar (castigan el adulterio), defienden la vida y la propiedad, utilizando para ello los poderes del Estado, que está legalmente investido de la espada (como supone Rom 13,1-7).

(2) *Un único deseo negativo*. Pablo ha condensado las cuatro prohibiciones anteriores en un nuevo y último mandato, de tipo interior, cuyo cumplimiento no se puede regular ya por espada, pero que resulta necesario para que los hombres puedan vivir con un orden sobre el mundo: no desearás. El texto primitivo del decálogo (Ex 20,17; Dt 5,21) citaba unos deseos concretos (de casa, mujer, siervo, criado, toro, asno...). Pablo los ha condensado en su base común, diciendo «no desearás» y vinculando en uno los cuatro mandatos anteriores (no adulterar, no matar, no robar, no mentir), que marcan la dirección de los males. Como buen rabino, Pablo ha resumido toda la ley en un mandato negativo: «no desearás». Pero él sabe que la barrera de esa ley resulta insuficiente. Por

eso invierte el tema y lo plantea de forma positiva, presentando un deseo más alto, no en forma de prohibición o negación, sino como despliegue vital: *Amarás a tu prójimo*. Más allá de la ley, que se expresa en las cuatro prohibiciones anteriores y puede culminar de forma negativa (no desearás), viene a desvelarse un «mandamiento de gracia», que no es ya mandamiento, sino revelación de amor y que traduce de forma antropológica universal la exigencia teológica del *shemá* israelita: «Escucha, Israel, Yahvé nuestro Dios es un Dios único; amarás a Yahvé, tu Dios, con todo tu corazón...» (Dt 6,4-5; cf. Mc 12,29 par). Allí donde la ley pretendía cerrar con su mandato el camino del deseo, esta revelación positiva extiende ante los hombres el más alto impulso y camino de un deseo de amor purificado, que les permite realizarse plenamente, siendo lo que son, lo que ha de ser en Dios.

(3) *El amor*, *deseo positivo*. En este contexto ha proclamado Pablo la palabra decisiva de la antropología bíblica «Amarás al prójimo como a ti mismo» (cf. Mc 12,31). En la tradición sinóptica, ese amor al prójimo estaba vinculado al amor a Dios, en una línea que habían destacado ya algunos escribas y sabios judíos de aquel tiempo. Pues bien, Pablo no habla ya de dos amores, sino de un solo amor, que no se dirige directamente a Dios, sino al prójimo. Evidentemente, Dios tiene que estar y está en el fondo de ese amor, pero ya no aparece de manera expresa, como figura diferente, sino que se encuentra inmerso en el despliegue amoroso de la creación, como si el camino de Dios se condensara en el amor entre los hombres, superando la ley del deseo. Así se enfrentan y vinculan mutuamente el deseo y la ley. (a) La ley del deseo supone que somos unos vivientes que, al romper el equilibrio con nuestro entorno, tendemos a buscar y poseer lo que otros tienen, para hacerlo así nuestro. Los mandamientos recuerdan el riesgo y poder de ese deseo, elevando una barrera, para que no nos domine. A ese nivel, todos los mandatos se acaban resumiendo en uno: No desearás. Parece que la misma religión se vuelve represión: por un lado nos muestra el poder de los deseos y por otro nos impide realizarlos. (b) Invitación al amor. Pero en el hombre hay algo mayor que la prohibición del deseo, hay una fuente de amor activo y creador, como sabía ya el Sermón de la Montaña, de manera que en esa línea Pablo vuelve en lo esencial al mensaje de Jesús, situando por encima de la ley una palabra de gracia: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. En este nivel se sitúa la antropología cristiana, de manera que amar a los hombres significa amar al mismo Dios o, mejor dicho, amar desde Dios y como Dios, en gratuidad supralegal, por encima del deseo que nos encierra dentro de nosotros mismos, en búsqueda insaciable y pecadora, que debe ser regulada por ley.

Cf. X. PIKAZA, *Antropología bíblica*, Sígueme, Salamanca 2006.

DESIERTO

1. Tradiciones antiguas

(↗ *éxodo*, *Moisés*, *sacerdocio*, *tentaciones*). El Pentateuco ha recogido en tres libros (Levítico*, Números* y Deuteronomio*) las pruebas que Israel ha ido sufriendo en el «camino» del desierto, tras el éxodo, antes de la entrada en la tierra prometida. Esos libros contienen y transmiten tradiciones propias de la historia antigua, en el tiempo de surgimiento del pueblo (s. XIII-X a.C.), cuando Israel formaba parte de un entramado de grupos tribales que se iban asentando y consolidando en Palestina y en su entorno (madianitas y edomitas, moabitas y amonitas), en el contexto de la desintegración del imperio egipcio, tras el tiempo de las cartas de Tell-el-Amarna (de mediados del s. XIV d.C.). Esas tradiciones pueden compararse con las migraciones dorias (s. XIII-XII a.C.) en el mundo griego y con las invasiones arias en Persia y en la India, cuyos recuerdos y leyendas se han seguido recreando y relatando durante siglos. En ese contexto podemos evocar algunos episodios más significativos para el conocimiento de la historia del Pueblo de Dios, partiendo de tradiciones antiguas (s. XII-IX a.C.), pero elaboradas tras el exilio (s. V a.C.) de un modo básicamente simbólico.

Las tradiciones israelitas del desierto conceden una gran atención a los sacerdotes y levitas, cuya «limpieza de sangre» es esencial para el culto sagrado, y hablan también de purificaciones, castigos y curaciones. Especial importancia recibe el tema de las tentaciones, motivadas por el hambre (Nm 1–2), la envidia y el enfrentamiento entre grupos rivales que aspiran al sacerdocio (cf. Nm 15–17). También se destaca el *miedo* ante los habitantes de la tierra cultivada (en la que ellos quieren entrar), con sus viñedos y sus ciudades fortificadas (Nm 13–14), y el peligro de las *serpientes* y otros animales venenosos (Nm 21,4-9). El desierto aparece en especial como lugar de terrores, de reptiles que muerden y envenenan. En ese contexto se recuerda el gesto de Moisés que fundió una figura sagrada (Nejustán, serpiente sanadora de bronce), de manera que, al mirarla, los envenenados curaban; significativamente el culto posterior de Jerusalén condenará esa serpiente*, pero Jn 3,14-15 la identifica con Jesús crucificado.

El desierto es también un tiempo de *promesas*, entre las que destaca la de Balaam, a quien Balac, rey Moab, pide que maldiga a los israelitas; pero Balaán, reprendido por su burra, les bendice, en versos inspirados, prometiéndoles que vencerán y serán poderosos en Palestina (Nm 22-24). En ese contexto, vinculado a la formación del pueblo, se sitúa la figura de Pinjás*, sacerdote celoso de Dios (Nm 25), que inicia una guerra santa contra el «adulterio» del pueblo, que debe mantenerse separado de los cultos «paganos» del entorno. También es importante del tema de la guerra* santa (Nm 31), que Dios instituye y dirige en contra de los enemigos del pueblo (para defender de esa manera su identidad social y sacral).

El tema del desierto acaba con la *muerte de* Moisés* (Dt 31–34) y la entrada posterior de los israelitas en la tierra prometida (motivo del libro de Josué). Moisés, hombre de Dios, muere en los altos de Moab y se dice que nadie conoce su tumba. Muere sin haber

entrado en la tierra prometida, y así sigue siendo para los judíos el profeta y legislador definitivo, el hombre que ha sacado a los israelitas de la esclavitud de Egipto, trazando para ellos un camino de vida, precisamente en el desierto.

El desierto está vinculado al comienzo de la historia de Israel. Cf. J. BRIGHT, *Historia de Israel*, DDB, Bilbao 1989; S. HERRMANN, *Historia de Israel*, Sígueme, Salamanca 1979; M. NOTH, *Historia de Israel*, Garriga, Barcelona 1966; R. de VAUX, *Historia antigua de Israel* I-II, Cristiandad, Madrid 1974. Además de comentarios a libros de Ex, Nm y Dt, cf. R. ACHENBACH, *Die Vollendung der Tora*, BZAR 3, Wiesbaden 2003; G. W. COATS, *Rebellion in the Wilderness*, Abingdon, Nashville 1968; G. I. DAVIES, *The Way of the Wilderness*, MSSOTS 5, Cambridge 1979; D. FRANKEL, *The Murmuring Stories of the Priestly School*, VT.S 89, Leiden 2002; A. SCHART, *Mose und Israel im Konflikt*, OBO 98, Friburgo (Suiza) 1990.

2. Desarrollo teológico

(↗ *tentaciones*). Para un judío que vive en el entorno de Jerusalén, el desierto es una experiencia cotidiana: está allí mismo, tras el monte de los Olivos o en el descenso del torrente Cedrón. A unas cuantas horas de camino de su casa, el israelita puede hacer una experiencia de lo que significa el desierto. Pero, al mismo tiempo, el desierto ha venido a mostrarse como lugar de experiencia simbólica muy importante para los israelitas.

(1) *Antiguo Testamento*. El desierto recibe dos sentidos básicos: es un *lugar de prueba y castigo* por donde los israelitas tienen que vagar durante cuarenta años, para superar su pecado y prepararse para entrar en la tierra prometida, como han puesto de relieve las grandes tradiciones del Pentateuco (sobre todo de Ex, Nm y Lv), que puede interpretarse así como guía de hombres y mujeres que marchan sin fin por desiertos, buscando la vida; es un *lugar de purificación y nuevo nacimiento*, para retomar la historia de amor del principio de Israel. El segundo tema, que implica una vuelta al desierto, como medio de purificación y conversión, constituye uno de los motivos básicos de la profecía de Oseas, Jeremías y el Segundo Isaías. (a) Los textos más importantes son los de *Oseas*: «Pero he aquí que yo la atraeré y la llevaré al desierto, y hablaré a su corazón. Y le daré sus viñas desde allí, y el valle de Acor por puerta de esperanza; y allí cantará como en los tiempos de su juventud, y como en el día de su subida de la tierra de Egipto. En aquel tiempo, dice Yahvé, me llamarás *Ishi* [mi esposo], y nunca más me llamarás *Baalí* [mi Baal]» (Os 2,14-16). El Dios de Oseas se queja porque su pueblo le ha abandonado. Por eso planea llevarla al desierto, lo que significa *enamorarla de nuevo*: volver al comienzo de un encuentro donde las dificultades eran estímulo y germen de amor fuerte. Ha dejado Dios que su esposa le abandone, corriendo el riesgo de perderse. Pero ahora no resiste: piensa que ha llegado el momento del retorno y decide recrear el amor que parecía muerto, transformando el valle de Acor o desgracia (cf. Jos 7,24-25) en lugar de gracia esperanzada (= *tiqwah*). (b) En esa línea se mantiene y avanza *Jeremías*: «Me acuerdo de ti, de la fidelidad de tu juventud, del amor de tu desposorio, cuando andabas en pos de mí en el desierto, en tierra no sembrada» (Jr 2,2). También el Dios de Jeremías quiere volver al desierto en amor, recordando y recreando la historia del primer noviazgo con el pueblo. (c) Esos temas culminan con el *Segundo Isaías* que habla de la conversión del desierto en camino de esperanza. Un inmenso desierto separa a los exiliados de Babel y les aparta de su tierra en Palestina. Pero Dios hará que ese desierto se convierta en camino de gracia: «Voz que clama en el desierto: Preparad los caminos de Yahvé... Todo

valle sea alzado, y bájese todo monte y collado; y lo torcido se enderece, y lo áspero se allane» (Is 40,3-4). «Abriré en el desierto estanques de aguas, y manantiales de aguas en la tierra seca. Daré en el desierto cedros, acacias, arrayanes y olivos; pondré en la soledad cipreses, pinos y bojes juntamente, para que vean y conozcan, y adviertan y entiendan todos, que la mano de Yahvé hace esto, y que el Santo de Israel lo creó» (Is 41,18-20). Esta imagen de la transformación del desierto en tierra fértil, de encuentro con Dios, constituye uno de los símbolos más importantes de la historia israelita.

(2) *Nuevo Testamento*. También en el Nuevo Testamento hay diversos tipos de desiertos. (a) *Desierto de los celotas*. Así aparece como lugar de peligros y engaños, donde se esconden y surgen e ilusionan al pueblo los falsos mesías (cf. Flavio Josefo, *AJ* 20,188; *BJ* 2,59), queriendo comenzar desde allí un camino de liberación, como el de los antiguos hebreos, que hicieron con Moisés la travesía del desierto. La misma Iglesia antigua ha puesto en guardia a los fieles en contra de estos profetas del desierto: «Si os dijeren: Mirad, está en el desierto, no salgáis...» (Mt 24,26). (b) *Desierto de profetas. Juan Bautista*. El desierto es un campo de iniciación profética, lugar donde han venido a preparar los caminos del Señor (según Is 40,3), no solamente unos bautistas como Bano* o los esenios* de Qumrán (cf. 1QS 8,14; Mc 1,2-3), sino el mismo Juan* Bautista (cf. Mc 1,4), como ha destacado Jesús enfáticamente: «¿Qué habéis salido a buscar al desierto...? ¡A un profeta!» (cf. Mt 11,17). (c) *Desierto de las tentaciones*. Es lugar de prueba, vinculado al mesianismo de Jesús (cf. Mc 1,12; Mt 4,1; Lc 4,1) que se enfrenta allí con su tarea, superando así el riesgo del pan-poder-milagro. Pero no va para quedarse, «porque el tiempo se ha cumplido»; por eso, deja el desierto de Juan y de las tentaciones y viene a Galilea, para anunciar el evangelio del Reino (cf. Mc 1,14-15). Jesús no será profeta o Mesías del desierto, sino de la tierra habitada de Galilea y de Jerusalén. (d) *Desierto de las multiplicaciones*. La estepa o desierto, entendido como despoblado, puede presentarse como lugar de separación y concentración de grandes muchedumbres, que dejan los pueblos para encontrar a Jesús e iniciar con él un nuevo camino en el que se comparten los panes y los peces de la vida. En esa línea, las multiplicaciones*, es decir, las comidas compartidas de la Iglesia, se sitúan en el desierto, en un lugar al que pueden venir todos (cf. Mc 6,31-35; 8,4 par). Ciertamente, ese lugar desierto puede evocar los valores de un tipo de primavera fecunda y de paraíso (se recuestan para comer sobre la hierba verde: Mc 6,39). Pero es evidente que significa ante todo un espacio abierto y común donde cesan las distinciones entre aquellos que tienen y no tienen casa. En ese sentido, volver al desierto significa para la Iglesia volver a la experiencia del pan* y de los peces compartidos.

DESNUDEZ, DESNUDOS

1. Antiguo Testamento

El tema de la desnudez, que puede interpretarse desde varias perspectivas, está vinculado no solo a la falta de vestidos, sino al honor personal.

(1) *Hay una desnudez paradisíaca*, hecha de transparencia: «Y estaban ambos desnudos, Adán y su mujer, y no se avergonzaban» (Gn 2,25). No se avergonzaban, ni se dominaban uno al otro, sino que se supone que se amaban y atraían, como indican los versos anteriores, al decir que Adán entonó el primer canto al ver a la mujer: ¡Esta si que es carne de mi carne y hueso de mis huesos! (Gn 1,23).

(2) *Hay una desnudez vinculada a la serpiente*, pues desnudez y serpiente están relacionadas en el texto hebreo, donde se dice que la serpiente *(nahas)* era el más astuto (*'arum*, es decir, desnudo) de todos los animales. Por eso, tras haber «comido» del fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal, el hombre y la mujer se descubren desnudos como la serpiente y no logran soportarlo y se ocultan uno de otro (Gn 3,7), iniciando una historia de ocultamiento, miedo y mentira. Así se ocultan de Dios (Gn 3,8-10), que se había manifestado como transparencia, en el jardín abierto de manera gratuita hacia el equilibrio superior de una vida siempre gozosa. Ahora el deseo de ser Dios ha encerrado al ser humano en su propia fragilidad, de manera que tiene miedo y quiere convertir el mundo (el jardín) en lugar de ocultamiento. Esa es la mentira: hacer algo y esconderse: no querer ser lo que somos, diciéndole a Dios *tuve miedo* (*wa'ira'*, Gn 3,10) y pervirtiendo así la relación con él.

(3) *Hay una desnudez de desamparo*. Más que signo de deseo sexual, la desnudez es para la Biblia hebrea expresión de pequeñez, desamparo y falta de honor: varón y mujer se descubren indefensos y perdidos, uno ante el otro. Antes se deseaban en transparencia, ahora se siguen deseando, pero en ocultamiento, debilidad y frustración, de manera que deben taparse uno del otro. Más que falta de vestido, la desnudez es una expresión de deshonor y humillación. Ciertamente, desnudo es el hombre o mujer que no lleva ropa y que sufre las inclemencias del frío y los cambios de los tiempos (cf. 1 Sm 19,24; Job 24,10); pero, de un modo todavía más intenso, desnudo es el hombre o mujer andrajoso, aquel que muestra su falta de honor, dignidad o poder en sus vestidos. Entendida así, la desnudez es fragilidad: el desnudo es un hombre o mujer que se encuentra a merced de los otros. (4) *Vestir al desnudo*. A partir de las observaciones anteriores se entiende la exigencia de «vestir al desnudo» que aparece en diversos estratos de la Biblia: el verdadero ayuno consiste en partir el pan con el hambriento, acoger en casa a quien carece de hogar y vestir al desnudo (Is 58,7). Entre las notas que definen la justicia se hallan estas: no robar, partir el pan con el hambriento, vestir al desnudo (Ez 18,7.16). En este contexto se sitúa la exigencia de Mt 25,31-46: «estuve desnudo y me vestisteis».

2. Nuevo Testamento

(↗ *emigrantes*, *enfermedad*, *hambrientos*, *pobres*, *velo*, *vestidos*). La Biblia judía y cristiana han interpretado al hombre como un ser «vestido» para la dignidad y la comunicación. La Biblia no conoce un desnudo atlético (gimnástico) como el de Grecia, que fue combatido por los macabeos, por pensar que iba en contra de la dignidad humana. Tampoco conoce un desnudo sacral ante Dios (como el que se supone en algunos cultos de la India). En contra de eso, la desnudez aparece para judíos y cristianos como signo intenso de sometimiento, de opresión humano, un signo que debe ser superado, en gesto de generosidad creadora: vestir al desnudo significa vestir (honrar) al mismo Dios. Que todos los hombres y mujeres puedan vestirse con dignidad y relacionarse con honor: este es el ideal de la Biblia.

(1) *Sentido básico*. Para la Biblia (y en especial para el mensaje de Jesús) desnudos son aquellos que, teniendo quizá ropa, se visten y se portan humanamente de manera distinta o indigna: son aquellos que, por razón de su «hábito» o apariencia externa (material, social, cultural), son extraños para el grupo dominante, pues no tienen su dignidad, conocimientos o cultura. Desnudos son aquellos que carecen de dignidad social, de dignidad humana, de entorno de acogida. Pues bien, exilados y desnudos siguen siendo el signo privilegiado del Dios de Israel (y de Jesús).

Desnudo no es solo el que no tiene ropa, sino el que está humillado, oprimido por otros (o por incapacidad propia, por falta de iniciativa, de capacidad de trabajo, por mala suerte...). Desnudo es el hombre o mujer que está a merced de los demás, tanto en el plano sexual como en el social; es el que está sin protección, en un mundo de duras protecciones, donde solo pueden vivir lo prepotentes. En este contexto se sitúa el verdadero «ayuno» israelita, que consiste en: «desatar las cadenas impías, romper los yugos opresores, liberar a los oprimidos, compartir tu pan con el hambriento, acoger en tu casa a los pobres sin hogar (emigrantes) y vestir al desnudo y no cerrarte a tu propia carne» (cf. Is 58,6-7).

(2) *Desnudez mesiánica*, *sufrimiento de Dios (Mt 25,31-46)*. El tema de la desnudez, aplicado en especial a la visión del hombre, forma parte de la experiencia y exigencia central del evangelio, conforme a la palabra de Jesús (el juez final) que dirá a los justos: «estuve desnudo y me vestisteis» (Mt 25,31-49). Con los hambrientos/sedientos, emigrantes, enfermos y encarcelados, los desnudos constituyen el signo básico de la presencia de Dios en el mundo. Este pasaje interpreta la desnudez, en clave de juicio, desde la perspectiva de las necesidades básicas de los hombres, entendidas de forma mesiánica.

El texto empieza hablando de *hambre y sed*, que son la primera de las necesidades, pero no la única, pues no solo de pan (material) vive el hombre (cf. Mt 4,4; Dt 8,3), sino también, y sobre todo, de la palabra, es decir, de comunicación afectiva y de presencia humana: no basta alimentar al hambriento/sediento como se alimenta (ceba o sacia) a un animal (cerdo, gallina, ovino o bovino) para que engorde y sea sacrificado, pues necesita ante todo cariño: mirada y presencia. Hace falta el cariño y amor del que ofrece vestido, dignidad, belleza. El texto termina hablando de *la enfermedad y de la cárcel*, como de aquellos males últimos que impiden que el hombre desarrolle su vida en libertad.

Pues bien, en el centro de esa lista de necesitados quedan los *extranjeros y desnudos*, que aparecen así vinculados por su carencia. Por eso, en su raíz, exilados y desnudos se identifican. Unos y otros son personas marginales sin protección social, personas o grupos no aceptados (ni integrados) por la sociedad dominante, porque visten de otra forman (no tienen vestidos adecuados) o porque forman parte de otra raza o grupo social (emigrantes). Ciertamente, con su necesidad, ellos apelan a Dios (como los hebreos oprimidos en Egipto, según la historia del Éxodo). Pero, dando un paso más, el texto afirma que es el mismo Dios de Jesús el que sufre en ellos.

(3) *Cubrir la desnudez de Dios.* En la línea anterior (asumiendo de un modo radical el mensaje de Is 58,6-7 y Mt 25,31-46), podemos decir que ayudar, cubrir su cuerpo indefenso y darle dignidad, es vestir al mismo Dios, en un plano interior y exterior. En esa línea se había situado ya el mensaje de Juan Bautista, cuando pide a sus oyentes que alimenten al hambriento y vistan al desnudo: «El que tiene dos túnicas dé al que no tiene, y el que tiene comida haga lo mismo» (Lc 3,11). En esa línea avanza el mensaje de Santiago*, el hermano del Señor, cuando se opone a un tipo de fe «sin obras», que dice confiar en Dios, pero no alimenta al que tiene hambre, ni viste al desnudo: «Si un hermano o una hermana están desnudos y les falta la comida diaria, y alguno de vosotros les dice: id en paz, calentaos y saciaos, pero no les da lo necesario para el cuerpo, ¿de qué sirve?» (Sant 2,13-15).

Vestir al desnudo, recibiendo así su dignidad de persona, se convierte así en signo supremo de amor y de honor en un mundo marcado por la presencia de Dios. No se trata simplemente de cubrir su cuerpo en un sentido externo, sino de darle dignidad y belleza. Ese gesto nos abre el acceso a una experiencia más alta de la belleza de la vida, entendida como signo de reconocimiento, como dice el padre de la parábola que mandó poner al hijo pródigo la «estola de honor», es decir, el vestido de autoridad y de fiesta (Lc 15,22). En esa línea, de un modo complementario, Sant 2,13-15 y Mt 25,31-46 supone que los hombres pueden y deben vestir al mismo Dios: reconocer su dignidad, reconociendo la dignidad de los hombres.

DEUDAS, PERDÓN DE LAS

(↗ *jubileo*, *sabático*). El tema del perdón de las deudas está vinculado en el Antiguo Testamento con el año sabático: ciertamente, en un plano legal, las deudas han de cobrarse y pagarse, conforme a los principios del talión* aplicados en el campo económico; pero en un plano mesiánico ellas deben perdonarse.

(1) *Sermón de la Montaña*. En el Nuevo Testamento el tema aparece en el centro del Sermón de la Montaña: «Al que te pida, dale; y al que quiera tomar de ti prestado, no se lo rehúses» (Mt 5,42). «Si prestáis a aquellos de quienes esperáis devolución, ¿qué mérito tenéis? Porque también los pecadores prestan a los pecadores, para recibir otro tanto. Amad, pues, a vuestros enemigos, y haced bien, y prestad, no esperando de ello nada; y será vuestro galardón grande, y seréis hijos del Altísimo; porque él es benigno para con los ingratos y malos. Sed, pues, misericordiosos, como también vuestro Padre es misericordioso... Dad, y se os dará: una medida buena, apretada, remecida y rebosante» (Lc 6,34-38).

(2) *Padrenuestro*. El perdón de las deudas aparece de forma sorprendente en el centro del Padrenuestro. Según Lc 11,4, le pedimos a Dios que perdone nuestros pecados (= *hamartías*), como nosotros perdonamos a todo el que nos debe algo *(panti opheilonti hêmin)*; esta oración supone así que en relación con Dios tenemos pecados, mientras que en relación con el prójimo tenemos deudas. Lo que son los pecados en referencia a Dios (nos impiden comunicarnos con él) son las deudas en relación con nuestros prójimos (nos impiden vivir en transparencia). A diferencia de Lucas, Mt 6,12, que recoge sin duda la tradición más antigua y cercana a Jesús, pone en ambos casos *deudas* (= *opheilêmata*), unificando así los dos lenguajes: pedimos a Dios que perdone lo que nosotros le debemos, diciendo que nosotros perdonamos a nuestros deudores. Tanto en relación con Dios como en relación con el prójimo, las deudas implican una actitud legal: son algo que podemos exigir a los demás, incluso por la fuerza. Pues bien, el perdón de las deudas, tanto en relación con Dios como en relación con el prójimo, supone que podemos y debemos superar el plano legal, de salario y deuda, de norma y castigo, para pasar al nivel de la gratuidad radical. La oración de Jesús nos sitúa en un plano de la comunicación creadora, de perdón y amor total de Dios, que nosotros podemos traducir en forma de perdón interhumano. Pedimos a Dios que nos perdone porque sabemos que nos perdona, gratuitamente, haciendo así posible que nosotros también nos perdonemos, no en un plano puramente religioso (pecados y ofensas), sino en el plano económico (deudas).

(3) *Superación del plano monetario*. Este es el mensaje que está en el fondo de la parábola del administrador infiel (cf. Mt 18,23-35), donde el gran señor perdona las deudas de aquel que le debe una fortuna inmensa, esperando que el perdonado perdone a su vez, de tal forma que se inicie con eso un camino de gratuidad. Ese perdón de Dios es gratuito, pero no barato, es generoso, pero no indiferente, pues a Dios le importa que nosotros respondamos. Por eso, la misma oración del Padrenuestro nos invita a seguir pidiendo: «¡como nosotros perdonamos a nuestros deudores!» (tanto en el texto de Lucas

como en el de Mateo). Esta petición del Padrenuestro desborda el nivel del juicio, que se expresa por ejemplo en Dn 7,10, donde se dice que «se abrieron los libros», para responder a cada uno según sus acciones. Esa petición nos lleva a interpretar de un modo no legal otros textos del mismo evangelio de Mateo donde parece que el juicio de Dios se sitúa todavía en el plano de las deudas (cf. Mt 13,18-43). Una vez que se toma este motivo del perdón de las deudas como centro del Evangelio (al lado de la exigencia de superar el juicio y de la palabra del amor al enemigo), toda la interpretación de la Biblia se transforma.

Cf. P. DEBERGÉ, *El dinero en la Biblia: ni pobre ni rico*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2000; R. GNUSE, *Comunidad y propiedad en la tradición bíblica*, Buena Noticia 16, Verbo Divino, Estella 1987.

DEUTERONOMIO

(↗ *Levítico*, *Ley*, *Moisés*, *Pentateuco*). Último libro del Pentateuco, titulado en hebreo *Debarim*: las «palabras» que Moisés pronunció como testamento, al otro lado del Jordán, antes de su muerte (antes de que el pueblo entrara en la tierra prometida). La traducción de los LXX le ha dado el título de Deuteronomio, que significa Segunda Ley, suponiendo que ofrece una relectura final de la Ley, antes de la entrada en la tierra, como culminación de todo lo anterior. El libro surgió en un momento maduro de Israel, tras los grandes profetas, como ley propia de la alianza de las tribus, no de sacerdotes especializados en el culto de los santuarios. Por eso, más que manual religioso de culto sacerdotal, el Deuteronomio es el libro de un pueblo que quiere responder a la voluntad de Dios, que le ha llamado.

(1) *Texto y división.* Recoge la tradición de los deuteronomistas, es decir, de unos levitas-profetas que asumieron ya en tiempos de Josías* (639-608 a.C.) la gran tarea de la renovación de Israel. Su código central (Dt 16–26) parece vinculado al Libro de la Ley (2 Re 22–23), por el que Josías (640-609 a.C.) realizó su reforma. La teología de este libro ha inspirado a su vez la composición de la historia deuteronomista (de los libros que van de Jos a 2 Re) y todo el desarrollo posterior de Israel, hasta la fijación definitiva del Pentateuco (con el pacto entre Dt y Lv, hacia el 400 a.C.). Ofrece el testimonio básico de la teología de Israel, inserta en una serie de discursos de despedida de Moisés. Se puede dividir en seis partes.

Dt 1,1–4,43: Introducción. Esta parte actúa como introducción a toda la obra deuteronomista, de manera que podría hablarse de un Tetrateuco anterior (Gn, Ex, Lv, Nm) y una historia posterior (con Dt, Jos, Jc, 1-2 Sm y 1-2 Re). Ella vincula la Ley de Dios y la historia del pueblo, como indica esta sección, con su interpretación teísta (religiosa) de la historia.

Dt 4,44–11,32: Parénesis. Enseñanza de Moisés, como introducción ya concreta al Código legal (Dt 12–26). Sigue recogiendo y reinterpretando la experiencia histórica anterior (de Ex y Nm), en forma parenética. Incluye la ley básica del Decálogo (Dt 5,6-21; cf. Ex 20) e introduce el mandato del *Shemá* (Dt 6,4-9), que llegará a ser el centro teológico de la experiencia israelita.

Dt 12–26: Código o ley básica, que se identifica quizá con la de Josías (2 Re 22–23) y que aquí aparece como palabra definitiva de Moisés para todo el judaísmo. Contiene leyes que regulan los diversos aspectos de la vida y marcan la identidad de Israel: Dt 12: un solo santuario (que para los judíos será Jerusalén, para los samaritanos el Garizim). Dt 13–14: leyes sacrales, sobre idolatría, purezas y diezmos. Dt 15,1–16,17: Año sabático y perdón de las deudas, fiestas israelitas. Dt 16,18–18,22: leyes concretas, sobre jueces, reyes, sacerdotes y profetas. Dt 19,1–21,14: Leyes sociales y norma central sobre la guerra. Dt 21,15–25,39: leyes sobre temas de familia, y otros aspectos de la vida social. Dt 26: ley sobre los diezmos y conclusión. Israel ha de elegir el camino de Yahvé.

Dt 27–28: Dodecálogo de Siquem. Texto legal antiguo, que define la norma de vida que vincula a los diversos grupos de israelitas, con bendiciones y maldiciones, en un

contexto de alianza, en torno a Siquem, no en Jerusalén.

Dt 29–30: Moab. Nueva alianza de Moab, a las puertas de la tierra prometida. Moisés sitúa al pueblo de Israel ante la gran elección, ante la vida y la muerte.

Dt 31–33. Fin. Culminación del Dt y del Pentateuco, con las últimas disposiciones de Moisés, a las que sigue su canto y bendiciones. Muerte de Moisés; no se sabe dónde está enterrado.

(2) *Otros códigos israelitas.* De un modo consecuente, los israelitas formularon sus Leyes como voluntad de Dios, y ellas han sido recogidas en diversos códigos, que siguen formando parte del Pentateuco: (a) *Código de la Alianza* (Ex 20,22–25,18), más antiguo, propio de una sociedad básicamente agraria. (b) *Código de la Santidad* (Lv 17–26), de origen posterior, centrado básicamente en el ordenamiento sacerdotal del culto, y en las normas sobre pureza e impureza.

Las normas de esos códigos, con la ley básica del Deuteronomio (Dt 12–26), regulan en nombre de Dios la conducta de los hombres, en el plano social y personal (más vinculado a la pureza sagrada). La novedad israelita ha consistido en concebir la Ley (y la conducta humana que responde a ella) como presencia de un Dios personal que se revela en la vida entera de los hombres y mujeres, y no en unos gestos religiosos separados de ella. Según eso, el hombre vive a la luz de la Palabra de Dios, una Ley que no esté lejos (en el cosmos), sino en el mismo corazón de los hombres a los que Dios habla (Dt 30,12-14; cf. Rom 10,5-8).

(3) *Instituciones legales de otros pueblos*. Las colecciones jurídicas de la antigüedad suelen tener carácter sagrado y están avaladas por los dioses, garantes del orden social. Entre ellos, para entender el Dt, podemos citar algunos más significativos. (a) *El Código de Hammurabi* (1760 a.C.) recoge y unifica las leyes de Mesopotamia, bajo patrocinio y mandato del Dios solar Shamash de Larsa. (b) En *Egipto* no hay códigos como el de Hammurabi, pero las leyes y su cumplimiento están bajo el patrocinio de Maat (Dios de la Justicia), desde el milenio III a.C. (c) En *Grecia*, la Ley de Solón (s. VI a.C.) sigue estando bajo patrocinio divino, aunque tiende a independizarse de la religión. (d) También el *Derecho romano* tiene un carácter divino, como aparece en el Código de las XII Tablas (V a.C.), sancionado por los sacerdotes en nombre de la divinidad.

R. E. BROWN, *El Deuteronomio*, Mensajero, Bilbao 1969; P. BUIS, *Le Deutéronome*, Beauchesne, París 1969: N. LOHFINK (ed.), *Das Deuteronomium*, BETL, Lovaina 1985; *'Écoute Israel'. Commentaire de textes deutéronomiques*, Lyon 1967; E. HERNANDO, «El Deuteronomio. Sus valores y motivaciones», *Burgense* 26 (1985) 9-36; F. GARCÍA, *El Deuteronomio*, Verbo Divino, Estella 1989; *La Torá. Escritos sobre el Pentateuco*, Verbo Divino, Estella 2012; G. VON RAD, *Deuteronomium*, ATD 8, Gotinga 1969; *El pueblo de Dios en el Deuteronomio*, en ÍD., *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1976, 283-376.

DIABLO, DEMONIOS

(↗ *Azazel*, *Belcebú*, *Dragón*, *dualismo*, *Satán*, *serpiente*, *tentaciones*, *vigilantes*). Palabra griega que significa «el que maldice o divide»; se utiliza en el Nuevo Testamento para traducir el término hebreo *Satán*, con el que se han vinculado otras figuras (Azazel, vigilantes). En tiempo de Jesús la demonología está ya bien fijada, de manera que puede distinguirse con precisión entre el *Diablo/Satán*, que es el anti-Dios, príncipe de todos los espíritus caídos, y los *demonios*, que son muchos y que forman el reino en el que domina el Diablo. En su conjunto, la Biblia trata del hombre, que se relaciona de un modo gratuito y pecaminoso, con Dios y con los otros hombres, de manera que los espíritus intermedios, de tipo positivo o negativo, han tenido poca importancia. Pero los apocalípticos como 1 Henoc* han destacado la importancia de esos seres intermedios, de quienes depende nuestra suerte, tanto los negativos (Mastema-Azazel) como los positivos (Gabriel-Miguel).

(1) *Jesús*. Lógicamente, Jesús ha compartido el mundo cultural de sus contemporáneos, de manera que ha tomado como evidente la existencia del Diablo y de sus ángeles perversos o demonios. Más aún, él ha concebido su obra mesiánica como una lucha contra el Diablo (cf. tentaciones*: Mt 4, Lc 4), que se expresa sobre todo en las curaciones y exorcismos. Pero en el fondo no le ha interesado la teoría sobre el Diablo, no ha hecho cálculos sobre su esencia o sus manifestaciones, sino que se ha enfrentado con el reino de lo diabólico (guerra*, exorcismos*), para ofrecer a los hombres la vida de Dios. Así lo han mostrado, de un modo dramático, los textos del Evangelio que interpretan la vida, la muerte y la pascua de Jesús como victoria de la gracia de Dios sobre el poder de lo diabólico. Así lo indica la parábola del trigo y la cizaña, donde se supone que el Diablo es el que siembra la mala simiente (Mt 13,24-43) y lo ratifica Mt 25,31-46, donde el Diablo se encuentra vinculado a la injusticia de este mundo (al hambre, desnudez, enfermedad y cárcel que provienen de la falta de comunicación y gratuidad entre los hombres).

(2) *Iglesia*. En esa línea han avanzado los textos apocalípticos más desarrollados, como 2 Tes y Ap, que presentan de un modo simbólico la lucha entre Jesús y el Diablo. Como es evidente, Jesús creía en el Diablo y en los demonios, como creían sus contemporáneos; pero el centro de su mensaje no era el Diablo, sino Dios. Por otra parte, Jesús no ha vencido al Diablo a través de algún tipo de guerra celeste, sino por la fuerza del amor, que culmina en la cruz. Así lo ha formulado de un modo simbólico la carta a los Colosenses: «Fuisteis sepultados juntamente con él en el bautismo, en el cual también fuisteis resucitados juntamente con él, por medio de la fe en el poder de Dios que lo levantó de entre los muertos. Mientras vosotros estabais muertos en los delitos y en la incircuncisión de vuestra carne, Dios os dio vida juntamente con él, perdonándonos todos los delitos. Él anuló el acta que había contra nosotros, que por sus decretos nos era contraria, y la ha quitado de en medio al clavarla en su cruz. También despojó a los principados y potestades, y los exhibió como espectáculo público, habiendo triunfado sobre ellos en la cruz» (Col 2,12-15). Dios no ha triunfado del Diablo (cuyo poder se

expresa en los principados y potestades de este mundo) luchando de manera militar, a través de algún tipo de guerra planetaria, sino amando de un modo divino, tal como lo expresa el signo de la cruz*, entendida como victoria definitiva del amor sobre todos los poderes diabólicos de la muerte*.

Cf. R. LAURENTIN, *Il demonio mito o realtà. Insegnamento ed esperienza del Cristo e della Chiesa*, Massimo, Milán 1995; A. MAGGI, *Jesús y Belcebú*, *Satán y demonios en el Evangelio de Marcos*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2000; B. MARCONCINI (ed.), *Angeli e demoni. Il dramma della storia tra il bene e il male*, Dehoniane, Bolonia 1991; W. WINK, *Naming the Powers; Unmasking the Powers; Engaging the Powers*, Fortress, Filadelfia 1984, 1986, 1992.

DIÁCONO

(↗ *ministerios*). El término (diácono, *diakonía*) evoca unos servicios, realizados por los diversos miembros de la comunidad (cf. Hch 20,24; 21,19) o por algunos cristianos especiales (cf. Hch 1,17.25). En principio, la tradición cristiana ha entendido el servicio como un elemento del discipulado, de manera que todos los seguidores de Jesús son diáconos (cf. Mc 1,31 par; 9,35 par; 10,43.45 par; 15,41 par; Mt 25,44). En esa línea se supone que las mujeres que siguen y sirven a Jesús (cf. Mc 15,41; Lc 8,1-3) son diaconisas, ministros del Evangelio. Pero en un momento dado el nombre puede tomar un sentido específico, como expresión de un ministerio particular de la Iglesia, junto al de los presbíteros/obispos: «Lo mismo, los *diáconos*: que sean dignos, sin doblez, no dados al mucho vino, ni amantes de ganancias torpes, guardando el misterio de la fe con limpia conciencia. Que también estos sean probados primero y luego actúen como diáconos, si son irreprensibles. Lo mismo las mujeres: que sean dignas, no calumniadoras, sobrias, fieles en todo. Los diáconos sean maridos de una mujer, que gobiernen bien a sus hijos y sus propias casas. Pues los que han servido bien de diáconos obtienen para sí un lugar honroso y gran confianza en la fe en Cristo Jesús» (1 Tim 3,8-13). Este pasaje suscita tres cuestiones principales.

(1) *Elección y cualidades*. Aparecen junto a los presbíteros-obispos y han de tener unas cualidades semejantes. Se les pide, ante todo, que sean hombres de confianza, en el plano de la palabra, la comida (vino) y el uso de dinero. Se supone que ellos han podido desear esa función y para ejercerla, al servicio de la Iglesia, deben superar, igual que los obispos, algún tipo de prueba.

(2) *¿Hay diaconisas?* El texto supone que la Iglesia necesita tener a su servicio un tipo de funcionarios, encargados de los problemas prácticos de la comunidad, sobre todo en el plano de la comunicación de bienes y de la asistencia a los necesitados. Cuando habla de las diaconisas no se sabe si está refiriéndose a unas mujeres que ejercen por sí mismas la diaconía o si alude más bien a las esposas de los diáconos. Pueden ser servidoras autónomas de la comunidad, pero también las mujeres de los diáconos.

(3) *Patriarcalismo*. La estructuración del diaconado repite el esquema patriarcal del conjunto de la Iglesia, que asume los principios y exigencias del honor social, que Jesús había superado expresamente.

Cf. K. JO TORJESEN, *Cuando las mujeres eran sacerdotes: el liderazgo de las mujeres en la primitiva iglesia y el escándalo de su subordinación con el auge del cristianismo*, El Almendro, Córdoba 1997.

DIÁLOGO EN EL NUEVO TESTAMENTO

(↗ *Comunidad*, *concilio de Jerusalén*, *iglesia*, *Mateo*, *Pedro*). El Nuevo Testamento contiene dos textos fundamentales en los que ha quedado definida la naturaleza conciliar de la vida de la Iglesia. Uno contiene la declaración básica del llamado Concilio de Jerusalén (Hch 15), que se centra en la formulación introductoria: «nos ha parecido al Espíritu Santo y nosotros», suponiendo así que la voluntad de Dios se expresa y declara a través del diálogo de los creyentes («nos ha parecido...»). El otro aparece en Mt 18,15-17, pasaje fundante del diálogo comunitario; en este nos fijaremos a continuación, precisando su sentido a partir de Mt 16,18-19, para precisar después el sentido del diálogo judío y del diálogo cristiano.

(1) *Texto básico: Mt 18,15-17. Discernimiento comunitario.* Es un texto de disciplina y diálogo eclesial, que tiene un origen judío, pero que ha sido básicamente aceptado y desarrollado en las iglesias judeocristianas cuya disciplina ha sido aceptada por el evangelio de Mateo: «Y si tu hermano peca contra (o contra vosotros), ve y repréndele a solas; si te escucha, has ganado a tu hermano. Si no te escucha, toma contigo a uno o a dos, pues todo problema se resuelva por dos o tres testigos. Y si no les escucha llama a la iglesia y si no la escucha, sea para ti como gentil y publicano» (Mt 18,15-17).

Los temas que surgen en la Iglesia se resuelven según eso de forma colegiada, en un proceso que va de la corrección personal (repréndele), hasta la intervención de un grupo (dos o tres) o de la comunidad entera. El texto comienza diciendo *si un hermano peca contra ti.* No lo hace de forma privada, sino poniendo en riesgo la unidad y vida comunitaria, pues el *contra ti* tiene aquí un carácter colectivo, como interpretan muchos manuscritos antiguos que ponen *contra nosotros* o *vosotros*. Por eso se instaura un *proceso en regla*, que permite conocer a los que forman parte de la comunidad. El criterio de fondo sigue siendo la gratuidad, la ayuda a los miembros más débiles, la universalidad mesiánica. El método es el diálogo, según el orden descrito: uno a uno, dos testigos, comunidad entera.

El proceso de discernimiento resulta doloroso, pero necesario, y no puede delegarse, dejándolo en manos de una instancia superior o externa, pues sería como si un matrimonio dejara en manos de extraños la solución de sus desamores. La comunidad cristiana está formada por personas capaces de juntarse y resolver dialogando sus problemas. El texto sigue precisando el tema: «Todo lo que atéis en la tierra, será atado en el cielo; y todo lo que desatéis en la tierra, será desatado en el cielo En verdad os digo: si *dos* de vosotros *concuerdan*, sobre cualquier cosa que pidan en la tierra, les será dado por mi Padre que está en los cielos. Porque donde se reúnen dos o tres en mi Nombre, allí estoy Yo en medio de ellos» (Mt 18,18-20).

(2) *Atar y desatar. De Pedro al conjunto de la Iglesia (Mt 16,17-18)*. El texto hablaba de atar y desatar (*deô* y *lyô*), palabras utilizadas por la tradición rabínica, que expresan ahora, en perspectiva cristiana, lo que han de hacer los cristianos para establecer la iglesia en forma de comunidad concreta. El texto supone que los miembros de una comunidad tienen autoridad para acoger y para expulsar, para afirmar y para negar. Pues

bien, en ese contexto, algunos judeocristianos sostenían que nadie puede desatar *(lyô)* los mandamientos de la Ley de Moisés (Mt 5,19), que seguían siendo fundamentales para mantener la identidad del pueblo. Pero la tradición del evangelio de Mateo* afirma de un modo solemne que Pedro, discípulo principal de Jesús, había recibido las llaves del Reino, como primer escriba cristiano, intérprete del evangelio, de tal forma que él pudo atar y desatar (*deô* y *lyô*) en el principio de la iglesia (cf. Mt 16,18-19), interpretando y matizando así las leyes cúlticas y alimenticias, para abrir de esa manera la comunidad a los gentiles.

«Y yo te digo, tú eres Pedro, y sobre esta Piedra edificaré mi Iglesia. Te daré las llaves del Reino de los cielos, y lo que atares en la tierra quedará atado en los cielos, y lo que desatares en la tierra quedará desatado en los cielos» (Mt 16,18-19).

Mateo supone así que ese poder originario se lo concedió Cristo resucitado a Pedro, haciéndole así escriba originario de la Iglesia. Pues bien, lo que hizo Pedro en el principio (atar y desatar) para todos los cristianos puede y debe hacerlo ahora (en el tiempo de Mateo) cada iglesia, a través del diálogo comunitario, avalado por el mismo Cielo (= Dios), no para fundar una iglesia distinta, que ya está fundada, sino para recrear y mantener la que existe.

Esto significa que la autoridad fundante de la Iglesia no la tiene aquí ya un posible obispo o una autoridad externa, sino que se identifica con cada comunidad, reunida en nombre de Jesús (manteniendo su palabra). La autoridad suprema se establece y ejerce en forma de diálogo. Por encima de toda jerarquía aislada, sobre todo poder individual que intenta imponerse a los demás, ha establecido Mateo el buen principio israelita del diálogo fraterno como revelación y signo de Dios sobre la tierra. Una comunidad que no es capaz de reunirse, expresando su perdón y trazando sus fronteras-caminos en diálogo gratuito, no es cristiana.

(3) *Diálogo judío*, *diálogo cristiano*. El judaísmo conocía bien la experiencia y necesidad del dialogo, sabía que Dios está presente allí donde concuerdan los hermanos, pero corría el riesgo de reducir la comunidad a grupos de puros, centrados en la observancia de la Ley. El evangelio amplía desde Jesús esa experiencia, pues sabe que la comunión humana (donde unos hermanos se reúnen para atar-desatar) es signo de Dios, instancia suprema, abierta a todos los hombres. Esa verdad eclesial de Jesús se identifica con el mismo diálogo comunitario y no puede delegarse en manos de ningún organismo o sistema. Esto significa que la comunidad eclesial no puede confiar ningún tema básico de amor-acuerdo comunitario a una persona superior, pues al hacerlo se negaría a sí misma: dejaría de ser comunión personal y se volvería sociedad o sistema dirigido desde fuera. La esencia de la Iglesia es el amor dialogal, la fraternidad de aquellos que son capaces de abrirse, acogerse y perdonarse unos a otros. Así continúa el texto.

En esa línea, cada comunidad cristiana, en diálogo con otras, puede y debe organizarse a sí misma, pues los hermanos reunidos en nombre de Jesús y desde el Padre son autoridad para admitir nuevos miembros, celebrar la eucaristía y declarar, si fuere necesario, la exclusión de aquellos que se excluyen a sí mismo, pues no quieren ser iglesia (no aceptan el perdón), recorriendo para ello los caminos adecuados. Todos los

temas que cierta iglesia posterior ha reservado para obispos o papas (desde la ordenación ministerial hasta la disciplina de los matrimonio) serían para Mt 18 objeto y contenido de una autoridad comunitaria, que no pueden delegarse. La iglesia posterior se ha vuelto sistema sacral muy eficaz, organizado de forma unitaria (jerárquica), pero ha perdido esta raíz fraterna y evangélica de Mt, que está en la línea de lo que ha querido realizar también (a finales del s. I d.C.) el judaísmo de la *federación de sinagogas*. Ciertamente, las iglesias forman la única Iglesia de Jesús, fundada en la Roca de Pedro (cf. Mt 16,18-19), pero cada una es campo de fraternidad completa, capaz de acoger nuevos miembros y vivir con ellos en gratuidad y comunión personal.

Introducción al estudio de Mt, con bibliografía fundamental, en D. SENIOR, *What are they saying about Matthew?*, Paulist, Nueva York 1996, y G. N. STANTON, *The Interpretation of Matthew*, Clark, Edimburgo 1995. Entre los comentarios, cf. W. D. DAVIES, y D. C. ALLISON Jr., *Matthew* I-III, ICC, Clark, Edimburgo 1991ss; U. LUZ, *El Evangelio según San Mateo* I-IV, Sígueme, Salamanca 2003. En especial, cf. H. FRANKEMÖLLE, *Yahwebund und Kirche Christi*, NA 10, Münster 1974; G. N. STANTON, *A Gospel for a New People. Studies in Matthew*, Clark, Edimburgo 1993; W. TRILLING, *El verdadero Israel. La teología de Mateo*, Fax, Madrid 1974.

DIDAJÉ

(↗ *eucaristía*). Libro básico de los comienzos del cristianismo. Como su nombre indica (*Didajé* o *Doctrina del Señor por medio de los Doce Apóstoles*), no es un evangelio o un discurso de sabiduría, sino un manual práctico de comportamiento eclesial. Debió de surgir en el mismo entorno de Siria donde se había fijado el texto actual del evangelio de Mateo*, pero algunos años más tarde (hacia el 100 d.C.), con una inspiración convergente. La *Didajé* constituye el primero y más significativo de los escritos extracanónico que tratan de los ministerios cristianos. No es un evangelio, sino un ritual, que refleja la actividad y experiencia de una iglesia que ha sido en gran parte rural, y que ha estado formada por pequeñas comunidades que reciben la visita y dirección de carismáticos itinerantes (como en la Iglesia primitiva de Galilea*); de esa forma se sitúa en el paso que va de las comunidades domésticas a las iglesias más extensas, de las aldeas a las ciudades. Es un texto arcaico: recoge elementos de la antigua misión cristiana en Galilea y Siria. Pero, al mismo tiempo, es renovador, pues refleja las nuevas tendencias y formas de una iglesia que se está volviendo institución organizada en las ciudades del imperio. Su testimonio es importante para la historia posterior: estamos pasando del plano mesiánico (dominante en Mc y Mt) al orden sacral (que triunfará más tarde en el conjunto de la cristiandad). Los ministerios comunitarios de la palabra y fraternidad tenderán a convertirse en poderes sacrales, propios de algunos elegidos, según el ejemplo de los sacerdotes y levitas de Israel, iniciándose así un camino de clericalización del evangelio, que se refleja en las sucesivas redacciones del texto, que vincula y distingue dos tipos o grupos de personas: (a) Por un lado están *los itinerantes*, apóstoles* y/o profetas, que lo han dejado todo para ponerse al servicio de la misión de Jesús. Unos y otros se definen por su movilidad: son voluntarios del evangelio, enviados por Jesús o las iglesias (apóstoles); hablan con autoridad, por experiencia, pero dependen de la aceptación de las comunidades (profetas). La *Didajé* los vincula expresamente (cf. 11,3-6). Ellos pueden dar gracias (¿dirigir la eucaristía?) cuando quieran (10,7) y su palabra, inspirada por el Señor, no puede ser juzgada por la comunidad que los recibe (11,2.7.11). No pueden desligarse de Jesús; por eso es falso el profeta que enseña una doctrina distinta (11,2) o que vive a costa de la comunidad. (b) Por otro lado están las comunidades o *iglesias sedentarias*, que se reúnen en una determinada casa o aldea y que pueden, y deben, ser animadas por los itinerantes que las visitan y dirigen de una forma carismática. Pero, al mismo tiempo, ellas poseen cierta autonomía y pueden defenderse contra los falsos profetas que dicen, pero no hacen lo que dicen, viviendo del evangelio en vez de servir al evangelio. Se complementan así las dos autoridades: los itinerantes expresan el misterio de Jesús con sus palabras; los sedentarios reflejan el amor de Cristo en su amor comunitario. Al principio, los *apóstoles/profetas* habían sido itinerantes, carismáticos supracomunitarios (fundadores), y por eso se les mantenía en veneración, aunque la comunidad podía rechazarlos si no cumplían lo que decían. Pero en un momento dado los itinerantes han tendido a vincularse de manera estable con una comunidad, de manera que se inicia un nuevo tipo de ministerio dentro de ella. De esa

manera, las mismas comunidades sedentarias van formando estructuras y formas de vinculación según el evangelio. En ese momento fascinante del paso de las viejas comunidades como las de Galilea a las nuevas iglesias establecidas, en la línea de la misión helenista*, se sitúa la *Didajé*.

Cf. J. P. AUDET, *La Didachè. Instructions des Apôtres*, Gabalda, París 1958; S. GIET, *L'Énigme de la Didachè*, Ophrys, París 1970.

DILUVIO

(Gn 6,13–8,14) (↗ *agua*, *ángeles*, *Henoc*, *pecado*). El tema de un diluvio que destruye la vida de la tierra ha sido desarrollado en muchas culturas, desde América (mitos náhuatl) hasta Mesopotamia, donde hallamos el mito de Gilgamesh, muy cercano al de la Biblia. Desde una perspectiva antropológica, el diluvio es un símbolo de la posibilidad que el hombre tiene de destruirse a sí mismo a través de una vida de injusticia, vinculada a la ruptura del orden cósmico. El tema ha sido narrado en Gn 6–9, pero solo se ha desarrollado de un modo temático en 1 Henoc*, donde no aparece como un acontecimiento del pasado, sino como un riesgo futuro: a no ser que se conviertan* y sean liberados por los ángeles* buenos, los hombres corren el riesgo de desencadenar un tipo de diluvio en el que acabarán destruyéndose todos. El mismo argumento vuelve en el libro de la Sabiduría*, pero en vez del diluvio encontramos allí el riesgo de las plagas de Egipto; en esa línea se mueve el mensaje de Juan Bautista, que amenaza a los hombres con el fuego y huracán, en vez de hacerlo con el agua. Dentro del texto bíblico pueden destacarse estos motivos. Pero el relato clave sigue siendo el de Gn 6–9, cuyos elementos básicos pueden resumirse como sigue.

(1) *El diluvio expresa el riesgo de un retorno al caos*: todo el orden cósmico ha sido efecto de una creación positiva de Dios, dirigida al surgimiento humano. Lógicamente, allí donde el hombre falla (reniega de su origen, rompe su vínculo con Dios), se corre el peligro de que vuelva el caos: se abre la bóveda o compuerta que separaba las aguas de la tierra y las del cielo (cf. Gn 1,7) y las aguas vuelven a inundarlo todo. El texto no conoce una ley natural que Dios habría roto o negado de un modo caprichoso a través de un diluvio milagroso. Milagro de Dios es precisamente el orden de la vida, el surgimiento del hombre. Lo natural en el sentido de normal sería el diluvio, es decir, la nada (Gn 1,2). Por eso, lo sorprendente, lo que necesita explicación es que exista vida: que el mundo perdure, a pesar de los males de los hombres.

(2) *El diluvio se puede leer desde dos perspectivas*. En perspectiva antropológica, la destrucción del diluvio depende de la acción humana, de manera que puede interpretarse casi como un fenómeno psicológico, pues el pecado conduce a la muerte (Gn 3,17: si coméis del fruto malo moriréis). En perspectiva teológica, esa misma destrucción aparece como castigo de Dios. Los dos planos se implican, cada uno es verdadero en un nivel, y los dos se proyectan sobre el cosmos, entendido como un equilibrio siempre frágil. En un plano, la destrucción es consecuencia del pecado, de manera que el diluvio aparece como expresión de la maldad de los hombres que estropean su vida. Pero en el fondo de esa misma destrucción ha descubierto la Biblia la mano de un Dios que puede abandonarnos, dejándonos en manos de nuestro poder de muerte, si no respondemos con amor y fidelidad al don de su vida. El diluvio o destrucción ecológica no es un acto positivo de Dios, sino más bien una ausencia de Dios, que «deja de crear», es decir, de separar las aguas, como hizo y está haciendo desde el segundo y tercer día de su creación (cf. Gn 1,6-10).

(3) *El relato del diluvio pone de relieve la creatividad humana: el* arca*. El diluvio resulta normal, lo novedoso y grande es que el mismo Dios haya enseñado al hombre a construir un *arca (tebah)*, una especie de *casa flotante o barco* donde hombres y animales pueden hacer la travesía sin ahogarse. Ciertamente, los *majshebot* o deseos perversos de los hombres suscitan el diluvio (como ha dicho Gn 6,5). Pero el ser humano es capaz de expresar también deseos de existencia creadora: puede anticiparse al diluvio y construir el arca, superando con la ayuda de Dios el riesgo de la destrucción definitiva. En el arca encuentran sitio hombres y animales. Fueron compañeros en el riesgo. El hombre no puede vivir y realizarse aislado; necesita la compañía de animales. Eso significa que debe hallar un arca (espacio de existencia compartida) para hacer con ellos la travesía del diluvio. Una humanidad que solo quisiera salvarse a sí misma se destruiría. Por eso, el arca puede tomarse como paradigma de solidaridad entre hombres y animales. El texto deja a un lado los problemas de los peces y las plantas. Conforme a su visión, los peces no tienen peligro. También los árboles y plantas se mantienen a pesar del agua: tienen una vida resistente... o no preocupan al autor del texto.

(4) *Símbolos fundamentales*. En este contexto desarrolla nuestro autor algunas de las imágenes más significativas de la simbología antropológica: el ramo de olivo que verdece después del riesgo, la paloma de la paz que vuelve al arca para anunciar que las aguas han bajado... y sobre todo la imagen misma del arca, entendida como casa de salvación para los hombres. Una larga tradición cristiana, iniciada en 1 Pe 3,20-21, mira el arca como imagen del bautismo que nos libra del riesgo de las aguas destructoras de la muerte. Buena es la imagen, pero debe ampliarse: el arca de salvación es la vida solidaria de los hombres y mujeres pacificados que ofrecen espacio de existencia a los mismos animales.

(5) *El Dios del diluvio*. Sigue siendo el Dios de la ley, en la línea marcada por el árbol del bien y del mal y del juicio, que debería haber destruido a la humanidad hace ya tiempo; pero en otro plano va expresándose como Dios de misericordia, que ofrece salvación y futuro de vida para Noé y su descendencia, como indica, al fin, su pacto al servicio de la vida, reflejado por el arco iris, y afirmado (mantenido) por encima de la perversión humana (cf. Gn 8,21 y todo 8,15–9,7). Sobre esta base emerge así, por vez primera, de una forma temática y dura, la religión de los sacrificios*, que sirven para que los hombres aplaquen la ira de Dios, en un camino que lleva otra vez de la gracia (Dios perdona) a la violencia legal de la religión. El autor de estos relatos (Gn 6–9) confiesa que Dios ha perdonado y perdona, pero vive en un tiempo que parece amenazado por los miedos de la destrucción final (como sabemos por los libros de Henoc y gran parte de la apocalíptica); por eso necesita sacrificios.

(6) *Aplicación antropológica y ecológica*. La experiencia ecológica nos ayuda a entender el relato del diluvio: la energía y vida del mundo no es infinita y los recursos de la tierra son limitados, de manera que manipulándolos o pervirtiéndolos de un modo egoísta nos destruimos a nosotros mismos, arruinando así nuestra morada, la casa en que habitamos. Esto lo sabía ya, de un modo simbólico muy hondo, el autor de Gn 6. El diluvio constituye una parábola de nuestra vida. El pecado lleva a la muerte o, mejor

dicho, lleva en sí mismo la muerte: la destrucción del ser humano y la perversión de la naturaleza que acaba alzándose en contra de la humanidad que lo comete. En esa perspectiva, a la luz de Gn 1–6, la ecología no es solo un problema social o económico, sino un tema religioso, de creación o destrucción del mundo.

Cf. X. PIKAZA, *El desafío ecológico*, PPC, Madrid 2004; J. S. CROATTO, *Exilio y sobrevivencia. Tradiciones contraculturales en el Pentateuco. Comentario de Gn 4–11*, Lumen, Buenos Aires 1997.

DIN

(↗ *Cábala*). Palabra hebrea muy utilizada por la Biblia que significa juicio y todo lo referente al juicio y a la administración de la justicia, incluyendo los elementos de gobernar y de castigar. Suele vincularse a veces con la palabra *mishpat*, que significa más expresamente justicia, en el sentido de derecho. En esa línea, Dios aparece muchas veces como aquel que implanta la justicia y el derecho sobre el mundo. La tradición cabalística medieval ha concebido el *Din* como uno de los sefirot* o atributos fundamentales de Dios. Se vincula con la Hesed*, que es la misericordia divina, formando un tipo de unidad significativa. De esa forma se completan los dos atributos, de manera que Dios puede presentarse como *Hesed* (misericordia sin fondo), siendo, al mismo tiempo, *Din*, es decir, justicia. En esa línea, la Cábala suele afirmar que el mismo Hesed, a fin de mantenerse como tal y ser lo que es (misericordia sin límites), tiene que suscitar y establecer en su vertiente opuesta a Din; de esa manera, el amor divino se encuadra dentro de unas fronteras y límites, sin perderse en la irracionalidad. Estamos en la línea de lo que no solo la tradición cabalística, sino gran parte de la filosofía occidental (desde Nicolás de Cusa a Hegel) han llamado la coincidencia o implicación dialéctica de los opuestos. El amor incondicionado *(Hesed)* y la justicia estricta *(Din)* se oponen y se implican, pudiendo aparecer así como origen y sentido de una infinidad de opuestos dentro del ser divino. En Dios se vinculan y unifican, de un modo más alto, aquellas realidades que dentro de la historia humana parecen más irreconciliables.

DINA

(↗ *endogamia*, *Jacob*, *Judit*, *matrimonio*, *Simeón*, *violencia*). Hija de Jacob y Lía (Gn 30,21), protagonista de una historia de venganza, sucedida en el entorno de Siquem, ya en la tierra prometida, donde Jacob habitaba con sus hijos. Oficialmente, la tradición bíblica ha recordado solo el nombre y figura de los doce hijos varones del patriarca. Pero, como ejemplo de la «protección» que los israelitas han de ofrecer a sus mujeres/hermanas, ese mismo texto recuerda esta historia, llena de dureza y ambigüedad (Gn 34).

«Dina, la hija que Lía había dado a Jacob, salió a ver a las mujeres del país. Siquem, hijo de Jamor el jeveo, príncipe de aquella tierra, la vio, se la llevó, se acostó con ella y la violó...». Siquem, con su padre Jamor y Jacob, padre de Dina, quieren resolver el tema, a través de un pacto matrimonial; pero algunos hijos de Jacob (hermanos de Dina) actúan con falsedad, exigiendo la circuncisión de los habitantes de Siquem (que así entrarían a formar parte de la alianza de Jacob), cosa que ellos aceptan, para aprovecharse de la ocasión, y acaban con ellos. Pues bien, cuando los siquemitas estaban recién circuncidados, sufriendo la fiebre y dolores posoperatorios, «Simeón y Leví, hermanos de Dina, blandieron cada uno su espada y entrando en la ciudad sin peligro mataron a todo varón. También mataron a Jamor y a Siquem a filo de espada, y tomando a Dina de la casa de Siquem, salieron. Los hijos de Jacob pasaron sobre los muertos y saquearon la ciudad que había violado a su hermana» (cf. Gn 34,1-31).

(1) *Una historia violenta.* Es una historia de violación relativa, porque empieza diciendo que Dina «salió a ver a las mujeres del país», lo que indica que abandonó el espacio resguardado del clan de Jacob, con sus normas y leyes matrimoniales, y se arriesgó a vincularse con las mujeres cananeas, asumiendo lógicamente sus costumbres, y apareciendo así como un peligro para un tipo de israelitas fieles, que no querían vincularse con las mujeres cananeas (cf. Esdras* Nehemías). De esa manera, Dina viene a presentarse como un «puente» entre dos visiones distintas de la sociedad y del matrimonio: por un lado, ella quiere estar con los siquemitas (pues actúa como una de sus mujeres) y por otro forma parte de los israelitas (que siguen una ley de endogamia). Por eso, más que ante una historia de relaciones privadas entre hombres y mujeres este relato de Dina nos sitúa ante el problema de la relación entre dos grupos sociales.

Una violencia que habría podido ser resuelta pacíficamente. El texto reconoce que Siquem, hijo de Jamor, príncipe del país, «la agarró, se acostó con ella y la violó». Evidentemente, Siquem es un nombre simbólico (es la ciudad) y lo es también el nombre de Jamor, su padre (es el Asno, Dios de la Alianza de Siquem). Sin duda, el gesto es duro e indica un tipo de violencia (violación) y supone que ella, Dina, no pudo oponerse. Pero se trata de una violencia que responde a las costumbres sociales de una tierra donde el matrimonio puede realizarse por rapto, legalizado a posteriori, si el padre de la violada lo acepta (como sucede con las muchachas de Betel: Jc 21; cf. Ex 22,16-17). Además, en este caso, la violencia y rapto de Siquem se transforma en amor (el texto supone que Dina y Siquem se quieren) y en intento de resolver las cosas de un modo legal: Siquem

se enamora de Dina y quiere conseguir libremente su mano, a través de un matrimonio concertado entre su padre Jamor y los familiares de Dina (padre y hermanos).

(2) *Simeón y Leví, un Israel excluyente*. Significativamente, los protagonistas «israelitas» de la historia son los hermanos de Dina y, en especial, Simeón y Leví (hijos de Lía), de manera que la figura del padre Jacob queda velada. Pues bien, estos «hermanos» fingen acceder al matrimonio que Siquem propone «por amor», pero ponen la condición de que Siquem y todos los varones de la ciudad se circunciden, entrando así en la «alianza israelita». Los siquemitas aceptan esa condición, comprometiéndose a vivir como israelitas; pero, después que se han circuncidado, en el momento en que están bajo el efecto de las «fiebres», Simeón y Leví (apoyados por el resto de los hermanos) les atacan a traición y les pasan a cuchillo, matando a todos los varones (con Siquem y Jamor), saqueando la ciudad y robando a las mujeres y niños.

Este relato recoge tradiciones antiguas en torno a la «conquista» israelita de la ciudad de Siquem y a la actitud intransigente de algunos israelitas. En contra de lo que hará, por ejemplo, el libro tardío de Judit*, el relato antiguo no ha querido valorar el gesto de la venganza de Simeón y Leví y deja que la historia tenga un final ambivalente. Simeón y Leví, que representan el ala dura del Israel guerrero (¡la violencia de Yahvé!), defienden lo que han hecho, conforme a la «ley» de la venganza: «¿Íbamos a dejar que a nuestra hermana la trataran como a una prostituta?» (34,31). Jacob, en cambio, se lamenta: «Me habéis arruinado, haciéndome odioso a los habitantes del país...» (34,30). Este es ya sin duda un Jacob impotente, desbordado por la violencia de sus hijos más fieros.

(3) *Silencio de Dina.* Quizá lo más extraño del relato no es la violencia de Simeón y Leví, ni el lamento de Jacob, sino el silencio de Dina, es decir, de las mujeres. Tras su violación, ella, la protagonista, queda totalmente marginada. El texto afirma que Siquem la amaba apasionadamente y que buscó la forma legal de casarse con ella, pero no dice nada de los sentimientos y de la voluntad de Dina, cuando matan a su amante y parece que a ella la llevan a su «casa» antigua, sin dejar que salga «a ver» más a las cananeas, como si su voluntad no contara. Como he dicho, podría suponerse que el rapto de Dina fue una «violación a medias», porque era ella la que había tomado la iniciativa, saliendo a ver a las mujeres del país, para hacerse como ellas. Pero incluso suponiendo que se tratara de una violación no consentida y que ella solo quería «ver» a las mujeres de la tierra por curiosidad, sin aceptar sus costumbres matrimoniales, nos hallamos ante un caso que podría haber terminado en matrimonio legal, como suponen las misma leyes israelitas (cf. Dt 22,28-29).

Más aún, cualquiera que fuese la solución (desde el punto de vista actual), lo lógico hubiera sido preguntar a Dina y pedirle su opinión, cosa que el texto no hace. Pero el autor de este pasaje está suponiendo que la relación matrimonial entre mujeres israelitas y cananeos de Siquem va en contra de la identidad israelita. Por eso, la opinión de Dina no cuenta. Sus hermanos, los israelitas duros, no quieren que ella (las mujeres de Israel) se emparente con los siquemitas, a pesar de que ellos han querido integrarse en la alianza de Israel. En este contexto, Simeón y Leví representan la línea más dura de Israel, son partidarios del «solo Yahvé», cuya ley prohíbe que los israelitas se mezclen con los

cananeos. Su gesto ha sido «canonizado» por el libro de Judit (Jdt 9,2), en el que se retoma la perspectiva de los «vengadores» (aunque es ya la misma Judit la que realiza la venganza).

Cf. J. PITT-RIVERS, *The Fate of Shechem or the Politics of Sex*, CSSA, Cambridge 1977; M. A. BADER, *Sexual Violation in the Hebrew Bible. A Multi-Methodological Study of Genesis 34 and 2 Samuel 13*, SBL 87, Nueva York 2006; I. FISCHER, *Die Erzeltern Israels. Feministisch-theologische Studien zu Gn 12-36*, BZAW 222, Berlín 1994; P. NOBLE, «A "balanced" reading oft he rape of Dinah. Some exegetical and methodological observations», *Biblical Interpretation* 4 (1996) 85-109; S. SCHOLZ, *Rape Plots. A Feminist Cultural Study of Genesis 34*, P. Lang, Nueva York 2000.

DINERO

1. Visión general

(↗ *Artesano*, *clases sociales*, *derecho*, *desnudos*, *economía*, *ética*, *hambrientos*, *Jesús*, *pobres*, *templo*, *tribus*). En el comienzo de Israel, el dinero no había cobrado todavía autonomía, pues la dimensión económica no se había separado de las otras dimensiones de la vida (religiosas, cósmicas, familiares...). Por eso es bueno ir distinguiendo etapas.

(1) *Un proceso significativo*. En el tiempo de la federación de tribus, al comienzo de la historia de Israel (s. XII-XI a.C.), encontramos una economía premonetaria, en línea de colaboración de personas, familias, clanes y tribus: los agricultores y pastores federados formaban una alianza de clanes y familias autónomas y, en algún sentido, autosuficientes, como suponen el Código de Alianza (Ex 20,22–23,19) y el Deuteronomio (Dt 15) al presentar la ley sabática del perdón y liberación de los esclavos; vivían del intercambio de productos, casi no necesitaban monedas especiales (es decir, dinero). Frente a la estructura piramidal de Egipto y de las ciudades cananeas (que concentraban la riqueza en el estado o templo), frente a la economía mercantil de las ciudades fenicias (regulada a través del dinero), los israelitas quisieron mantener y recrear una estructura de distribución y propiedad igualitaria de tierra y bienes, entre familias y clanes. En ese contexto, apenas se empleaba el dinero, pues los campesinos vivían de una economía de subsistencia compartida o comunitaria.

De manera lógica, *con la monarquía y centralización administrativa*, el modelo igualitario entró en crisis: terratenientes y especuladores concentraron la riqueza, de manera que empezó a emplearse el dinero, en sus diversas formas, surgiendo así una clase especial de comerciantes, especializados en la propiedad y el manejo de la moneda. Contra esa situación, en la que el dinero corría el riesgo de presentarse como signo supremo de autoridad, que separaba al hombre del contacto inmediato con los bienes concretos de la agricultura y del pastoreo, y sancionaba la abundancia de unos pocos (capaces de utilizar dinero) y la pobreza de muchos (que no tenían más riqueza que sus tierras, cayendo así en manos de los prestamistas, se alzaron los *profetas* (Amós, Miqueas, Isaías...), condenando el uso del dinero puesto al servicio del dominio de unos sobre otros. Durante todo este tiempo, los israelitas utilizan monedas de los países del entorno, de Fenicia, Persia, Egipto, etc. Solo en el siglo II a.C. empiezan a circular monedas judías, acuñadas por los asmoneos, sin imágenes inscritas, con inscripciones en hebreo y/o griego.

Economía del templo. Los diversos santuarios de Israel (Betel, Silo, Hebrón, Dan...) habían tenido en tiempo antiguo distintas formas de financiación, vinculadas a la misma institución y propiedades de los santuarios. Por su parte, el templo de Jerusalén, construido por Salomón, había sido en principio (desde su fundación hasta su caída, el 587 a.C.) un santuario real, financiado por la monarquía. Más tarde, tras la reconstrucción del año 515 a.C., aunque estuviera bajo patrocinio real (del rey persa, helenista o romano), el templo pasó a depender de la comunidad de los creyentes

israelitas, de tal forma que se instituye un tributo especial para su funcionamiento (como aparece ya en Neh 10,37-39). Este tributo del templo constituirá uno de los elementos fundamentales de la protesta de Jesús contra el judaísmo sacral de su tiempo.

La Biblia no ha querido resolver técnicamente el tema, pero lo ha puesto en el centro de la ley sabática (Dt 15) y jubilar (Lv 25), que exige perdón de deudas (cada siete años) y reparto de tierras (cada cuarenta y nueve). En este contexto, la riqueza, vinculada al dinero puede entenderse de manera negativa y positiva.

Negativa. Diversos profetas antiguos (Amós y Oseas, Miqueas e Isaías, Habacuc y Jeremías) condenaron la riqueza como idolatría. Por su parte, muchos textos tardíos de la Biblia hebrea y bastantes apócrifos (*1 Henoc*, *Test XII Pat*) la juzgaron principio de perversión. Convertida en sistema, en manos de ambiciosos, la institución económica, centrada en el dinero, puede volverse destructora.

Positiva. Muchos textos antiguos conciben la riqueza de los grandes creyentes (patriarcas, jefes de familia) como expresión de la bendición de Dios, que protege a su pueblo con el pan y vino compartido. El judaísmo en su conjunto no se ha definido por la ascética (negación de bienes), sino por la fraternidad sagrada; sus ancianos ricos (de grandes familias) forman el Sanedrín, con sacerdotes y escribas.

(2) *Una historia compleja que culmina en tiempos de Jesús*. La clase mercantil, propietaria del dinero, no había sido importante en la sociedad más antigua de Israel, donde los campesinos desarrollaron una agricultura de subsistencia, con gestión y comercio casi directo, de intercambio de bienes... En ese comienzo de Israel no había surgido todavía una clase superior de comerciantes, que controlara los excedentes agrícolas y organizara los intercambios económicos, a través del dinero, entre otras razones porque apenas había excedentes. Por otra parte, el dinero estaba en manos de potencias extranjeras, especialmente de las ciudades fenicias.

Pero, en un momento dado, cuando un sector significativo de la población dejó de producir directamente sus bienes de consumo, cuando las relaciones entre los campesinos dejaron de ser directas e inmediatas, surgió una clase especial de burócratas mercantiles, al servicio del sistema político-militar y de las élites ciudadanas, que controlaban la mayor parte de las riquezas del país. Entonces se hizo fundamental el uso del dinero, de manera que la sociedad judía empezó a funcionar como sociedad monetaria. Este cambio vino a culminar básicamente en los años del nacimiento de Jesús, en tiempos del reinado de Herodes Antipas (año 4 a.C. al 39 d.C.), cuando se estableció en Galilea una sociedad monetarizada.

En esa línea, los comerciantes o dueños del dinero, que no eran productores de bienes de consumo, sino que dirigían e intercambiaban los bienes producidos por otros, a través del dinero, quedándose con una parte considerable de los excedentes, vinieron a convertirse un elemento esencial de la nueva economía de Galilea en el tiempo de Jesús. En el fondo eran ellos los que, aliados con los gobernantes y los ciudadanos ricos, controlaban gran parte de la economía del país, contribuyendo a la miseria de las clases pobres. Por eso, ellos fueron rechazados, al menos de manera implícita por Jesús, que

apela a las tradiciones originarias de Israel. En esa base podemos destacar algunos rasgos más significativos de la nueva economía del tiempo de Jesús, vinculada al dinero.

Comerciantes y agricultores. Los miembros de la clase mercantil, que manejan y controlan el dinero, pueden entenderse como campesinos que han ascendido de nivel (en contra de los artesanos, que son campesinos descendidos). En principio, ellos dependen del trabajo productor de otros (de los agricultores), pero de tal manera lo controlan que acaban poniéndoles a su servicio, dentro de una economía «comercializada» y dominada ya por el dinero. Frente al trabajo del agricultor que produce bienes que se consumen o intercambian de un modo directo, surge así y se desarrolla el dinero, entendido como propiedad primaria de los comerciantes, que dirigen la vida del resto de la población, planificándola al servicio de sus intereses; ellos tienden a controlar el trabajo y la vida de los otros a través del dinero y de esa forma introducen una separación entre trabajo y economía, entre riqueza y vida real... Desde esa base se puede decir que su símbolo no es la tierra, ni el trabajo, ni la familia, ni las relaciones directas, sino el «capital», que puede estar al servicio del César (¿como tributo neutral: Mc 12,16-16?), pero que a los ojos de Jesús tiende a presentarse como Mamona, es decir, en un ídolo o «dios objetivado», contrario al Dios verdadero (cf. Mt 6,24).

Mamona, *el Dios de la clase mercantil.* Los miembros de la clase mercantil tienden a vincularse con los funcionarios superiores y con los sacerdotes (que sacralizan, al menos de un modo indirecto, el dinero). Por otro lado, ellos se relacionan de manera especial con los reyes. En esa línea, en un determinado momento, los comerciantes pueden convertirse en árbitros de la vida social de un territorio (o de varios territorios conectados), pues dirigen el proceso real de la producción y distribución de bienes. Ciertamente, en un sentido, ellos dependen de los gobernantes y los militares; pero, en otro sentido, pueden controlarles y de hecho les controlan. En el tiempo de Jesús, ellos aparecen relacionados con un dinero que, por un lado «pertenece al César» (cf. Mc 12,16-17), resultando de esa forma inseparable del gobierno, pero que, por otro lado (¿al mismo tiempo?), tiende a convertirse en «Mamona», es decir, en poder autónomo, que Jesús considera antidivino (cf. Mt 6,24).

(3) *Devolver la moneda al César... Una respuesta creadora.* Jesús vivió en un mundo que se hallaba dominado, de hecho, por una clase mercantil que ha separado ya el dinero (capital) de la vida real, es decir, del trabajo inmediato y de las necesidades concretas de los hombres y mujeres. Ciertamente, no parece que Jesús haya sido un «purista» estricto, ni tampoco un «reformador económico»: no ha condenado en principio a todos los «comerciantes», ni ha rechazado a los «publicanos» (recaudadores de impuestos, al servicio de un orden socio/económico que era, a fin de cuentas, romano), a los que gran parte del pueblo consideraba impuros. Pero, mirando las cosas a mayor profundidad, él ha querido poner el comercio y el dinero al servicio de los pobres, de un modo «gratuito» (por comunicación directa entre los hombres), de manera que su proyecto implicaba un cambio total en la manera de ver la economía.

En ese sentido decimos que ha sido más que un reformador. En línea de reforma se movían gran parte de los fariseos del tiempo, hombres que querían «mejorar» la

economía, de un modo racional, dentro del sistema, sin condenar sus elementos más significativos. En contra de eso, Jesús ha sido un profeta del encuentro inmediato entre personas (hoy podríamos decir: del trabajo directo) y de la gratuidad, apelando para ello a los principios de la tradición israelita, pues, a su juicio, el dinero que no está al servicio de los hombres se convierte en «mamona», poder demoníaco. Jesús no ha rechazado el dinero en sí, sino un tipo de sociedad que convierte al hombre en siervo del dinero, como indicaremos en lo que sigue.

En esa línea se plantea el tema del tributo, en sentido político y económico. Los celosos* y/o celotas rechazaban la moneda del tributo al César. Jesús no condenó sin más la moneda del César, sino que situó el tema en otra perspectiva: «Le enviaron entonces fariseos y herodianos a fin de atraparle en una palabra. Llegaron y dijeron: Maestro... ¿Es lícito pagar tributo al César o no? ¿Pagamos o no pagamos? Él, advirtiendo su hipocresía, les contestó: ¿Por qué me tentáis? Traedme un denario para que lo vea. Se lo llevaron, y les preguntó: ¿De quién es esta imagen y esta inscripción? Le contestaron: Del César. Jesús les dijo: Devolved al César lo del César y a Dios lo de Dios. Esta respuesta los dejó asombrados (Mc 12,13-17 par).

El tema divide a los judíos. Unos aceptan el imperio, con su economía y política: los impuestos pertenecen a la racionalidad del sistema romano. Otros *rechazan el imperio*, pues quieren que en su lugar se alce Israel, como «sistema mesiánico». La pregunta es capciosa y, diga Jesús lo que diga, podrán acusarle, pues sitúan un sistema contra el otro: si defiende el tributo, será colaboracionista; si lo niega, le llamarán insumiso antirromano. Pero él rompe la alternativa y sitúa el tema de la vida (de la imagen de Dios) en otro plano: pide una moneda e indica que ella lleva la efigie del César, apareciendo así como signo de una economía que se sitúa en la línea de la política imperial, y por eso pide a los suyos que «devuelvan» la moneda del César, para iniciar así una economía distinta, fundada en la creación y presencia de Dios.

En sí misma, la moneda del César no es diabólica, como han pensado celotas o sicarios, empeñados en negar, por razones de sistema nacional (mesiánico), el tributo del sistema romano. Ellos rechazan la moneda de ese sistema, pero están dispuestos a acuñar la suya tan pronto como triunfen y establezcan su estado tras la guerra. Los únicos que podrían rechazar honradamente toda moneda serían algunos profetas escatológicos como Juan, que salían físicamente del sistema, no aceptando su vestido, ni comiendo su comida. Pues bien, en esa línea, Jesús sitúa su proyecto mesiánico más allá de la moneda. Por eso devuelve la moneda al César. Según eso, Jesús no convierte la moneda en signo de Dios, pero tampoco la identifica con el Diablo: no ha condenado a Roma, no ha rechazado su sistema, ni lo ha sacralizado, declarándolo divino, sino que ha hecho algo mucho más radical: ha optado por un proyecto sin dinero, en clave de relaciones personales de gratuidad, fuera del espacio dominado por el César.

(4) *Mamona de la iniquidad*, *conversión de la mamona*. Avanzando en el tema podemos citar un pasaje muy significativo de Lucas, quizá el más importante sobre la riqueza: «En aquel tiempo, dijo Jesús a sus discípulos: Un hombre rico tenía un administrador, y le llegó la denuncia de que derrochaba sus bienes. Entonces lo llamó y

le dijo: ¿Qué es eso que me cuentan de ti? Entrégame el balance de tu gestión, porque quedas despedido. El administrador se puso a echar sus cálculos: ¿Qué voy a hacer ahora que mi amo me quita el empleo? Para cavar no tengo fuerzas; mendigar me da vergüenza. Ya sé lo que voy a hacer para que, cuando me echen de la administración, encuentre quien me reciba en su casa. Fue llamando uno a uno a los deudores de su amo y dijo al primero: ¿Cuánto debes a mi amo?» Este respondió: Cien barriles de aceite. Él le dijo: Aquí está tu recibo; aprisa, siéntate y escribe cincuenta. Luego dijo a otro: Y tú, ¿cuánto debes? Él contestó: Cien fanegas de trigo. Le dijo: Aquí está tu recibo, escribe ochenta. Y el amo felicitó al administrador injusto, por la astucia con que había procedido. Ciertamente, los hijos de este mundo son más astutos con su gente que los hijos de la luz. Y yo os digo: ganaos amigos con el dinero injusto, para que, cuando os falte, os reciban en las moradas eternas» (Lc 16,1-13).

La palabra clave es: «Ganaos amigos con el dinero injusto *(mamôna tês adikias)*. Ella supone que el dinero tiende a ser injusto, pero no razona esta afirmación. Parece que todo dinero, puesto al servicio particular, es injusto. En ese sentido, toda propiedad privada (toda propiedad monetaria), entendida como medio de enriquecimiento de algunos en contra de los otros, es injusta. Pero la riqueza injusta se puede «limpiar», poniéndose al servicio de la comunicación humana (para ganar amigos para el Reino). En esa línea, al servicio de los pobres y necesitados, la riqueza solo vale como medio, pero no al servicio de los poderosos o de la Iglesia (como suponía el modelo de la subordinación sagrada, en línea de sistema eclesiástico), sino de los pobres, es decir, de los hombres en cuanto necesitados, en línea de gratuidad. El texto presupone que el dinero es injusto, porque ha sido mal ganado o se utiliza para dividir a los hombres, oprimiendo a los más débiles. Pero añade que ese mismo dinero puede convertirse en medio al servicio de la fidelidad (16,11), es decir, de la ayuda a los demás.

Esto significa que es posible una *conversión de la mamona.* (1) Por un lado, Lucas nos mantiene muy atentos al origen malo del dinero, que define como mamona de iniquidad o de injusticia: manejamos un dinero negro y malo, como el administrador que emplea su poder para robar. (2) Pero, al mismo tiempo, en proceso de conversión interna que se objetiva y expresa en el orden social y económico, podemos *blanquear* ese dinero *negro*, convirtiendo la *mamona* en signo y medio de *amor* interhumano (cf. Lc 12,33). No se trata solo de un cambio interior (poniendo amor donde había deseo), sino que es necesario un cambio externo: hay que construir una economía distinta, al servicio de los pobres, en vez de la economía actual que está al servicio de los poderosos (del sistema). Ese dinero convertido deja ya de ser mamona, es decir, un ídolo que mata y destruye a los pobres y, al fin, a todos los hombres. Pero ¿seguirá siendo dinero? Es evidente que a Lucas no le importa la respuesta: no es economista, no organiza o planifica el orden de una sociedad. Pero sabe que a partir del gran mensaje de gracia de Cristo puede y debe «convertirse» la misma economía: de esa forma ha introducido su evangelio dentro de este mundo, superando una visión apocalíptica que condena todo lo que existe.

Cf. L. REED, *El Jesús de Galilea. Aportaciones desde la arqueología*, Sígueme, Salamanca 2006; S. SAFRAI y M. STERN (eds.), *The Jewish People in the First Century. Historical Geography*, *Political History*, *Social*, *Cultural and Religious Life and Institutions I-II*, Fortress Press, Filadelfia 1974; E. P. SANDERS, *Judaism.*

Practice & Belief 63BCE – 66 CE, SCM, Londres 1992; E. W. STEGEMANN y W. STEGEMANN, *Historia social del cristianismo primitivo*, Verbo Divino, Estella 2001; G. THEISSEN, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 1985.

2. Visión de Mateo

(↗ *denario*, *economía*, *mamona*, *Mateo*, *pobres*, *riqueza*). La Biblia ha dado gran importancia a las mediaciones económicas que, debiendo haber sido un medio de comunicación, se han vuelto muchas veces signos de imposición. Jesús acepta la función del dinero-capital (denario), pero lo sitúa en el nivel del césar, es decir, de la organización política de la vida, separándolo de «las cosas de Dios». En esa misma línea se sitúa Pablo en Rom 13, aunque insistiendo en el poder-espada más que en el dinero. Pues bien, el dinero convertido en Mamona o poder supremo constituye el objeto central de la idolatría, de manera que aparece como lo contrario a Dios (cf. Col 3,5; Mt 6,24). En esa línea, la Biblia termina diciendo que en el fondo del asesinato* de Jesús hay un problema de dinero (Judas*). De todas formas, el Nuevo Testamento no ha satanizado el dinero, como veremos evocando desde esa perspectiva algunos textos de Mateo.

(1) *Mt 2,11. Primer dinero: el oro de los magos*. Ellos llevaron a Jesús los dones más preciados de la tierra: «abrieron sus tesoros y le ofrecieron oro (riqueza), incienso (honor), mirra (perfume)». Son dones simbólicos, más en la línea del honor y la gloria personal que de la economía. En principio, el oro que aparece aquí no es dinero de trueque, ni medio para comprar o conquistar el mundo, sino un símbolo de realeza y gozo, de disfrute placentero y plenitud vital, en la línea del incienso y de la mirra. Jesús no emplea el oro como medio mesiánico (para comprar comida, espadas, servidores), pero está inserto dentro de un mundo donde *el oro es ya dinero*, donde judíos y romanos compran y venden por oro, queriendo conquistar de esa manera el mundo. Quizá podemos afirmar que todo el evangelio de Mt ha de entenderse como proceso de interpretación del *oro mesiánico* que puede tomar estos sentidos: es oro de magos (no de comerciantes), oro de la vida que se pone al servicio de los otros, oro que es objeto de conquista, oro de los pobres perseguidos, pues en todo el resto de la escena (Mt 2,1-23) este mismo Jesús que ha recibido el oro aparece perseguido por Herodes, rey rico, teniendo que exiliarse.

(2) *Mt 4,1-8. Segundo dinero: el pan del Diablo*. Los *magos* ofrecieron a Jesús (a sus creyentes) una forma originaria del dinero: el oro más bello y hermoso, vinculado a la gloria de perfumes y de aromas. Pero al lado de ese regalo innecesario (se puede vivir sin oro/incienso/mirra) están las cosas necesarias de la vida, y la primera es la comida. Aquí es donde interviene el Diablo, que interpreta la comida, que debía ser *regalo compartido*, como principio de sumisión o demonización universal, como señalan los textos de las tentaciones (Mt 4 y Lc 4), que empiezan por el pan. Mt y Lc (ambos dependientes de Q) han cambiado el orden de las dos siguientes tentaciones (poder y milagro), pero han puesto en el principio el *pan*, como punto de partida en el proceso de satanización del mundo. El *pan* (como antes el *oro*) es un símbolo universal: ciertamente, es con el oro el principio de todo dinero, expresado hasta hace poco, en casi todos los pueblos, con símbolos de comida (la moneda equivalía a una medida de trigo o

de un número de ovejas o cabras). El *Diablo* quiere aprovecharse de bienes necesarios (pan) para esclavizar a los demás y dominar la tierra, controlando la palabra, convirtiendo la religión (templo) en autoridad mágica y dominando sobre todos los hombres. El Diablo representa el mesianismo del pan/dinero, como principio y signo de sometimiento universal. *Jesús*, en cambio, representa el mesianismo de la palabra gratuita.

(3) *Mt 4,18-22. Tercer dinero: el trabajo de los pescadores*. Del patrón oro (magos) y del patrón pan (Diablo) pasamos significativamente al patrón trabajo, representado y recreado en la escena de la vocación al discipulado, que de algún modo nos sitúa ante la palabra originaria de Gn 3,17: «con el sudor de tu frente comerás...». Las grandes revoluciones anarquistas y comunistas de los siglos XIX y XX nos han recordado, con éxito solo limitado, que el único capital verdadero del hombre es su trabajo. Es evidente que Jesús no rechaza el trabajo, pero su mesianismo no consiste en enseñar a los demás a trabajar: no ha planeado y construido una cooperativa agraria o industrial, un buen falansterio, ni tomado a los hombres como hormigas, productores mesiánicos de una gran empresa universal, sino como personas que pueden y deben prepararse para el reino de la gracia y gozo de la vida. En ese contexto se sitúa la llamada a los cuatro trabajadores del lago (Pedro, Andrés y los dos zebedeos). La riqueza mayor que ellos tenían no es el oro, ni un almacén de pan, sino el buen trabajo, en medio de una buena familia. Jesús les llama y ellos dejan redes y padre, trabajo y familia, para ponerse el servicio del Evangelio. Ellos sabían «producir», pero no sabían compartir en gratuidad, al servicio del Reino de Dios, y eso es lo que Jesús quiere enseñarles, haciéndoles pescadores de hombres.

(4) *Mt 18,23-35. Primera parábola del dinero: el perdón*. Nada debemos a Dios, nada tenemos que pagarle en plano religioso, pues es Padre y nos perdona todo, si algo le debiéramos. Pero en un nivel social, en nuestras relaciones con el prójimo, tenemos que expresar el perdón de Dios en forma de perdón y gratuidad interhumana. Así lo indica el *Rey* de esta parábola que perdona la deuda incalculable de su ministro injusto y ladrón, porque este se lo pide, revelando de esa forma el poder de la misericordia que está por encima de toda ley del mundo. Pero su *ministro* no quiere perdonar a un consiervo que le debe una pequeña suma de dinero. ¿Qué hará al rey? ¿Seguirá ofreciendo perdón a quien lo ha recibido solo para aprovecharse de ello? La parábola nos sitúa en el lugar donde se cruzan y fecundan dos lenguajes: la gratuidad suprajudicial del rey, reflejada en el perdón de una suma incalculable de dinero (diez mil talentos), y la justicia inmisericorde del criado que no quiere perdonar a quien le debe una modesta suma (cien denarios). Esta parábola supone que podemos emplear dinero; pero supone que debemos hacerlo desde una perspectiva de perdón y gratuidad, no solo en plano espiritual, sino también económico. El Evangelio apuesta por una economía convertida en signo de perdón y reconciliación interhumana. Por eso ha tenido que contar esta parábola del perdón en claves monetarias, porque es en ese nivel donde resulta más difícil conseguirlo.

(5) *Mt 20,1-16. Segunda parábola: el dinero (= denario) de la gratuidad*. Conforme a la simbología bíblica, un denario es el jornal del día. Por un día ha comenzado a

contratar el amo a los primeros jornaleros, ajustándose con ellos a un denario. Pero el amo ha vuelto a salir a la plaza, una y otra vez, contratando nuevos jornaleros, hasta la hora undécima, cercano ya el fin del trabajo. Evidentemente, los trabajadores han calculado el jornal en términos de equivalencia: recibirá más dinero quien más ha trabajado. Pues bien, con gran escándalo de algunos, el amo paga a todos el mismo salario. En el fondo del relato se plantea el problema de la equivalencia y justicia laboral. Quizá hay también una disputa entre judeocristianos (obreros del día entero) y paganocristianos (de la última hora). ¿Es justo que todos reciban lo mismo? En términos de salario no es justo. Pero Jesús, con esta parábola y con toda su conducta, ha superado el nivel de la justicia legal, para situarnos en un plano de gratuidad, donde la vida es don para todos. De esa forma, el mismo denario, que ha empezado siendo un dinero material, se ha podido convertir: gratuitamente han de trabajar los viñadores; gratuitamente ha de darles su dinero el amo, que ya no es patrono, sino amigo.

(6) *Mt 25,1-46. Las tres parábolas de la gratuidad comprometida*. El pasaje empieza con la parábola de las *diez vírgenes necias* (Mt 25,1-13). La riqueza máxima de las muchachas que esperan al esposo es el *aceite de la lámpara*: es la fe, las buenas obras. Con ella pueden entrar en las bodas, tras la noche larga de la muerte y de la historia. Pues bien, hay algunas, que el texto presenta como necias, que han dejado gastar el aceite y no tienen dispuesta la lámpara en la hora de las bodas. Irónicamente se les dice que vayan a comprarlo, pero llegan tarde: este es un aceite que no puede comprarse ni venderse, es la gracia. La segunda parábola trata del *dinero que sirve para producir dinero* (*los talentos*: Mt 25,14-30). De la luz de la lámpara que Dios ha ofrecido a los humanos para que la cuiden pasamos a los talentos que recibe cada uno, para administrarlos, al servicio del amo. Externamente hablando, la vida es como un capital (un dinero) que se nos ha confiado y debemos ponerlo en rendimiento. En un primer nivel, da la impresión de que el Dios de esta parábola sigue estando en la línea de un duro talión, es un Dios del éxito y de la misericordia. Pero no olvidemos que se trata de una parábola para hacernos pensar y descubrir que en la vida hay otro tipo de ganancia, vinculada a la generosidad y a la confianza. En esa línea avanza la parábola de *las ovejas y las cabras*, *que nos sitúa más allá del dinero* (Mt 25,31-46). Mateo ya no habla de dinero, sino de solidaridad y de ayuda a los necesitados, superando todos los principios del éxito económico. Ciertamente no condena la riqueza y posesiones (es bueno tener pan y casa, libertad y salud); lo que condena es el uso de esas riquezas para servicio propio en exclusiva, dejando en necesidad (con hambre, sin casa) a los que están viviendo a nuestro lado. Dinero o no dinero es secundario, secundaria también la riqueza en cuanto tal... Lo que importa es la solidaridad: el hecho de que hombres y mujeres puedan ayudarse, alimentarse, acogerse, visitarse... El dinero es medio que puede servir para el encuentro interhumano y en ese aspecto es bueno. Pero también puede convertirse en signo de poder, en expresión de egoísmo de algunos, y en ese aspecto es malo. Culmina con esto la trama del Evangelio. Más allá de las grandes parábolas sobre las vírgenes y los talentos, retraducidas por Mt 25,31-46 como exigencia de ayuda mutua (dar de comer, acoger/vestir, visitas a los expulsados de la sociedad) no puede haber ya

nada. Nos hemos situado en el límite, al final de los tiempos. El tema del dinero queda integrado en la gran tarea de la realización solidaria de la vida.

Cf. P. BONNARD, *El evangelio según san Mateo*, Cristiandad, Madrid 1976; I. GOMÁ, *El evangelio según san Mateo* I-II, Facultad de Teología, Barcelona 1980; U. LUZ, *El evangelio según san Mateo* I-IV, Sígueme, Salamanca 2001-2005.

DIOS

1. Visión general

(↗ *Ashera*, *Baal*, *monoteísmo*, *violencia 2*, *Yahvé*). Desde un punto de vista temático, la aportación principal de la Biblia a la cultura de la humanidad ha sido el despliegue de su experiencia de Dios. Las religiones orientales (taoísmo, hinduismo, budismo) no se centran en Dios, sino más bien en lo divino, tomado de un modo general, como interioridad espiritual del ser humano. Solo las religiones de origen bíblico (judaísmo, cristianismo e islam) son estrictamente monoteístas, en cuanto destacan la experiencia de un Dios que existe por sí mismo y actúa como realidad personal.

(1) *Notas principales del Dios bíblico*. Son tres. (a) *Unidad*. Frente al politeísmo, el monoteísmo afirma ¡Dios es uno! Tanto el Israel antiguo como el islam moderno han reaccionado contra la multiplicidad de figuras divinas que sacralizan de algún modo las fuerzas naturales y vitales. Cristianismo y judaísmo asumen esa herencia: la divinidad no se escinde ni multiplica, no se rompe ni disgrega; solo hay un Dios, un poder sagrado que todo lo funda y dirige con su fuerza. Entendido así, el monoteísmo es la afirmación de la unidad fundamental, divina, de todo lo que existe. El mismo Dios aparece de esa forma como palabra común (en quien todos podemos dialogar) y unidad de sentido que vincula a todos los seres del cielo y de la tierra. (b) *Trascendencia*. Frente al panteísmo, los monoteístas añaden ¡Dios existe en sí mismo, más allá de todo lo conocido y lo desconocido! No se confunde con la naturaleza, ni con la vida interior de los seres personales (con el alma, con la idea, con la vida...). Dios encuentra su sentido y realidad en sí mismo, como distinto de todo lo que existe. Por eso resulta imposible toda experiencia panteísta de inmersión en lo divino (al estilo oriental). Es Dios lo que importa, no la totalidad más o menos difusa de la idea o el valor sagrado general del universo. Solo porque Dios existe y porque nos desborda, dándonos sentido (siendo mayor que todo lo que podemos hacer y pensar, imaginar o desear), tiene sentido y puede realizarse libremente el ser humano. Solo ese Dios trascendente es Absoluto (realidad original, infinita, definitiva) para judíos, musulmanes y cristianos. Ese Dios les permite rechazar como idolátricos los otros absolutos (de tipo estatal o vital, económico o cultural) que a veces se han querido imponer sobre el mundo. (c) *Personalidad*. Frente al deísmo, los monoteístas afirman ¡Dios es persona! Llamamos deísmo a una visión filosófico-religiosa que concibe a Dios como una especie de ser indiferente, que está arriba, que ha puesto en marcha (como buen relojero) el reloj de la historia, pero luego, en su verdad más honda, se encuentra separado de la vida de los hombres, desinteresado de la misma historia. Pues bien, en contra de eso, el Dios abrahámico es persona verdadera, alguien que piensa y desea, un ser cuya presencia y acción experimentan con fuerza los creyentes. Esto significa que el ser humano (siendo personal) aparece especialmente vinculado a Dios, como imagen suya, en diálogo con él. También otras religiones han hablado de un Dios superior que dirige y sustenta la vida de los hombres: así podemos recordar un tipo de monoteísmo antiguo entre diversos pueblos de África o

de Asia que, en la base de sus creencias, habrían colocado un Dios del cielo, creador y ordenador originario de todo lo que existe. Algo semejante han postulado algunas filosofías o movimientos espirituales. Pero, en sentido estricto, el único monoteísmo consecuente que ha existido y sigue existiendo en la historia de la humanidad es el de la religión bíblica, que aparece así como defensora de una teofanía consecuente, superando el nivel de la simple hierofanía de los avataras de lo divino.

(2) *Revelación de Dios: Teofanía*. Pertenece a la Biblia no solo la afirmación de que Dios «es», sino también el hecho de que se manifiesta de manera providente (cf. Heb 11,6). Sobre esa base distinguimos las formas de manifestación de Dios. (a) *Hierofanía* es el nombre propio de la manifestación de Dios (lo sagrado, *hieron*) en las religiones cósmicas. Lo que se desvela no es Dios en sentido personal, sino más bien lo sagrado, los poderes originarios de la naturaleza. En un sentido extenso, todo lo que existe en el mundo es o puede ser hierofanía (sol y luna, cielo y tierra, agua y fuego, nacimiento y muerte...); todo es manifestación sagrada, todo es en el fondo religioso, como han visto los antropólogos. (b) *Avatara* es un nombre hindú que sirve para indicar la manifestación de lo divino en las religiones místicas: *lo divino*, *lo búdico o el tao* se expresan en ciertas figuras especiales y de un modo particular en las personas de los grandes iniciados o reveladores del misterio. No es decisivo que ellos *(Krisna o Rama*, *Buda*, *los Bhodisatvas...)* hubieran existido en un tiempo concreto, pues no son importantes por su historia, sino por la verdad que manifiestan. Más que personas en el sentido occidental, son símbolos, figuras excelsas de la hondura sagrada de lo humano. Una y otra vez se manifiestan; siempre que el mundo corre el riesgo de perderse en el vacío y la mentira parece triunfar, se manifiestan ellos, los signos de lo divino. Todos los seres pasan. Pero queda su verdad, la hondura divina de la revelación que han proclamado. (c) *La teofanía* estrictamente dicha es la manifestación histórica de Dios, entendido de forma personal. Lo que se manifiesta a través de la teofanía no es el sentido sagrado del cosmos, ni el valor profundo del espíritu (la divinidad que lo llena todo), sino la palabra y acción concreta del mismo Dios que habla a los hombres, sea de un modo estrictamente humano (a través de los profetas), sea por medio de unos símbolos cósmicos que el profeta o el pueblo entero descubre como portadores de sentido trascendente (el ritmo de los astros, la tormenta...). Ciertamente, en un primer momento, la religión bíblica asume algunos elementos de las teofanías cósmicas, pues Dios se manifiesta también por ciertos fenómenos de tipo natural (tormenta, lugares sagrados...). Pero en su verdad más honda, la Biblia solo reconoce y cultiva un tipo de teofanía profética: el mismo Dios de la naturaleza habla o se desvela de manera fuerte a través de las palabras y los gestos de unos hombres y mujeres que escuchan y expresan su voz sobre el mundo.

(3) *Elementos de la revelación bíblica*. Solo en este contexto podemos hablar de teofanía, destacando sus dos rasgos o supuestos principales. (a) Dios se manifiesta diciendo su Palabra. No es poder inconsciente, ni vida aislada que se desentiende de los seres humanos. Siendo como es un verdadero ser personal, Dios habla, despliega su poder, expresa su voluntad y dialoga con los hombres. (b) Profetas son aquellos que escuchan y transmiten esa Palabra de Dios. Como mediadores de ese diálogo de los

hombres con Dios en la historia, como garantes y testigos de la manifestación de Dios emergen ellos y definen el sentido de la nueva religión, como saben cristianos, judíos y musulmanes. Las hierofanías son por principio múltiples y no hay entre ellas ninguna que pretenda ser definitiva. Múltiples también son los avataras, sin que ninguna pueda presentarse como norma de todas las restantes. Por el contrario, las teofanías, si es que existen, no pueden ser contradictorias, ni separarse unas de otras, sino que todas forman un tipo de unidad, una historia de la revelación de Dios. Así lo confiesan los cristianos cuando afirman que de muchas maneras puede revelarse y se ha revelado Dios en otro tiempo, pero básicamente lo ha hecho a través de los profetas, añadiendo que, ahora, en estos tiempos finales, se ha manifestado ya del todo por su Profeta Hijo que es Jesús (cf. Heb 1,1). Algo semejante dicen los musulmanes cuando afirman que el Dios de los antiguos profetas ha dicho su palabra definitiva por Mahoma. Ciertamente, la Biblia sabe que el mundo es revelación de Dios, pero ella añade que Dios solo se revela plenamente a través de la historia de los hombres, en los que se va manifestando como fuente de inspiración, como palabra de vida (Ley). Llevando hasta el final esa experiencia, los cristianos afirman que Dios se ha encarnado en Jesús, culminando así la historia de su palabra, es decir, la historia de su revelación. Sobre esa base podemos afirmar que la Biblia recoge el testimonio de la historia de Dios con los hombres, un testimonio que judíos y cristianos (y musulmanes) interpretan de formas distintas, aunque no excluyentes.

Cf. J. M. CASCIARO y J. M. MONFORTE, *Dios*, *el mundo y el hombre en el mensaje de la Biblia*, Eunsa, Pamplona 1986; R. OTTO, *Lo santo*, Alianza, Madrid 1975; G. PARRINDER, *Avatar y Encarnación. Un estudio comparativo de las creencias hindúes y cristianas*, Paidós, Barcelona 1993; X. PIKAZA, *Dios judío*, *Dios cristiano*, Verbo Divino, Estella 1996; *Dios es palabra*, Sal Terrae, Santander 2003.

2. Guerra y paz

(↗ *guerra*, *violencia 1-2*). El tema de Dios en la Biblia está inseparablemente vinculado a la historia de los hombres y de un modo especial a la violencia y a su superación. Algunos han podido decir que el Dios bíblico es un tipo de *Jano bifronte*, con un rostro pacífico y otro guerrero. En contra de eso, pensamos que el Dios bíblico tiene muchos elementos violentos, pero en su principio y en su meta es un Dios de paz. De la paz de Dios nacen los hombres; a la paz, *shalom* de Dios, caminan, como sabe la bendición sacerdotal: «Yahvé haga resplandecer su rostro sobre ti, y tenga de ti misericordia. Yahvé levante hacia ti su rostro, y ponga en ti paz» (Nm 6,25-26). Lógicamente, el enviado mesiánico se llamará «Príncipe de la paz» (Is 9,5-7) y así se puede añadir que Yahvé establece la paz (Is 26,12) o, mejor dicho, que él mismo es la paz. Pero esa es una paz trabajada, costosa, de forma que su despliegue puede precisarse en tres momentos.

(1) *Entorno cultural y religioso. Un Dios de guerra*. Muchos han puesto en el principio de todas las cosas la guerra, diciendo que ella estaba en Dios y que en el fondo ella misma era Dios. La realidad originaria se entendía como la batalla de dioses (teomaquia) y se expandía como guerra entre los hombres (antropomaquia). Así decían muchos pueblos del entorno de la Biblia, lo mismo que la filosofía griega. Ellos afirmaban que la guerra es madre cósmica de dioses que nacieron y existieron en lucha

constante, que ha enfrentado y sigue enfrentando a Marduk* con Tiamat, a Baal* con Mot, a Zeus con Khronos. En guerra existen los dioses, de la guerra nacen los hombres, de manera que su destino es luchar sin fin, en un círculo de eterno retorno de la violencia y la muerte, de la que nace la vida. Dando un paso más, algunos han afirmado que la guerra es el primer principio filosófico: «La guerra es común a todas las cosas; la justicia es discordia; y todas las cosas nacieron por la discordia y la necesidad. La guerra es padre y rey de todas las cosas: a unos los muestra como dioses y a otros hombres, a unos los hace esclavos y a otros libres» (Heráclito, *Fragmentos* 80 y 53). Si las cosas se han pensado y dicho de esa forma en los países y culturas de su entorno, es normal que la Biblia haya tendido a vincular a Dios con la guerra.

(2) *Novedad bíblica. Al principio no hay guerra*. Pues bien, lo extraño no es que exista mucha guerra en la Biblia, sino que en el fondo exista tan poca. En esa línea, la novedad básica de la Biblia consiste en el descubrimiento de que Dios no es guerra ni hace guerra, de tal forma que su primera palabra dice así: «Al principio creó Dios los cielos y la tierra» (Gn 1,1). Las cosas no surgieron de la guerra o lucha de elementos, sino de la palabra y el espíritu de Dios que fue diciendo y suscitando de esa forma todo lo que existe: «Y vio Dios que era bueno... Vio cuanto había hecho y todo estaba muy bien... Concluyéronse, pues, los cielos y la tierra y todo su ornamento» (Gn 1,10.12.18.31-32; 2,1-2). Buenos son cielos y tierra: las aguas del alto y la tormenta, los vientos y los fuegos, las plantas o animales de la tierra. Todo es digno de Dios y positivo para el ser humano: no hay destrucción ni guerra originaria. Por eso, la palabra fundadora para el hombre no es «luchad y dominad el mundo por la guerra», sino «creced, multiplicaos, llenad la tierra y sometedla: mandad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre todos los vivientes que caminan o reptan por la tierra» (Gn 1,28). Pues bien, según Gn 1–2 ese crecimiento y dominio del hombre no se realiza por la guerra, ni siquiera por la muerte de animales, pues se supone que los hombres del origen son vegetarianos. Eso significa que al principio no había guerra y que, por tanto, ella no es inexorable.

(3) *Pero la guerra entró en el mundo y Dios se ha contaminado con ella*. La Biblia sabe que el mundo sigue siendo positivo, pero en su entraña hay un enigma que está representado por la serpiente (Gn 3,1) del paraíso. No se sabe de dónde viene; está allí, como si fuera una parte del enigma de la realidad, expresión de finitud humana, señal de lo más bajo (tierra) y lo más alto (pensamiento). Ciertamente, el principio no es la lucha, la guerra no es destino y madre de los seres. Pero cerca del principio, en el lugar donde se elevan los humanos, en los primeros pasos de la historia que ellos forman (que van haciendo) emerge la amenaza del deseo de poder y violencia, la lucha que define y configura aquello que pudiéramos llamar nuestro pecado, tal como comienza en Gn 3 y luego avanza hasta Gn 6. Esta es una guerra teológica: el hombre se eleva frente a Dios para saberse, le niega para afirmarse. De esa forma, en los primeros pasos de la historia, la tierra que podía volverse paraíso se hace imagen de la muerte. Esta es una guerra antropológica: combaten mutuamente los humanos, a nivel sexual (Eva-Adán) y fraterno (Abel-Caín). Condenada al mimetismo de la envidia, la existencia es opresión, sospecha y muerte. Esta es una guerra cósmica: la misma tierra que podía parecernos paraíso

(armonía, trabajo y disfrute: Gn 1–2) se vuelve campo de batalla del humano con (contra) las cosas (cf. Gn 3; tema expandido en Gn 4–8). Pues bien, partiendo de eso, según la misma Biblia, los israelitas han proyectado su violencia sobre Dios y así lo han hecho, de un modo especial al evocar el origen de su historia, que está reflejada en la conquista o posesión de la tierra de Canaán. Existieron al principio y existen todavía dos formas de entenderla: una más pacífica, vinculada con un Dios más pacífico y universal; otra más violenta y nacionalista.

(4) *Dos modelos: Dios de la paz*, *Dios de la guerra*. Sobre esa base se puede hablar de los dos rostros de Dios. (a) Dios pacífico, modelo abrahámico. Los textos vinculados a la historia de Abrahán* y los patriarcas evocan la figura y transmiten el mensaje de un Dios básicamente pacífico, que promete a sus amigos la posesión de la tierra. Abrahán escucha la palabra de Dios, penetra en Palestina, sacrifica en sus altares y recibe la certeza de que aquella tierra será suya, como fuente de bendición fraterna para todos los pueblos de la tierra. Al principio de Israel está la voz de Dios y la obediencia del patriarca. La fe y no las espadas definen al humano sobre el mundo (Gn 12,1-7). (b) Dios guerrero, modelo de Josué. Los textos vinculados con esta tradición suponen que Dios mismo es un guerrero que ayuda a los israelitas, mandándoles que destruyan a los enemigos y que pasen por la espada a los habitantes de la tierra de Canaán, a los hititas, jeveos, jebuseos..., destruyendo de raíz su religión y su cultura (cf. Jos 1–12). Ahora quiero acentuar este segundo modelo.

(5) *El Dios de la guerra santa*. En amplios trechos de la Biblia israelita (de Ex y Jos a Cr, 1 Mac, Jud), la guerra es sacramento religioso de Israel: el mismo Dios combate por los suyos, derrotando a los dioses enemigos con la *ruah* o Espíritu que ofrece a los combatientes de su guerra santa, una guerra convocada con trompeta de Dios y realizada en pureza religiosa. Los soldados, poseídos por la fuerza de Dios, están sacralizados y lo expresan irradiando una especie de terror que atenaza a los violentos enemigos y que a veces se explicita en los más duros signos de este cosmos (tormenta, oscuridad: cf. 1 Sm 3–5; Dt 20). Dios mismo inspira y sostiene la violencia de su pueblo, como muestran las señales sagradas que acompañan al combate: el Arca de Dios, la bendición sacerdotal y el botín sagrado que se debe ofrecer en sacrificio (cf. Jos 1–11; Jc 1–8). Esta *guerra* nos sitúa en la raíz de la historia israelita, allí donde la fuerza superior de Dios (*Gibbor* por excelencia) se revela por los *gibborim*, soldados de su pueblo. Ciertamente, hay otros signos de Dios o sacramentos (sacrificio y culto, monarquía y templo), pero el signo de la guerra es uno de los más importantes. En este contexto se pueden trazar cuatro afirmaciones básicas. (a) La historia es conflictiva y, para triunfar como pueblo, Israel debe emplear la guerra, pues Dios mismo es en el fondo un poder guerrero, principio de violencia. (b) Dios influye en el conflicto, defendiendo con armas superiores a sus elegidos. (c) Los guerreros son héroes y santos, los primeros sacerdotes de esta historia. (d) La guerra es salvadora, no destino ciego, sino fuente de historia bendita. Existía guerra santa en casi todos los pueblos del entorno. Pero solo en Israel se hace principio de historia sagrada, en un camino donde pueden destacarse aportación divina y humana. Donde prevalece la aportación humana, la guerra es de Dios, pero en ella han de

combatir los *gibborim* con su valentía y tácticas marciales (esta visión lleva al conflicto del 67-70 d.C. y al moderno sionismo). Donde prevalece la aportación divina, el guerrero humano acaba mostrándose pasivo, de manera que al fin debe renunciar a la misma acción violenta (línea de pacifismo profético, apocalíptica).

(6) *Dios guerrero. El libro de las Batallas de Yahvé*. En un momento clave de la liberación del Éxodo, en el gran Canto de Moisés (o de María), Yahvé aparece como *ish ha milhama*, «hombre de guerra, fuerte guerrero». Se trata, sin duda de una guerra teológica y simbólica, que no se realiza básicamente con medios militares, pero ella tiene fuertes connotaciones de violencia. En esa línea, el libro de Josué ha incluido una teofanía militar, de carácter fundacional, en la que el mismo Dios de Moisés (Dios de la Ley) aparece como General del pueblo, portador de la espada triunfadora: «Y estando Josué ante Jericó levantó sus ojos para mirar y he aquí que estaba ante él un Hombre *(ish)*, con la espada desenvainada en su mano. Y Josué fue hasta él y le dijo: ¿Eres de los nuestros o de nuestros enemigos? Y le contestó: ¡No! Yo soy Príncipe del Ejército de Yahvé. Ahora he venido. Y Josué cayó rostro en tierra y le adoró. Y le dijo: ¿Qué es lo que mi Señor manda a su siervo? Y respondió el Príncipe del Ejército de Yahvé a Josué: Quita las sandalias de tus pies, porque el lugar que pisas es santo. Y Josué lo hizo así» (Jos 5,13-16). Todo nos permite suponer que este pasaje está incompleto, como un torso del que se han quitado aspectos que al autor deuteronomista (Pentateuco*) no le importan. Es claro que este Hombre de la Espada es un representante de Dios, como el Ángel de Yahvé de Ex 3,1-5. Dios se aparecía allí a Moisés para revelarle su misterio salvador (su nombre de Yahvé) y darle el encargo de liberar a su pueblo cautivo en Egipto. Aquí se muestra ante Josué, revelándole su fuerza militar (lleva la espada de su mano) y dándole el encargo de conquistar la tierra. Estamos en un *lugar sagrado* (como en el caso de Moisés, en el Sinaí: Ex 3,5), de manera que el vidente tiene que descalzarse; se trata probablemente del santuario de Gilgal*, al lado de Jericó, y toda la escena tiene un carácter litúrgico. Pero más sagrado que el lugar es el mismo Dios, que ahora aparece como el Hombre de la Espada (en la línea de Ex 15,3). Es evidente que este Príncipe del Ejército de Yahvé se identifica con el mismo Dios, como lo indica Josué al postrarse en su presencia. Esta es la teofanía militar por excelencia. Dios se había revelado en el Sinaí como presencia salvadora (¡Soy el que soy, Yahvé!: Ex 3–4). Ahora aparece ante Josué como garantía de triunfo militar. De esa forma, la conquista de Jericó con la historia que sigue (todo el libro de Josué y el conjunto de la historia deuteronomista) viene a presentarse como expresión del poderío militar de Yahvé. La personalidad de Josué queda como eclipsada, pues Dios es realmente quien actúa y vence. En esa línea, la Biblia ha citado un famoso *Libro de las Batallas de Yahvé* (cf. Nm 21,14), que se ha perdido, pero que podría ser un buen título para el conjunto de la misma Biblia.

(7) *Las guerras de Yahvé*. Teniendo en cuenta esta visión de Dios, podemos recordar los cuatro ciclos principales que definen la historia bélica de Israel. (a) Guerras de conquista, recogidas y teologizadas en el Pentateuco (Ex 17,8-16; Nm 20–24) y sobre todo en los libros de Josué y Jueces; a ese estrato pertenecen muchos textos bélicos de 1

y 2 Samuel donde Dios aparece también luchando por y con su pueblo. (b) Guerras a favor del yahvismo, en tiempos de violentas reformas religiosas, como las de Jehú (2 Re 9–10), que mató a los profetas baalistas, y las de Josías (2 Re 22–23), que quiso unificar el viejo Israel desde el yahvismo. (c) Contiendas civiles macabeas, que encendieron ideales de sacralidad yahvista (1 y 2 Mac). (d) La guerra que celotas y sicarios iniciaron contra Roma (67 y 70 d.C.), mientras algunos (más apocalípticos) esperaban la victoria como puro don de Dios sin guerra y otros (sobre todo saduceos) eran partidarios de la paz con Roma.

(8) *La paz mesiánica. Antiguo Testamento*. La aportación básica de la Biblia no está en el hecho de que ella ha sacralizado la guerra en algunos de sus momentos, sino en el hecho de que en sus testimonios más significativos ella ha defendido la no violencia activa, abierta a la paz o Shalom escatológico. En ese contexto se sitúan algunos de los textos más intensos de las profecías de Sión: «Al final de los tiempos estará firme el monte de la casa del Señor... hacia él confluirán naciones, caminarán pueblos numerosos. Dirán: venid, subamos al monte del Señor; él nos instruirá en sus caminos y marcharemos por sus sendas... Será el árbitro de las naciones, el juez de pueblos numerosos. De las espadas forjarán arados, de las lanzas, podaderas. No alzará la espada pueblo contra pueblo, no se adiestrarán para la guerra» (Is 2,2-5; cf. Miq 4,1ss). En esa línea avanza todo el «Libro del Emmanuel» (Is 7–12) en el que Isaías expone uno de los ideales más impresionantes de paz de la historia humana (cf. Is 11,1-9). Siguen un esquema parecido los textos del Siervo de Yahvé del Segundo Isaías (cf. Is 41–55) y muchos salmos. Tal como la han leído gran parte de los cristianos y judíos, la Biblia ha venido a mostrarse como revelación de un Dios de paz, testimonio y esperanza de la reconciliación escatológica. (9) *Gracia y paz. Saludo cristiano*. Desde esa base, recreada por la experiencia de Jesús, se entiende el principal saludo cristiano, en el que se vinculan las dos palabras básicas de la revelación: «Gracia y paz a vosotros, de parte de Dios nuestro Padre y del Señor Jesucristo». Así ha comenzado Pablo todas sus cartas, así ha seguido saludando la primera tradición cristiana (Rom 1,7; 1 Cor 1,3; 2 Cor 1,2; Gal 1,3; Ef 1,2; Flp 1,2; Col 1,2; 1 Pe 1,2; 2 Pe 1,2; etc.). Solo la gracia, es decir, la gratuidad, ha hecho posible el surgimiento de la paz, en Cristo, Mesías de la paz (cf. Flp 4,7; Col 3,15).

Cf. G. BARBAGLIO, *Dios ¿violento?*, Verbo Divino, Estella 1992; N. K. GOTTWALD, *The Tribes of Yahweh*, SCM, Londres 1980; A. VAN DER LINGEN, *Les Guerres de Yahvé*, LD 139, Cerf, París 1990.

3. Dios es Amor

(↗ *amor*, *Cruz*, *Padre*, *violencia 5-6*, *Yahvé*). Para muchos cristianos, la definición básica de Dios es la que ofrece 1 Jn 4,8, cuando dice *Dios es amor*. Ciertamente, ella es importante, pero debe entenderse en el trasfondo de la revelación bíblica de Dios, de la que hemos hablado en la entrada anterior (Dios. 2: Guerra y paz). A fin de precisar mejor el contenido de la afirmación «Dios es amor», queremos situarla dentro de una visión de conjunto de la Biblia.

(1) *Antiguo Testamento. Yahvé: Soy el que soy. Amarás a Yahvé tu Dios*. La palabra clave sobre Dios en el Antiguo Testamento no es «yo soy el Amor», sino «Soy el que Soy» (Ex 3,14, Yahvé*), indicando soberanía distante y cercanía liberadora. Dios es alguien a quien no podemos definir con ningún concepto, ni encerrar en ninguna figura, ni contener en ninguna palabra que le defina, como sabe el decálogo*. Pero, al mismo tiempo, Yahvé es un Dios cercano, que se manifiesta liberando a los hebreos y ofreciéndoles la Ley de su libertad en la montaña santa; por eso, ellos deben responderle con amor. El Antiguo Testamento no dice que Dios es amor, pero afirma constantemente que ama a los hombres, especialmente a los israelitas: «No porque vosotros seáis más numerosos que todos los pueblos, Yahvé os ha querido y os ha escogido, pues vosotros erais el más insignificante de todos los pueblos. Es porque Yahvé os ama y guarda el juramento que hizo a vuestros padres, que os ha sacado de Egipto con mano poderosa y os ha rescatado de la casa de esclavitud, de mano del faraón, rey de Egipto» (cf. Dt 7,7-8). Desde ahí resulta comprensible la profesión de fe del shemá*, que es profesión de amor: «Amarás a Yahvé tu Dios con todo tu corazón...» (Dt 6,5). El libro de la Sabiduría ha universalizado esa experiencia, diciendo a Dios: «Tú amas a todos los seres y no aborreces nada de lo que has hecho» (Sab 11,24).

(2) *El amor de Dios en los profetas*. El Antiguo Testamento no dice que Dios es amor, pero hace algo más importante: presenta el amor de Dios, no solo de forma liberadora, en línea social (como en el Éxodo), sino también de forma íntima en la gran sinfonía del amor que es el Cantar de los Cantares y, sobre todo, en los profetas de la intimidad de Dios (Oseas*, Jeremías*, Segundo y Tercer Isaías*). Bastará con evocar algunos textos: «Cuando Israel era niño, yo lo amé, de Egipto yo llamé a mi Hijo... Cuanto más los llamaba, más se alejaban de mí...» (Os 11,1). «Con amor eterno te amé, te reconstruiré y quedarás construida... ¡Si es mi Hijo querido, Efraín, mi niño, mi encanto! Cada vez que le reprendo me acuerdo de ello, se conmueven mis entrañas y tengo compasión» (Jr 31,3.20). «Por amor de Sión no callaré, por amor de Jerusalén no descansaré, Como un Joven se casa con la novia, te desposa *El que te construyó* y como se alegra el Marido con su esposa, se alegrará *tu Dios contigo*» (Is 62,1.5). «Como un niño a quien consuela su *madre*, así os consolaré yo, en Jerusalén seréis consolados» (Is 66,13). «¿Olvidará una Mujer a su criatura, dejará de querer al hijo de su vientre? Pues aunque ella se olvide, yo no me olvidaré de ti. En las palmas de mis manos te tengo grabada...» (Is 49,15). Esta revelación profética del amor de Dios, que viene a mostrarse como madre y como esposo de los hombres, constituye una de las cumbres de la experiencia afectiva de la humanidad. Solo en el fondo de esa experiencia, actualizada por Jesús, Juan podrá decir que Dios es amor.

(3) *Dios actúa con amor: ha resucitado a Jesús de entre los muertos*. La diferencia y singularidad del cristianismo está en la afirmación de que Dios ha resucitado a Jesús crucificado, entronizándole así (= engendrándole) como su Hijo. Esta es la experiencia que está en el fondo de Rom 1,3 y que Pablo ha tomado como base de su evangelio. Jesús había anunciado el amor de Dios, con su palabra y con su vida, siendo ajusticiado por ello. Lógicamente, la resurrección de Jesús ha de entenderse como ratificación de su

mensaje-vida de amor. En la base de esta definición cristiana de Dios hay dos afirmaciones: Dios ha resucitado a Jesús; Jesús es Hijo de Dios. Dios no es simplemente aquel que resucita a los muertos, como confiesan los judíos con Abrahán (cf. Rom 4,17) y como testifica Marta, como buena israelita (cf. Jn 11,23), sino que es aquel que «ha resucitado a Jesús de entre los muertos» (Rom 4,24). Le ha resucitado ya, ha realizado en plenitud su obra creadora, superando así a la muerte. Ha resucitado a Jesús que es Nuestro Señor *(ton kyrion hêmôn)*. Jesús es el *Kyrios*, Señor pascual, el verdadero Yahvé, Dios con nosotros. Dios le ha resucitado de entre los muertos. No ha resucitado por ahora a los muertos y por eso la muerte sigue actuando sobre el mundo: no ha terminado la historia, no ha culminado la creación, pero en el mismo centro de ella ha resucitado ya a Jesús como mesías de amor.

(4) *Dios*, *Padre del Kyrios*, *Padre del Hijo*. En toda la tradición paulina, que refleja una experiencia muy antigua de la Iglesia, Dios no aparece como Padre de Jesús-Hijo, sino como Padre de Jesús-*Kyrios*. Esta es una afirmación paradójica y extraña, porque junto al Padre se espera siempre al Hijo. Y, sin embargo, cuando Pablo dice Padre (refiriéndose a Dios) no pone a su lado al Hijo, sino al *Kyrios*. En el fondo de esta relación Padre-*Kyrios* está la experiencia original de los cristianos que descubren a Jesús como su *Kyrios* (Señor*), como el mismo Yahvé del Antiguo Testamento, Dios con nosotros. Pues bien, desde el momento en que se identifica a Jesús con el *Kyrios*, y esto no lleva a negar a Dios, sino a confesarle con más fuerza, ese Dios tiene que aparecer ya como Padre. Así tenemos las dos claves de Dios, los dos nombres, siempre vinculados: el Padre (que es Dios sin más, en su trascendencia amorosa) y el *Kyrios*, que es Jesús: «Gracia y Paz, de parte de Dios nuestro Padre y del Señor Jesucristo» (Rom 1,7); «para que glorifiquéis al Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo» (Rom 16,5); «hay un solo Dios, el Padre, y un solo Señor, Jesucristo» (1 Cor 8,6); «El Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo» (2 Cor 1,31). Esta vinculación divina entre Dios, que es el Padre, y Jesús resucitado, que es el *Kyrios* (Yahvé) divino, que aparece en los saludos de las cartas paulinas (1 Cor 1,3; 2 Cor 1,2; Gal 1,3; Ef 1,2; Flp 1,2; Col 1,3...), constituye el centro y clave de la confesión teológica cristiana. Solo en un momento posterior, de una forma consecuente, asumiendo la experiencia de Jesús, que ha llamado a Dios Padre (Abba*), los cristianos han confesado a Jesús como Hijo de Dios. Esta es una confesión que aparece ya en el mismo Pablo (Rom 1,4.9; Gal 4,7; 1 Cor 15,28; etc.), pero que se ha desarrollado de un modo especial en el centro de la obra de Juan (cf. Jn 1,34; 11,27; 20,31; 1 Jn 3,8; 4,9-10). Ella aparece también en el conjunto de la tradición sinóptica (cf. Mc 1,1; 3,11; 15,39; Mt 1,23; 16,16; Lc 1,32.35).

(5) *El Dios cristiano*. El Dios cristiano es el mismo Dios judío, que se manifiesta plenamente por Jesús, el Cristo, a quien los creyentes descubren como el auténtico Señor, el Yahvé, Dios que está presente, confesándole, al mismo tiempo, como Hijo de Dios. De esa manera, ellos plantean desde el principio el misterio y gracia de la vida de Dios, que es Padre y *Kyrios*, que es Padre e Hijo, sin romper por ello su unidad, pues ellos siguen confesando el mismo shemá* que los israelitas («Escucha Israel, Yahvé tu Dios es un Dios único...»: Dt 6,5; Mc 12,29). En este contexto se plantea ya el tema que

la Iglesia posterior evocará hablando de la Trinidad, al introducir con Jesús-*Kyrios*-Hijo al Espíritu* divino, como aparece ya en los textos del bautismo (Mc 1,10-11), en algunas alabanzas de Pablo (cf. 2 Cor 13,14) y, sobre todo, en el mandato misionero de Mt 28,19, cuando se habla de «bautizar en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo». Todo esto invita a un gran silencio en el plano de las afirmaciones conceptuales. El cristiano cree en Dios porque Dios ha brillado: se le ha manifestado poderoso y humilde, gratuito y creador, en el rostro de Jesús, el Cristo (cf. 2 Cor 4,6). Los cristianos no pretenden saber más, pero siendo fieles a la tradición de su Antiguo Testamento (LXX, BH), han encontrado a Dios en Cristo, recibiendo así nueva capacidad para gozar, sufrir y abrirse a los demás en esperanza creadora. No han intentado separarse de Israel para fundar una religión distinta, pero han descubierto que la más honda verdad israelita se realiza en Cristo. Por eso han terminado separándose del judaísmo histórico, en camino que se abre (quiere abrirse) por Jesús a todos los humanos (incluidos los mismos judíos).

(6) *Dios es amor*. El Nuevo Testamento ha interpretado la experiencia de Jesús como experiencia del amor de Dios. Jesús habla de Dios como amor, lo presenta como Padre (Abba*) y vincula la llegada de su Reino con el amor al enemigo, el perdón y de superación de todo juicio, pidiendo a los hombres que imiten su gesto, amando a todos, como Dios ama a los buenos y malos y perdona a los pecadores (cf. Mt 5,47; Lc 5,32). Sobre esa base Juan ha podido decir: «Tanto amó Dios al mundo que envió a su Hijo unigénito, no para condenar el mundo, sino para salvarlo» (cf. Jn 3,16). Toda la experiencia de Pablo puede condensarse en la palabra en que dice: «Me amó y se entregó por mí» (Gal 2,20). Dios ama así por medio de Cristo y lo hace de manera insuperable: «Pero Dios demuestra su amor para con nosotros, en que siendo aún pecadores, Cristo murió por nosotros» (Rom 5,8); «Estoy convencido de que ni la muerte, ni la vida, ni ángeles, ni principados, ni lo presente, ni lo porvenir, ni poderes, ni lo alto, ni lo profundo, ni ninguna otra cosa creada nos podrá separar del amor de Dios, que es en Cristo Jesús, Señor nuestro» (Rom 8,37-38). Juan ha seguido avanzando en esa línea y ha definido a Dios como amor. De las acciones de Dios ha pasado al mismo ser de Dios. Ya no se contenta con decir que Dios «Es el que Es» (Ex 3,14), ni con decir que ama (como hace Pablo), sino que añade que Dios es amor: «Amados, amémonos unos a otros, porque el amor es de Dios. Y todo aquel que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios. El que no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor. En esto se mostró el amor de Dios para con nosotros: en que Dios envió a su Hijo unigénito al mundo para que vivamos por él. En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó a nosotros y envió a su Hijo en expiación por nuestros pecados. Amados, ya que Dios nos amó así, también nosotros debemos amarnos unos a otros. Nadie ha visto a Dios jamás. Si nos amamos unos a otros, Dios permanece en nosotros, y su amor se ha perfeccionado en nosotros... Dios es amor. Y el que permanece en el amor permanece en Dios, y Dios permanece en él» (1 Jn 4,7-12.14). Juan ha sacado así la conclusión que está en el fondo de toda la experiencia de Jesús: ¡Dios es amor! Ciertamente, se pueden decir otras cosas de Dios, afirmando que es Luz* (1 Jn 1,5) y que es Espíritu* (Jn 4,24); pero todas se condensan y culminan en esta: Dios es amor.

Jesús no ha querido hablar del Dios poderoso utilizando los medios de poder del mundo, sino dejándose vencer y matar por amor y abriendo así una brecha por la cual se expresa todo el amor divino. Su muerte ha venido a presentarse así como experiencia máxima de Dios, de manera que ella viene a integrarse en el mismo proceso de la creación. Desde esta base podemos trazar tres afirmaciones fundamentales, que sirven de apéndice a todo lo anterior. (a) *Dios*, *Amor pleno*. No es poder indiferente, que actúa desde arriba, sino debilidad poderosa, amor que actúa encarnándose en la historia de los hombres. Así sufre por Jesús la muerte, penetrando en el dolor y fracaso de la humanidad. El prólogo de Job (no sus poemas dolorosos) suponía que Dios se encuentra arriba, como un monarca fuerte, rodeado de su corte; por el contrario, Job, el hombre sufriente, se hallaba abandonado, fuera de la ciudad, acusado por sus sabios. Pues bien, ahora sabemos, por Jesús y con Jesús, que Dios sufre en los que sufren (cf. Mt 25,31-46), penetrando en el dolor y fracaso de la historia. (b) *Dios es donación de amor* y así regala por Jesús la vida a los que mueren, sin discutir, en principio, si son buenos o malos, si se dan en amor a los demás o si les niegan. De esa forma, más allá de la debilidad humana y la violencia del ambiente, se expresa y manifiesta como don de sí, por medio de Jesús, que se ha entregado por el Reino. A través de su muerte, toda la vida de Jesús viene a expresarse como regalo de amor. No retiene nada para sí, sino que todo lo ofrece y se ofrece a los demás, a fin de que ellos sean. Es don originario, vida-regalo, en dolor-amor, por los demás. Desde ahí, podemos añadir que Dios es Amor que no tiene ni puede ya nada, porque todo lo ha dado (y se lo quitan) en Cristo. (c) *Dios es acogimiento de amor*. No libera a Jesús de la muerte, sino en y por la muerte. No le baja de la cruz, como han pensado millones de musulmanes (que no pueden aceptar a un Dios que permite que su justo Siervo muera fracasado), sino que hace algo mucho más grande: ama a Jesús de un modo infinito, en la misma Cruz doliente. Por eso, no lo libera de la muerte, como a Job, devolviéndolo a un tipo de vida particular de triunfador (¿y justo?) sobre el mundo (cf. Job 42), sino que lo acoge amoroso en la muerte, recibiéndole así en la plenitud de su vida, a favor de los demás. Esa culminación de Dios en Jesús se expresa como alianza universal de gracia. Solo a través de la muerte a favor de los demás puede el hombre dar todo lo que es y lo que tiene. Solo allí donde un hombre muere por los demás sabe la Biblia cristiana que hay Dios.

Cf. J. M. CASCIARO y J. M. MONFORTE, *Dios*, *el mundo y el hombre en el mensaje de la Biblia*, Eunsa, Pamplona 1986; F. X. DURRWELL, *Nuestro Padre. Dios en su misterio*, Sígueme, Salamanca 1990; X. PIKAZA, *Dios judío*, *Dios cristiano*, Verbo Divino, Estella 1996; A. TORRES QUEIRUGA, *Del Terror de Isaac al Abba de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2001; SEMANAS ESTUDIOS TRINITARIOS, *La Trinidad en la Biblia; Dios es Padre; Pensar a Dios*, Sec. Trinitario, Salamanca 1972, 1991, 1993; J. VÍLCHEZ, *Dios*, *nuestro amigo. La Sagrada Escritura*, Verbo Divino, Estella 2003; G. E. WRIGHT, *El Dios que actúa. Teología bíblica como narración*, Fax, Madrid 1974; J. BRIEND, *Dios en la Escritura*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1996.

4. El Canto de María

(↗ *Ana*, *cantoras [mujeres]*, *Débora*, *María madre de Jesús*, *violencia 2-6*). Las palabras de María, la madre de Jesús, en el Magníficat* (Lc 1,46-55) ofrecen un compendio de algunos de los símbolos y nombres fundamentales de Dios, tomados del Antiguo Testamento y aplicados a la novedad del nacimiento mesiánico de Jesús.

(1) *Vinculación con el Antiguo Testamento*. La más significativa es la referencia al Canto de Ana*, donde se dice: «Mi corazón se regocija por Yahvé, mi poder se exalta por Yahvé, mi boca se ríe de mis enemigos porque celebro tu salvación. No hay santo como Yahvé, no hay otro fuera de ti, no hay roca como nuestro Dios» (cf. 1 Sm 2,1-2). Ana identifica a Yahvé con Dios y le presenta como el único *santo (qados)* digno de veneración religiosa, fuente de energía salvadora. El Dios Yahvé es la *roca (sur)* donde se asienta y recibe su firmeza la existencia. Es el Dios-Único de la tradición israelita; por eso se añade: «no hay otro fuera de ti». En esa línea se sitúa el Canto de María.

(2) *Las acciones de Dios*. Dios se define, ante todo, a través de lo que hace. El Dios de María: (a) *Dios es aquel que mira* (Lc 1,48). Miró en otro tiempo a los hebreos oprimidos en Egipto (Ex 2,25); ahora ha mirado a María y en ella a todos los pequeños de la tierra. En el principio de su historia salvadora hay una fuerte experiencia de mirada, como sabe el Canto de María: «ha mirado la pequeñez de su sierva...». (b) *Dios es aquel que hace cosas grandes*, tanto en María (Lc 1,49) como en todos los hombres (1,51-53). La acción de Dios se opone a las tendencias impositivas y destructoras de los poderosos (soberbia, búsqueda de poder y de riqueza), viniendo a presentarse como principio de salvación para los humildes. María descubre y acoge la acción de Dios y así la expone: «eleva a los pequeños, a los hambrientos los llena de bienes...». (c) *Dios recuerda su palabra y acoge a Israel*, *su siervo* (1,54-55). No comienza una obra nueva, como si debiera hacer en Israel algo exclusivo que no hace en otros pueblos. Ciertamente, Israel ha tenido un pasado distinto, que se expresa en la promesa dada a sus patriarcas; pero su distinción está al servicio de una apertura más fuerte hacia el conjunto de la humanidad. Los tres gestos de Dios (mirar, hacer, recordar) expresan su cuidado a favor de los hombres, desde una perspectiva israelita, que se puede aplicar al conjunto de la humanidad. María universaliza así los motivos del Canto de Ana.

(3) *Cuatro nombres directos de Dios*. El Magníficat despliega algunos de los nombres más significativos del Dios israelita. (a) *Kyrios* (1,46). Es la traducción de *Yahvé*, nombre que en ese momento los judíos no pueden pronunciar. Propia del Dios *Kyrios* (Señor, El que Es: Ex 3,14) es la grandeza activa y salvadora: inició su salvación en otro tiempo, a través de los hebreos, esclavizados en Egipto; ahora la extiende a todos los pueblos. (b) *Sôtêr* (1,47). Significa «salvador». Ha comenzado a salvar desde el tiempo más antiguo (tema del éxodo); ahora culmina su tarea al elevar a los pequeños e invertir las condiciones injustas de la historia. (c) *Dynatos* (1,49), es decir, Poderoso. El mundo está bajo el falso poder de los orgullosos que son sencillamente potentados destructores (cf. 1,53). Frente a ellos se eleva el verdadero Poder de salvación que es propio del Dios de Cristo. (d) *Hagios* (1,49), Santo. Los judíos acentúan el nombre Yahvé; los cristianos presentan a Dios como Padre. Pero unos y otros le veneran como Santo* (cf. Is 6,3). Estos son los cuatro nombres directos de Dios, pero el Magníficat contiene también otros, de un modo implícito.

(4) *Nombres implícitos de Dios*. (a) *Dios es Misericordioso*, porque extiende su misericordia por generaciones (1,50). Este título asume la mejor tradición del pacto israelita (cf. Ex 34,6-7) que culmina aquí, en la acción salvadora iniciada por Cristo. (b)

Dios es Fiel, porque recuerda la promesa hecha a Abrahán y los patriarcas. Esta fidelidad hecha memoria activa de la misericordia (*mnêsthênai eleous*: Lc 1,54) define la historia y experiencia israelita (y la cristiana). (c) *Dios es Revelador*: habló en otro tiempo (*elalêsen*: 1,55) y ahora cumple su palabra, en gesto de manifestación salvadora. (4) *Dios de Israel*, *su siervo* (1,54). La Biblia supone que Israel es el *pais* (siervo querido, hijo o amigo) de Dios, desde el principio de su acción hasta el final del tiempo, conforme a toda la experiencia y teología israelita. (5) *Dios de María*, *Dios del Mesías*, *Dios de los hombres*. María se presenta como sierva de Dios (Lc 1,48) en la línea del Siervo de Yahvé de Is 40–55, es decir, como favorita de Dios y portadora de su palabra mesiánica. Su Dios es Dios del Mesías: todo lo que el canto proclama es verdad porque Dios se ha expresado por el Cristo, a quien María está cantando (cf. Lc 1,39-45). A la luz de lo indicado, podemos añadir que Dios se revela en fuerte inversión, transformando el esquema actual de vida de los hombres. Se ha cumplido la antigua promesa de Abrahán (cf. 1,54-55). Amanece por el Canto de María la luz del Dios que «derriba del trono a los potentados y eleva a los oprimidos».

Cf. I. GOMÁ, *El Magnificat. Cántico de Salvación*, BAC, Madrid 1982; D. RUIZ LÓPEZ, *El Magníficat. Un canto para el tercer milenio*, BAC, Madrid 2001.

5. Padre de Nuestro Señor Jesucristo

(↗ *Abba*, *Hijo*, *Jesús*, *Padre*, *resurrección*, *Señor*, *Trinidad*). Jesús ha sido un buen judío, de manera que para él (y para todos los cristianos) sigue siendo esencial la confesión básica del monoteísmo: «Yahvé, tu Dios, es un Dios único...» (Mc 12,17). Pero él ha invocado especialmente a Dios como Abba* (Padre), poniendo en sus manos la esperanza y tarea del Reino (Padrenuestro*). Pues bien, a través de la experiencia pascual, la comunidad cristiana ha confesado que Dios ha resucitado a Jesús de entre los muertos, y le ha invocado a Dios como su Padre.

(1) *Dios Padre ha resucitado a Jesús.* Los cristianos han seguido invocando a Dios con la misma palabra de oración de Jesús (Abba*), que la tradición ha conservado incluso en arameo (cf. Mc 14,36; Rom 8,15; Gal 4,6). Pero ellos saben que Dios no es Padre simplemente porque Jesús le invocaba de esa forma, sino porque, siendo creador y Padre, ha resucitado a Jesús de entre los muertos. De esa forma avanza la fe de los cristianos con respecto a la de Abrahán: «Abrahán creyó que sería padre de muchas naciones..., porque confió en el Dios que crea de la nada a las cosas que no son y resucita de la muerte a los que han muerto... Pero nosotros, los cristianos... creemos ya en aquel que ha resucitado a Jesús nuestro Señor de entre los muertos, mostrándose así como Padre verdadero» (cf. Rom 4,17-23).

Esta es la novedad de la fe cristiana, que no se centra en un Dios nuevo (los cristianos no creen en un Dios distinto del israelita), pero que tiene un sentido «históricamente» distinto: los cristianos creen que el mismo Dios de Israel (el Dios de Abrahán) ha resucitado a Jesús, mostrando así su paternidad radical (es el Padre de los pobres y excluidos, a quien Jesús invocó en su mensaje y en su vida. Pues bien, el Dios que ha

resucitado a Jesús es aquel que le ha engendrado, pero no de un modo «biológico», sino mucho más hondo, de surgimiento personal.

(2) *Padre Dios ha enviado y ha hecho nacer a Jesús.* Como he dicho, los cristianos han empezado afirmando que Dios ha resucitado a Jesús, pero en un momento posterior ellos han afirmado que él es también Padre porque ha enviado o engendrado a su Hijo mesiánico; ellos no han empezado pensando en la forma de «nacimiento biológico» de ese Hijo, sino en el hecho de que «proviene de Dios» (como un Hijo querido proviene del Padre), añadiendo que Dios le han enviado, le ha «dado» a los hombres: «Pero cuando llegó la plenitud del tiempo, Dios envió a su Hijo, nacido de mujer y nacido bajo la ley, para que redimiese a los que estaban bajo la ley, a fin de que recibiésemos la adopción de hijos. Y por cuanto sois hijos, Dios envió a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama: Abba, Padre. Así que ya no eres más esclavo, sino hijo; y si hijo, también eres heredero por medio de Dio» (Gal 4,4-6; cf. Jn 3,16-18).

La novedad pascual cristiana consiste, según Pablo, en el descubrimiento del misterio paterno de Dios, que se expresa en la filiación de Cristo. Los hombres no son esclavos de un destino, sino que están en manos del amor creador y salvador de Dios, a quien pueden invocar diciendo ¡Padre! Porque es el Padre de Jesucristo. Desde esa base se puede afirmar, de un modo simbólico y real, que el mismo Dios «no generado» (que no puede nacer) ha nacido de hecho, sin dejar de ser eterno y trascendente, en medio de los hombres, en Jesús de Nazaret, su Hijo. En esa línea, los cristianos podrán añadir que Dios no es solo Yahvé (El que Es), ni es solo Allah (la Realidad única), sino que, siendo Dios (El, Elohim, Allah), Yahvé ha sido y es Padre porque ama a Jesús y porque en Jesús se manifiesta como fuente de amor para todos los hombres.

(3) *Dios Padre ha engendrado a su Hijo.* A partir de lo anterior, con un inmenso respeto simbólico y real ante el misterio, la tradición cristiana se atreverá a decir que el mismo Dios Padre ha proclamado su paternidad cuando ha reconocido a Jesús, diciéndole en el bautismo*: «tú eres mi Hijo querido» (Mc 1,11 par). Más aún, dando un paso más, la tradición sinóptica ha podido presentar, también simbólicamente, el nacimiento humano de Jesús como nacimiento del Hijo de Dios (Mt 1–2 y Lc 1–2). No ha existido ningún cruce hierogámico de Dios con la humanidad, ningún tipo de generación carnal intradivina. Pero se puede decir y se dice que el Dios Eterno se expresa y actúa plenamente por Jesús.

Por eso, los cristianos han podido definir a Dios como *el Padre de Nuestro Señor Jesucristo*, y así lo ha hecho desde muy pronto el Nuevo Testamento (cf. Rom 15,6; 2 Cor 1,3; 11,31; Ef 1,3; Col 1,3; 1 Pe 1,3; 1 Jn 3; 2 Jn 3,9). Por su parte, Jesús viene a presentarse como *Unigénito del Padre*, como el Hijo *monogenes* (cf. Jn 1,14.18; 3,16.18; 1 Jn 4,9; Heb 11,17). Hijo y Padre se vinculan mutuamente, en misterio primordial (eternidad) y en vida escatológica (pascua). En este plano, el Dios cristiano viene a mostrase como ↗ *Trinidad*: encuentro primordial de amor del Padre con el Hijo (en el Espíritu).

Cf. O. CULLMANN, *Christologie des NT*, Mohr, Tubinga 1966, 277-278; M. GOURGES, *A la Droite de Dieu. Résurrection de Jésus et actualisation du Psaume 110, 1 dans le NT*, Gabalda, París 1978; L. W. HURTADO, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, SCM, Londres 1988; *Señor*

Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo, Sígueme, Salamanca 2008; P. LAMARCHE, *Christ vivant*, Cerf, París 1966, 25-45; R. SCHNACKENBURG, *Cristología del Nuevo Testamento*, MS III, 1, Madrid 1969, 346-361.

6. Diez imágenes

(↗ *Ashera*, *Baal*, *encarnación*, *monoteísmo*, *teología*, *violencia 5-6*, *Yahvé*). Este diccionario trata en conjunto del Dios bíblico. Pero en esta entrada podemos condensar de un modo especial algunos de sus rasgos. No existe en la historia de la humanidad ningún otro libro que cuente así la «historia de Dios», Señor trascendente (único) y amigo cercano (de todos), que actúa y dirige el camino de la humanidad, en un proceso que puede y debe verse de un modo unitario, como indicaré, poniendo de relieve algunos básicos de su revelación, con diez imágenes.

(1) *Dios Creador* (Gn 1–3). Históricamente, el Dios bíblico no empieza apareciendo como creador, sino como liberador, protector y juez o rey de los hombres... Pero, retomando y reinterpretando la tradición bíblica anterior, hacia el siglo V-IV a.C., el Génesis le presenta como creador del cosmos y en especial de los hombres. Solo en 2 Mac 7,28 (s. II a.C., en un contexto helenista) se dice que Él ha creado las cosas de la nada, pero esa certeza se halla en el fondo de toda la experiencia anterior. Según las religiones del entorno, los dioses no son creadores, sino generadores, de manera que, estrictamente, el mundo no surge por acción voluntaria de Dios, sino por emanación o despliegue de su realidad, de manera que no existe verdadera trascendencia de Dios, ni realidad autónoma del mundo. Pues bien, en contra de eso, la Biblia empieza diciendo que Dios ha creado, en el principio, los cielos y la tierra, es decir, todo lo que existe. Eso significa que todo viene de Dios, pero nada de lo que podemos ver y entender es Dios. Siendo creador, Dios es trascendente. Actúa en el mundo, pero no se confunde en modo alguno con el mundo.

(2) *Dios Uno*, *Dios de los Padres* (Gn 12–50). Dios es creador y es trascendente, distinto de todo, la Unidad primera. Pero no es Uno al lado de otros (de manera que tras él o con él pueda hablarse de dos o de tres...), sino porque es distinto de todo y nada se le puede añadir o sustraer. De esa manera, siendo Uno, estando fuera de toda división, él actúa en la historia de los hombres, acompañándoles desde el principio (historia de Adán-Eva; Gn 1–3). Pues bien, él se revela de un modo especial en la historia de los patriarcas (cf. Ex 3,6), y así aparece vinculado a los antepasados del pueblo, como Señor y Protector de los hijos de Abrahán, en una línea israelita. Por eso, el shema* (Dt 5,4-5), la confesión fundamental de Dios, afirma: «escucha Israel, Yahvé, tu Dios, es Uno», vinculando así la Unidad de Dios con la experiencia y la vida (con la confesión de fe) del pueblo que él ha elegido. Muchos pueblos relacionan a Dios con su propia realidad y con su «historia» como pueblo (desde los egipcios hasta los chinos, aztecas o romanos), pero solo los israelitas han insistido en la unidad radical de Dios con su existencia como pueblo de Dios.

(3) Yahvé*, *Soy el que soy*, Nombre que no puede nombrarse (Ex 3,14). Dios ha empezado tomando diferentes títulos y rasgos, vinculados al entorno cultural de Palestina (*El*, *Elyon*, *Shadday*...). Pero la Biblia ha destacado el de Yahvé, nombre que

ella interpreta como «Soy el que soy» (El-que-Es, Hace-ser, Está-presente), destacando su radical diferencia respecto de todo lo conocido y lo desconocido. Hacia el final del Antiguo Testamento, los judíos descubren y resaltan de tal forma la diferencia de Dios que dejan de pronunciar su nombre, de modo que Dios queda para ellos en silencio, y así conciben la Biblia como libro del Dios oculto que actúa, sin embargo, del modo más intenso. Las religiones suelen ser formas de conocer y pronunciar el Nombre (o nombres) de Dios para manejarle. La Biblia, en cambio, sabe que nombrar a Dios «en vano» es un pecado (cf. Ex 20,7; Dt 5,11), pues Dios Yahvé, Aquel que es, hace ser, por encima de todo nombre.

(4) *Yahvé*, *Dios sin imagen*, *contra la idolatría* (Ex 20,4; Dt 5,8-9). Quizá la novedad más importante de Israel frente a los pueblos del entorno está en el hecho de que la Biblia ha prohibido hacer imágenes de Dios, pues piensa que no hay ninguna realidad que pueda representar su figura, ningún rostro que pueda aparecer como su rostro. Lo contrario al Dios de Israel no es el ateísmo, sino la idolatría, el culto a las imágenes sagradas, la afirmación de otros dioses o la confusión de Dios con otras figuras sagradas. La mayoría de las religiones del entorno de Israel tienen imágenes de Dios, de tipo antropomorfo o teriomorfo (de animales); la mayoría de los pueblos han identificado a Dios con realidades de tipo cósmico, político o mental. Pues bien, para Israel, no pueden hacerse imágenes de Dios, pues Yahvé es distinto de todas las imágenes o formas, de todas las figuras y construcciones de los hombres. En ese contexto ha de entenderse el rechazo bíblico de todo aquello que los hombres puedan construir (ídolos, artefactos...), pues nada de aquello que el hombre pueda hacer es divino.

(5) *Dios de la Ley*, *abriendo un camino* (Ex 20; Dt 5). El Dios de Israel es creador y trascendente, no puede ser representado; pero, al mismo tiempo, paradójicamente, él se revela de un modo radical como Ley de vida, abriendo un camino de vida para los hombres. En esa línea, mucho más que la «ortodoxia» (alguna especie de teoría sobre su esencia) importa la ortopraxia, que consiste en responder con la propia vida a la Vida de Dios. Por eso se puede afirmar que Dios mismo se expresa como Ley para los hombres, y así manifiesta su voluntad, caminando con los suyos, como una compañía misteriosa, de tipo protector, liberador (Ex 34,1-13). Esta es la novedad de su revelación: Dios hace camino con su pueblo, abriéndole un camino de futuro. En general, el Dios de las religiones «es», pero no actúa, carece de identidad personal; no es alguien con quien se pueda dialogar, a lo largo de una historia hecha de obediencia y desobediencia. Por el contrario, el Dios de Israel actúa a través de la ley de vida de los hombres.

(6) *Dios de la historia*, *una vida que triunfa de la muerte* (profetas). El Dios de la Ley camina con su pueblo, no solo trazando una norma para aquellos que acogen su Palabra, sino compartiendo con ellos su vida, en medio de una historia compleja. Solo tras la experiencia de la derrota y del exilio (s. VI-V a.C.), los israelitas han llegado a la certeza de que su Dios es Uno, en sentido radical, como he dicho ya (n.º 2), pasando así de la monolatría (adorar solo a un Dios) al monoteísmo estricto (solo hay un Dios, que es Yahvé). Eso no lo han descubierto y afirmado los israelitas al sentir la ayuda soberana externa de Dios (que les hace triunfar de los otros pueblos), sino al contrario: al

descubrir que Dios les castiga y les pone en manos de otros pueblos, para que ellos puedan comprender de esa manera su singularidad, en un camino abierto a la esperanza de la reconciliación final, entendida en sentido mesiánico. Ha existido en otros pueblos, sobre todo en Grecia, la tendencia a postular un tipo de monoteísmo de tipo cósmico (la unidad del mundo tiene un carácter divino), pero los judíos han desarrollado una experiencia distinta de Dios, a quien vinculan la Ley y entienden de manera histórica, como aquel que acompaña a su pueblo. Hay un solo Dios porque una única historia de salvación, abierta por Israel a todos los pueblos.

(7) *Dios del templo y más allá del templo* (Ez 1–3). De un modo normal, como otros pueblos del entorno, los judíos pensaban que Dios está vinculado con un santuario o lugar sagrado donde se venera su recuerdo y se celebra su presencia; de esa manera ellos presentan a Yahvé como Dios de Sión y de su templo. Pero, en un momento dado, ellos han descubierto que Dios puede «salir» del templo, para habitar en el exilio con los hombres y mujeres de su pueblo; más aún, ellos han sabido que Dios se manifiesta en la vida y camino de los hombres, más que en el culto del templo. Así lo muestra, de un modo ejemplar, una visión de Ezequiel, que está al principio de sus oráculos (cuando dice que Dios sale del templo para caminar en el exilio con su pueblo). Esta visión ha tenido una importancia básica en la comprensión israelita de Dios, especialmente en su mística (cábala*). A partir de textos como ese y de otros semejantes, judíos y cristianos han podido afirmar que Dios es «espíritu y vida» en la vida de los hombres, de manera que no está ligado a la santidad de un templo (cf. Jn 4,23).

(8) *Del Dios judío al Dios cristiano: ¡Venga tu Reino!* (Lc 11,2; Mt 6,10). Siguiendo en la línea anterior, en los textos apocalípticos, herederos de la experiencia profética, en tiempos de crisis, Dios no aparece ya básicamente como el que ahora es (actúa), sino como aquel que vendrá (actuará). En esa línea se sitúa el mensaje y oración de Jesús, cuando dice: «Venga tu Reino» (y también el Qaddish judío). En nombre de ese Dios judío (profético, apocalíptico), Dios del Reino que viene, inició Jesús su mensaje de renovación y culminación dentro de Israel. Retomando la mejor tradición del Antiguo Testamento, él concibe a Dios como Poder de futuro, es decir, como certeza y garantía de futuro (salvación) para los hombres. Con ese convencimiento, él ha querido poner en marcha la obra de Dios (la esperanza de su manifestación total) entre los marginados y pobres del pueblo. En ese sentido, el Dios de Jesús no es un «poder distinto», sino el mismo Dios de Israel, pero vinculado de un modo especial a su proyecto de Reino y a su propia vida al servicio de los demás, en especial de los pobres.

(9) *Dios de Jesús*, *presencia personal: Abba* (Lc 11,2; Mt 6,9). Sabiendo que es poder del Reino (= aquel que vendrá), conforme a la experiencia israelita, Jesús sabe que Dios es aquel que está siendo ya y actúa, de manera que le concibe y evoca (le llama) como presencia personal: Padre. Frente al riesgo de algunos grupos judíos que tendían a decir que Dios no aparece ya personalmente (no actúa por sí mismo), sino que se manifiesta solo por la Ley (o por espíritus celestes, ángeles*), Jesús ha presentado a Dios como Aquel que Es (que está) y que actúa de un modo directo, como liberador de los pobres, retomando así los motivos fundantes del Éxodo (Ex 3,1.14). En ese sentido, Jesús sigue

concibiendo a Dios como Yahvé, Soy-el-que-soy, pero le presenta ahora de un modo especial con el nombre de Padre (Padre suyo, padre de todos los hombres).

(10) *Padre de Nuestro Señor Jesucristo: ha resucitado a Jesús de entre los muertos* (cf. Rom 4,24). En nombre de ese Dios, por cumplir su voluntad y por anunciar su venida, ha muerto Jesús, condenado por la autoridad religiosa judía y romana de su tiempo. Esta es la experiencia final de la Biblia cristiana sobre Dios, el lugar de la respuesta decisiva: Dios ha avalado el mensaje y vida de Dios, le ha resucitado de entre los muertos, iniciando así la llegada de su Reino y apareciendo como Padre de Nuestro Señor Jesucristo. Con ese convencimiento han interpretado y recreado los cristianos la palabra clave de la Biblia. Esta palabra (Dios es aquel que ha resucitado a Jesús de entre los muertos...) constituye la verdad definitiva del misterio. Este es Dios, el que ha resucitado a Jesús, el ha que dado a los hombres su Espíritu (Trinidad*), como indica la entrada anterior (Dios 5).

He desarrollado el tema en *Dios judío*, *Dios cristiano*, Verbo Divino, Estella 1996. Cf. también J. BOTTÉRO (ed.), *La historia más bella de Dios: quién es el Dios de la Biblia?*, Círculo de Lectores, Barcelona 1998; J. BRIEND, *Dios en la Escritura*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1996; J. M. CASCIARO y J. M. MONFORTE, *Dios, el mundo y el hombre en el mensaje de la Biblia*, Eunsa, Pamplona 1986; J. COPPENS, *La notion biblique de Dieu*, BETL 41, Lovaina 1985; G. SCHOLEM, *Conceptos básicos del judaísmo: Dios*, *creación*, *revelación*, *tradición*, *salvación*, Trotta, Madrid 1998: G. E. WRIGHT, *El Dios que actúa. Teología bíblica como narración*, Fax, Madrid 1974.

DISCÍPULOS DE JESÚS

1. Hombres y mujeres

(↗ *Galilea*, *mujeres*, *pobres*). Jesús ofreció su mensaje de Reino y su gesto de solidaridad en los campos y pueblos de su tierra (Galilea), abriendo su experiencia para todos: varones y mujeres, pobres y ricos, adultos y niños. No quedó en un desierto, donde había estado primero con Juan Bautista. Pero tampoco actuó en las ciudades de mayoría judía de Galilea (Séforis, Tiberíades) o de su entorno (Tiro, Gerasa), probablemente porque desconfiaba de las estructuras urbanas, dominadas por una organización clasista que reproducía las tramas de dominación del Imperio romano. Quiso ser universal desde las zonas campesinas donde habitaban los humildes, mujeres y varones, excluidos de la gran sociedad de consumo y poder de su tiempo. De esa forma volvió a los orígenes de la vida humana, de manera que en su mensaje podían caber (desde Israel) todos los hombres y mujeres, por encima de las leyes de separación nacional, social o religiosa que trazaba la cultura dominante.

(1) *Las gentes de Jesús*. Por eso acogió en su movimiento y vinculó en su Reino a todos los que quisieran escucharle y seguirle, sin imponerles normas especiales de pureza o de conocimiento, como hacían otros grupos del tiempo, entre ellos los esenios y los fariseos. (a) *Pobres*. Los primeros destinatarios del mensaje de Jesús eran los pobres*, publicanos y prostitutas, hambrientos y enfermos, expulsados del sistema (huérfanos, viudas, extranjeros). Para ellos vivió, desde ellos quiso iniciar su movimiento, de tal forma que la misión y la unidad del cristianismo posterior depende de ellos. Para ser destinatarios del Reino de Jesús no necesitan ninguna cualidad social o intelectual, solamente el hecho de estar necesitados. (b) *Simpatizantes*. Además de esos pobres, y a veces entre ellos, Jesús tenía simpatizantes y amigos, varones y mujeres, pertenecientes a la sociedad media de su tiempo, que continuaban viviendo en las casas y campos por donde él pasaba anunciando el Reino y curando a los enfermos. Estos son los que formarán las comunidades o iglesias de Galilea. Pero Jesús no quiso crear con ellos una iglesia, en el sentido posterior, una comunidad organizada, con sus ritos de iniciación (como en Qumrán* e incluso entre algunas comunidades de fariseos). Sus amigos y seguidores seguían formando parte de las instituciones sociales establecidas (sinagoga, pueblo israelita). (c) *Seguidores*. Al lado de esos «amigos de las casas», Jesús tenía discípulos o seguidores estrictamente dichos, que dejaban casas y posesiones para caminar con él, anunciando y preparando la llegada del Reino de Dios. Eran seguidores en sentido estricto, personas que asumían un tipo de itinerancia mesiánica, caminando por los pueblos y aldeas de Galilea, proclamando y acelerando la llegada del Reino. Jesús caminaba así, rodeado de socios y colaboradores, varones y mujeres, que asumirán y desarrollarán después su movimiento, desde una perspectiva de seguimiento y entrega radical, de forma itinerante, imitando quizá el ideal de los israelitas antiguos que caminaban hacia la tierra prometida. Ellos, los discípulos itinerantes, que dejan casa, familia y posesiones, para formar una comunidad móvil en torno a Jesús, son un

elemento esencial del despliegue cristiano, entendido en su radicalidad. (d) *Los Doce*. Jesús convocó finalmente a Doce* discípulos especiales a quienes instituyó como representantes y mensajeros del nuevo Israel (signo de la totalidad israelita, representada por las doce tribus). Así les mando, ya en el tiempo de su vida, para anunciar la llegada del Reino, sin autoridad administrativa o sacral (no eran sacerdotes), sino como núcleo o corazón de la nueva humanidad reconciliada. Por su especial simbolismo, que retoma la figura de los doce patriarcas de Israel, esos Doce tenían que ser varones. Con estos cuatro tipos de personas (pobres, amigos sedentarios, discípulos itinerantes y los Doce) inicio Jesús su movimiento que desde Israel (las doce tribus) debía abrirse y se abrió pronto a los pobres del entorno, israelitas o no israelitas.

(2) *Las mujeres de Jesús. Introducción* (ungido*, sepulcro*, resurrección*). Uno de los datos más significativos del movimiento de Jesús es la existencia de mujeres, que comparten con los hombres llamada, camino y tareas. Por la importancia que este dato tiene para la Iglesia posterior, hemos querido destacarlo de un modo especial. El testimonio de los evangelios resulta unánime. Marcos sabe que unas mujeres siguieron y sirvieron a Jesús (Mc 15,40.47; 16,1). Lucas lo tematiza diciendo: «Aconteció después, que él andaba de ciudad en ciudad y de aldea en aldea, predicando y anunciando el evangelio del Reino de Dios. Los Doce iban con él, y también algunas mujeres que habían sido sanadas de espíritus malignos y de enfermedades: María, llamada Magdalena, de la cual habían salido siete demonios; Juana, la mujer de Cuza, administrador de Herodes; Susana, y muchas otras. Ellas les servían con sus bienes» (Lc 8,1-3). Este dato ha de entenderse en dos planos. (1) Desde la peculiaridad del mensaje de Jesús, que no aparece como fundador de un movimiento de pureza, ni de estudio-conocimiento, en el que no tendrían cabida entonces las mujeres, sino como portador de un mensaje de Dios para todos. (2) Desde una nueva valoración de la vida humana, en la que se supera una distinción de funciones entre hombres y mujeres que había determinado la historia anterior del judaísmo.

(3) *Las mujeres de la tumba*. Quizá el dato más significativo en el discipulado de las mujeres es el hecho de que ellas aparezcan en el comienzo de la experiencia y misión pascual, de manera que puede afirmarse que han sido las fundadoras de la Iglesia, antes que Pedro y los doce. Ellas habían acompañado a Jesús durante el tiempo de la vida y no le habían traicionado en el juicio, sino que estuvieron cerca de la cruz y quisieron acompañarle hasta después de su muerte (quisieron llorar por él, guardando su luto), como recuerdan los textos de la pasión de Marcos (15,40.47). Sin embargo, como supone el mismo Evangelio (Mc 16,1-8), ellas no pudieron culminar los ritos funerarios, pues no lograron encontrar el cuerpo que buscaban, por razones que siguen siendo misteriosas. (a) Porque la tumba donde habían colocado a Jesús se encontró después vacía. (b) O porque los soldados romanos habían arrojado el cadáver a una fosa común de ajusticiados, sin que familiares o amigos pudieran despedirle de un modo sagrado. (c) O porque unos delegados del Sanedrín judío habían enterrado los cadáveres de los tres ajusticiados, para que no colgaran insepultos, ensuciando la tierra en un día de fiesta y para que discípulos o amigos no pudieran utilizarlos para sus propios fines.

Humanamente hablando, la falta del cadáver amigo resulta terrible, pues un muerto sin buen enterramiento es algo escandaloso. En este contexto se inscribe la novedad pascual de las mujeres. Todo nos permite suponer que ellas no tuvieron ni siquiera el consuelo de tocar y amortajar (despedir) el cadáver del amigo muerto, honrándolo con buenas ceremonias funerarias y poniéndole así en manos de Dios.

(4) *Mujeres de la pascua*. Pues bien, lo que podía haber sido un rito emocionado, pero pasajero, de embalsamamiento y llanto fúnebre (¡un entierro heroico!) se transformó, por la misma experiencia del amor que triunfa de la muerte, en certeza superior de una Vida y Presencia mesiánica de Dios. María Magdalena y las mujeres (entre las que podemos contar a la madre de Jesús, leyendo de forma unitaria los textos de Mc 15,40.47; 16,1 y Jn 19,25-27) descubrieron, por una experiencia propia (distinta de la de Pedro y de los -Doce), que Jesús estaba vivo, es decir, resucitado, en ellas y con ellas, ofreciéndoles su amor culminado y confiándoles la tarea de continuar su movimiento, en nombre de todos los mártires del mundo. Es posible que las mujeres iniciaran caminos de experiencia pascual y creación comunitaria (iglesia) que la tradición posterior, dominada por varones, ha dejado en la penumbra o silenciado. En principio, ellas no dependen de Pedro y de los Doce, no son depositarias sumisas de una autoridad más alta o de un mensaje que reciben a través de unos varones, sino que emergen como cristianas autónomas y, todavía más, como creadoras primeras de la Iglesia. No se puede hablar de potestad o dominio de Pedro sobre ellas. Por su parte, Pablo supone que ellas realizan una función esencial de misioneras y dirigentes de las comunidades, lo mismo que los hombres (cf. Gal 3,28; Rom 16), a pesar de que no las cita como testigos oficiales de la pascua (1 Cor 15,3-9). Ciertamente, la tradición posterior, transmitida básicamente por varones, ha supuesto que el ángel de Dios o Jesús resucitado les pidió que fueran y dijeran lo que sentían y sabían a Pedro y los restantes discípulos (cf. Mc 16; Jn 20). Es muy posible que ellas fueran a compartir su experiencia con Pedro (en contra de una lectura parcial de Mc 16,7-8), pero no lo hicieron para someterse a Pedro y ser en adelante subordinadas, sino todo lo contrario: para dar testimonio de una experiencia común, propia de Jesús, que se abre y expresa igualmente a través de varones y mujeres. Por eso, la experiencia pascual de la Iglesia tiene varios puntos de partida, entre los que podemos contar con uno más propio de varones (con Pedro) y otro más de mujeres (con María Magdalena, a la que según Mc 16,9 se apareció Jesús, como a primera testigo de la pascua). Este doble punto de partida constituye un dato irrenunciable de la Iglesia, aunque algunas comunidades posteriores lo hayan silenciado hasta el día de hoy. Las mujeres descubrieron y pusieron de relieve (cultivaron) una experiencia pascual originaria, que está en la base de toda la Iglesia posterior. La experiencia pascual de las mujeres, vinculada a una tumba vacía, permitió que muchos cristianos superaran el riesgo de pura apocalíptica de algunas comunidades (que tendían a esperar a Jesús, con los brazos cruzados). Las mujeres supieron que lo importante era amar como había amado Jesús, creando en su nombre grupos de experiencia mesiánica, a partir de los rechazados y excluidos, de los crucificados y asesinados, como Jesús. De esa forma ofrecieron una contribución esencial al cristianismo, conforme a los relatos evangélicos.

Ellas fueron, con Pedro y con los Doce (desde perspectivas distintas), las cristianas más antiguas, las fundadoras de la Iglesia. Lógicamente, las mujeres no pudieron ni quisieron crear una Iglesia distinta (solo de mujeres), sino que se integraron (quisieron integrarse) en la única comunidad, que tampoco es de varones, sino de todos (varones y mujeres), a partir de Jesús, el gran rechazado, que es Principio y Centro de la nueva humanidad reconciliada. Ellas, con Pedro y los Doce, son garantes de la realidad y obra del Cristo (cf. Mc 16,7-8). El testimonio cristiano y eclesial de estas mujeres sigue abierto y pendiente todavía, pues no ha llegado a expresarse plenamente en la tradición posterior de la Iglesia.

Cf. E. BAUTISTA, *La mujer en la Iglesia primitiva*, Verbo Divino, Estella 1993; G. LOHFINK, *La Iglesia que Jesús quería. Dimensión comunitaria de la fe cristiana*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1998; Ph. PERKINS, *Resurrection*, *New Testament Witness and Contemporary Reflection*, Chapman, Londres 1984; M. SAWICKI, *Seeing the Lord. Resurrection and Early Christian Practices*, Fortress, Minneapolis 1994; E. W. STEGEMANN y W. STEGEMANN, *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*, Verbo Divino, Estella 2001; X. TUNC, *También las mujeres seguían a Jesús*, Presencia Teológica 98, Sal Terrae, Santander 1999.

2. El discípulo amado

(↗ *amor*, *Juan evangelista*, *Pedro*). Hacia el año 100-110 d.C., una comunidad cristiana muy especial, de origen judío, que había empezado a desarrollarse en Jerusalén y después (quizá tras la guerra del 67-70) en alguna zona del entorno (Siria-Transjordania o Asia Menor), animada por un enigmático «discípulo amado de Jesús», se integró en la Gran Iglesia. Los fieles de esa comunidad trajeron consigo un evangelio (Juan, Jn) que constituye uno de los testimonios más altos del cristianismo.

(1) *No sabemos quién era*... Su identidad resulta muy difícil de precisar; algunos le han identificado con Juan* el zebedeo, pero las razones para ello no son convincentes. Otros piensan que puede ser el mismo Lázaro, a quien Jesús amaba (cf. Jn 11,5.28). Pero todo nos permite suponer que el evangelio ha querido mantener en la sombra la identidad de este discípulo, para que los lectores puedan identificarse con él. Es el discípulo que se reclina y apoya su cabeza sobre el pecho de Jesús, en la última cena, en gesto de hondo carácter simbólico, que implica intimidad, como indica la conversación que sigue, que lo relaciona de un modo especial con Pedro (relación positiva) y con Judas (relación negativa) (Jn 13,21-27). Todo nos permite suponer que sigue siendo el que acompaña a Pedro tras el prendimiento y que, siendo amigo (conocido) del Sumo Sacerdote, consigue que a Pedro le abran también la puerta de la casa donde se celebra el juicio de Jesús (cf. Jn 18,15-16). Esta amistad del discípulo amado con el Sumo Sacerdote constituye uno de los grandes enigmas del evangelio de Juan. Los que han pensado que era una simple referencia laboral (el discípulo amado [= Juan Zebedeo] llevaría el pescado a la casa de los sumos sacerdotes) no han entendido el simbolismo del evangelio, que quiere presentar al discípulo amado como alguien que está cerca de la élite sacerdotal judía. Este discípulo amado se mantiene bajo la cruz, donde no está Pedro y donde él aparece ya como signo de una Iglesia que acoge a la Madre de Jesús, representando así la unidad del Antiguo y del Nuevo Testamento, de Israel y de la Iglesia (Jn 19,26-27). El discípulo amado y Pedro siguen juntos tras la muerte de Jesús y, por

indicación de María Magdalena, corren al sepulcro vacío, donde ven el sudario y las vendas, cuidadosamente dobladas. Ese signo basta para que el discípulo amado crea en Jesús resucitado.

(2) *Pedro se hace discípulo amado*. El testimonio básico sobre el discípulo amado aparece en Jn 21, donde lo vemos de nuevo con Simón Pedro. La Gran Iglesia (Pedro) admite en su institución a los seguidores del discípulo amado. Por su parte la comunidad del discípulo amado incluye al final de su evangelio un capítulo en el que admite la autoridad de Pedro, con sus estructuras eclesiales (Jn 21). Ese capítulo (Jn 21) es resultado de un pacto institucional, realizado a finales del siglo I d.C., entre la Gran Iglesia de Pedro y la comunidad del discípulo amado. No quiere narrar hechos distintos, nuevas historias antes ignoradas sobre Jesús y sus discípulos pascuales, sino recrear la esencia cristiana, vinculando la comunidad del discípulo amado y la Gran Iglesia de Pedro (a la que alude también Mt 16,18-19). Los símbolos (pesca milagrosa, comida a la orilla del lago...) son tradicionales (cf. Lc 5,1-11). Nueva es la interpretación. El relato comienza con Simón Pedro, que dice *voy a Pescar*. Sin este principio no hubiera habido Iglesia, como han indicado otros testimonios de Mt y Lc-Hch. Se le juntan varios discípulos, hasta Siete (como los helenistas de Hch 6): Pedro, Tomás, Natanael, dos zebedeos (Santiago y Juan) y dos cuyo nombre no se cita (Jn 21,2). Uno (¿zebedeo, desconocido?) es el discípulo amado. Son Siete (como los helenistas de Hch 6–7), no Doce como los apóstoles de Jerusalén. «Subieron a la barca y esa noche no pescaron nada». Amanecía y estaba Jesús a la orilla, pero los discípulos no sabían que era él. Jesús les dijo. «¡Muchachos! ¿Tenéis algo de comer?». Respondieron: «¡No!». Él les dijo: «¡Echad la red a la derecha de la barca y encontraréis!». La echaron y no podían arrastrarla por la cantidad de peces. Entonces, el discípulo al que Jesús amaba dice a Pedro: ¡Es el Señor!»... (Jn 21,3-7). *Pedro* ha dirigido la faena, pero no sabe ver, sino que depende de otros, y especialmente del discípulo amado, para descubrir así a Jesús que espera en la orilla, recibiendo los peces que le traen y ofreciéndoles el pan y el pez del Reino. «Después que comieron, Jesús dijo: "Simón, hijo de Juan, ¿me amas más que estos?". Le dijo: "¡Sí, Señor! Tú sabes que te quiero". Le dijo: "¡Apacienta mis corderos!..." (Jn 21,15-17). En este contexto volvemos a descubrir la vinculación y diferencia entre Pedro y el discípulo amado. Ambos han estado en la barca de la pesca; ambos deben seguir vinculados. Pedro tiene que aprender a amar a Jesús; el discípulo amado debe aceptar el ministerio de Pedro.

(3) *El discípulo amado permanece*. Pues bien, después de recordar que Pedro ha cumplido bien su tarea y ha muerto por Jesús, el evangelista añade que «Jesús le dijo ¡Sígueme! Pero Pedro, volviéndose, vio que también le seguía el discípulo amado... y dijo a Jesús ¿Y este qué? Jesús le respondió: Si yo quiero que él permanezca hasta mi vuelta, ¿a ti qué? Tú sígueme» (Jn 21,21-22). Pedro ha recibido una autoridad de amor y debe ejercerla siguiendo a Jesús y cuidando a las ovejas. Pero no puede imponerse sobre el discípulo amado, ni fiscalizarle. Contra la patología de un pastor (jerarca) que quiere tener la exclusiva y vigila a los demás, eleva nuestro texto el buen recuerdo de Pedro ya

muerto que ha dejado a su vera un lugar para el discípulo amado, el recuerdo de un discípulo amado que supo mantenerse al lado de Pedro.

Cf. R. E. BROWN, *La comunidad del discípulo amado. Estudio de la eclesiología juánica*, BEB 43, Sígueme, Salamanca 1987.

3. Origen de la Iglesia

(↗ *Doce*, *Galilea*, *Iglesia*, *Jesús*, *Juan*, *Marcos*, *María Magdalena*, *Marta y María*, *reino*, *Unción [mujer de la]*). Jesús ha iniciado su movimiento de Reino en Galilea* «y le siguió una gran muchedumbre de Galilea y también de Judea, de Jerusalén, de Idumea, del otro lado del Jordán y de la región de Tiro y Sidón, una muchedumbre grande, oyendo las cosas que hacía...» (Mc 3,7-8; cf. Mt 4,15-16). Esta muchedumbre de seguidores define su movimiento, de manera que sin ellos no sería comprensible. Esa muchedumbre está al comienzo de lo que después será la Iglesia.

(1) *Un profeta marginal*, *unos seguidores.* Jesús vino desde la periferia de Israel, llamando y convocando a los pobres campesinos, a pesar de que en un entorno había dos capitales de cierta importancia (Séforis y Tiberíades), con un entorno de ciudades helenistas muy significativas (Cesárea Marítima, Damasco, Tiro, Hippos, Gadara)... Pensaba que la transformación mesiánica debía empezar por los campos y aldeas, donde se conservaba la tradición israelita, y así retomó la experiencia de los primeros hebreos, que buscaban la tierra prometida (aunque él no quiso trazar una guerra de conquista). En esa línea, algunos de sus seguidores dejaron casa y campo, pequeña familia y posesiones, para caminar con él y convocar a los campesinos y pobres, a fin de crear con ellos un tipo de familia más amplia, en la que todos pudiera compartir el ciento por uno en casa y campo, familia y posesiones (cf. Mc 10,29-30 par).

No preparó la llegada del Reino tomando el poder, ni fue profeta regio al servicio de Herodes Antipas, ni rabino sagrado, en simbiosis con los sacerdotes de Jerusalén, sino que extendió su mensaje desde los enfermos y marginados, recogiendo y desarrollando tradiciones antiguas de campesinos y profetas de Galilea. Pues bien, desde las pequeñas poblaciones, junto al lago de Genesaret, en el entorno de Cafarnaún* (donde se trasladó desde Nazaret* por razones que no conocemos, quizá por rechazo de sus familiares: cf. Mc 1,21; 6,1-5), él quiso reunir a los herederos del antiguo Israel, para iniciar con ellos (desde los marginados, enfermos y expulsados, con mujeres, niños y excluidos) un movimiento integrador de Reino; por eso, los discípulos son esenciales en su movimiento.

Algunos de sus oyentes lo dejaron todo y le siguieron, incluso de una forma física, por los caminos de Galilea, iniciando con él una travesía de Reino, que a su juicio debía ser corta, pues contaba con que muchos aceptarían su mensaje y que pudiera inaugurar con ellos el Reino. Pero no invitó a seguirle de esa manera a todos, sino que la mayoría de sus discípulos siguieron viviendo en aldeas y pueblo, donde Jesús y los suyos les preparaban para la llegada del Reino. Ciertamente, su mensaje contaba con un centro y meta bien marcada (la llegada del Reino de Dios). Pero él no tenía un proyecto cerrado, un único modelo de seguimiento, sino que le escucharon y en parte le aceptaron personas

de diverso tipo, itinerantes como él, al servicio de la predicación del mensaje, y sedentarios, dispuestos a iniciar en las aldeas y pueblos un tipo de vida distinto, al servicio del Reino.

Para instaurar el Reino, él quiso reunir al pueblo, en la línea del profeta Elías, quien, conforme al oráculo final de Malaquías (Mc 3,23-24), debía volver al fin de los tiempos para congregar a Israel. Se pueden discutir ciertos detalles de su proyecto, pero es claro que no quiso juntar solo un grupito (un «resto», como en Qumrán), sino que fue un profeta «pan-israelita» y así lo mostró escogiendo doce discípulos concretos como signo de las doce tribus. En esa línea, él parece haberse distinguido de Juan Bautista, quien habría supuesto que el Reino (tras el juicio) sería solo de ellos, de sus discípulos estrictos (de los convertidos), excluyendo a los restantes, en una línea que aparece quizá en 1 Tes 4,13-18, donde se afirma que el Señor Jesús tomará consigo a «los suyos» (creyentes), como si los otros no importaran. Jesús buscó un reino universal: no quiso cerrarse en algunos, sino que convocaba a todos (empezando por los pobres), buscando a Israel en su conjunto (a las doce tribus), desde Galilea. No quiere hacerlo desde la diáspora (como quizá haría Filón), ni desde Jerusalén con su templo (como los sacerdotes), ni desde unas tradiciones legales (como los rabinos de la Misná), sino desde su propia tierra, al norte de Israel, iniciando así un proyecto de reconstrucción galilea del Reino de Dios, algo que nadie parece haber intentado previamente.

(2) *Marcos*, *una llamada totalmente nueva.* Conforme al testimonio de Marcos, Jesús empezó convocando en especial a un grupo concreto de cuatro seguidores, como Elías había llamado a Eliseo (1 Re 19,19-21), de modo imperativo, imponiéndole su manto: «Y pasando a la vera del mar de Galilea, vio a Simón y a su hermano Andrés que estaban echando las redes en el mar, pues eran pescadores. Y les dijo: Venid en pos de mí y os haré pescadores de hombres. E inmediatamente, dejando las redes, le siguieron. Un poco más adelante vio a Jacob, el de Zebedeo, y a su hermano Juan. Estaban en la barca reparando las redes. E inmediatamente les llamó; y ellos, dejando a su padre Zebedeo en la barca con los jornaleros, fueron tras él» (Mc 1,16-20). El texto comienza sin preparación, sin decir quiénes eran estos pescadores que, de ahora en adelante, serán un elemento integral del evangelio. Solo indica que Jesús les llamó a la orilla del mar (lago) de Galilea, famoso por su pesca, y que ellos, dejándolo todo, le siguieron.

Sin duda, algunos motivos de la escena provienen de la historia de Jesús, cuyos primeros discípulos fueron pescadores. También parece histórica su forma de llamarles con autoridad: no son ellos quienes toman la iniciativa, sino él, y lo hace con autoridad, sin preparación aparente, llamándoles pescadores de hombres. Este apelativo (pescadores de hombres) es original (propio de Jesús, en Galilea), pues no ha sido utilizado (que sepamos) tras la pascua, y además no ha culminado todavía lo que evoca: no ha llegado la gran pesca final que Jesús les confió, como parábola del Reino. Pero da la impresión de que esta llamada repentina responde a los intereses teológicos de Marcos, que quiere presentar a Jesús como innovador radical, proyectando en esa llamada una experiencia de tipo pascual. Por esa sabemos que Jesús siguió llamando a sus seguidores tras la muerte, creando así una comunidad de discípulos del resucitado.

En la línea de esa llamada que Marcos ha dirigido a los cuatro primeros (Mc 1,16-20) y luego a los Doce (Mc 3,13-19) se sitúa la visión más común del discipulado que aparece en el comienzo de la Iglesia, de una forma que ha sido explorada por Pablo y que ha podido ser ratificada por Mateo y Lucas. Según eso, la Iglesia ha nacido por la llamada pascual de Jesús, que convoca de nuevo a sus discípulos antiguos con autoridad y que llama a otros nuevos, como testigos principales de su resurrección.

(3) *Un discípulo especial*, *comunidad del discípulo amado.* A diferencia de Marcos, el Cuarto Evangelio afirma que Jesús no llamó a sus seguidores junto al lago, ya en Galilea, sino que les había llamado en un momento anterior, en la ribera del Jordán, donde Simón y Andrés (con Felipe y Natanael) habían sido discípulos del Bautista (cf. Jn 1,38-45). Eso significa que sus discípulos se sitúan en la línea de los de Juan, dentro de una larga tradición de discipulado israelita. Ciertamente, estos discípulos de los que habla el evangelio de Juan podían haber sido también pescadores del mar de Galilea, pero lo cierto es que eran seguidores de Juan Bautista. Eso significa que al llamarles Jesús no está creando un discipulado radicalmente nuevo, sino que se sitúa en la línea de la profecía israelita.

Esta es la visión que ofrece el evangelio de Juan, vinculado a un famoso «discípulo amado». Conforme a esta visión, Jesús no empezó llamando a unos discípulos sin preparación alguna, sino que asumió y reformó un camino de discipulado que había iniciado ya Juan Bautista. Según eso, entre los grupos seguidores de Jesús que surgieron al principio en el entorno de Jerusalén hubo una comunidad que pudo haber estado asociada en principio con Juan Bautista, pero que fue transformada por Jesús, siendo al fin remodela (tras la muerte de Jesús) por un misterioso discípulo amado, a quien a veces se identifica con Juan Zebedeo, aunque ello resulta muy dudoso. Esa comunidad y (con) otras semejantes han recorrido un camino muy especial, que no ha sido recogido por Lucas en el libro de los Hechos, ni por la tradición de Pablo y por los sinópticos.

Conforme a esta visión, que se sitúa más cerca de lo que será después la gnosis, la llamada eclesial ha de entenderse como invitación de la Sabiduría de Dios que se expresa en Jesús y que convoca a sus discípulos, partiendo de la escuela de Juan Bautista. En esta perspectiva se sitúa el discípulo amado, alguien a quien se supone que Jesús ha manifestado los más hondos secretos de su conocimiento y de su vida, que culmina de forma pascual (como experiencia de muerte y resurrección), pero que ha de entenderse antes que nada en forma de encarnación. Los auténticos discípulos de Jesús son aquellos que descubren en su palabra y en su vida la presencia salvadora de Dios. En esa línea se puede afirmar que la Iglesia está formada por aquellos a quienes, siguiendo una experiencia anterior (iniciada por Juan Bautista), Jesús ha revelado el rostro de Dios Padre.

Hay, según eso, un tipo de discipulado (y de Iglesia) que se sitúa más en la línea de Pablo y de Marcos, vinculando (de formas distintas) la vida histórica de Jesús con el destino de su muerte y de su pascua. Pero hay también otro tipo de discipulado, que se relaciona más con el Cuarto Evangelio, y que insiste sobre todo en la experiencia de

revelación eterna de Dios en Jesús, de manera que su vida histórica aparece como menos importante.

Cf. R. E. BROWN, *La comunidad del discípulo amado. Estudio de la eclesiología juánica*, Sígueme, Salamanca 1987; C. H. DODD, *La Tradición histórica en el cuarto Evangelio*, Cristiandad, Madrid 1977; *Interpretación del cuarto evangelio*, Cristiandad, Madrid 1978; A. J. D. KINGSBURY, *Conflicto en Marcos. Jesús*, *autoridades*, *discípulos*, El Almendro, Córdoba 1991; G. LEAL, *El seguimiento de Jesús*, *según la tradición del rico. Estudio redaccional y diacrónico de Mc 10*,*17-31*, Verbo Divino, Estella 1996; J MATEOS, *Los Doce y otros seguidores de Jesús en Marcos*, Cristiandad, Madrid 1982; J. P. MEIER, *Un judío marginal III. Compañeros y competidores*, Verbo Divino, Estella 2001; S. VIDAL, *Los escritos originales de la comunidad del Discípulo «amigo» de Jesús*, BEB 93, Sígueme, Salamanca 1997; K. WENGST, *Interpretación del evangelio de Juan*, Sígueme, Salamanca 1988.

DIVORCIO

(↗ *matrimonio*, *mujer*). El Antiguo Testamento carece de una ley sobre el divorcio, y no la necesita, pues supone que el hombre tiene el poder de expulsar a su mujer, y de esa forma se limita a regular el funcionamiento de esa expulsión (para proteger de alguna forma a la esposa). En ese contexto se sitúa la famosa ley del libelo (documento) de repudio que un hombre debe conceder a su mujer al expulsarla (al divorciarse de ella), para garantizar así su libertad, añadiendo que el hombre que ha expulsado a su mujer no puede tomarla de nuevo (Dt 24,1-3). De todas formas, apelando a la fidelidad de Dios y de un modo más concreto a Gn 1,27 (varón y mujer los creó...), el conjunto del Antiguo Testamento tiende a promover la monogamia y la superación del divorcio, fundándose en la fidelidad de Dios, que es fuente y modelo de vida de los hombres, pues, según los profetas (Oseas, Isaías, Jeremías, Ezequiel, 2º Isaías), el Dios esposo de Israel se ha vinculado con su pueblo para siempre, en una línea monogámica, de manera que tampoco los maridos (imitando a Dios) pueden rechazar (expulsar) a sus mujeres.

(1) *Jesús. Prohibición del divorcio.* Desarrollando esa línea de fidelidad de Dios, que se traduce en la firmeza de las relaciones personales, Jesús ha rechazado el divorcio (que el varón expulse a la mujer), criticando así a los «fariseos», que según Mc 10,2 le habían planteado esta pregunta: «¿Puede el hombre expulsar a la mujer». En ese contexto, apelando a Gn 1,27, Jesús se opone a la concesión del divorcio afirmada (supuesta) en Dt 24,1-3 (cf. Mc 10,3-8), preguntando a los fariseos que le «tientan»: «¿Qué os prescribió Moisés? Ellos contestaron: Moisés ordenó escribir un documento de divorcio y despedirla. Jesús les dijo: Por la dureza de vuestro corazón escribió Moisés para vosotros este mandato. Pero al principio de la creación Dios los hizo hombre y mujer. Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre, se unirá a su mujer y serán los dos una sola carne. De manera que ya no son dos, sino una carne. Por tanto, lo que Dios unió, que no lo separe el hombre» (Mc 10,3-8).

El tema que se discute no es la licitud del divorcio en general, sino si el varón *(anêr)* puede expulsar *(apolysai)* a la mujer *(gynê)*, aunque lo haga dándole el libelo (documento) de repudio (como supone Dt 24,1-3). Jesús se opone a esa concesión mosaica apelando a un estrato más profundo de la Ley (Gn 1,27) que expresa la voluntad original de Dios, en línea de fidelidad doble (hombre y mujer los creó): ciertamente, él acepta la ley del divorcio (Mc 10,3-4), regulada por Moisés (Dt 24,1-3), pero solo como un permiso concreto («¡por la dureza de vuestro corazón...!»: Mc 10,5), pero retoma el principio *(arkhê)* de la creación, según la cual «Dios los hizo hombre y mujer...», es decir, una sola carne (Mc 10,6-9; cf. Gn 1,27; 2,24), de manera que uno no puede expulsar al otro.

(2) *Más allá de la Ley*, *en el origen de la vida*. Jesús lleva a los seres humanos hasta su raíz, al lugar donde varón y mujer pueden unirse para siempre, en igualdad (sin dominio de uno sobre otro). Sobre una ley que reprime o regula la vida con violencia, en perspectiva de varón, él apela a la fidelidad de Dios, que, según los profetas, no ha querido expulsar a su esposa Israel, ni aun en caso de adulterio. Para fundar su sentencia,

Jesús relaciona y opone dos pasajes, interpretando y superando uno (Dt) a partir del otro (Gn), conforme a una exégesis que utilizaban también otros grupos judíos. Él muestra así que algunas normas concretas e importantes de la Ley escrita de Moisés no responden a la voluntad originaria (creadora) de Dios, tal como se expresa en la creación (*arkhê ktiseôs*: Mc 10,6), sino que provienen del deseo (= dureza) de unos varones (cf. Mc 10,5) que quieren imponer su autoridad sobre las mujeres («separando aquello que Dios ha unido»: Mc 10,9).

Jesús supone, por tanto, que hay leyes de la Escritura que son creación de los hombres (varones) y no revelación de Dios. No es que rechace a Moisés, pero, en la línea de otros judíos apocalípticos (y del mismo Pablo), él quiere fundar su mensaje en el principio de la creación (amor) de Dios, reinterpretando así el conjunto de la revelación, y atreviéndose a «derogar» ciertas leyes de Moisés, cosa que muchos rabinos pensaban que no podía hacerse. Por eso afirma que el varón no tiene derecho de expulsar a la mujer, superando la norma de Dt 24,1-3 a partir de Gn 2. De esa forma, al negar al varón ese derecho, Jesús rompe la espina dorsal del patriarcalismo, y quiere que hombre y mujer (en este caso el hombre) sean signo de la fidelidad de Dios.

(3) *Regulaciones posteriores.* Ciertamente, en plano de ley, puede haber un contrato, que concede prioridad al varón sobre la mujer, tanto al escogerla (matrimonio) como al expulsarla... pero, según Jesús, ese contrato de ley es una norma posterior, que no responde a la voluntad original de Dios. Superando ese nivel de ley, Jesús retomado la raíz de la creación, que se expresa en la fidelidad (unión) del varón y la mujer. En ese contexto resulta normal que, al regular la vida de las comunidades, los grandes pastores de la Iglesia (Pablo, Mateo) hayan debido matizar el punto de partida de Jesús para adaptarlo a sus circunstancias.

Pablo asume y ratifica, en línea de principio, el rechazo del divorcio, como palabra del Señor (cf. 1 Cor 7,10-11). Pero añade que, en el caso de que uno de los cónyuges sea infiel (no creyente) y no acepte la indisolubilidad, y expulse o abandone a su mujer, el otro queda libre y puede casarse de nuevo (1 Cor 7,15). *Mateo* acoge también el dicho de Jesús (el hombre no puede expulsar a la mujer), pero introduce luego un correctivo semejante al de Pablo, en casos que Jesús no parece haber previsto (infidelidad del varón o la mujer), suponiendo que entonces el matrimonio está ya roto, de manera que es posible (y quizá necesario) el divorcio, para salvaguardar precisamente la fidelidad de Dios, cuyo signo se niega donde uno es infiel al otro (Mt 5,32; 19,9). Si un esposo comete *porneia* y rompe la fidelidad matrimonial, manteniendo relaciones íntimas fuera de la pareja, el matrimonio se destruye y la parte fiel queda en libertad para divorciarse.

Cf. K. BERGER, *Die Gesetzeauslegung Jesu,* WMANT 40, Neukirchen 1972; J. BONSIRVEN, *Le divorce dans le NT*, Desclée, París 1948; P. GRELOT, *La pareja humana en la Escritura*, Euramérica, Buenos Aires 1969; J. P. MEIER, *Un judío marginal III. Ley y amor*, Verbo Divino, Estella 2009, 101-202; H. J. NORDIN, *Die eheliche Ethik der Juden zur Zeit Jesu*, Benno Conegen, Leipzig 1911; F. VOGT, *Das Ehegesetz Jesu. Eine exegetisch-kanonistische Untersuchung*, Herder, Friburgo de Brisgovia 1936.

DOCE, LOS

(↗ *apóstoles*, *discípulos*, *Iglesia*, *Pedro*). Doce es un número simbólico, que alude a las tribus de Israel, que aparecen vinculadas a los doce hijos de Jacob-Israel (cf. Gn 35,22); es el número de las doce piedras sagradas de la montaña del pacto (Ex 24,4) y del santuario de Gilgal (Jos 4,1-9); doce son también las piedras preciosas del pectoral del sumo sacerdote (Ex 39,14).

(1) *Jesús y los Doce*. Fundado en ese simbolismo y queriendo dirigir su mensaje al conjunto de Israel (y no a un pequeño resto), Jesús ha escogido doce discípulos especiales, compañeros suyos, que actúan como delegados de su obra, portadores de su anuncio en Israel (Mc 6,6-13). Marcos les presenta como espejo de fragilidad: siguen a Jesús, pero sin entenderle; le acompañan, pero al fin le rechazan (Mc 14,50). Ese rechazo simboliza el fracaso (al menos temporal) de su mesianismo, que quiebra al quebrarse la misión judía. El libro de los Hechos supone que tras la defección de Judas, Pedro volvió a instituir el grupo de los Doce (con la elección de Matías: Hch 1,15-36). La institución de los Doce tuvo sin duda una importancia en el comienzo de la Iglesia y así la cita 1 Cor 15,5. Pero todo nos permite suponer que ella perdió relativamente pronto su importancia, tras el surgimiento de los helenistas (Hch 6–7) y el despliegue de la iglesia de Santiago* y los parientes de Jesús en Jerusalén. Los evangelios sinópticos recuerdan su presencia y función durante el tiempo de Jesús, pero tras la pascua pierden su importancia. El joven de la tumba vacía de Mc 16,7 no alude ya a ellos, sino que habla con las mujeres, refiriéndose a los discípulos (en general) y a Pedro. El final canónico de Marcos (16,14) y el de Mateo (28,16) tampoco aluden a ellos, sino que se refieren más bien a los Once, como si el grupo de los Doce hubiera fracasado. Lc 24 no los cita ya y parece que su autoridad se pierde en el pasado, lo mismo que en Jn 20; por su parte, Jn 21,2 habla de siete discípulos misioneros de Jesús y no de doce. De todas maneras, ellos han sido muy importantes y Hch 1–6 los presenta como signo de una autoridad esencial, como testigos de Jesús para los judíos: han sido y siguen siendo símbolo y principio de salvación para el Israel escatológico.

(2) *Notas de los Doce*. Jesús no buscaba un resto, ni un pequeño grupo de pureza, sino a todo Israel y como signo de totalidad ha convocado a Doce, que no son estructura administrativa, ni poder sagrado, sino garantía de la misión e identidad israelita de Jesús. No son guerreros ni escribas, no destacan por sabiduría o riqueza. Son hombres de pueblo, de Galilea, no de Jerusalén (cf. Hch 1,11; 2,7; Mc 14,70 par), y pueden convertirse en signo de autoridad cristiana. (a) *Son varones*, como los hijos de Israel (= Jacob), pero no importan como tales, sino como personas, pues su tarea no es iniciar una genealogía, sino representar desde Israel a todos los humanos, varones y mujeres. (b) *Son galileos*, pero no han logrado convertir a Israel (por eso aparecen después como signo de la humanidad). Son una señal truncada y abierta: aluden a Israel, son palabra misionera para los gentiles (cf. Rom 9–11). (c) *Son autoridad no siendo jerarquía*. Una tradición posterior los ha hecho garantes del colegio episcopal, como si hubieran sido los primeros doce obispos de la Iglesia. Pero ellos no lo fueron, ni su misión se ha

transmitido a una jerarquía separada, sino al conjunto de la Iglesia. Son memoria del tiempo de Jesús y del comienzo cristiano: recuerdan que la misión israelita debe mantenerse hasta que todo Israel sea salvado (Rom 11,25); su tarea queda pendiente para el futuro de la Iglesia. Los cristianos posteriores han iniciado y realizado una eficaz misión a los paganos, instituyendo jerarquías y autoridades sacrales, más propias del entorno cultural que del mensaje de Jesús y de la herencia israelita. Quizá ha llegado el momento en que la Iglesia pueda redescubrir a los Doce como signo de misión judía. Fracasaron al principio, su tarea se mantiene. No podemos misionar a los gentiles si perdemos la base israelita y la identidad judía de Jesús. (d) *Expresan la raíz israelita de la Iglesia*. Otros signos se volvieron secundarios: templo y escribas, purificaciones esenias y separación farisea... Pero este resulta esencial y así lo recuerda Jesús, expresando en los Doce su llamada a todos los marginados del entorno. Ellos representan el tronco base del olivo de la Iglesia, donde están injertadas las ramas silvestres de los olivos gentiles (cf. Rom 11,11-24). (e) *Vinculan pasado y futuro de la Iglesia*. Conservan la memoria de las tribus de Israel y actualizan el proyecto de Jesús, que ha querido reunir a todos los israelitas. Al mismo tiempo, son *signo escatológico*, camino que conduce a la Ciudad universal de Doce puertas y cimientos que son los patriarcas de Israel y los apóstoles del Cordero (cf. Ap 21,14). Por eso, siendo israelitas, se vuelven señal universal, muro abierto para judíos y gentiles (cf. Ef 2,11-22).

Cf. J. MATEOS, *Los Doce y otros seguidores de Jesús en el evangelio de Marcos*, Cristiandad, Madrid 1982.

DOCE, NOMBRES

(↗ *discípulos*, *iglesia*, *seguimiento*). El número y función de los Doce Discípulos de Jesús es históricamente fiable, y vincula su proyecto con la tradición de la restauración de las Doce tribus de Israel.

Listas. La tradición ha recogido cuatro listas, ligeramente distintas, de los Doce: (a) *Mc 3,16-19:* Simón (Pedro), Jacob/Santiago Zebedeo, Juan su hermano, Andrés, Felipe, Bartolomé, Mateo, Tomás, Jacob/Santiago de Alfeo, Tadeo, Simón cananeo, Judas Iscariote. (b) *Mt 10,2-4*: Simón (Pedro), Andrés su hermano, Jacob/Santiago Zebedeo, Juan su hermano, Felipe, Bartolomé, Tomás, Mateo publicano, Jacob de Alfeo, Tadeo, Simón cananeo, Judas Iscariote. (c) *Lc 6,14-15:* Simón (Pedro), Andrés su hermano, Jacob/Santiago Zebedeo, Juan su hermano, Felipe, Bartolomé, Mateo, Tomás, Jacob de Alfeo, Simón celota, Judas de Jacob, Judas Iscariote. (d) *Hch 1,13*: Pedro, Juan, Jacob Zebedeo, Andrés, Felipe, Tomás, Bartolomé, Mateo, Jacob de Alfeo, *Simón* celota, *Judas* de Jacob. *Los cuatro primeros* de cada lista y los *cinco siguientes* (cuya vocación o llamada primera desconocemos y cuya identidad resulta más difícil de determinar) aparecen en todos los casos, aunque puede variar el orden, y de algunos no conocemos nada. Se han hecho conjeturas sobre la identidad de Jacob/Santiago el de Alfeo (¿podría ser el hermano de Jesús, que aparece también en Mc 6,3?) y sobre la de Tomás y Mateo.

De los tres últimos sabemos poco, a no ser de Judas Iscariote, que aparece siempre al final (menos en Hechos, donde falta, por razones obvias, tras la pascua). Es probable que «Simón cananeo» (que aparece en Marcos y Mateo) sea el mismo «Simón celota» de Lucas-Hechos, pues el sobrenombre semita «cananeo» puede equivaler al griego «celoso» (sea en la línea del Pablo celoso de Gal 1,14 o de los celotas-violentos de la guerra del 67-73 d.C.). El nombre del otro discípulo varía: Mc y Mt le llaman Tadeo; Lc y Hch le llaman Judas de Santiago; es posible que también ese Judas y Tadeo sean el mismo, ya que Tadeo parece ser un sobrenombre, que significa el Valiente o Magnánimo. Algunos suponen que ese Judas Tadeo es el «hermano» de Jesús (cf. Mc 6,3), aunque se le llame Judas de Santiago porque es hermano de Santiago (el hermano de Jesús). En el plano de las posibilidades, nada impide que en el tiempo antes de pascua, y más probablemente después, haya cambiado la identidad concreta de alguno de los Doce.

Los Doce fueron importantes para Jesús y para el principio de la iglesia de Jerusalén, pero no han pervivido como institución fija y definida, sino que han perdido pronto su importancia histórica para convertirse en un símbolo de los principios de la Iglesia. Es significativo el hecho de que Jesús cambia de nombre a tres de ellos: a Simón le llama *Roca/Pedro*, para indicar, quizá con tono irónico (piedra vacilante, nunca firme), su función ulterior en la Iglesia. Los zebedeos reciben el nombre de *Boanerge*s (= Truenos, Hijos del Trueno), quizá también con ironía, pues serán violentos en provecho propio (cf. Mc 9,38; 10,37), aunque están dispuestos a morir por/con Jesús (Mc 10,39). El primero de los zebedeos lleva el nombre de Jacob/Santiago, el patriarca de Israel.

Cf. J. FREY, «Apostelbegriff, Apostelamt und Apostolizität. Neutestamentliche Perspektiven zur Frage nach der 'Apostolizität' der Kirche», en T. SCHNEIDER (ed.), *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge* I, Vandenhoeck, Gotinga 2004, 91-188; F. HAHN, «Der Apostolat im Urchristentum», *Kerygma und Dogma* 20 (1974) 54-77; J. MATEOS, *Los Doce y otros seguidores de Jesús en Marcos*, Cristiandad, Madrid 1982; K. H. RENGSTORF, *Apostellô*, TWNT 1, 397-448; *Dôdeka*, TWNT 2, 321-328; J. ROLOFF: *Apostolat – Verkündigung – Kirche. Ursprung*, *Inhalt und Funktion des kirchlichen Apostelamtes nach Paulus*, *Lukas und den Pastoralbriefen*, Gütersloher V., Gütersloh 1965.

DOCTRINA

(↗ *autoridad*). La doctrina o didajé cristiana no puede entenderse en línea teórica, ni como un conjunto de proposiciones articuladas en forma de sistema de fe, ni es tampoco una enseñanza relacionada con las diversas interpretaciones de la Biblia. Ella aparece, más bien, como poder de transformación y curación humana. «La gente se admiraba de su enseñanza, porque los enseñaba con autoridad y no como los escribas... ¿Qué es esto? ¡Una doctrina nueva con autoridad! ¡Manda incluso a los espíritus impuros y estos le obedecen!» (Mc 1,21-27; cf. Mc 4,2; 11,18; Mt 7,28; 22,33). Los escribas desarrollan de forma escolar el sentido de las tradiciones y leyes, tal como han sido codificadas después en la Misná*, en una línea distinta de la que ofrece el Evangelio (cf. Mc 12,38). *Jesús*, por el contrario, ha proclamado una *enseñanza nueva* (*didakhê kainê*: Mc 1,27) con *libertad-autoridad (exousia)* porque puede curar a los enfermos. Sacerdotes y escribas sacralizan con leyes el orden de este mundo: no son autoridad para crear, sino para sancionar las instituciones existentes. Jesús, en cambio, ha proclamado su palabra sanadora, porque cura y limpia a los oprimidos de la sacralidad ritual antigua, abriendo un camino de gracia y de vida por encima del sistema. Lógicamente, aquellos que dominan a los otros, controlando sus cuerpos, de un modo social (soldados) o sacral (sacerdotes), pensarán que es peligroso y le acabarán matando. En la línea de Jesús, la doctrina de la Iglesia ha de expresarse como autoridad sanadora, al servicio de la transformación del hombre, y no como doctrina oficial, recogida en documentos teóricos. En ese sentido ha de entenderse la didajé de Cristo (cf. 2 Jn 1,9), que es la didajé de los apóstoles (Hch 2,42).

DODD, C. H.

(1884-1973). Exegeta británico, especializado en el estudio de las parábolas y en la historia e interpretación del Cuarto Evangelio. Defensor de una hermenéutica de tipo religioso: entiende el evangelio de un modo interior, como expresión o anuncio del sentido sagrado de la vida. Cuando Jesús habla del fin y cuando comunica la catástrofe del cosmos por medio de parábolas, él quiere decirnos que en el fondo de esta vida, dominada por el miedo de la muerte, hay otra vida interna, eterna, verdadera. Lo que importa no es aquello que vendrá después, cuando se acabe el mundo, sino aquello que Dios realiza ya dentro de nosotros, con amor liberador, presencia sanadora.

Cf. C. H. DODD, *Las parábolas del Reino*, Cristiandad, Madrid 2001; *La Tradición histórica en el cuarto Evangelio*, Cristiandad, Madrid 1977; *Interpretación del cuarto evangelio*, Cristiandad, Madrid 1978.

DODECÁLOGO

(↗ *decálogo*, *mandamientos*). Aparece en Dt 27,15-26 y es, probablemente, el más antiguo de los códigos legales de Israel, que el redactor del Deuteronomio ha situado en el contexto de la alianza de Siquem*, donde culmina de algún modo todo el Pentateuco (cf. Jos 8,30-33). Es posible que ese contexto, con la referencia a los dos montes Garizim y Ebal, desde donde se proclaman las maldiciones y las bendiciones, sea más reciente, aunque es difícil justificar la referencia a Siquem, si la redacción final del Deuteronomio se ha hecho en Judá/Jerusalén. Quizá tengamos que hablar de influjos tardíos de cierta teología del norte de Israel en la composición actual del Pentateuco. En principio, las maldiciones de 27,15-26 son antiguas. Ellas constituyen un resto de las normas éticas primeras del pueblo israelita. Sea como fuere, las maldiciones de este dodecálogo forman una unidad separada de las bendiciones y maldiciones posteriores (Dt 29), de manera que ellas forman una unidad por sí misma: «(1) Maldito el hombre que haga una imagen tallada o una imagen de fundición, obra de mano de escultor (lo que es abominación para Yahvé), y la guarde en oculto. (2) Maldito el que trate con desprecio a su padre o a su madre. (3) Maldito el que cambie de lugar los linderos de su prójimo. (4) Maldito el que haga errar al ciego en el camino. (5) Maldito el que pervierta el derecho del forastero, del huérfano y de la viuda. (6) Maldito el que se acueste con la mujer de su padre, porque descubre el manto de su padre. (7) Maldito el que tenga cópula con cualquier animal. (8) Maldito el que se acueste con su hermana, hija de su padre o hija de su madre. (9) Maldito el que se acueste con su suegra. (10) Maldito el que hiera de muerte a su prójimo en secreto. (11) Maldito el que acepte soborno para matar a un inocente. (12) Maldito el que no cumpla las palabras de esta ley, poniéndolas por obra» (Dt 27,15-26). *Los levitas* proclaman en nombre de Dios la ley sagrada y el *pueblo entero*, formado por doce tribus (27,12-13) y reunido en asamblea constituyente, responde con el *amen* pactual o *así sea*. Estas leyes de tipo arcaico se formulan de manera negativa, como maldiciones. Solo la primera ley tiene un carácter religioso estricto y ocupa el lugar de los cuatro primeros mandamientos del decálogo* ético. En ella se prohíbe la idolatría, pero no solo en el ámbito público del templo (ante mí, es decir, en mi santuario: cf. Dt 5,7), sino en la propia casa. Todas las restantes leyes tienen un carácter familiar (no despreciar a padre/madre), económico-social (mantener los mojones, respetar a enfermos y oprimidos), sexual (prohibición del bestialismo, del adulterio y de las relaciones incestuosas) o criminal (no matar). La defensa de los oprimidos (ciego, extranjero*, huérfano* y viuda*) no ha entrado en los decálogos quizá más elaborados y completos de Ex 20 y Dt 5, pero es ley fundante de Israel: no cree en Dios (no puede responder amén) quien no se comprometa a defenderlos. En este contexto de la defensa de los ciegos-forasteros, huérfanos y viudas se puede hablar de Dios como goel* o vengador de sangre. El mismo Dios se eleva sobre el orden social como garante de la vida de los pobres, es decir, de aquellos que se encuentran fuera de los círculos de poder e influjo de la sociedad. De esta manera se expresa el más hondo derecho social y religioso de Israel a favor de los pobres y expulsados. En este contexto

es donde el hombre queda bajo el poder de la maldición y bendición de Dios: recibe bendición si ayuda y maldición si defrauda al huérfano-viuda-forastero. Maldición significa aquí ruptura de la alianza, de manera que aquellos que no ayudan a huérfanos-viudas-extranjeros quedan sin la protección social y religiosa que garantiza el pacto israelita. Quien defraude a los marginados de Israel (que son símbolo de todos los expulsados de la sociedad) queda en manos del juicio de Dios.

DON. AMOR GRATUITO

(↗ , *deudas*, *dinero*, *economía*, *justicia*, *perdón*, *talión*, *tributo al César*, *usura*). Jesús ha superado el principio del «talión» económico y social, que se expresa en la ley de la equivalencia económica y que desemboca en la usura. En esa línea, él se ha opuesto a la visión de un dinero que se cierra en sí y solo busca su propio bien, al servicio de sí mismo (de sus privilegiados), a costa de los pobres, insistiendo en el principio de la vida como don, amor gratuito.

(1) *Despliegue del don: más allá del dinero*. Jesús sabe que solo se supera el «amor al dinero» (esto es, un tipo de ley que es contraria al amor) con un amor más grande. Así lo muestran los tres primeros «hábitos» o exigencia del amor cristiano:

Gracia primera: no preocuparse. «No andéis agobiados por vuestra vida, qué comeréis, ni por vuestro cuerpo, cómo os vestiréis. ¿No vale más la vida que el alimento, y el cuerpo más que el vestido? Mirad las aves del cielo: no siembran, ni cosechan, ni recogen en graneros; y vuestro Padre celestial las alimenta...» (Mt 6,25-33 par). Ciertamente, la vida plantea muchos problemas, pero Jesús no quiere que los hombres se cierren en ellos, sino que suban de nivel, descubriendo que en el fondo todo es gracia: «Buscad primero su Reino y su justicia, y todas esas cosas se os darán por añadidura». El Reino es regalo (perla preciosa), y hay que estar dispuestos a venderlo todo para conseguirlo (Mt 13,46; Lc 14,33).

Amor responsable. Jesús ha sido exigente (rigorista) con sus seguidores, y les pide que superen la pura ley (no matar, no adulterar, no robar...), viviendo en dimensión de amor (poner la otra mejilla, no exigir las deudas, amar al enemigo, mantenerse fiel en el matrimonio; cf. Mt 5,21-46; Lc 6,20-38; Mc 10,12). Al mismo tiempo, él ha sido crítico con los gestores de la religión oficial, que se toman como justos y no saben valorar ni acoger a los demás; ha exigido que cambien de vida y se transformen, diciéndoles, por ejemplo: «Publicanos y prostitutas os precederán en el Reino de Dios» (Mt 21,31).

Una tarea práctica: Dar y compartir. En el movimiento de Jesús había itinerantes/liberados (que anuncian el Reino, sin tener o llevar consigo nada) y sedentarios (con casas y alimentos que ellos pueden ofrecer a los demás). Unos y otros han de compartir lo que son y lo que tienen, enriqueciéndose entre sí, en vez de enfrentarse unos con otros. Se encuentran en circunstancias distintas, pero tienen una misma exigencia: vivir en gratuidad, poniendo cada uno su vida al servicio de la Vida, es decir, del Reino de Dios, que es solidaridad gratuita.

(2) *Prestad sin intereses.* En el centro del mensaje de Jesús está el amor expresado en forma de generosidad económica: «Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos, haced bien a los que os odian... Haced el bien y prestad, sin pedir nada a cambio» (Lc 6,35). La justicia de la Ley sanciona un tipo de concordancia regulable, entre acción y reacción, en un mundo que mantiene su equilibrio por la fuerza. Pero el Dios creador nos permite superar ese nivel, para amar al enemigo y prestar de un modo gratuito: no solo sin intereses, sino también sin esperanza de recuperar lo prestado.

Por encima de una justicia y juicio legal está Dios, que ayuda gratuitamente a todos, amigos y enemigos; por eso, al llegar a este nivel, Jesús apela a la «lógica de Dios» (creatividad de amor), por encima de todo mecanismo de compensación, de todo mérito y pago. En ese contexto se sitúa la palabra clave sobre el «préstamo», entendido como «don gratuito», no como medio para dominar a los demás. Desde esa base se distinguen dos tipos de conducta que atraviesan todo el evangelio: la de aquellos que podemos llamar «gentiles», que dan para recibir a cambio (interpretando la vida en forma de negocio) y la de aquellos que «dan gratis», por el gozo de dar, para que los «otros» (los pobres, incluso los enemigos) puedan vivir (cf. Mt 5,38-42.46-48).

(3) *Dad y se os dará.* Desde el fondo anterior han de entenderse unas sentencias esenciales, quizá posteriores, que Lucas introduce tras la palabra clave sobre el no-juicio: «No juzguéis y no seréis juzgados, no condenéis y no seréis condenados; perdonad y seréis perdonados, dad y se os dará» (Lc 6,37-38). La ley del «juicio» marca el equilibrio entre la acción y la reacción, dentro de un orden de justicia conmutativa, que es buena, pero acaba siendo insuficiente, pues encierra al hombre en la rueda eterna de sus hechos y de las consecuencias de sus hechos, en un mundo en el que no existe gracia ni perdón. Quizá el signo principal del «juicio» en este mundo es el «dinero», entendido (en el mejor de los casos) como principio de equivalencia entre mercancías, entre trabajo y salario, etc. Es bueno en un plano el dinero, pero puede convertirse (y de hecho se ha convertido) en principio radical de destrucción.

Pues bien, tras dos palabras de tipo más general (*no condenéis y no seréis condenados*, *perdonad y seréis perdonados*), el texto citado añade: *Dad y se os dará*, *una medida buena*, *remecida...* Esta palabra nos sitúa en el nivel económico, y nos hace pasar del plano del mercado (entendido en forma de juicio monetario) al plano del don: los bienes (y el dinero que los simboliza) son una ocasión y un medio para el regalo. Esta llamada al perdón personal y monetario, que se explicita como don (transformar el dinero en regalo), no niega la justicia (valiosa, en su nivel), pero introduce sobre ella un impulso de creatividad que se funda en Dios y que hace posible la llegada de su Reino (cf. Mt 6,33). Ella define la práctica concreta de aquellos a quienes Jesús pide que superen la espiral de acción y reacción, dejando de responder a la violencia con violencia, a la venganza con venganza, al dinero con nuevas exigencias de dinero.

DONES. SIETE DONES, SIETE ESPÍRITUS

(↗ *siete*, *Iglesia*). La tradición católica ha puesto de relieve los siete dones o espíritus de los que habla la traducción latina de Is 11,1-3 (cf. *Catecismo de la Iglesia Católica* 1992, n. 1831). El texto original hebreo habla más bien de seis espíritus: «Un retoño brotará del tronco de Jesé y un vástago de sus raíces dará fruto. Sobre él reposará el espíritu de Yahvé: espíritu de sabiduría y de entendimiento, espíritu de consejo y fortaleza, espíritu de conocimiento y temor de Yahvé. Él se deleitará en el temor de Yahvé». Pues bien, la traducción de la Vulgata ha interpretado el texto diciendo: «Et requiescet super eum spiritus Domini: spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiae et pietatis et replebit eum spiritus timoris Domini». Al final del texto hebreo se repetía, por paralelismo literario, el espíritu de temor; pero el texto latino pone «piedad» en lugar del primer «temor». De esa forma quedan los siete dones del Espíritu, que la tradición católica ha destacado: sabiduría y entendimiento, consejo y fortaleza, conocimiento, piedad y temor de Dios. La existencia de siete espíritus constituye un dato tradicional en tiempos de Jesús, tanto en sentido negativo como positivo. Los sinópticos hablan de siete espíritus malos que se adueñan de los hombres (cf. Lc 11,26 par) y añaden que Jesús los había expulsado de María Magdalena (Lc 8,2). En otra perspectiva, el Apocalipsis sabe que Dios tiene siete espíritus, que están siempre ante su trono, y añade que ellos pertenecen al Cordero, es decir, al enviado mesiánico, como había supuesto Is 1,2-3: «Vi un Cordero de pie, como inmolado. Tenía siete cuernos y siete ojos, que son los siete Espíritus de Dios enviados a toda la tierra» (Ap 5,6; cf. 1,4; 3,1; 4,5). La tradición teológica ha identificado esos siete espíritus con el único Espíritu Santo, que parece identificarse, por su parte, con la nueva Jerusalén que desciende del cielo (Ap 3,12) como presencia salvadora de Dios. El número siete* indicaría que ellos pertenecen a Dios. Sobre esa base han de entenderse los dones mesiánicos del Apocalipsis, avalados también por el mismo Espíritu de Cristo. Son los dones que el mismo Cristo, Hijo del Hombre, concederá por medio del Espíritu a los triunfadores. Estos son los dones:

(1) *Árbol de Vida del paraíso* (Éfeso: Ap 2,7; cf. Gn 2–3). Esclavo de la muerte parece el hombre y para superarla solían ofrecer los textos judíos el árbol de vida (cf. *Test Leví* 18,11; *1 Hen* 24,4; 25,4-5), que aquí promete Cristo (para darlo en Ap 22,2.14). Sobre comida (idolocitos*) discrepan cristianos e imperio; comida será el primer don de Cristo a quienes venzan.

(2) *Liberación de la muerte segunda* (Esmirna: Ap 2,11). La muerte era en Gn 2–3 la condición del hombre pecador. Por el árbol de la vida, Jesús nos libra de ella, pero no de la muerte primera (propia de este mundo), sino de la segunda, que es destrucción total o condena (cf. Ap 20,6.14; 21,8). Con lenguaje judío (Targ Jr 51,39.57; Targ Is 17,14; 45,6.15), ofrece Juan su mensaje cristiano: solo muriendo (es Cordero degollado) nos libera Jesús de la *muerte segunda* (nos ofrece una vida que no acaba).

(3) *Maná*, *Piedra Blanca*, *Nombre nuevo* (Pérgamo: Ap 2,17). Símbolo alimenticio, como el primer don. A quien resista y no tome la comida del ídolo, ofrece Cristo el

Maná, banquete de gracia, evocado en otros textos judíos (cf. *2 Bar* 29,8), y la *Piedra Blanca*, que es como un billete de entrada en la ciudad de las Piedras preciosas (cf. Ap 21,15-21). El Nombre allí escrito es, sin duda, el de Dios y de Cristo (como en Ap 3,12), siendo, al mismo tiempo, el de cada uno de los llamados a la gloria (cf. Mt 11,27).

(4) *Poder sobre los pueblos*, *Astro de la mañana* (Tiatira: Ap 2,26-28). Cristo ofrece su gloria a los vencedores (cf. Ap 12,5; con cita Sal 2,8-9), de manera que ellos podrán reinar en el milenio (cf. 20,6) y después eternamente (21,5); ellos serán como el Astro de la Mañana (cf. Ap 22,16), estrellas de Dios en el cielo (cf. Nm 24,27).

(5) *Vestido blanco*, *Libro de la Vida*, *Confesión ante el Padre* (Sardes: Ap 3,5). Blanco es color de pureza, victoria y vida nueva en la tradición judía y el Nuevo Testamento. Aquí parece anticipo o signo de la resurrección gloriosa (cf. Ap 6,11; 7,9.13.14; 19,8). El Libro de la Vida, bien atestiguado en la tradición judía, se identifica en Ap con Cristo victorioso (cf. 13,8; 17,8; 20,12.15; 21,27) que defiende a los suyos ante el Padre (cf. Mt 10,32 par).

(6) *Columna del Templo de Dios*, *Nombre nuevo* (Filadelfia: Ap 3,12). El vencedor queda integrado como pilar en el santuario de Dios, en signo que el Nuevo Testamento ha recogido al llamar a los creyentes templo de Dios (cf. 1 Cor 3,16-17; 1 Cor 6,18). Ap 21,22 dirá que la Nueva Jerusalén no tiene un templo especial, pues todo es templo y Dios la habita enteramente. En esa línea podemos entender la Presencia de Dios: el vencedor queda marcado por el Nombre de Dios, de la Nueva Jerusalén (= Espíritu Santo) y del Cristo.

(7) *Cena de amor*, *Trono de reino* (Laodicea: 3,19-21). En gesto de hondo simbolismo, Cristo llama a la puerta de cada creyente, para cenar con él, conforme a un tema universal de la comida de amor, que aparece sobre todo en la tradición sapiencial (Cant 5,1; Prov 9,5). Estos siete dones de las cartas del principio del Apocalipsis (Ap 2–3) aparecen parcialmente al final del libro (Ap 21–22); pero hay algunas diferencias: Ap 21–22 no recoge expresamente el signo del maná (comida) ni el poder sobre los pueblos, ni la confesión de Jesús ante su Padre... Por otra parte, las cartas de Ap 2–3 no destacan el tema de las Bodas que es básico al final del Apocalipsis. Sea como fuere, los dones escatológicos pueden y deben vincularse a los siete dones mesiánicos del Espíritu, que la Iglesia católica ha destacado a partir de una traducción literal de Isaías 11,2-3, según la Vulgata.

Cf. F. CONTRERAS, *El Espíritu en el Libro del Apocalipsis*, Sec. Trinitario, Salamanca 1987.

DRAGÓN

(↗ *batalla contra el Diablo*, *Diablo*, *Leviatán*, *mujer*, *serpiente*). Figura mitológica, mezcla de serpiente y pájaro, que habita por tanto en las aguas y bajo la tierra, pero, al mismo tiempo, vuela sobre el cielo, vomitando fuego. Así aparece como símbolo abarcador de todos los poderes cósmicos. En muchos pueblos euroasiáticos, el dragón ha empezado siendo un símbolo ambivalente, vinculado a *las aguas* del caos primero, que, siendo por un lado *creadoras* (buenas), son por otro lado el signo de la *destrucción* (en ellas se confunde cielo y tierra, agua y fuego). Se le representa como ser híbrido: serpiente alada de muchas cabezas, bestia de rasgos mezclados.

(1) *Biblia hebrea*. En principio, el Dragón puede ser figura ambivalente o positiva (cf. Est 11,2-12). Pero en su conjunto, dentro de la Biblia, representa al enemigo de Dios, Serpiente Tehom*, Leviatán o Rahab, monstruo de las aguas, hidra de siete cabezas, que Yahvé derrotó para fundar la historia buena: «Tú machacaste las cabezas del Leviatán, y lo diste por comida a los moradores del desierto» (Sal 74,13); «Él aquietó el mar con su poder, y con su entendimiento aniquiló a Rahab» (Job 26,12-13; cf. Is 27,1; Sal 91,13; Job 7,12). También en muchos otros pueblos aparece como enemigo mitológico de Dios. De todas formas, en el Antiguo Testamento puede hallarse la memoria de dragones buenos, que actúan como amigos de Dios y servidores suyos. Entre estos podemos citar a los serafines, serpientes aladas de fuego, de Is 6,2.6.

(2) *Bel*, *el Dragón de Babilonia* (Dn 14,23-30). Aparece en un relato ejemplar de crítica antiidolátrica, entre los añadidos deuteocanónicos griegos del libro de Daniel (en su versión de los LXX). Este relato está vinculado estructuralmente a la historia del dios Bel (Baal*), en la que se dice que el sabio Daniel descubrió el engaño de los sacerdotes de Bel, que fingían que su Dios-Ídolo necesitaba comida. Ahora se nos habla de un Dragón vivo, que puede entenderse como animal mitológico o como un tipo de serpiente o cocodrilo sagrado, al que veneraban algunos babilonios. Ciertamente, este dragón come, necesita el alimento de los fieles. Pero Daniel muestra que no es divino, pues le ofrece una comida indigesta que le hace reventar, manifestando así su fragilidad. El tema de un Dios perverso al que se engaña y mata dándole una comida venenosa o indigesta aparece en otras culturas de Oriente. Así se dice en Grecia que Zeus dio de comer a Kronos una piedra que destruyó su vientre.

(3) *El Dragón del Apocalipsis*. «Entonces apareció en el cielo otra señal: un enorme Dragón de color rojo con siete cabezas y diez cuernos y una diadema en cada una de sus siete cabezas. Con su cola barrió la tercera parte de las estrellas del cielo y las arrojó sobre la tierra. Y el Dragón se puso al acecho delante de la Mujer que iba a dar luz, con ánimo de devorar al hijo en cuanto naciera» (Ap 12,3-4). Tiene *siete cabezas* (siete es perfección, aquí en línea perversa). Tiene *diez cuernos*, que expresan el poder, en signo que parece tomado de Dn 7,7.24, donde los cuernos son la fuerza destructora de la Bestia que se opone a los santos de Israel. Las *diademas* simbolizan gloria en sus cabezas. ¿De dónde brota? Conforme al mito antiguo, existía por sí mismo desde siempre. Estaba ahí, no debía explicarse su origen. Para el Apocalipsis, en cambio, su figura plantea

problemas: ¿Lo ha creado Dios ya como perverso? ¿Es ángel caído? Más adelante, le identificará con el Diablo, serpiente antigua de Gn 3 (cf. Ap 12,9). Por ahora se dice que el Dragón «mueve la cola y barre con ella una tercera parte de las estrellas del cielo, arrojándolas a la tierra» (Ap 12,4). El Dragón es el ángel más potente de los cielos que no ha querido servir a la mujer (humanidad) y de esa forma ha arrojado del cielo a una tercera parte de los astros, ángeles perversos que le siguen, como suponen, de formas distintas, algunos apócrifos apocalípticos *(1 Hen; Jub; Vita Adam)*.

(4) *Dragón y mujer*. El Dragón de Ap 12,1-5 aparece vinculado a la mujer, de manera que ambos forman la pareja primigenia. Tenemos una *Mujer* sin marido, que representa a la humanidad (¿su verdadero marido es Dios?); y tenemos un *Dragón* que se opone a la mujer porque desea el fruto de su vida (el Dragón es el falso amante de la mujer, como en muchos mitos). *Ella* es generación, dar vida. *Él* es envidia hecha asesinato: devorar la vida ajena. En el origen, no hay varón y mujer (Adán y Eva, como en Gn 2), sino Mujer y Dragón. *La Mujer es positiva*: simboliza la humanidad (Eva como madre de vivientes: cf. Gn 3,20); no es persona diferenciada, sino maternidad que incluye a varón y mujer, no en cuanto personas individuales, sino en cuanto portadores de vida. *El Dragón*, *en cambio*, es principio de muerte, signo del asesinato: vive de matar; quizá podamos identificarlo con un tipo de varón que crece (encuentra su identidad) en la violencia, devorando la vida que otros engendraron, el Hijo de la Mujer. Para decir estas cosas, Ap 12 tiene que acudir al mito, pues solo así puede expresar lo indecible, mostrar lo indemostrable: el origen positivo de la vida (Mujer), el riesgo envidioso, violento, de la muerte (Dragón). Entendido así, el Dragón forma parte de la misma estructura de violencia de la historia. Antes que realidad externa, el Dragón es un elemento de nuestra conflictividad individual (envidia) y/o social (deseo de matar, asesinato). Evidentemente, el Dragón vuela, dominando el amplio espacio del horizonte. Es un poder hambriento y así quiere devorar en el cielo al Hijo de la Mujer, para perseguirla luego a ella sobre la tierra (Ap 12,1-7), siendo al fin derrotado por Miguel, el ángel bueno (12,8). Así aparece en su verdad mentirosa como la Serpiente antigua de Gn 3, como Satanás, el Diablo (12,9; 20,2). Pues bien, ese Dragón, expulsado del cielo, donde ya solo reina Dios con sus ángeles buenos, lucha en la tierra contra la mujer-iglesia, queriendo ahogarla con el agua caótica que brota de sus fauces. Antes era dragón del fuego en el cielo (Ap 12,1-3); después aparece como dragón del agua en la tierra (12,16-17); finalmente se muestra como dragón político, que actúa a través de las Bestias del imperio (Ap 13), dirigiendo la batalla contra la Mujer, para ser derrotado por el Cordero y sus seguidores, primero en el Milenio* (20,2) y luego para siempre (20,7-10). La derrota del Dragón es triunfo de Dios y su Cordero.

Cf. O. BÖCHER, *Die Johannesapokalypse*, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1988; R. H. CHARLES, *The Revelation of St. John* I-II, ICC, Clark, Edimburgo 1971.

DUALISMO

1. Pareja divina

(↗ *Ashera*, *Astarté*, *Baal*, *hierogamia*, *mujer*). El judaísmo oficial, representado en la confesión del shemá* (cf. Dt 6,4-5), no reconoce más Dios que Yahvé, el Señor poderoso y trascendente que dirige los destinos de los hombres, en gesto de llamada, de promesa y asistencia. Esa visión de Dios se contiene en los dos primeros mandamientos del decálogo*: (1) no tendrás dioses ajenos ante mí; (2) no harás imagen ninguna de Dios, ni de aquello que está en lo alto del cielo, ni de aquello que está bajo la tierra... (cf. Ex 20,3-4; Dt 5,7-8). Yahvé es un Dios único (celoso*) y no puede representarse o manejarse con imágenes*. Pues bien, esa visión de Dios se ha impuesto y ha triunfado en contra de la tendencia más extendida que interpretaba a Dios en claves de multiplicidad y de representación. El Dios del entorno era múltiple, padre y madre, varón y mujer, mundo y humanidad. El Dios del entorno era un Dios representable, de manera que los hombres podían construir ídolos suyos, figuras que servían para hacerle visible. Pues bien, entre los signos supremos de Dios en el contexto israelita (por lo menos hasta el siglo VI a.C.) hallamos becerros* sagrados o toros, que pueden vincularse con El-Elohim, padre de todos los dioses, y con Baal, el Señor triunfador, y asheras* o figuras femeninas de la maternidad (vinculadas con la misma diosa Ashera o con Astarté).

(1) *En el principio era la diosa madre*. En el nivel de la devoción popular, las excavaciones arqueológicas de Palestina han demostrado que gran parte de los israelitas de los tiempos antiguos de la Biblia seguían venerando a una pareja divina: la *diosa madre*, como signo de fertilidad y de vida, y con ella al *dios generador* y victorioso. Probablemente esa diosa es una pervivencia de los viejos cultos agrarios del neolítico, que interpretan a Dios como fuente y meta de vida, en un mundo matriarcalista, donde la realidad fundante se concebía de forma originalmente materna y femenina; pero en los tiempos históricos, tanto en las culturas del entorno como en la base mítica que hallamos en el fondo de la Biblia, esa diosa madre se encuentra ya vinculada a un Dios Padre (en principio El-Elohim).

(2) *Dualidad divina*. En un momento determinado, que quizá coincide con el triunfo de los nuevos pueblos semitas, el culto de esa diosa madre única o superior queda en un segundo plano y lo divino viene a presentarse de forma dualizada, como El-Elohim y Ashera y/o como Baal y Astarté. Dios recibe, sobre todo, el rostro de *Baal*, señor de la cosecha y de la vida, el gran fecundador divino de la tierra, el vencedor del caos, el gran toro en plano masculino. Al mismo tiempo, Dios recibe el rostro de *Ashera-Astarté*, su consorte, que es la madre divina, signo de la fuerza acogedora y germinante de la tierra. Por eso, en el origen de los seres está la dualidad, de manera que Dios mismo se expresa sobre el mundo en forma de unión sexual, como hierogamia*.

(3) *Yahvé*, *Dios único. Más allá de la dualidad*. La religión oficial de Israel ha tenido que luchar contra esa perspectiva femenina y dualista del misterio divino, como aparece de forma ejemplar en el «juicio del Elías* en el Carmelo»: «Si Yahvé es el verdadero

Dios seguidlo; si el Dios verdadero es Baal seguid a Baal» (1 Re 18,21). En esa línea de lucha contra el dualismo cósmico que asume los signos naturales de lo masculino y femenino nos sitúan las primeras leyes sagradas de Israel: «No harás alianza con los habitantes del país donde vas a entrar, porque sería un lazo para ti. Derribarás sus altares, destrozarás sus estelas, talarás sus árboles sagrados» (Ex 34,12-13). Los altares de esos dioses se encuentran vinculados a los procesos de la naturaleza y de la vida. Por eso van unidos a la fuente maternal (el agua, el árbol de la vida) y a las rocas divinas masculinas. En ese espacio de sacralidad se sitúan las estelas sagradas, los *mashebot* (menhires o columnas de tipo fálico, masculino) y las asheras (signos y lugares de la diosa Ashera). Israel ha descubierto a Dios como poder de libertad. Por eso debe superar ese nivel sagrado de la naturaleza, con la dualidad del dios y de la diosa.

(4) *Condena de la hierogamia*. Para Israel no existe hierogamia o matrimonio intradivino. Desde esa perspectiva se entiende la gran condena de Nm 25,1-3: «Israel se estableció en Sittim y el pueblo empezó a prostituirse con las hijas de Moab. Estas invitaron al pueblo a sacrificar a sus dioses y el pueblo comió y se prosternó ante sus dioses. Israel se emparejó con Baal de Peor y la ira de Yahvé se encendió contra Israel». Todo nos hace suponer que este pasaje ha de entenderse a la luz de la condena de la prostitución sagrada. Las hijas de Moab de las que se habla aquí son las «hieródulas» o servidoras del santuario que visibilizan el culto del Baal de la fertilidad. Ellas son signo de Ashera y sus devotos se vuelven signo de Baal al acostarse con ellas. Lo divino viene a presentarse, según eso, como expresión del poder de la fecundidad. En contra de eso, el Dios oficial de Israel se ha entendido como poder de trascendencia y libertad, en plano personal y moral.

Cf. X. PIKAZA, *Hombre y mujer en las religiones*, Verbo Divino, Estella 1996.

2. Visión apocalíptica

(↗ *Apocalipsis*, *Daniel*, *Gnosis*, *Qumrán*). Los escritos apocalípticos (Daniel*, Henoc*) desarrollaron una visión dualista de la vida, que puede relacionarse con otros dualismos religiosos (zoroastrismo) y filosóficos (platonismo), pero que tiene su propia consistencia. No habla de dos dioses (Elohim y Ashera, Baal y Astarté), ni de dos principios divinos separados del tipo más moralista de Persia (Ormuz y Arhiman), pero presenta una estructura dualista de la revelación y de la historia humana. Comenzaremos presentando una visión general del dualismo apocalíptico. Después fijaremos algunos rasgos especiales de la formulación de Qumrán. Terminaremos con una referencia a Jesús. Estos son, mirados en general, sus elementos principales.

(1) *Dualismo temporal*. Aparece ya en los profetas postexílicos, que distinguen entre un hoy de violencia y un futuro de reconciliación. Los apocalípticos posteriores, influidos quizá por la especulación irania (persa), han distinguido aún más *el tiempo (holam o eón) actual*, de lucha entre fuerzas buenas y malas, y *el futuro* de reconciliación, interpretando lo que existe en este mundo como malo. Algunos suponen que Dios ha creado a los hombres escindidos entre un espíritu de vida y otro de muerte. Otros afirman que la causa de esta división es el pecado (de ángeles o humanos). Casi

todos advierten que estamos ante un tipo de lucha donde se vinculan experiencias y batallas políticas (entre los reyes y pueblos del mundo) y sobrenaturales (de los ángeles y hombres contra el Diablo y sus poderes pervertidos). Asumiendo la esperanza de la profecía y buscando una reconciliación final, los apocalípticos han proyectado la unidad y salvación humana hacia la meta de la historia: frente al *eón actual* perverso (diabólico) buscan el *eón futuro*, signo y plenitud de Dios; frente a la oscuridad de este momento anuncian la luz; frente a la lucha y dolor presente, el gozo y felicidad escatológica de Dios. El hombre verdadero no ha nacido todavía, espera un nuevo nacimiento. En ese cruce entre futuro de Reino de Dios y presente de violencia ha situado Jesús su mensaje, pero no como evasión (lo que será ha de ser, sin que podamos hacer nada por adelantarlo o evitarlo), sino como compromiso a favor del futuro de la vida que se ha manifestado ya en el presente de la historia.

(2) *Dualismo ético*. Los hombres se encuentran inmersos en una batalla que les sobrepasa, entre Dios y lo diabólico, pero no son espectadores pasivos. No se limitan a esperar y contemplar, sino que deben colaborar en la acción transformadora. Los profetas de Israel habían destacado la responsabilidad del pueblo, conforme a una alianza en la que el mismo Dios les hacía portadores de su destino. En esa línea siguen los apocalípticos judíos (quizá influidos también por un pensamiento iranio, que destacaba la lucha entre lo bueno y perverso, lo positivo y negativo, la luz y tinieblas), conservando la antigua inspiración israelita e insistiendo en la paradoja escatológica: los hombres son responsables ante Dios de algo que les desborda, pues participan de una lucha y batalla sobrehumana; están inmersos en el gran combate teológico-satánico, del Dios bueno contra el ángel malo o diablo (como veremos en los exorcismos de Jesús). Ese combate desborda a los hombres, pero, al mismo tiempo, ellos definen su sentido y deciden su futuro. Por eso, la división entre el bien y el mal no conduce al fatalismo, sino a la responsabilidad personal y social a favor del Reino de Dios.

(3) *Dualismo espacial y nacional (político)*. Hay dos reinos separados y distintos: uno arriba (a la derecha), para los buenos; otro abajo (a la izquierda) para los malos. No es que existan dos creaciones contrapuestas, en sentido geográfico o social, pues todo es creación de Dios y es bueno. Pero muchos judíos del tiempo de Jesús han acentuado esa oposición moral, interpretándola incluso de forma política. Bueno y positivo es el reino de Israel; buenos son los justos perseguidos y abatidos, impotentes y vencidos, los pobres que padecen sobre el mundo, fieles a la alianza israelita, como en tiempo de los macabeos (en torno al 176 a.C.). Malos son, en cambio, los imperios opresores, los pueblos que dominan y se imponen en clave de violencia. De esta forma, la identidad nacional israelita viene a interpretarse como garantía de elección y bondad sobre la tierra. En esa línea, los enemigos de Israel tienden a entenderse como adversarios de Dios y enemigos de lo bueno sobre el mundo. (En ese contexto se incluye Jesús, pero no para separar de forma violenta los dos reinos, sino para introducir el Reino de Dios, como semilla de vida-palabra, en la tierra del mundo, abriendo así para los hombres un camino de salvación personal y social, en forma de historia).

(4) *¿Se puede hablar de un dualismo teológico?* Ciertas formas de apocalíptica tienden a dividir la realidad de una forma teológica, como si hubiera dos principios (uno bueno y otro malo) o como si lo satánico se pudiera contraponer a Dios. Ciertas formas posteriores de zoroastrismo (religión irania) han desembocado en un dualismo teológico. Hay un principio bueno, Ormuz, Dios perfecto y creador, amigo de los hombres. Hay un Dios perverso, Arhiman, poder de destrucción, principio malo. Los hombres se hallarían inmersos, según eso, en una gran teomaquia o lucha intradivina, de manera que la salvación estaría ligada a la victoria final del Dios bueno. Ciertamente, los apocalípticos judíos no han podido aceptar este dualismo estricto, pues, según la tradición profética, saben que no existe más que un Dios que es positivo, creador y amigo de los hombres; pero, bajo ese Dios, han aceptado la existencia de principios negativos, ángeles perversos o demonios; en esa línea parecen moverse aquellos textos del evangelio donde Satán aparece como Príncipe de este mundo, adversario del Mesías, como en las tentaciones (Mc 4 y Lc 4). Pero, miradas mejor las cosas, todo el mensaje y vida de Jesús viene a mostrarse como superación del dualismo teológico: a su juicio, solo hay un Dios que es positivo y bueno; el Diablo, poder de destrucción, no ha logrado elevarse sobre el Dios verdadero, ni destruir su Reino, sino que ha mostrado, por fin, su debilidad, apareciendo como aquello que es, una apariencia.

(5) *Qumrán. (1) La doctrina de los dos espíritus*. La experiencia dualista de la vida, que está en el ambiente judío del tiempo de Jesús, se expresa de forma clásica en la *Regla de la Comunidad* esenia de Qumrán, que define la vida de aquellos que han decidido separarse de los otros israelitas, para establecer una alianza definitiva de los justos. Sus miembros se sienten elegidos y *separados*, son testigos humanos del fin de los tiempos. Así lo muestra la *Instrucción de los Dos Espíritus*, escrita entre el siglo II y I a.C., para educación de los «novicios»: «(Dios) creó al hombre para dominar el mundo, y puso en él *dos espíritus* para que marche por ellos hasta el tiempo de su visita: son los *espíritus de la verdad y de la falsedad (ha'emet weha'awel). Del manantial de la luz* provienen las generaciones de la verdad. *Y de la fuente de las tinieblas* las generaciones de la falsedad. A causa del ángel de las tinieblas se extravían todos los hijos de la justicia... Pero el Dios de Israel y el ángel de su verdad ayudan a todos los hijos de la luz... En ellos (en esos espíritus) está la historia de los hombres... *Pues Dios los ha dispuesto por partes iguales hasta el tiempo final* y ha puesto un odio eterno entre sus divisiones. Los actos de injusticia son abominaciones para la verdad; y todos los caminos de verdad son abominación para la injusticia. Hay una feroz disputa sobre todos sus preceptos, pues no caminan juntos. Dios, en los misterios de su conocimiento y en la sabiduría de su gloria, ha fijado un fin a la existencia de la injusticia y en el tiempo de su visita la destruirá por siempre. *Entonces purificará Dios con su verdad todas las obras del hombre* y refinará para sí la estructura del hombre, arrancando todo espíritu de injusticia del interior de su carne y purificándolo con el espíritu de santidad de toda acción impía... Hasta ahora los espíritus de verdad e injusticia disputan en el corazón del hombre... pues Dios los ha dispuesto en partes iguales hasta el final fijado y la nueva creación. Él conoce el resultado de sus obras por todos los tiempos eternos, y los ha dado

en heredad a los hijos de los hombres para que conozcan el bien y el mal, para que determinen el lote de todo viviente» (1QS 3-4). Esta enseñanza del instructor ha conjugado el *monismo* (en plano de conocimiento y predestinación divina) con un fuerte *dualismo* pneumatológico de tipo más moralizante que ontológico, más histórico que cosmológico, más antropológico que teológico. Esta enseñanza del instructor emplea imágenes más que conceptos y por eso resulta difícil (quizá imposible) deslindar del todo sus diversos planos.

(6) *Qumrán. (2) Notas de los dos espíritus*. Ambos espíritus son revelación original de Dios. Frente a todos los que quieren disculpar a Dios, Qumrán le hace responsable de todo lo que existe: de su ser originario brota vida y brota muerte, nace luz y surgen sombras. Estos dos espíritus son como dos rostros: los dos signos primeros de la manifestación de Dios. (a) *Plano moral*. El bien y el mal no existen separados. Tampoco se puede afirmar que Dios en cuanto tal sea bueno y malo. Pero su manifestación ofrece siempre los dos rasgos, de manera que el bien y el mal reciben un tipo de entidad y pueden personificarse, al menos de forma simbólica, apareciendo como dos espíritus, con nombres de tipo cósmico (manantial de luz, fuente de tinieblas) y/o mitológico (son príncipes, ángeles...). Entre Dios y el hombre viene a desplegarse así un extenso espacio de seres intermedios. (b) *Plano histórico*. Estos dos espíritus definen y enmarcan el despliegue de la realidad: estamos en un tiempo de lucha; quiere el ángel de las tinieblas pervertir a los que han sido llamados a la luz; pero el ángel de la verdad, unido al Dios de Israel, se opone, haciendo que se expresen y avancen las generaciones de la verdad sobre la tierra. De todas formas, en esta perspectiva la historia pierde mucha importancia; parece que todo se encuentra escrito de antemano, de manera que los hombres se encuentran dominados por fuerzas superiores. (c) *Plano cosmológico y antropológico*. Estos dos espíritus, que en sentido ontológico parecen ángeles, tienden a mostrarse como signos (poderes) de tipo físico, en proceso que se encuentra bien representado en algunos apocalípticos (como 1 Henoc*). Este aspecto está menos subrayado en nuestro texto, que, en la línea de Dn 7, ha puesto de relieve el aspecto más social del tema, de manera que el espíritu del mal se encuentra como encarnado en las potencias enemigas (babilonios, sirios, romanos). De todas maneras, este pasaje ha puesto de relieve el aspecto individual del dualismo, mostrando que la división de los espíritus pasa a través de los miembros del Israel histórico: hijos de la luz son los buenos israelitas; hijos de la tiniebla y mentira son los perversos. (d) *Plano cognoscitivo*. El instructor de la comunidad quiere que sus discípulos «vean» y por eso desarrolla (motiva) en ellos un camino de transformación cognoscitiva: están ya liberados los que «saben», es decir, los que conocen el sentido y las acciones de los dos espíritus. El texto traza y describe según eso un verdadero *proceso de iniciación* cognoscitiva (mística) y social. Evidentemente, no razona en nivel de especulación; sino que instruye en un plano de iniciación personal e inmersión en la vida del grupo. Los miembros del grupo Qumrán se sienten unos renacidos.

(7) *Qumrán. (3) Simetría dualista o trascendencia del Dios bueno*. Por un lado parece que los dos espíritus actúan de manera equidistante y paralela. Es como si Dios quedara

fuera, en un espacio superior (neutral), y el mundo de los hombres no tuviera más remedio que luchar y debatirse en el campo de batalla entre esos dos poderes adversos. Si se acentúa esta línea de equivalencia entre el bien y el mal, Dios termina siendo un alejado y el hombre queda a merced de la pura simetría antagónica entre fuerzas buenas y perversas. Pero, en otra perspectiva, el texto y todo el sistema de Qumrán rompen ese nivel de simetría. Bien y mal no son poderes iguales y adversarios; el poder supremo, signo de Dios, se identifica con el ángel de la verdad. Dios aparece como el ángel bueno, de manera que el otro (príncipe de la falsedad) acaba siendo una especie de Satán subordinado. Esta es la experiencia que los iniciados de Qumrán han hecho suya tras decenios de enfrentamiento político, social y religioso. Viven dentro de la dura, angustiosa, *permanente división* y antagonismo de la historia. No son los primeros en decirlo, pero lo han hecho del modo más preciso e intenso: todo lo que existe sobre el mundo es división, todo es batalla de poderes contrapuestos. Duro es este dualismo pero, a fin de cuentas, se presenta como *muy consolador*. Dios mismo ha dispuesto que las cosas sucedan de esta forma: ha permitido que el mal vaya triunfando y que parezca que domina nuestra vida. Pero en realidad ese mal se encuentra controlado; no podrá triunfar jamás; no podrá adueñarse de la tierra. Es un dualismo consolador, pues nos permite descubrir a un Dios que sobrepasa la lucha cósmica. Por razones que ignoramos, ese Dios trascendente decidió *fundar la historia* (mundo) sobre bases de un duro conflicto que enfrenta bien y mal, luz y tinieblas. No nos ha creado y puesto en un regazo de pura bondad; tampoco nos ha hecho crecer sobre una tierra neutral que nosotros inclinamos luego hacia lo bueno o lo perverso. Nos ha creado y colocado Dios sobre una base de espíritus opuestos, para liberar al fin a los suyos.

(8) *Novedad de Jesús*. Ciertamente, Jesús ha vivido en un contexto muy influido por el dualismo apocalíptico, aunque parece que en él han influido de un modo más fuerte los grandes textos de la tradición profética antigua (especialmente de Isaías), que superan el dualismo estricto, para situarnos en un camino de fidelidad histórica, al servicio de la vida concreta, sin evasiones ni escapismos. Jesús ha escuchado (o leído) y aplicado a su misión algunos de los pasajes más significativos de la experiencia israelita, desde los recuerdos del ciclo de Moisés (salida de Egipto, entrada en la tierra prometida) hasta las visiones de Daniel. No podemos afirmar con seguridad que conociera y asumiera los relatos y experiencias de sus contemporáneos apocalípticos, representados por el ciclo de Henoc o los esenios de Qumrán. Pero conocía el entorno y los temas principales de esos movimientos y, sobre todo, había asumido, al menos de un modo inicial, las visiones apocalípticas de Juan y otros bautistas y pretendientes mesiánicos de entonces. Jesús parte de esos dualismos, pero no para quedarse en ellos, sino para superarlos, desde una experiencia radical de fidelidad histórica y amor a los hombres. En ese sentido, podemos decir que, asumiendo el mensaje profético más hondo de su pueblo, se ha situado en las raíces de lo humano, asumiendo eso que podemos llamar principio de creatividad: la revelación de Dios se identifica para él con la vida y despliegue del hombre (cf. Mc 10,6). Sin duda, ha penetrado en el entramado social y religioso de las tradiciones de su pueblo; pero no como los escribas, interpretando los textos antiguos de un modo escolar,

sino como profeta del fin (escatológico), que los entiende y aplica de un modo originario (protológico), desde su propia vida y tarea personal. No mira los textos y las tradiciones como un tema de escuela o discusión erudita, sino como historia en que él mismo está inmerso. No los interpreta con nuevas leyes, sino con su propia tarea y mensaje, al servicio de la vida concreta de los hombres. Al final, las tradiciones escatológicas de Israel y de la cultura de su entorno, lo mismo que los dualismos que hemos evocado, vienen a mostrarse solamente como esquemas auxiliares, que valen en la medida en que sirven para interpretar mejor el propio don de su vida, a favor de los demás. En ese sentido diremos que Jesús ha sido un *profeta mesiánico*.

Cf. F. GARCÍA, *Textos de Qumrán*, Trotta, Madrid 1992, 49ss; M. DELCOR y F. GARCÍA, *«Instrucción sobre los dos espíritus», Introducción a la literatura esenia de Qumrán,* Cristiandad, Madrid 1982; D. S. RUSSELL, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, SCM, Londres 1971; P. SACCHI, *L'Apocalittica Giudaica e la sua Storia*, Paideia, Brescia 1990.

DURERO, A.

(1471-1528). Pintor alemán. Realizó una serie de xilografías para una edición alemana y otra latina del Apocalipsis (1498), que siguen siendo uno de los testimonios gráficos más impresionantes de la capacidad evocadora (simbólica) de este libro y del conjunto de la Biblia. Representa el espíritu de la modernidad que se sitúa ante el texto bíblico de un modo analítico, y no en línea de contemplación del misterio, como hacían todavía las miniaturas del Beato*.

E

ECLESIASTÉS, LIBRO PARA PERPLEJOS

(↗ *agobio*, *Dios*, *mujer*, *vanidad*). El libro del Eclesiastés (que significa «varón de la asamblea», en hebreo *Qohelet*) es, con Job*, el testimonio más significativo de la crisis de confianza de muchos israelitas en el tiempo de confrontación con el helenismo* (s. IV-III a.C.). Su autor, que asume el nombre y autoridad de Salomón*, es un sabio israelita, que conoce la historia social y religiosa de su pueblo y quiere mantenerse fiel a ella. Pero, al mismo tiempo, conoce el pensamiento de los sabios de su entorno y, sobre - todo, los problemas y desgracias de la vida. Sobre esa base ha desarrollado de manera sobria y apasionada el tema del cansancio de la vida. Su temática forma parte de una literatura sapiencial sobre el sentido de la vida, que hallamos reflejada, sobre todo, en algunos textos de Egipto. Ella constituye una de las aportaciones bíblicas más importantes a la antropología de Occidente.

(1) *Todas las cosas cansan* (Eclo 1,8-11). En hebreo las cosas son palabras *(debarim)*. Por eso no se sabe si fatigan las realidades exteriores, las experiencias humanas, o más bien las palabras que empleamos para decirlas o todo en su conjunto. Los ojos y oídos se cansan: somos apertura sin fin y nada nos sacia, nada logra contentarnos plenamente. El hombre nunca encuentra su descanso en aquello que conoce, porque busca (ansía) siempre nuevas cosas. Sobre un mundo que no logra llenarle vive el hombre, como pregunta sin respuesta. Busca algo distinto y jamás logra encontrarlo. No se sacia porque siempre está escuchando las mismas canciones, como si la vida fuera un disco infinitamente repetido, con iguales melodías. Queremos otra palabra y no la hallamos. Todo gira, no hay historia nueva y así todo se olvida. Falta el discernimiento moral, la distinción de lo bueno de lo malo. No hay itinerario hacia Dios, pues Dios no encaja con la vida y con las cosas. Lógicamente, a ese nivel ya no se puede hablar de Dios sobre la tierra, dentro de una historia sin historia donde todo rueda y ya no vamos a ninguna parte. En este aspecto, Eclesiastés defiende un tipo de ateísmo metodológico y cósmico. En un determinado plano (de mundo y de vida), todo sucede *como si Dios no existiera*. Esto que nosotros hemos entendido ahora, pasado el siglo XX, lo sabían en el tiempo antiguo los sabios verdaderos, como Eclesiastés. El mundo se ha cerrado en su propia necesidad (¿necedad?, ¿destino?). No se puede presentar como signo de un misterio trascendente.

(2) *Nada hay de nuevo bajo el sol* (Eclo 1,9). No queda memoria de lo que precedió, ni tampoco quedará de lo que ha de suceder (Eclo 1,11). En el fondo no hay nada que recordar, porque todo es siempre lo mismo. No tienen sentido los anales viejos, las ge-

nealogías de los creyentes de Israel y las doctrinas de los libros santos (Gn, 1 y 2 Sm, 1 y 2 Re, etc.). Desaparecen, nivelados por la rueda de un destino indiferente, los acontecimientos salvadores de la historia antigua. Al cesar la novedad se pierde aquello que pudiéramos llamar el relieve de la historia: su densidad significativa. Si nada ha sido nuevo *(hadas)*, nada merece recordarse o celebrarse: no hay *zikaron* o memorial recreador. Este mundo es como un disco plano: todo da lo mismo, todo es muerte. Por eso, todo cansa. ¿Merece la pena vivir en medio de esta infinita monotonía, cuando no hay nadie ni nada que pueda decirnos algo nuevo y significativo? Esta es la pregunta, esta es la visión del autor que puede resultar contradictoria o, por lo menos, paradójica. Por un lado sostiene que todo da lo mismo, pues está siempre girando y no tiene sentido hacer (escribir) algo nuevo (cf. 12,12). Pero, al mismo tiempo, se empeña en proclamar su discurso, dando así un tipo de sentido (una inteligibilidad) a lo que existe sobre el mundo.

(3) *Pero la vida merece la pena*. Esta es la paradoja: Eclesiastés sabe que la vida carece de sentido y, sin embargo, afirma que merece la pena disfrutarla. Hay un gozo de Dios (= gozo grande) y como tal debe cultivarse, por encima de las crisis y las pruebas. Ciertamente, el hombre ha quedado sin Dios en el mundo y la historia, pero tiene la vida y decide vivirla como expresión de Dios, a pesar de todo, mesuradamente aunque con gozo. Por eso, en contra de todas las posibles tentaciones de condena total o de rechazo, Eclesiastés acepta la existencia: «No existe para el humano algo mejor que comer, beber, gozar de su trabajo» (2,24; 3,12-13). «Es bueno comer, beber y disfrutar en medio de tantos afanes. También el recibir de Dios riquezas y hacienda es don divino...» (5,17-19). «Vete, come alegremente tu pan y bebe tu vino con alegre corazón porque se agrada Dios con tu fortuna. Vístete en todo tiempo de blancas vestiduras y no falte el ungüento en tu cabeza. Goza de la vida con tu amada compañera todos los días de tu rápida existencia... porque esa es tu porción en esta vida entre todos los trabajos que padeces bajo el sol. Cuanto tu mano pueda hacer hazlo alegremente, porque no hay en el sepulcro donde vas ni obra, ni razón, ni ciencia, ni sabiduría (9,7-10).

(4) *Vivir en medio de la tristeza y de la injusticia*. Ciertamente, hay gozo, pero cesa al poco tiempo; se diluye la alegría; acaba pronto el camino que lleva a la experiencia sosegada y bondadosa de las cosas (descanso y comida, amistad y trabajo) y se extiende la vía que conduce a la infortuna: «Me volví a mirar y vi las violencias que se hacen bajo el sol... y proclamé dichosos a los muertos que se han ido; más dichosos que los vivos que existen todavía. Pero más dichosos aún a los que nunca fueron...» (4,1-3). Estas palabras parecen blasfemia y, sin embargo, no lo son, pues reflejan una gran nostalgia por la Vida verdadera y de esa forma reasumen el gemido de los esclavos hebreos en Egipto, el llanto de Job*. Este es el drama de la vida humana. No es comedia, tampoco tragedia: es un campo de cruce, encrucijada de caminos. Por eso el autor dice: «Una misma es la suerte de todos: la muerte. Pero mientras uno vive hay esperanza. Que mejor es perro vivo que león que ha muerto. Pues los vivos saben que han de morir, más el muerto nada sabe y ya no espera recompensa, habiéndose perdido su memoria. Amor, odio, envidia: para ellos todo ha terminado. Ya no participan en aquello que pasa bajo el

sol» (9,4-6). Eclesiastés ha transitado esos caminos, ha recorrido los diversos argumentos para saber que al final no se demuestra nada. Al fin solo le queda este simple y fuerte deseo de vivir, a pesar de todo, en medio de una tierra paradójica. Es como si el ser humano fuera demasiado complejo, su existencia demasiado cargada de contradicciones.

(5) *Un Dios de la sobriedad*. No hay certezas absolutas, no existen demostraciones. Pero en el fondo de todo, a pesar de todas las palabras anteriores, la existencia está llena de sentido, siempre que la vivamos con sobriedad amable, moderada: «No quieras ser demasiado justo ni sabio, ¿para qué destruirte? No hagas mucho mal, no seas insensato, ¿para qué morir antes de tiempo?» (7,16-17). Pedirle demasiado a la existencia es malo. Buscar a Dios con ansiedad desesperada resulta al fin inconveniente. Pero tampoco tiene sentido el encerrarse en lo perverso: el ansia de placer y de dinero terminan destruyendo la existencia. ¿Qué nos queda? ¡Queda todo! Esta es la lección del Eclesiastés: ¡Hay que vivir cuando fallan las razones! Solo este deseo de vivir por encima de las razones permite al hombre romper el círculo cerrado de la tierra, abriéndose sobre su propia realidad, sobre su historia. Por eso nos sigue valiendo Eclesiastés, con su mensaje de sobriedad y de finura, de honestidad y verdad en medio de otras voces más solemnes de la tierra que quieren imponer su fundamentalismo violento.

(6) *Eclesiastés*, *un libro para perplejos*. Al final de sus negaciones y cautelas, Eclesiastés sigue teniendo la certeza de que hay Alguien que le sobrepasa, Alguien que sostiene, alienta y da sentido a su existencia. Este es su camino: vivir en fidelidad y gozo, aunque no se puedan trazar mapas, ni seguir itinerarios en la prueba: «Alégrate mozo en tu mocedad... Pero ten presente que de todo esto te pedirá cuentas Dios» (11,9). «En los días de tu juventud acuérdate de tu Hacedor antes de que vengan días malos... y torne el polvo a lo que antes era y retorne a Dios el Espíritu que Dios te ha dado» (12,1.5). Estas son sus últimas palabras. Antes había dicho otras que siguen siendo inquietantes: «¿Quién sabe si el aliento de los humanos sube hacia la altura y el de la bestia baja hacia la tierra?» (3,21), pero también otras donde recuerda que «has de dar cuentas a Dios» (cf. 12,13). Una ante la otra, las dos juntas, esas palabras han de mantenerse según Qohelet, el hombre de una Asamblea o Iglesia de personas respetuosas, que quieren gozar y hacer que gocen los otros, en un mundo muy frágil, lleno de ignorancia, done apenas sabemos lo que implica nuestra vida.

Cf. A. BARUCQ, *Eclesiastés. Qohelet*, AB 19, Fax, Madrid 1971; J. ELLUL, *La razón de ser. Meditación sobre el Eclesiastés*, Herder, Barcelona 1989; R. MICHAUD, *Qohelet y el helenismo*, Verbo Divino, Estella 1988; J. VÍLCHEZ, *Eclesiastés o Qohelet*, Verbo Divino, Estella 1996.

ECLESIÁSTICO

(↗ *Eclesiastés*, *Proverbios*, *Sabiduría*, *sacerdote*, *Yom Kippur*). El libro de Ben Sira o Eclesiástico (= Eclo) retoma algunos motivos de Prov 8–9, pero los sitúa en una perspectiva más confesionalmente israelita. Fue escrito en hebreo, en cuya lengua se conserva en parte, pero se ha transmitido básicamente en griego y solo ha entrado en la Biblia griega (LXX) y en el canon largo de la Biblia cristiana. Surgió entre el 200 y el 180 a.C. y es obra de un escriba piadoso, llamado Ben Sira, que, ante la amenaza helenista, quiso mantener las tradiciones culturales y sociales del judaísmo de Jerusalén, en los decenios que preceden a la gran crisis de los macabeos*. Es quizá el libro más importante para conocer la identidad del judaísmo a comienzos del siglo II a.C. Entre sus temas podemos destacar los que siguen.

(1) *Himno a los antepasados*, *teofanía sacerdotal* (Eclo 44–50). Ben Sira exalta la memoria de los héroes simbólicos antiguos (Henoc y Noé), de los antepasados de Israel (Abrahán, Moisés, los jueces...), y en especial de los sacerdotes a quienes dedica atención preferente: Aarón* el fundador (44,6-22), Pinjás* el celoso (45,23-26) y Simeón, el Sumo Sacerdote a quien él recuerda con admiración (en torno al 200 a.C. Cf. Eclo 50,1-24). Ben Sira es un escriba (hombre del libro), pero está al servicio de los sacerdotes, es decir, del nuevo Israel sacerdotal, representado por ese Simeón: «¡Qué gloria tenía al andar entre el pueblo cuando salía del templo (casa) del velo! Como estrella matutina entre las nubes, como luna llena en los días de fiesta, como sol que refulge sobre el templo de Altísimo, como arco que brilla entre nubes de gloria, como planta de rosas en día de primavera, como lirio junto al manantial del agua, como brote de cedro en los días de verano, como fuego e incienso sobre el incensario, como vaso de oro macizo, adornado con múltiples piedras preciosas, como olivo repleto de frutos y como ciprés que se eleva hasta las nubes... cuando se ponía el vestido de gloria y se revestía en plenitud de perfección, al subir el santo altar llenaba de *gloria* el santuario...» (Eclo 50,5-11).

Todas las cosas reciben sentido desde el sacerdote, que así aparece como signo y plenitud del universo, principio ordenador y contenido profundo de todo lo que existe. Esta nueva realidad del sacerdote, que empieza en gloria (Eclo 50,5) y en gloria culmina (50,11), no se puede expresar en un código de leyes ni tampoco en una teología discursiva, sino en claves estéticas, y así lo hace Ben Sira. Es como si todo naciera otra vez y empezara a existir el día de la expiación, cuando Simeón, el Sumo Sacerdote, recrea con su culto la verdad y solidez del universo. Vuelven a la vida los valores de gozo y belleza de la tierra: estrella, sol y luna.

En la gran celebración del Yom* Kippur el sacerdote aparece como arco iris de paz, es rosa y lirio, es cedro, olivo y ciprés, planta frágil y árbol grande, es hermosura de los ojos, gozo de la vida... porque ofrece garantía de reconciliación del universo. Ha salido del lugar de Dios, ha pasado a través de la cortina o velo* y viene a fundar la existencia de los hombres. Lleva la perfección del cielo expresada en sus vestidos; y así sube al altar, siendo en sí mismo *fuego*, incienso e incensario (50,9). En algún sentido, su misma

existencia tiene valor sacrificial (reconciliador) sobre la tierra. No vale ya por lo que hace sino por lo que representa con su vestidura.

(2) *Sabiduría del escriba: Eclo 24*. A pesar de la importancia que concede a los sacerdotes, a quienes concibe como portadores de una tradición sagrada y como signo de estabilidad del universo, Eclo interpreta la vida del judaísmo a partir de la Sabiduría de la Ley, recogida en un libro y expresada (encarnada) en la nación israelita. En esa línea podemos hablar de una revelación de Dios en su ciudad o/y pueblo, como muestra el himno de Eclo 24, escrito hacia el 180 a.C., que puede dividirse en cinco partes: (a) *Introducción* (24,1-2). El texto afirma que la Sabiduría eleva su alabanza ante los tres grandes niveles de la realidad: el Pueblo de Israel (*laos*: 24,1b), la asamblea de los ángeles que rodean a Dios (*ekklesia*: 24,2a) y la Potestad (24,2b) o fuerza original divina. La Sabiduría no aparece ya simplemente como buena mujer ante las puertas de aquellos que van a la ciudad (cf. Proverbios* 8,1-3), sino que tiene una cátedra más alta: habla a todos los seres, incluso al mismo Dios, de manera que su palabra aparece como revelación del misterio. (b) *Sabiduría en persona*, *su gran discurso* (24,3-8). Ella se presenta y habla con un yo enfático (*egô*, cf. 24,3.4), como en Prov 8,12.14.17. El texto destaca así el carácter personal de la Sabiduría de Dios, que habla abiertamente de sí misma, desde arriba, pero evitando los términos ambiguos o menos conformes con la teología oficial (no dice que ha sido «engendrada» por Dios). Ben Sira es más sobrio y solo afirma que ella brota de la boca del Altísimo, como la Palabra y la Ruah/Espíritu de Gn 1.

Ciertamente, la Sabiduría habita en el cielo (forma parte de Dios: Eclo 24,4) y fundamenta/rige (sostiene) todo lo que existe. Pero, más que su acción en el cosmos (cf. Prov 8,22-31), nuestro texto ha resaltado su presencia en Israel donde ella reside y descansa, habitando en el pueblo elegido (especialmente en Jerusalén). Este himno a la Sabiduría de Dios aparece, por tanto, al servicio de la identidad nacional de Israel, y así se dice que el Dios eterno descansa en Sión, su muy amada; allí se despliega y revela su Gloria. (c) *Invitación* (24,18-22). En la línea de Prov 8–9, la Sabiduría ofrece su alimento: «Venid a mí los que me amáis y saciaos de mis frutos» (*genêmatôn*: 24,19). Como mujer amorosa, ella invita a los hombres; como *árbol* rebosante les ofrece sus dones: dulzura de miel, alimento sabroso, santidad (24,20-22). Gn 2–3 había separado las figuras: por un lado ponía a Eva y por otro al árbol del conocimiento/vida (que Eva no podía comer). Pues bien, aquí la misma Sabiduría/Mujer (Eva verdadera) es árbol bueno y se ofrece a sí misma como alimento para los seres humanos.

(3) *Sabiduría hecha libro*, *función del Escriba* (24,23-29). El himno propiamente dicho ha terminado en 24,22. Pero Ben Sira ha añadido una nota erudita, en tercera persona, como narrador o teólogo, que interpreta y aplica lo anterior desde su visión de la Ley: «Todo esto es el Libro...». (24,23). De esa forma, identifica la Sabiduría femenina de Dios, que está como encarnada en el pueblo israelita, con el Libro de la Alianza *(biblos diathêkês)* y con la Ley *(nomos)* que define el judaísmo. En ese contexto se podría afirmar que la «esposa» de Dios es el Libro, como lo ha destacado el judaísmo posterior, formado por aquellos que descubren la presencia de Dios en la Escritura, pues

en ella meditan, de ella viven, en ella esperan, descubriéndola de alguna manera como Esposa de Dios, su propia esposa con la que se han casado.

El escriba es por tanto un transmisor de la Sabiduría, como afirma el autor (Ben Sira), afirmando que él mismo ha brotado de ella (Eclo 24,30-33). Él había dicho antes que la Sabiduría ha salido *(exelthon)* de la Boca del Altísimo (24,3). Utilizando la misma palabra, dice ahora que él también ha salido/brotado (*exelthon*: 24,30) del gran río de ese Libro/Ley de la Sabiduría. El judío es, según eso, un hombre que nace del Libro, de una Ley que es su padre y su madre. Brota de la Sabiduría de Dios, en ella vive, de ella recibe su abundancia. Ben Sira quiso ser un pequeño *canal*, para regar con el agua del Libro unos bancales de su entorno (sus alumnos). Pero se siente desbordado: el agua del canal se le ha hecho río, el río se ha vuelto mar inmenso. En ese mar vive, con la Sabiduría/Libro se ha casado; al servicio de ella ha puesto su vida.

Cf. M. GILBERT, «L'Éloge de la Sagesse (Sir 24)», *RTL* 5 (1974) 326-384; M. HENGEL, *Judaism ande Hellenism* I, SCM, Londres 1974, 157-162; V. MORLA, *Eclesiástico*, Casa de la Biblia, Madrid 1992; X. PIKAZA, *Dios judío*, *Dios cristiano*, Verbo Divino, Estella 1996, 133-138, 177-182; O. SCHILLING, *Das Buch Jesus Sirach*, Herders BK 7/2, Friburgo 1956; J. G. SNAITH, *Eclesiasticus or the Wisdom of Jesus son of Sirach*, CBC, Cambridge UP 1974; G. VON RAD, *La Sabiduría de Israel*, Fax, Madrid 1973, 208-216; K. VAN DER TOORN (ed.), *The Image and the Book: Iconic Cults*, *Aniconism and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, CBETh 21, Lovaina 1997.

ECOLOGÍA

(↗ *animales*, *creación*, *vegetarianos*, *vida*, *zoolatría*). En los últimos decenios se ha empezado a elaborar una «ecología bíblica» (o una crítica ecológica de la Biblia) que aún no se ha desarrollado de manera suficiente. El primero de sus símbolos puede ser el parque o paraíso original, entendido en forma de jardín ecológico de vida en libertad para Adán-Eva, como supone Gn 2–3. Se trata de un parque en el que Dios ha dejado a los hombres en libertad, de manera que estos han podido comer del fruto del conocimiento del bien y del mal. En esa línea, ellos pueden convertir ese paraíso en «parque biológico-racial», donde unos científicos y políticos que juegan a ser dioses podrían mejorar la raza humana, como se mejoran o cambian por cruce, selección y manipulación genética (clonación, mutaciones) las especies animales. Ciertamente, sabemos con la Biblia que somos libres, pero la misma Biblia nos advierte que esa libertad se puede abrir en dos caminos: «pongo ante vosotros la vida y la muerte, la bendición y la maldición...» (cf. Dt 30,19). En otro tiempo no comprendíamos el alcance de esas palabras. Hoy las comprendemos, por desgracia, algo mejor. Podemos asumir un camino de vida. Pero también podemos destruirnos a nosotros mismos, no solo a través de la lucha interhumana (matándonos unos a otros), sino también a través de una lucha en contra de la vida. En ese contexto cobra especial actualidad la imagen de las dos arcas.

(1) *Hay un Arca de la Alianza* (cf. Ex 25,10-22), que es una de las instituciones y símbolos más importantes de la historia de Israel. Se dice que ella contenía las tablas de la ley, con los diez mandamientos o principios reguladores de la convivencia humana. Dentro de ella podrían colocarse también los libros de los profetas de Israel y el Sermón de la Montaña de Jesús. Algunos cristianos tenderían a identificarla con un tipo de sagrario eucarístico, donde se guarda pan para todos los hombres. Ella nos recuerda que en el principio de la vida humana hay un pacto de convivencia universal hecho de mandatos dialogados (mandamientos) y de pan también compartido. Desde este símbolo se puede trazar la finalidad más honda de la ecología: que todos los hombres y mujeres compartan la belleza del mundo y su comida, con su palabra de amor y su justicia, como hijos de Dios (cf. Mt 4,4). Solo si en el fondo de la vida de los hombres y mujeres se sitúa el arca sagrada de la alianza que Israel ha recogido en la primera de sus experiencias (cf. Ex 19,5) y la Iglesia de Jesús ha ratificado en el signo eucarístico del don de la vida y del pan compartido, podrá existir vida en el futuro. O pactamos todos, superando la actitud de violencia y dominio que ha venido dominando en el pasado, o terminamos matándonos todos. La ecología bíblica es alianza, alianza de Dios con todos los vivientes, como sabe el relato de la creación (Gn 1), cuando ofrece un lugar y tiempo para todos, en armonía sagrada.

(2) *Hay un Arca de Noé* (Gn 6–7), para tiempos de diluvio, como pueden ser los nuestros. Aquellos aventureros que suben año tras año a buscarla al monte Ararat, en el Cáucaso, pensando que si la encuentran demostrarán que «la Biblia tenía razón», no han entendido nada, pues no se trata de un arca o barco salvador de antaño, sino de nuestro

tiempo. Ella es la expresión concreta de la alianza de los hombres entre sí, mientras se reúnen y ayudan sobre un mismo barco, cuando se desata la furia cósmica, que en gran parte hemos provocado los mismos hombres (como sabe Gn 5 y como desarrolla de forma dramática el libro apócrifo de Henoc*). Solo podemos salvarnos del diluvio si construimos un arca o espacio de convivencia, no solo para unos «amigos ricos» (los gestores del sistema capitalista), sino para todos los hombres e incluso para todos los vivientes animales de la tierra (cuadrúpedos, reptiles), como sabe el signo bíblico. Esta ha de ser un arca universal y democrática, en la que deben acogerse de un modo especial los que actualmente permanecen excluidos del sistema, no solo Ulises y algunos esforzados, no solo Noé con su familia, sino todos aquellos a los que actualmente arrojamos por la borda, los asesinados y humillados, que no tienen hogar, ni ciudadanía legal (real) en este mundo, como sabe la carta de Pedro (cf. 1 Pe 3,19-22).

(3) *Ecología*, *el «logos» de la casa (oikos) de los hombres*. La Biblia sabe que antes de que hubiéramos nacido había ya una casa preparada para nosotros, casa de Dios o naturaleza (la misma tierra y vida es Parque y es Arca de alianza de Dios con los hombres). Pero, al mismo tiempo, somos nosotros los que debemos construir y cuidar el Arca, como Noé en otro tiempo, para que el diluvio de violencia que nosotros suscitamos no nos destruya (para que no siga ahogando a los excluidos del sistema). Muchas veces se ha pensado que la Biblia ha ratificado el dominio del hombre sobre el mundo, un dominio dictatorial que se fundaría en las palabras de Dios: «Creced y multiplicaos; llenad la tierra y sometedla; ejerced potestad sobre los peces del mar, las aves de los cielos y todas las bestias que se mueven sobre la tierra... Mirad, os he dado toda planta que da semilla, que está sobre toda la tierra, así como todo árbol en que hay fruto y da semilla. De todo esto podréis comer» (Gn 1,26-29). Pero, si leemos mejor, vemos que ese dominio no implica sometimiento dictatorial, sino señorío respetuoso. Los hombres pueden comer todo, pero sin destruir nada. Pueden comer aquello que «les sobra» a las plantas, pero sin destruir la vida de esas plantas.

(4) *Un orden vegetariano*. En ese contexto, la Biblia supone que los hombres del principio debían ser vegetarianos, pues comer la carne de los animales implica matarles y en un primer nivel, de paraíso, no se puede matar ningún animal. Solo más tarde, después del diluvio, «por la dureza del corazón humano» (cf. Mc 10,5), el Dios bíblico permitió que los hombres mataran y comieran animales, pero solo su carne, no su sangre, pues la sangre es vida y la vida es de Dios (cf. Gn 9,1-6). Ciertamente, esa ley que prohíbe comer sangre puede y quizá debe revisarse, como han hecho los cristianos (a diferencia de los judíos y musulmanes), pues cumplirla de manera legalista es quizá la mejor manera de no cumplirla. Pero ella debe cumplirse en su sentido más profundo: esa ley quiere decir que el hombre no es dueño de la vida de los animales; que los puede comer, pero con respeto, sin destruir su identidad, sin poner en riesgo la vida de la especie, sin convertirlos nunca en puras cosas. Vegetariano en sentido bíblico no es el que come solo vegetales, sino el que vive en sintonía con la naturaleza, el que come sin destruir, dentro de esta inmensa casa que es la vida del mundo, con sus plantas y animales.

(5) *Un tema abierto*. Con cierta frecuencia se ha dicho que la religión bíblica (a partir de Gn 1–8) resulta opresora porque ha devaluado al mundo (convirtiendo al hombre en dueño y opresor de la naturaleza) y ha reprimido a la mujer, destruyendo el poder de la diosa (= el principio femenino de la vida). En contra de eso, he querido mostrar en diversos lugares de este diccionario la sintonía cósmica y vital del hombre bíblico, que tiene una dignidad especial, como imagen de Dios (cf. Gn 1,28), pero no para dominar y destruir la vida de su entorno, sino para ennoblecerla. Sobre esa base debe elaborarse la ecología bíblica, vinculando el respeto cósmico (¡el no matar!) con la opción preferente hacia los pobres y excluidos de la sociedad. Ecología y justicia social deben ir unidas, de manera que todos los hombres y mujeres puedan contemplar y decir, como Dios, mirando hacia el mundo: ¡todas las cosas son buenas! Esta será una ecología de la solidaridad mesiánica, que se expresa en una eucaristía ampliada, es decir, en una experiencia de comunión con el cuerpo cósmico de Cristo.

Cf. S. MCFAGGE, *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*, Sal Terrae, Santander 1987; V. PÉREZ PRIETO, *Do teu verdor cinguido. Ecoloxismo e cristianismo*, Espiral Maior, A Coruña 1997; X. PIKAZA, *El desafío ecológico*, PPC, Madrid 2004; R. RUETHER, *Gaia y Dios. Una teología ecofeminista para la recuperación de la tierra*, DEMAC, México 1993.

ECONOMÍA. REINO DE DIOS Y DINERO

(↗ *denario*, *dinero*, *mamona*, *riqueza*). El tema del «tributo del césar», es decir, del orden económico del imperio (o de otro tipo de orden político) constituye uno de los asuntos más discutidos no solo del tiempo de Jesús (cf. la pregunta que plantean herodianos y fariseos unidos en Mc 12,13), sino de nuestro propio tiempo. Le preguntan si se puede pagar el tributo y Jesús responde pidiendo una moneda que lleva la inscripción del césar: «Dad al césar lo que es del césar y a Dios lo que es de Dios» (Mc 12,17 par). De un modo significativo, el poder del césar (que es el sistema político-económico) se condensa en una moneda, vinculada al tributo, que es la manifestación básica de la ley social, entendida como algo inseparable de la economía. Pues bien, el mismo Jesús que había dicho «no podéis servir o adorar a Dios y al dinero» (Mt 6,24) añade ahora que devolvamos al césar su dinero, para ocuparnos de las cosas de Dios (Mt 22,21). Dejar el dinero en manos del césar significa permitir que exista el orden de este mundo (como supone Pablo en Rom 13,1-6), pero sabiendo que ese orden es limitado (no llena todo el espacio de la vida) y que puede ser peligroso, corriendo el riesgo de destruir nuestra vida, a no ser que nos arraiguemos en «las cosas de Dios», que se expresan y despliegan en línea de gratuidad. La respuesta de Jesús («dad al césar, dad a Dios...») ha suscitado diversas interpretaciones, que no pueden probarse o imponerse de forma teórica, pues están vinculadas a la praxis y compromiso de la vida. A modo de ejemplo podemos citar cuatro que se han dado o pueden darse:

(1) *Oposición de planos*. Jesús habría invitado a devolver el dinero al césar, de manera que los fieles quedarían de esa forma liberados del peso y de la carga de toda economía monetaria. Según eso, los hombres e instituciones del césar manejarían el dinero y lo que se hace con dinero (economía, política, ejército...). Los hombres de Dios deberían situarse en otro plano, viviendo en pura gratuidad (sin tener ningún dinero, ni entrar en el ejército, ni organizar empresas). Todo el orden de la economía monetaria (que forma parte del mundo del césar) pertenecería a la mamona (orden impositivo e idolátrico: cf. Mt 6,24); por eso los cristianos deberían abandonarlo como malo en sí e inconvertible.

(2) *Subordinación*, *con superioridad de las cosas de Dios*. Se deben mantener los dos planos, pero sabiendo que uno es superior al otro. Al césar pertenece lo más bajo, es decir, el dinero, con todo lo que implica en el nivel de la organización externa del mundo. Eso significaría que aquellos que están dedicados a las «cosas de Dios» (los sabios, los eclesiásticos) podrían y deberían dominar sobre los «hombres del césar, como suponía ya Platón en *La República*, cuando afirmaba que los sabios dirigían a los guerreros y a los trabajadores. Cierta iglesia cristiana medieval ha interpretado de esta forma el texto, suponiendo que el papa y los obispos (dedicados a las cosas de Dios) debían dominar y dominaban sobre los «hombres del césar», soldados y trabajadores, poniendo las cosas del mundo al servicio de las de Dios (entendidas al fin en clave de poder).

(3) *Coordinación o complementariedad*. Ha sido y sigue siendo la actitud más común: los seguidores de Jesús habrían terminado asumiendo y aceptando los dos planos. La

moneda del césar podría interpretarse como expresión de una comunicación humana en el plano económico y administrativo. Las «cosas de Dios» se situarían en un plano distinto y más alto, pero no opuesto al anterior. Los hombres vivirían de esa forma en los dos reinos, sabiendo que sus «proyectos y caminos» pueden y deben complementarse, siendo distintos. En esa línea, los «hombres de Dios» procurarían que la mamona pudiera convertirse a Dios, perdiendo su carácter egoísta, para ponerse al servicio de la gratuidad, es decir, del amor mutuo. En una línea convergente, «los hombres del césar» deberían procurar que los «hombres de Dios» no impusieran su poder sagrado de un modo dictatorial, sobre el conjunto de los hombres.

(4) *Subordinación*, *en línea política*. Los hombres del césar, que manejan el dinero y poder del sistema, en clave de ley, han querido y quieren poner las «cosas de Dios» a su servicio. Esta es la actitud más normal dentro de la sociedad capitalista de la actualidad, que no lucha contra la religión como pudieron hacer los sistemas marxistas del siglo XX, pero que la pone (pone todas las religiones y proyectos humanistas) al servicio de su propia dominación económica, en línea de sistema. Esas cuatro respuestas marcan la historia de la interpretación de Mc 12,17.

Cf. J.-C. ESLIN, *Dieu et le Pouvoir. Théologie et Politique en Occident*, Seuil, París 1999.

EFESIOS, CARTA A LOS

(↗ *Colosenses*, *Iglesia*, *Pablo*, *paz*, *reconciliación*). Tras la muerte de Pablo (en la década de los ochenta), un discípulo o miembro de su escuela ha retomado el argumento de Colosenses* para escribir desde la misma iglesia de Éfeso (pues la referencia a su comunidad como destinataria de la carta/tratado en Ef 1,1 parece posterior) un tipo de discurso donde desarrolla y lleva a su culmen la experiencia de Pablo, a quien presenta como ministro de la reconciliador final, es decir, del verdadero surgimiento de la Iglesia.

(1) *Pablo, garante de la universalidad de la Iglesia*. Ciertamente, Efesios sabe que la iglesia está fundada sobre el cimiento de los apóstoles y profetas (Ef 2,20), pero ni ellos, ni Pedro (a diferencia de Mt 16,18), ni los Doce, ni la comunidad de Jerusalén son su base o fundamento. El garante y portador (revelador) de la novedad cristiana ha sido el apóstol: «Yo Pablo, prisionero de Cristo Jesús, por vosotros, los gentiles... A mí se me ha revelado el misterio... que en otras generaciones no se manifestó a los hombres, pero que ahora ha sido revelado a sus santos apóstoles y profetas por el Espíritu: que los gentiles son coherederos y miembros del mismo cuerpo, participantes de la promesa, en Cristo Jesús mediante el evangelio; del cual he sido constituido diácono, conforme al don de la gracia de Dios... A mí, el menor de todos los santos, se me concedió esta gracia: anunciar a los gentiles la inescrutable riqueza de Cristo y mostrar a todos la *economía* del misterio oculto por los siglos en Dios, creador de todas las cosas; a fin de que por medio de *la Iglesia* se manifieste a los principados y potestades sobre los cielos la infinita sabiduría de Dios...» (Ef 3,1-10).

Este es el anuncio, el evangelio del Reino de Dios, que se concreta y expresa por medio de la Iglesia, entendida como lugar de reconciliación cósmica y humana. En esa línea, precisando algo que estaba latente en Colosenses, Efesios pone de relieve el hecho de que Pablo asume y desarrolla de un modo completo el mensaje transmitido por los *santos apóstoles y profetas* de Cristo, que se toman aquí de un modo global, como portadores de la misión universal del evangelio (reinterpretando así de un modo unitario la historia plural del principio de la iglesia que venimos comentando en este libro). Conforme a esta visión, todos los apóstoles y profetas (entre ellos Pedro y Santiago, las mujeres y los galileos) habrían tendido a decir lo mismo (que los gentiles son coherederos del Cuerpo de Cristo), abriendo un camino que solo Pablo ha recorrido del todo, actuando así como *diácono* o gran servidor del misterio de Dios (en la línea ya evocada en Col).

(2) *El evangelio de la concordia.* Los demás apóstoles y profetas quedan en segundo plano, como si no hubieran llegado hasta la meta de su propuesta. En el momento decisivo se eleva Pablo, como portador del misterio eclesial, que le ha sido revelado por Dios (Ef 3,3), igual que a los apóstoles anteriores, aunque con una diferencia: él anuncia y expande ese misterio no solo a judíos y gentiles, sino incluso a los poderes cósmicos. Efesios presenta así a Pablo como destinatario y portador de la Revelación de Dios: ha conocido y proclamado el misterio cósmico/eclesial de la unidad de todos los seres en Cristo, llevando a plenitud lo que habían iniciado los apóstoles y profetas.

Ciertamente, en ese camino pueden hallar un lugar las figuras de Pedro y los Doce, con Santiago y los creyentes de Jerusalén. Pero solo él, Pablo, se eleva en el centro del camino eclesial, como «el menor de todos los santos» (Ef 3,8; cf. 1 Cor 15,9), que ha recibido la misión de proclamar y expandir la «economía» de Dios, su acción salvadora, la concordia universal. Esa concordia no se realiza a través del Imperio romano, ni de la ley del templo judío, sino por Cristo, a través de la Iglesia, que aparece ahora como «cuerpo» mesiánico, abierto a todos los hombres. Efesios ha formulado así por primera vez, y de manera definitiva, el «imaginario» de la unidad cósmica y humana, que se expresa a través de la experiencia concreta de la reconciliación de los judíos y gentiles en la iglesia, por medio de Cristo: «Él es nuestra paz, pues hizo de los dos pueblos uno, derribando la pared intermedia de separación, aboliendo en su carne las enemistades (la ley de los mandamientos expresada a través de imposiciones), para crear en sí mismo, de los dos, un único hombre nuevo, haciendo la paz, por medio de la cruz; por ella ha reconciliado con Dios a los dos pueblos, en un solo cuerpo, destruyendo sus enemistades» (cf. Ef 2,23-26).

Esta es la aportación clave de la escuela paulina: el descubrimiento del poder reconciliador de la muerte de Jesús, por la que todos los hombres pueden vincularse para así formar una única iglesia, donde se expresa «la plenitud de Aquel que lo llena todo en todo» superando las oposiciones anteriores, de tipo social o religioso (cf. Ef 1,22). Históricamente, Pablo había muerto quizá como víctima de disensiones eclesiales. Pues bien, sus discípulos y seguidores, avanzando en su línea (desde Éfeso, no desde Roma, donde había muerto) le han presentado como testigo, propagador y garante de la unidad eclesial.

(3) *La historia humana culmina según eso en la Iglesia*, entendida como portadora y signo de unidad en la diversidad, partiendo de Cristo, que «constituyó a unos apóstoles, a otros profetas, a otros evangelistas, a otros pastores y maestros, para que los santos contribuyan a la obra del ministerio, para edificación del Cuerpo de Cristo, hasta que todos alcancemos la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios... para que haciendo la verdad en amor crezcamos en todo hacia aquel que es la Cabeza, Cristo; desde el cual todo el cuerpo, bien concertado y entrelazado, a través de nervios y articulaciones, recibe su crecimiento de acuerdo con la actividad proporcionada a cada uno de los miembros, para su edificación en el amor» (cf. Ef 4,11-16). Según Efesios, la Iglesia, bien fundada en la memoria y diaconía de Pablo, conoce diversos ministerios, pero no los entiende de forma jerárquica ni sacerdotal, sino en la línea de la pluralidad del amor (1 Cor 12–14), que es el principio de toda verdad y vida (cf. Ef 4,15).

La tarea principal de esta iglesia paulina del amor consiste en ofrecer el testimonio y abrir el camino de la reconciliación de los pueblos en Cristo (especialmente, de los judíos y gentiles): «Porque él es nuestra paz: el que de los dos pueblos hizo uno, derribando el muro que los separaba, la enemistad, anulando en su carne la Ley de los mandamientos con sus preceptos, para crear en sí mismo, de los dos, un solo Hombre Nuevo, haciendo la paz, y reconciliar con Dios a ambos en un solo Cuerpo, por medio de

la cruz, dando en sí mismo muerte a la enemistad. Vino a anunciar la paz: paz a vosotros que estabais lejos, y paz a los que estaban cerca» (Ef 2,14-17).

(5) *Pacificación universal.* Como testigo y apóstol de esa unidad humana ha realizado Pablo su tarea. Por eso, su función ha sido irrepetible y duradera en el principio de la Iglesia, que es portadora de la reconciliación final. Los pueblos de este mundo se encontraban antes enfrentados, en lucha permanente. Pues bien, por medio de Pablo, Dios ha revelado el misterio de la unidad definitiva de todos los hombres en Cristo, haciendo así posible el surgimiento de un mundo reconciliado. Antes se encontraban divididos, en lucha sin fin, pero Cristo los ha unido rompiendo el muro de la separación (la ley judía, toda ley), de manera que judíos y gentiles pueden vincularse y formar un ser humano nuevo, un cuerpo de amor, superando así la enemistad antigua (Ef 2,14-21). De esa manera, la iglesia aparece así como el cuerpo mesiánico donde se vinculan todos los hombres y mujeres, siendo mediadora de reconciliación.

Según eso, la Iglesia no puede existir para sí misma, ni formar un «nuevo grupo», al lado de los otros. En el momento en que aparece como entidad distinta, nueva religión, pueblo separado, ella pierde su sentido escatológico, viniendo a presentarse como un grupo más en la ruleta de los grupos enfrentados de la historia. Ciertamente, es cuerpo, es unidad visible, comunión concreta de creyente. Pero no es un cuerpo entre otros, sino expresión y signo de la vinculación de todos los hombres y mujeres. Por eso, la confesión teológica («¡un Señor, un Dios y Padre!», Ef 4,5) resulta inseparable de la comunión eclesial, que se expande por Cristo, en el Espíritu, hacia todos los seres humanos. Lógicamente, el representante de Dios ya no será un poder individual (emperador o sumo sacerdote), sino el *cuerpo* de la iglesia.

Cf. J. M. GONZÁLEZ CAMPA, *Comentario exegético y hermenéutico al libro de Efesios*, Clie, Terrasa 2001; J. A. LEÓN, *Teología de la Unidad*, La Aurora, Buenos Aires 1971; R. I. PERVO, *Pablo después de Pablo*, Sígueme, Salamanca 2012; H. SCHLIER, *La carta a los Efesios*, Sígueme, Salamanca 1991; J. P. TOSAUS, *Cristo y el Universo. Estudio lingüístico y temático de Ef 1,10b*, *en Efesios y en la obra de Ireneo de Lyon*, Pontificia, Salamanca 1995; R. TREVIJANO, *En lucha contra las potestades. Exégesis primitiva de Ef 6,11-17 hasta Orígenes*, ESET, Vitoria 1968.

ÉFESO

1. Metrópoli cristiana

(↗ *Apocalipsis*, *Colosenses*, *discípulo amado*, *Efesios*, *Pablo*). Importante ciudad de la provincia romana de Asia (hoy Turquía) donde se mezclaban muchos cultos y filosofías de Oriente y Occidente. Fue uno de los centros de la misión de Pablo, donde él convivió con cristianos de otras tendencias, como fueron Apolo (Hch 18,24–19,9) y Áquila/Priscila (Hch 18,26). Tras la muerte de Pablo se vincularon en Éfeso al menos tres de los grandes círculos cristianos:

El círculo paulino propiamente dicho, representado por dos cartas (Col y Ef), escritas al parecer unos años después de la muerte de Pablo (en torno a los años ochenta), que recogen y enriquecen la experiencia paulina en forma de sabiduría cósmica (Col) y de profundización eclesial (Ef); Pablo aparece en ellas como portador de la misión universal cristiana, liberada de la Ley, vinculando a judíos y gentiles. En ese círculo puede situarse Lucas, autor de Lc-Hch.

El círculo del Apocalipsis*, que se expresa en el libro de ese nombre, escrito en los años noventa, donde se recogen algunos elementos de la misión paulina, pero reelaborados con una visión distinta de la ley judía y con simbolismos y tendencias, que provienen de círculos judeocristianos que han podido venir de Palestina, tras la guerra del 70 d.C.

En ese mismo contexto se sitúa, *en un determinado momento*, *el círculo del discípulo amado* (cf. discípulos de Jesús 2*) del que provienen el evangelio y las cartas de Juan, escritas probablemente después del año 100 d.C. La tradición del Discípulo Amado se había elaborado en otros lugares, a lo largo de los años (Jerusalén, Samaría, Transjordania, Siria...), pero en un momento dado ella parece haber llegado a Éfeso, donde tuvo gran influjo. Allí convivieron según eso, tras la marcha de Pablo (en torno al 56 d.C.), diversos influjos y tendencias (tradiciones y visiones de Jesús), que serán esenciales para la visión posterior del cristianismo.

2. Motín de los plateros

(↗ *Astarté*, *Hechos*, *Pablo*). Éfeso era una rica ciudad de la provincia romana de Asia (en la actual Turquía), donde Pablo misionó por largo tiempo, organizando una de las comunidades más importantes de la Iglesia primitiva (cf. 1 Cor 15,32; 16,8; cf. Hch 18–20). Son muchos los hechos destacables de la presencia de Pablo en Éfeso, entre ellos sus relaciones con Apolo (Hch 18,19-28) y con unos cristianos «que no habían recibido aún el Espíritu Santo», sino que seguían todavía en el nivel de Juan Bautista (Hch 18,1-8). Entre los más significativos desde el punto de vista de la historia de las religiones, está el famoso motín de los plateros: «En aquel entonces se produjo un alboroto no pequeño en torno del Camino. Porque cierto platero, llamado Demetrio, que fabricaba en plata templecillos de Artemisa, y daba no poca ganancia a los artesanos, reunió a estos con los obreros de oficios semejantes y les dijo: Hombres, sabéis que nuestra

prosperidad proviene de este oficio; y veis y oís que no solamente en Éfeso, sino también en casi toda Asia, este Pablo ha persuadido y apartado a mucha gente, diciendo que no son dioses los que se hacen con las manos. No solamente hay el peligro de que este negocio nuestro caiga en descrédito, sino también que el templo de la gran diosa Diana sea estimado en nada, y que pronto sea despojada de su majestad aquella a quien adoran en toda el Asia y el mundo. Al oír estas palabras se llenaron de ira y gritaron diciendo: ¡Grande es Artemisa de los efesinos!» (Hch 19,23-28). El autor de Hechos ha querido destacar aquí (lo mismo que hace en Hch 17, en relación con Atenas*) el «genio» o carácter distintivo de la ciudad de Éfeso, famosa por el culto de Artemisa, la gran Diosa-Madre, cuyo «sacerdote» (al menos en plano económico), se llama Demetrio, nombre que alude a Deméter, la diosa madre. Pablo no quiere competir con ningún culto religioso, en el nivel político-social, como pondrá de relieve el curso posterior del proceso, escenificado de manera espléndida en el resto de Hch 19 y resuelto de un modo «neutral» por la justicia romana (Hch 19,28-41). Pero el problema queda planteado. Conforme a la visión de Lucas, en el fondo del culto de la diosa no hay solo una piedad sagrada (como en los casos de la diosa Ashera* y/o Astarté, vinculadas con Deméter), sino un problema económico. El culto religioso se expande y expresa en las estatuas sagradas de la diosa Artemisa, patrona y signo de la ciudad. Lógicamente, el sindicato de orfebres (plateros) se eleva contra Pablo y quiere llevarle a los tribunales, porque su mensaje interfiere en su sistema de ventas y ganancias. En este momento, el tribunal de la ciudad se declara neutral y deja en libertad a Pablo. Pero es claro que su actitud (que está aquí en la línea del rechazo de los idolocitos* en Ap 2–3) constituye un testimonio y aviso para la historia posterior de la Iglesia, que más de una vez ha tendido a convertir el culto de Dios o de la Virgen María en un negocio sagrado. Los cristianos deben negarse a comprar estatuillas sagradas, es decir, a colaborar en un tipo de negocio injusto, montado sobre la ignorancia o superstición ajena. Por eso han de ser críticos y pueden ser peligrosos para el sistema. Es evidente que en ciertos momentos la misma Iglesia ha podido volverse sindicato de plateros sagrados (como los de Éfeso), fabricando e imponiendo sus idolocitos, para tener dominados a los fieles. Donde eso hace, ella se vuelve la cueva de bandidos que Jesús vio en el templo de Jerusalén (cf. Mc 11,17).

EGIPTO

(↗ *dualismo*, *éxodo*, *idolatría*, *Moisés*). Tiene una gran importancia en el conjunto de la Biblia. Su organización y economía unificada ha fascinado a los israelitas, que suponen que fue un antepasado suyo (José) quien la organizó, de manera que pueda haber almacenamiento de los excedentes de comida para tiempos de carestía (cf. Gn 40). Pero, en conjunto, Egipto aparece en la Biblia como lugar de esclavitud para los hebreos, a quienes ha liberado Yahvé en el éxodo. Desde ahí queremos evocar la religión de Egipto y la forma en que la ha interpretado la Biblia.

(1) *Religión de Egipto. Padre-Madre*, *el gran Sistema*. La realidad aparece en Egipto como un tipo de organismo biológico sagrado: Dios es Padre-Madre; de su semen o fuerza vital procedemos, en su seno habitamos (en el útero o cuna que forman cielo y tierra), en su proceso germinal somos, de su poder engendrador nacemos. Por eso, la religión es experiencia de inmersión en el Todo divino, Corporalidad primera engendradora: «El Señor Universal dijo, después de haber comenzado a existir: Yo soy el que comencé a existir como Khepri (Dios-Sol de la mañana). Cuando yo empecé a existir, comenzó a existir todo, y todos los seres comenzaron a existir después de mí. Fueron muchos los seres que empezaron a existir *por mi boca* (palabra)... Yo coloque a algunos en Nun (aguas primordiales), antes que yo encontrara un lugar donde mantenerme... Yo hice planes y *concebí en mi mente* todas las formas, antes que escupiera a Shu (aire), antes de que escupiera a Tefnut (humedad), antes que hubiera empezado a existir algún otro ser que pudiera actuar conmigo. Yo hice planes en mi corazón, y surgieron una multitud de formas de seres. Fui yo el que copulé conmigo mismo, yo me excité con mi mano. Entonces escupí con mi propia boca: escupí a Shu, a Tefnut...» (ANET, 6-7). Este Señor divino lo engendra todo. Es bisexual, unión de contrarios, Padre-Madre que todo lo concibe y alumbra por su palabra y saliva (escupe) o por su semen (se autoexcita). De ese principio (útero y fuente), en proceso diverso, han surgido las diversas realidades, hasta culminar en el Dios-nacional, representado por el Faraón y su Consorte, que garantizan y sustentan el orden del imperio. Se vinculan así tres niveles de generación o palabra. Uno primigenio: del Padre-Madre superior nacemos, en su poder nos sustentamos. Otro cósmico: el mundo es hierogamia, pareja divina engendradora. Otro político: la vida del Dios-Cosmos se expande, expresa y concreta en el Estado divino.

(2) *Visión israelita de la religión de Egipto*. Los israelitas, que se enfrentaron con la visión de Egipto, a través de todo el proceso de esclavitud y liberación (Ex 1–15), la entendieron como impositiva: el Dios Padre-Madre tiene a sus vasallos sometidos; el Dios autoengendrador del cielo y de la tierra, de las aguas primordiales (Nun), del aire y humedad (Shu, Tefnut), de la vida y muerte (Osiris e Isis), viene a expresarse y condensarse en el Faraón y su consorte. Pues bien, entendido de esa forma, ese Dios es un principio de opresión. Por eso, cuando recuerdan su guerra contra Egipto, los hebreos afirman que *Yahvé*, Dios de libertad, venció al *Faraón* opresor, que es el verdadero Dios de Egipto. Este es el tema básico de Ex 4–14, interpretado como lucha no militar entre

Yahvé (Dios trascendente, liberador de su pueblo) y Faraón (Dios inmanente, que se identifica con el orden de Egipto). Los israelitas descubrieron que el Dios egipcio (Madre-Padre), engendrador sacral del cosmos, fuente y sentido dual de la vida, era perverso, pues avalaba la dictadura del Estado. Lógicamente, el Faraón, Dios de Egipto, representante de un sistema que oprimía a los hebreos, era enemigo de Yahvé, Dios de libertad. Así trazaron el nexo entre religión materno-paterna e imperialismo de Estado, entre generación divina y opresión faraónica. Ellos vieron que el Orden generador del Dios-Diosa puede volverse opresor, dictadura que impide vivir en libertad a los humanos: el sistema económico-social y religioso de Egipto era perverso. Los egipcios eran muy religiosos, pero poco libres; crearon un Estado-sistema que duró milenios, pero sobre bases de esclavitud social y religiosa: concibieron *lo divino* como fuente original (poder germinador, madre-padre, agua de vida) y lo simbolizaron en el faraón y su consorte. Pero, al mismo tiempo (por necesidad sacral), identificaron proceso vital y orden del Estado. Su religión se hizo política de abundancia para unos y de sometimiento para otros (hebreos). En ese contexto, la victoria de Yahvé contra el faraón se expresa a través de las plagas y del paso por el mar Rojo, de manera que el mismo Yahvé «endurece el corazón del faraón» (cf. Ex 9,12), a quien ese mismo endurecimiento le lleva a la ruina.

(3) *Aplicación actual*. La Biblia ha realizado así la primera y más radical de las interpretaciones políticas de la religión, identificando el sistema religioso egipcio con el poder del Faraón. Una visión religiosa como la de Egipto aparece en otros imperios que han sacralizado los poderes vitales de la naturaleza (incas, aztecas, romanos), trazando un paralelo entre orden cósmico y Estado. El engendramiento divino suscita un sistema sagrado, que ofrece muchos beneficios (orden y comida) y se eleva como signo de inmortalidad a través de sus pirámides-sepulcros, faraones momificados y veneración de los muertos. Es como si la generación divina se hubiera detenido y culminado en un Estado que diviniza sus pirámides eternas. Los israelitas que salieron de Egipto sabían que Dios (principio de libertad) desborda la pretendida inmortalidad del sistema: buscaban un encuentro personal más hondo, de tipo ético, fundado en la libertad de cada hombre (y en concreto de los marginados y esclavos). Precisamente los excluidos del sistema, abandonados de los dioses de la tierra y del Estado, eran privilegiados de Dios. Salieron de Egipto buscando libertad. No querían más religión, pues había en Egipto bastante. Tampoco querían un padre o madre divinos, pues los había en Egipto. Buscaron libertad.

(4) *Aplicación cristiana. De Egipto llamé a mi Hijo* (Mt 2,15; con cita de Os 11,1). Conforme a la visión de Mateo, la historia de Jesús reasume (para todos los hombres) el camino de liberación de los hebreos, cuando salen de Egipto. Oseas había recreado ya, con amor de padre y ternura de esposo, la vieja historia salvadora: «Cuando Israel era niño, yo lo amé y desde Egipto yo llamé a mi Hijo...». Ese mismo tema guía la trama fuerte de la vida de Jesús, instaurando en él la historia humana, en amor creador. No es fácil proclamar esta palabra allí donde, como en Mt 2, parece dominar la muerte y exilio, donde los niños sufren y los mayores siguen siendo perseguidos, pero el evangelista sabe

y puede afirmar, mirando en Jesús a todos los necesitados de la tierra: de Egipto llamé a mi Hijo.

Textos tomados de ANET: B. PRITCHARD (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, University of Princeton NJ 1950; cf. H. FRANKFORT, *Reyes y Dioses*, Alianza, Madrid 1976.

EJÉRCITO

1. Israel

(↗ *centuriones*, *David*, *guerra*, *Macabeos*, *violencia*). El ejército constituye uno de los elementos básicos de la institución de un Estado organizado, como advierte Samuel al pueblo que le pide que establezca la institución de la monarquía: «Así hará el rey que reinará sobre vosotros: tomará vuestros hijos, y los pondrá en sus carros al servicio de su caballería, para que corran delante de su carro; y nombrará para sí jefes de miles y jefes de cincuentenas; los pondrá asimismo a que aren sus campos y sieguen sus mieses, y a que hagan sus armas de guerra y los pertrechos de sus carros...» (1 Sm 8,11-12). No se concibe un rey sin un ejército bien organizado y sin un sistema de servidumbre. Pero al principio las cosas no fueron así, ni deberán serlo al final, como veremos.

(1) *Principio*, *ejército profesional*, *ejército del pueblo*. Hacia el año 1100 a.C. los Estados cananeos tenían un ejército con mandos profesionales y soldados mercenarios. Las tribus de Israel, en cambio, lo creaban solo si era necesario, levantando en armas al conjunto (o parte) de la población, pues cada clan o *mishpahah* tenía siempre un grupo de hombres preparados para el combate. El ejército no constituía un grupo aparte, sino que lo formaban los israelitas libres, prontos para defender el yahvismo, pues Dios mismo protegía a los débiles y unía al pueblo como federación sagrada. Por eso, la guerra resultaba inseparable de la vida de las tribus que conservaban su identidad y la defendían contra la amenaza de las ciudades del entorno, luchando por mantener su independencia, con la certeza de que Dios les ayudaba.

(2) *Crisis del sistema y surgimiento de un ejército profesional. Saúl*. Hacia el 1050 a.C. las tribus de la zona montañosa habían sido capaces de enfrentarse con las ciudades cananeas, cuyos carros no podían maniobrar en las quebradas y/o llanuras pantanosas, donde se imponía la guerrilla. Pero los filisteos empezaron a controlar el hierro, pudiendo disponer de un armamento superior, ligero e individual (cf. 1 Sm 17,5ss), que les daba ventaja sobre los israelitas. Pues bien, los israelitas respondieron buscando un jefe carismático: Saúl. En sentido estricto, Saúl no es aún rey (no unifica la administración ni tiene corte), sino general en jefe de unas tribus a las que convoca para luchar contra los nómadas de oriente, en Galaad (cf. 1 Sm 11), y contra Filistea (1 Sm 13–14). Antes los soldados volvían a sus casas al acabar la guerra, ahora no. «La guerra contra los filisteos fue muy dura... y en cuanto Saúl veía cualquier hombre fuerte o valiente lo atraía hacia sí... Y Saúl se escogió tres mil hombres de Israel: dos mil estaban con él en Mikmas..., y mil, con Jonatán (su hijo) en Guibeá de Benjamín. En cuanto al resto del pueblo, los mandó a su casa» (1 Sm 14,52; 13,2). Ha nacido un ejército profesional, pues la defensa exige una milicia permanente, en cuarteles o campamentos, cerca de los puestos de peligro, dispuesta pronto al combate. Surge de esa forma una primera división de clases: *los soldados* se separan del resto de la población, de la que viven y a la que defienden. Lógicamente, hacen falta impuestos para su manutención y utillaje, pues el hierro es caro.

(3) *David y Salomón. La institución militar*. Saúl fracasó, muriendo en Gelboé, en manos de los filisteos, hacia el 1000 a.C. En su lugar surgió David, que había empezado como soldado y jefe particular (condotiero de guerreros profesionales), culminando para su provecho una brillante carrera político-militar que le hizo rey. La misma Biblia, que idealiza su figura, conserva claro el recuerdo de sus orígenes guerreros. Era, ante todo, estratega y soldado, ya en tiempos de Saúl: «Se le juntaron todos los hombres en situación apurada, cuantos tenían un acreedor y todos los individuos amargados; David se hizo su caudillo y sus acompañantes eran como unos 400 hombres» (1 Sm 22,2). Su ejército puede compararse a los modernos cuerpos de mercenarios, con soldados que no tienen más oficio que la guerra: de ella viven, para ella se preparan. El mismo David había sido mercenario al servicio filisteo (1 Sm 27), sabiendo granjearse con regalos a los representantes de Judá (1 Sm 30), que le ungieron rey tras la caída de Saúl (2 Sm 2,2-4), para proclamarse después rey sobre todo Israel (2 Sm 5,3). Su ejército constaba de tres cuerpos. (a) Sigue siendo un condotiero, rodeado por antiguos compañeros de guerrilla (cf. 1 Sm 22,2) que forman su guardia militar, centrada en los treinta héroes, oficiales mayores de su tropa (cf. 2 Sm 23). (b) Al enriquecerse como rey, David contrata soldados mercenarios de Creta y Filistea (cereteos y peleteos: cf. 2 Sm 8,18; 18,20) que pone a su servicio, no al servicio de las tribus o la guerra santa. (c) Por pacto con las tribus, él es jefe de la milicia popular de Israel, que debía reclutarse cuando fuera necesaria la defensa del pueblo, puesta ya bajo el mando de sus profesionales (cf. 1 Cr 27). Salomón sucede a David tras una intriga palaciega, apoyada por los cereteos y peleteos, mercenarios de su padre (cf. 1 Re 1,38) que seguirán siendo decisivos en el nuevo reinado, con la que se logra la unificación del ejército, con criterios territoriales y militares (cf. 1 Re 4). Antiguos israelitas y nuevos cananeos conquistados se convierten en súbditos de un mismo rey, obligados a pagar tributos para las construcciones y empresas monárquicas, censados para un servicio militar profesionalizado. Lógicamente, se vuelven necesarias las bases militares, *las ciudades para los carros y la caballería* (1 Re 9,19). De esa forma, el ejército se convierte en institución unificada, al servicio del imperio.

(4) *La utopía de la paz. Un rey sin ejército*. Los reinos de Israel y Judá siguieron teniendo un ejército profesional hasta la caída de los reinos (721 y 587 a.C.). Desde entonces Israel será esencialmente un pueblo sin Estado y sin ejército, a pesar de todos los intentos de independencia y lucha. En ese contexto se inscribe la esperanza de una institución pacífica del nuevo estado mesiánico, con un rey sin armas, montado en un asno, como ha puesto de relieve Zac 9,9 y ha destacado el Nuevo Testamento (Mt 21,5).

Cf. G. BARBAGLIO, *Dios ¿violento?,* Verbo Divino, Estella 1992; X. PIKAZA, *El Dios de los ejércitos*, PPC, Madrid 1997; R. SMEND, *Jahwekrieg und Stämmebund*, FRLANT 94, Gotinga 1963; F. STOLZ, *Jahwes uns Israels Kriege*, ATANT 60, Zúrich 1972; G. VON RAD, *Der Heilige Krieg im Alten Israel*, Zwingli, Zúrich 1991.

2. Iglesia primitiva

(↗ *Apocalipsis*, *celotas*, *Clemente*, *guerra*, *Hechos*, *Jesús*, *Lucas*, *Pablo*, *paz*). Jesús fue un profeta escatológico, heredero del mesianismo israelita, que vivió en un mundo lleno de soldados, que podían ser judíos (posible ejército celota, que se alzará en guerra contra

Roma el 67-70 d.C.), pero que fueron, sobre todo, romanos, pues ellos le condenaron a muerte, aunque su mensaje y proyecto no fue militar (violento) en sentido histórico, sino escatológico, vinculado al perdón y a la pacificación no violenta, obra de Dios, sin guerra humana. Recreando el mensaje de Jesús, la Iglesia posterior, de tipo paulino, se convertirá en un movimiento mesiánico, capaz de pactar con los mismos soldados romanos.

(1) *De Jesús a la escuela de Pablo.* En el principio la Iglesia no planteó el problema del ejército, pues los seguidores de Jesús tenían la certeza de que él debía culminar pronto su obra, viniendo como Mesías de Dios para instaurar el Reino. Eso significa que no hacían falta soldados: no importaban los soldados romanos, pues pronto se implantaría el Reino de Dios sobre todo el mundo; no tenían sentido los celotas de Israel, pues el Reino vendría a realizarse sin ellos, sin violencia armada. Pero, pasado un tiempo y no habiendo venido Jesús como Mesías triunfador, los cristianos se encontraron enfrentados a los mismos problemas del judaísmo, aunque ahora ellos debían plantearlos y resolverlos desde el testimonio y mensaje de la vida y muerte el mismo Jesús, en un contexto de apertura universal (no como nación particular). En este momento volvió a plantearse el tema del ejército (de los soldados), y las respuestas que se dieron fueron distintas pero convergentes, como seguiré indicando.

Línea de Pablo. De esa manera, el cristianismo dejó de ser un movimiento mesiánico en sentido estricto (israelita), para convertirse en una religión que tiende a volverse espiritualista, aunque con un fuerte matiz escatológico. Siguiendo la visión de textos judíos como el código Sacerdotal (P), las historias de Esdras y Nehemías y el libro de Sabiduría, Pablo (o un glosista posterior que matiza su texto) acepta el imperio mundial (no judío, no cristiano) como algo permitido por Dios, y justifica en ese contexto la espada de la ley: «Que toda persona se someta a las autoridades que (nos) presiden, pues no hay autoridad que no se encuentre bajo Dios, y las que existen han sido constituidas por Dios... Pues los jefes no dan miedo cuando se hace el bien, sino cuando se actúa en forma mala... Porque (la autoridad) es servidora de Dios para lo bueno; pero si haces mal, ten miedo, pues no en vano lleva espada» (Rom 13,1-6).

¿Un ejército cristiano? En esa línea, la Iglesia no se opone a Roma en cuanto imperio portador de espada, al menos a nivel externo. De un modo consecuente, Pablo (o el autor de ese pasaje) pide que se acepten en conciencia, y no por simple miedo, las instituciones civiles y militares de Roma, como hará de una manera más intensa el autor de 1 Clemente*. Ciertamente, muchos judíos aceptaban también el orden del imperio (persa, griego o romano), pero lo hacían como grupo nacional definido, buscando un espacio propio de identidad étnica, de tipo cúltico-religioso, sin buscar la judaización del Imperio. Sin embargo, el autor de Rom 13,1-6, reconociendo en un plano el Imperio, presenta el Evangelio como mensaje universal, dirigido a la conversión de los mismos romanos. ¿Qué sucedería si el Imperio aceptara el Evangelio? ¿Debería abandonar la espada? El autor (glosista) de Rom 13,1-7 no responde, no parece haber pensado directamente en ello, pues el tiempo es corto (cf. 1 Cor 7,29), pero acepta las

instituciones del Imperio como espacio humano donde puede predicarse el Evangelio sin limitaciones políticas o legales.

Pablo (o su comentador) sabe que el Imperio pertenece al viejo plano de la ley, a la sabiduría de los griegos y a las obras que busca el judaísmo (cf. 1 Cor 1,18ss). Lógicamente, los poderes del Imperio fueron ciegos y condenaron a muerte al verdadero Kyrios de la gloria (cf. 1 Cor 2,7-8); pero en un nivel los romanos (griegos) acaban siendo igual que los judíos ante el evangelio, y Pablo se dirige a todos para convertirlos (cf. 1 Cor 9,20-22). De todas formas, hay una diferencia significativa. Como estructura civil y militar, el Imperio pertenece al orden de este mundo que acaba (sin poder integrarse en la salvación de Dios en Cristo). Por el contrario, Israel pertenece al camino salvador, de tal forma que Pablo puede afirmar que al fin todo Israel será salvado (Rom 11,26), cosa que jamás podría haber asegurado del Imperio y sus soldados.

La ley del pacto israelita está llamada a abrirse un día hacia la gracia del Evangelio, de manera que culmine así el camino de patriarcas y profetas. El Imperio, con ejército y espada, pertenece al mundo que termina (cf. 1 Cor 7,29ss). Por eso, allí donde alguien se convierte al Evangelio, debe superar el plano de la espada (como sigue diciendo Rom 13,8-10); en un nivel externo, el cristiano seguirá aceptando los tributos, cargas y servicios del Estado romano, pero en un plano interno (y de Iglesia) debe superar el orden social de Roma, viviendo en gratuidad completa (cf. Rom 12,9-21).

(2) *Aplicación. Una guerra espiritual.* Esa visión atribuida a Pablo era positiva y necesaria para propagar el Evangelio en el Imperio, como muestra una línea teológico-eclesial que está representada por las cartas de la cautividad (que aplican una perspectiva semejante a la organización patriarcal de la familia y a las relaciones entre amos y siervos; cf. Col 3,18–4,1; Ef 6,1-9). En esa línea se sitúa también la Primera de Pedro (que dice a los cristianos que se inclinen ante toda autoridad: 1 Pe 2,13-17), con las pastorales, que piden a los cristianos que acepten a los emperadores y a jefes de la tierra y rueguen por ellos (cf. Tit 3,1; 1 Tim 2,2). Al situarse en ese plano superior, esos escritos han podido espiritualizar el enfrentamiento mesiánico: «Vestíos la armadura de Dios, para que podáis resistir las estratagemas del Diablo. Porque no entablamos el combate contra criatura humana, sino contra los Principados, contra las Potestades... Por eso, tomad la armadura de Dios..., ceñida la cintura de la verdad y puesta la coraza de la justicia, tomando el escudo de la fe..., poneos el casco de la salvación y empuñad la espada del Espíritu, es decir, la espada de Dios» (Ef 6,11-17).

Este lenguaje desmilitariza de manera decidida la violencia, interpretando la decisión y entrega cristiana en clave antropológica de lucha contra el mal. De esa forma reinterpreta los signos fundamentales de la guerra en línea de decisión personal. La lucha no se dirige ya contra otros hombres, sino contra los poderes «espirituales» de lo malo. En esa perspectiva interpretará el Apocalipsis *la espada de Dios*, que es la Palabra (Ap 19,15). Avanzando en esa línea, Lucas propone (por medio de Juan Bautista) una moral para soldados: «No hagáis extorsión a nadie, no denunciéis falsamente y contentaos con vuestra paga» (Lc 3,14). Estos consejos valen solo para un ejército de paz, para soldados que actúan como fuerza de arbitraje, un tipo de policía encargada de imponer y/o

mantener la paz, no para una situación de guerra. Por eso, Lucas dice a los soldados que no deben abusar de su poder, ni utilizarlo para conseguir ventajas de tipo económico o social, de manera que ellos no deberían ocuparse de la guerra.

(3) *Lucas. Tres centuriones buenos y un tribuno justo.* Bien entendidos, en sentido estricto, los consejos anteriores del Bautista (¡no de Jesús!) solo pueden aplicarse a un ejército que, custodiando la paz ciudadana, ha perdido su carácter militar estricto para convertirse en fuerza al servicio de la seguridad social (una policía imperial). Pues bien, desde esa misma perspectiva, pero avanzando en una línea de conversión cristiana, ha presentado Lucas la conducta de tres centuriones ejemplares, uno en el evangelio y dos en Hechos, a los que añadimos un tribuno, que aparece también de un modo positivo.

Jesús cura al siervo del centurión humanitario y pro-judío. Los propios judíos presentan a ese centurión como hombre digno, que ama al pueblo judío (¡sometido!) y que favorece el culto religioso (cf. Lc 7,3-5), y no como posible amante homosexual, que tiene un siervo al que Jesús cura por piedad superior, como en Mt 8,5-13. Más que estructura de violencia, ese centurión aparece ya como agente de un cuerpo de seguridad organizado y mantenido para bien de los mismos judíos, dentro de un imperio mundial. No ejerce represión, sino al contrario: está para impedirla y superarla.

Un centurión, *el primer cristiano de la gentilidad.* Significativamente, el primer pagano convertido, como símbolo y compendio positivo del Imperio, será para Lucas un centurión del ejército romano (Hch 10). Este dato, que refleja una antigua tradición, es muy importante para entender la praxis posterior de la Iglesia. Según Lucas, un centurión puede ser piadoso y volverse cristiano, recibiendo el Espíritu y haciéndose bautizar. A partir de aquí se abren muchas cuestiones a las que Pablo no responde. ¿Qué habrá de hacer el centurión convertido después de bautizarse? ¿Quedará en su cuartel? ¿Dejará el ejército? ¿Intentará convertir a otros soldados?

Un tribuno salva la vida a Pablo. En esa línea avanza el episodio del tribuno, que es un comandante del ejército de ocupación de Roma en Jerusalén, un hombre justo que protege a Pablo y le libera por dos veces. Una vez le rescata de las manos de los judíos legalistas amotinados, que le acusan de contaminar el templo; otra vez le aleja del grupo de conjurados que han decidido matarle aprovechando un juicio público, y para ello le manda bien custodiado a Cesárea (Hch 21,27-36; 23,12-35).

Otro centurión humanitario. Pablo, testigo de Jesús, a quien han prendido en el templo de Jerusalén y encarcelado después en Cesarea, apela al juicio del César y al César de Roma le llevan, escoltado por *un centurión humanitario* que se llama Julio (Hch 27,1-3). Llegados a Roma, las autoridades le permiten habitar en una casa personal, con cierta libertad, bajo custodia de un soldado (Hch 28,16). Allí reside por dos años, predicando libremente el reino (Hch 28,30-31). Lo que acontece después no lo sabemos. Probablemente le condenan y ejecutan los romanos, pero Lucas no puede decirlo en su libro, pues iría en contra de su idea de evangelización del Imperio. Por eso concluye paradójicamente con la imagen de un Pablo custodiado por soldados, pero predicando libremente el Evangelio. Así culmina el relato de los Hechos: preso bajo Roma y

custodiado por su ejército, Pablo predica un Evangelio que respeta el poder establecido y quiere convertir incluso a los soldados del Imperio (cf. Hch 26,29).

(5) *Sigue Lucas.* ¿Remilitarización simbólica? Lucas no comenta las actuaciones anteriores, sino que deja abierta la respuesta a las interpretaciones de la Iglesia, pero ofrece otro dato muy significativo. Cuando él redacta el libro de los Hechos (a principios del s. II d.C.) se han desatado ya las primeras persecuciones del Imperio contra la Iglesia, de manera que el Apocalipsis* (escrito hacia el 96 d.C.) puede hablar de una gran crisis de violencia en el fin de los tiempos. Pues bien, a pesar de ello, él piensa que la apertura a Roma debe continuar como indica, en forma paradójica, el final del libro de los Hechos. Dentro de esa misma visión (compleja y paradójica) debemos recordar otros dos textos fundamentales que asumen la más honda tradición israelita de la transformación escatológica, en un contexto vinculado a la guerra santa de ciertas tradiciones judías.

El primero es el *Canto de Zacarías*, más nacionalista y quizá más militar, con la evocación del Dios que «nos libra de nuestros enemigos, y de la mano de todos los que nos odian, para que le sirvamos con santidad y justicia, todos nuestros días» (cf. Lc 1,68-79). Es evidente que, en el contexto de Lucas, esas palabras pueden y deben entenderse en una clave no militar. Pero la tradición cristiana las ha interpretado a veces de forma guerrera.

Más significativas son aún las palabras del segundo texto, el *Canto de María*: «Hace proezas con su brazo, dispersa a los soberbios de corazón, derriba del trono a los potentados y eleva a los oprimidos; a los hambrientos los colma de bienes y a los ricos los despide vacíos» (cf. Lc 1,46-55). Estos versos asumen el mensaje de los Cantos de Victoria de las madres de Israel, especialmente el de Ana* (cf. 1 Sm 2). Son estrofas de fuerte exigencia que nos sitúan en el mismo centro del mensaje de Jesús, en perspectiva de esperanza israelita, pero sin referirse al ejército en un nivel externo.

(6) *Apocalipsis. Batalla celeste y persecución.* La línea cristiana que va de Pablo a Lucas ha querido pactar con el Imperio (ejército) romano, pero otra línea cristiana no ha podido o no ha querido hacerlo. Recreando una experiencia enraizada en la guerra santa, desplegada por el Deuteronomista y culminada en la apocalíptica judía, el Apocalipsis de Juan (Ap) ha desarrollado una visión martirial de la vida, suponiendo así que el ejército (el Imperio) no puede convertirse al Evangelio (sino que es malo en sí); lógicamente, los cristianos han de estar dispuestos a sufrir persecución.

«Y se entabló un combate en el cielo: Miguel y sus ángeles luchando contra el Dragón. El Dragón y sus ángeles (demonios) luchaban, pero no tuvieron fuerzas, ni volvió a encontrarse su sitio sobre el cielo... Y oí una gran voz que decía sobre el cielo: ahora ha llegado la salvación y el reinado de nuestro Dios, porque ha sido expulsado el acusador de nuestros hermanos, y ellos la han vencido por la Sangre del Cordero y por la Palabra del testimonio que dieron» (Ap 12,7-11).

En el plano del cielo vence Miguel (= ejército de Dios) sobre el Dragón (= jefe del ejército perverso de la tierra), en batalla que expresa en forma simbólica (mítica) el gran triunfo pascual de Jesucristo, Cordero sacrificado. *En el nivel de la tierra* (historia) triunfan los mártires cristianos, perseguidos por los servidores del Dragón: vencen sin

combate externo, no responden con armas a las armas, se dejan matar por el Cordero. Estas son las claves de la victoria de los mártires:

La Sangre del Cordero. Los cristianos pueden triunfar porque se apoyan en la muerte de Jesús, Cordero que ha entregado su vida por los creyentes (cf. Jn 1,29). Se invierte de esta forma la ley de violencia y lucha de este mundo. Hasta entonces se imponía la dureza de los fuertes, los soldados. Ahora vence por Jesús la debilidad de los que aman y en amor se entregan por los otros. Se cumple de esta forma la palabra del Sermón de la Montaña, el amor al enemigo y la renuncia positiva a la venganza. La gracia del amor puede más que todos poderes de muerte de la historia; la verdad del mundo no se eleva ya sobre soldados; ni el poder auténtico se ejerce en forma de dominio. Sobre la violencia de la historia destructora se eleva y triunfa el signo de Jesús, Cordero que ha entregada su vida en impotencia poderosa por los otros.

La palabra del testimonio. La misma sangre del Cordero se vuelve palabra de diálogo, de confesión y reconocimiento. Los principios de este mundo utilizaban armas de violencia. En contra de eso, el más alto poder de los creyentes es sencillamente la palabra que sembraba el Hijo del Hombre (cf. Mc 4,14; Mt 13,37; Jn 1,14). Avanzando en esa línea se dirá que el Cristo triunfador vence desarmado, con su voz, todos los males de la historia (cf. Ap 19,13): viene sin arco ni coraza, sin espadas ni lanzas, pero cuenta con el poder de la Palabra que sale de su boca como espada triunfadora (Ap 19,21), derrotando con ella a los principios de mentira que imperaban e imponían su opresión sobre la tierra. Esa Palabra es viva, enérgica, cortante más que espada de dos filos; así penetra hasta el lugar de división del alma y el espíritu (Heb 4,12), como verdad de Dios, principio y sentido de su triunfo sobre el mundo.

(7) *Excurso. Los soldados de la tumba*. En otra perspectiva, el evangelio de Mateo ha transmitido una importante tradición pascual, que presenta a unos soldados que guardan la tumba de Jesús, pero que son incapaces de oponerse a su resurrección. Las autoridades de Jerusalén (judías y romanas) quisieron detener el mensaje de Jesús, poniendo una custodia militar sobre su sepulcro; pues bien, en este nuevo contexto, los soldados aparecen como poderes inútiles para custodiar a un muerto; quieren dominar el mundo por la fuerza, montando guardia sobre su sepulcro. A pesar de sus esfuerzos, ellos no pueden impedir la resurrección de Jesús y así siguen haciendo su parada militar inservible sobre una tumba ya vacía; Jesús no está encerrado en el sepulcro que ellos custodian ciegamente, sino que se halla vivo en la palabra que anuncian los discípulos. Los soldados conocen la mentira de su testimonio, pero reciben dinero por callar, unidos a las fuerzas de la burguesía económica y clerical, que se aprovecha del orden establecido (cf. Mt 27,62-66; 28,11-15).

Cf. J. ALISON, *Conocer a Jesús. Cristología de la no-violencia*, Sec. Trinitario, Salamanca 1994; G. BARBAGLIO, *¿Dios violento?*, Verbo Divino, Estella 1992; E. S. FIORENZA, *En memoria de ella*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1989; M. J. FORD, *Mi enemigo es mi huésped: Jesús y la violencia en Lucas*, Biblia y Fe, Madrid 1991; X. PIKAZA, *El Señor de los ejércitos*, *historia y teología de la guerra*, PPC, Madrid 1996; R. SIDER, *Cristo y la violencia*, Clara, Bogotá 1991; E. STAUFFER, *Cristo y los Césares*, Escerlicer, Madrid 1956, R. TREVIJANO, *En lucha contra las Potestades. Exégesis primitiva de Ef 6,11-17 hasta Orígenes*, Burgos 1968; K. WENGST, *Pax Romana and the Peace of Jesus Christ*, SCM, Londres 1987, 105-117.

EKKLESIA

(↗ *Iglesia*, *Pablo*, *Sacramentos*), Palabra griega, derivada de *ek-kaleô* (convocar), que alude a un grupo o colectividad formada por aquellos que han sido llamados, es decir, convocados por Dios a través de Jesús; tiene un sentido profano, bien conocido en el mundo político griego y helenista, pero recibirá un sentido peculiar en el cristianismo.

(1) *Un término escatológico.* Esa palabra *(ekklesia)*, traducida ordinariamente como iglesia*, evoca una asamblea de hombres libres, con derecho a voto, que han sido convocados para decidir y dirigir los asuntos de una determinada colectividad o ciudad, como indica en línea civil Hch 19,32-39. Pero el Nuevo Testamento la utiliza en sentido mesiánico y escatológico para referirse a la comunidad de aquellos a los que Dios ha convocado para formar su pueblo sagrado, depositario de las promesas finales, el *Qahal* de Dios, término hebreo que indicaba la comunidad religiosa y social de Israel en el tiempo del Éxodo, reunida en torno al tabernáculo sagrado, dispuesta para entrar en la tierra prometida (cf. Dt 9,10; 18,16; 23,3).

La tradición israelita había interpretado esa palabra *Qahal* (que los LXX traducen por *Ekklesia*) como órgano constitutivo del pueblo, que se reúne para tomar sus decisiones (cf. 1 Cr 13,2-4; 2 Cr 23,3; Esd 10,12) o para escuchar y acoger la Palabra de Dios (cf. Esd 10,10; Neh 5,7; 8,7; 13,1). Pues bien, en esa línea, los primeros cristianos de Jerusalén se llamaron a sí mismos el Qahal de Dios, es decir, la comunidad de los últimos tiempos, destinada a recibir la herencia del Reino de Dios; de esa forma, ellos hablaron de la *Ekklesia*, entendida en forma de comunidad escatológica de Dios *(qahal Yahvé)*, siguiendo la traducción griega de los Setenta*.

(3) *Comunidad social*, *sinagoga e iglesia.* En principio, el término *iglesia* no tiene un sentido religioso estricto, sino que está tomado del lenguaje común y evoca una reunión de personas, convocadas por una llamada, que en este caso es la de Jesús el Cristo. Parece que solo los primeros cristianos helenistas empezaron a utilizarlo de un modo consecuente, aplicándolo a la iglesia de Jerusalén y/o las iglesias que surgieron a partir de su mensaje, pero ello no les separó de los cristianos «hebreos» (cf. Hch 6–7), sino que unos y otros se sintieron beneficiarios y herederos de la única y múltiple *qahal/ekklesia* de Dios, comunidad escatológica, portadora de la salvación definitiva.

Los cristianos supieron que la Iglesia había sido iniciada de algún modo por Jesús al anunciar el Reino de Dios y al convocar a unas personas (apóstoles, discípulos) para preparar y recibir ese Reino. Pero en otro sentido sabían que la Iglesia de Jesús surgió solo tras la pascua, partiendo de la experiencia de la resurrección, como una especie de anticipo y promesa del Reino que Jesús había proclamado y preparado. Estrictamente hablando, la Iglesia no es todavía el Reino de Dios, pero lo anuncia y anticipa.

En principio, la palabra *ekklesia* carecía de carácter excluyente y único, pues *qahal* podía traducirse también por *sinagôgê*, de manera que los dos nombres (sinagoga e iglesia) que después definirán a los dos grupos herederos de Israel (comunidad judía y cristiana) resultan de algún modo intercambiables. De todas formas, en general, los primeros cristianos de lengua griega (al menos en la línea de la comunidad de

Antioquía* y de la misión Pablo) prefirieron llamarse a sí mismos *ekklesia*, Iglesia, no «sinagoga de Dios», por razones que no han sido del todo aclaradas (en la línea de Santiago, los cristianos se presentarán a sí mismos también como «sinagoga»: cf. Sant 2,2). Ello se ha debido quizá al hecho de que *sinagoga* es un término que parece más apropiado para destacar la existencia de «varias» comunidades, mientras *iglesia* evoca mejor «la única comunidad final de los convocados por Dios» (en este caso por Cristo), para heredar el reino mesiánico. Pero este argumento no es tampoco convincente, pues también el término *iglesia* se emplea en sentido plural para hablar de las comunidades «congregadas» por la llamada de Dios en Cristo.

Sobre el sentido del término *ekklesia* pueden consultarse los diversos diccionarios del Nuevo Testamento. Entre ellos, cf. H. BALZ y G. SCHNEIDER (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento* I-II, Sígueme, Salamanca 1998; H. CAZELLES y A. FEUILLET (eds.), *Suppléments au Dictionnaire de la Bible*, Letouzey en Ané, París 1928; L. COENEN, E. BEYEREUTHER y H. BIETENHARD (eds.), *Diccionario teológico del Nuevo Testamento* I-IV, Sígueme, Salamanca 1984; K. L. SCHMIDT, *Kaleô-Ekklesia*, en G. KITTEL (ed.), *Theological Dictionary of the NT* III, Eerdmans, Michigan 1974, 487-536.

ELEAZAR

(↗ *comidas*, *macabeos*, *martirio*, *pureza*). Mártir judío, en defensa de la pureza alimenticia de Israel, en tiempo de los macabeos. Junto a los signos de identidad judía (templo, circuncisión, sábado), 2 Mac ha destacado las comidas, rechazando la participación en los banquetes sacrificiales, y de un modo especial la carne de cerdo, por motivos de identidad social y religiosa (cf. 2 Mac 6,7). Muchos judíos nacionales pensaron que un tipo de celebraciones y alimentos iban en contra de su identidad nacional (religiosa), que debía expresarse en forma de separación ritual de mesa. En esa línea, la prohibición de comer carne de cerdo y otros alimentos impuros vino a interpretarse como «centro» y clave de la experiencia israelita, de manera que podía decirse que un judío era alguien que, además de adorar a Dios en un templo propio, circuncidaba a sus hijos varones, guardaba el sábado... y se abstenía de comer carne de cerdo, como muestra la historia de la madre de los siete macabeos. En ese contexto se sitúa nuestro personaje: «(Eleazar) uno de los principales escribas, varón de ya avanzada edad y de muy noble aspecto; le forzaban a abrir la boca y a comer carne de cerdo; pero él, prefiriendo una muerte honrosa a una vida infame, marchaba voluntariamente al suplicio del apaleamiento después de escupir todo, como deben proceder los que tienen valentía para rechazar los alimentos que no es lícito probar ni por amor a la vida...» (2 Mac 6,18-21).

El texto supone que esa carne estaba prohibida porque había sido ofrecida a los ídolos (a Dionisio) y porque era de cerdo, animal especialmente impuro. En sentido estricto, Eleazar no fue mártir por un dogma de tipo religioso, sino por una cuestión práctica de comidas y, en el fondo, por la fidelidad a la revelación de la Palabra de Dios en Israel.

ELECCIÓN. ANTIGUO TESTAMENTO Y NUEVO TESTAMENTO

(↗ *Abrahán*, *alianza*, *apóstoles*, *Éxodo*, *historia*, *Israel*, *patriarcas*, *predestinación*, *promesas*). Entre las grandes tradiciones bíblicas, que se aplican tanto a Israel como a la Iglesia cristiana, está la vinculada con la elección de Dios. Ella puede interpretarse de forma egoísta, como si Dios tuviera pueblos especialmente queridos, mientras olvidara a los demás o los rechazara; pero también en forma positiva, en línea de «gratuidad» y como exigencia de servicio: israelitas y cristianos no pueden apelar a ninguna ventaja de tipo racial o religioso, sino que son pueblo de Dios por pura gracia, y tienen el deber de ofrecer un testimonio especial a los demás, para bien del conjunto de los pueblos.

(1) *De Israel a Jesús*, *una historia de elección*. En ese contexto se suele recordar la tradición de los patriarcas, pastores trashumantes (Abrahán, Isaac y Jacob) a los que Dios habría escogido, para formar a través de ellos su pueblo, prometiéndoles una tierra y descendencia. Resulta difícil fijar el origen y religión de esos patriarcas, pero algunos de sus hijos (descendientes) sedentarios se han tomado como herederos suyos, y los han concebido como portadores de una elección especial. Los israelitas, hijos de unos patriarcas, amigos de Dios, han sido elegidos por amor, con la responsabilidad de cumplir los mandamientos, para así ofrecer su ejemplo a todos los hombres: «Porque tú eres pueblo santo para Yahvé tu Dios; Yahvé tu Dios te ha escogido para ser un pueblo especial, más que todos los pueblos que están sobre la tierra. No por ser vosotros más que todos los pueblos os ha querido Yahvé y os ha escogido, pues vosotros erais el más insignificante de todos los pueblos» (Dt 7,6-7). Esa elección queda ratificada por pacto: «Ahora, pues, si oyereis a mi voz, y guardareis mi pacto, vosotros seréis mi especial tesoro sobre todos los pueblos; porque mía es toda la tierra. Y vosotros me seréis un reino de sacerdotes, y gente santa» (Ex 19,5-6).

Esta certeza de ser nación elegida de Dios ha sido y sigue siendo esencial para el surgimiento, despliegue y mantenimiento de la identidad judía. En esa línea se sitúa Jesús, que se cree elegido por Dios para realizar una tarea mesiánica, y con poder para elegir a su vez a unos discípulos. Entre los textos de elección del Nuevo Testamento sobresale su llamada a los Doce, que ha venido a convertirse en paradigma de todas las llamadas y elecciones posteriores, según el evangelio: «Subió después al monte, llamó a los que quiso y se acercaron a él. Constituyó entonces a Doce, a los que llamó apóstoles, para que estuvieran (fueran) con él y para enviarlos a proclamar el mensaje, con poder de expulsar a los demonios» (cf. Mc 3,13-19).

Como emisario de Dios, Jesús elige a los iniciadores de su movimiento, a los que él quiso, ofreciéndoles un lugar especial en su grupo (estar con él) y confiándoles una tarea (proclamar el mensaje y expulsar demonios). Jesús actúa así como representante del mismo Dios Yahvé (Soy el que Soy, de Ex 3,14), de manera que él puede ofrecer su tarea mesiánica a quienes él mismo quiere. Por eso, lo que diferencia y define a sus discípulos es su relación con él, como aparece en todo el evangelio. Pero ese mismo «ser con Jesús», que puede entenderse como un tipo de ventaja (los elegidos mesiánicos están con el Mesías), puede y debe entenderse como tarea fuerte, al servicio del Reino de Dios.

No es elección para tener una ventaja sobre los demás, sino para realizar un servicio a los demás.

(2) *Pablo, una teología de la elección de Israel*. Este motivo de la elección, especialmente cuando se vincula a la crisis mesiánica del grupo de Jesús, ha suscitado grandes problemas entre los cristianos primitivos y su entorno judío. Los cristianos se han presentado como los nuevos elegidos, de manera que ha podido pensarse que los otros judíos habían sido rechazados por Dios. Esa disputa entre elección y rechazo está en el fondo de varios textos del Nuevo Testamento, entre los que se encuentran los de Pablo, que es quizá el pensador que más agudamente ha penetrado en el tema. Él mismo se siente un elegido, en la línea de Jeremías («antes de haberte formado, cuando estabas aún en el vientre de tu madre, yo te elegí»: cf. Jr 1,5). Así lo dice, de manera emocionada: «Pero cuando Dios –quien me apartó desde el vientre de mi madre y me llamó por su gracia– tuvo a bien revelar a su Hijo en mí para que yo lo anunciase entre los gentiles, no consulté de inmediato con nadie»: Gal 1,15-16). Pablo ha reflexionado intensamente sobre la elección de Israel, en una línea vinculada con la predestinación*, desde la perspectiva de la misericordia: «Dios dijo: Tendré misericordia de quien tenga misericordia, y me compadeceré de quien me compadezca (Ex 33,19). Por lo tanto, no depende del que quiere ni del que corre, sino de Dios quien tiene misericordia. Porque la Escritura dice al Faraón: Para esto mismo te levanté, para mostrar en ti mi poder y para que mi nombre sea proclamado por toda la tierra (Ex 9,16). De manera que tiene misericordia de quien quiere; pero él endurece también a quienes quiere... ¿O no tiene autoridad el alfarero sobre el barro para hacer de la misma masa un vaso para uso honroso y otro para uso común? ¿Y qué hay si Dios, queriendo mostrar su ira y dar a conocer su poder, soportó con mucha paciencia a los vasos de ira que han sido preparados para destrucción? ¿Y qué hay si él hizo esto, para dar a conocer las riquezas de su gloria sobre los vasos de misericordia que había preparado de antemano para gloria, a los cuales también ha llamado, esto es, a nosotros, no solo de entre los judíos, sino también de entre los gentiles?...» (cf. Rom 9,15-25).

Estas palabras doloridas de san Pablo constituyen una reflexión sobre la historia de Dios con su pueblo. No hablan de la «condena eterna» (de un posible infierno para siempre), sino de la distinción de suertes y caminos de los hombres en la historia. Pablo está reflexionando sobre la historia del éxodo y descubre en ella la mano de un Dios soberano que «salva y destruye», pero don una finalidad positiva: abrir un camino de elección-salvación para todos.

No ha condenado Dios a los israelitas. En este contexto se plantea el gran problema del «rechazo de Israel». Pablo sabe que hay algunos cristianos que dicen que Israel ha sido rechazado para siempre, de manera que no ocupará nunca un lugar en el camino de la gracia. Su elección habría sido en vano. Pues bien, en contra de eso se eleva su argumento emocionado: «Por tanto pregunto: ¿Acaso rechazó Dios a su pueblo? ¡De ninguna manera! Porque yo mismo soy israelita, de la descendencia de Abrahán, de la tribu de Benjamín. Dios no rechazó a su pueblo, al cual conoció de antemano...» (Rom 11,1-2). En esa línea, la elección de Dios permanece y se abre a todos los judíos, de

manera que el «rechazo temporal» de Israel ha de entenderse como signo y momento de una apertura y salvación más alta, dirigida también a los gentiles, sabiendo que al final «todo Israel será salvo» (Rom 11,26).

«Asimismo, ellos han sido desobedientes en este tiempo, para que por la misericordia concedida a vosotros, también a ellos les sea ahora concedida misericordia. Porque Dios encerró a todos bajo desobediencia, para tener misericordia de todos. ¡Oh la profundidad de las riquezas, y de la sabiduría y del conocimiento de Dios! ¡Cuán incomprensibles son sus juicios e inescrutables sus caminos! Porque: ¿Quién entendió la mente del Señor? ¿O quién llegó a ser su consejero? ¿O quién le ha dado a él primero para que sea recompensado por él? Porque de él y por medio de él y para él son todas las cosas. A él sea la gloria por los siglos. Amén» (Rom 11,28-36).

La elección de Dios permanece. 1 Pedro. El argumento de Pablo es complejo, pero hay una cosa clara: la llamada de Dios permanece, de manera que los israelitas siguen siendo elegidos de Dios, pueblo de la alianza. Ciertamente, esta elección se despliega y realiza a través de unos caminos difíciles, que pasan por medio de un abandono temporal y de un rechazo mesiánico. Pero Pablo está convencido de que incluso ese abandono y ese rechazo se encuentran, al fondo, al servicio de la salvación universal de los gentiles (de todos los hombres). Esta es la profundidad de la riqueza de Dios, que ha escogido en particular a algunos con el fin de abrir de esa manera un camino para todos. Hay elección particular (de Israel), pero es una elección que está al servicio del misterio universal de Dios. Siguiendo en esa línea, los cristianos presentan a la Iglesia como signo de la elección de Dios, la misma elección de Dios, abierta a todos los hombres. Por eso, ellos se sienten herederos de llamada y elección israelita: «Pero vosotros sois linaje escogido, real sacerdocio, nación santa, pueblo adquirido por Dios, para que anunciéis las virtudes de aquel que os llamó de las tinieblas a su luz admirable; vosotros que en otro tiempo no erais pueblo, pero que ahora sois pueblo de Dios; que en otro tiempo no habíais alcanzado misericordia, pero ahora habéis alcanzado misericordia» (1 Pe 2,9-10). Los cristianos saben que esta llamada y elección, que ellos viven y cultivan en la iglesia, ha de extenderse a todos los pueblos, de manera que ellos pueden llamarse pueblo elegido, pero solo en la medida en que todos los hombres de la tierra pueden sentirse y saberse también elegidos, con ellos y como ellos.

Cf. A. GUILLÉN, *La fuerza oculta de Dios. La elección en el Antiguo Testamento*, San Jerónimo, Valencia 1983; S. BRETÓN, *Vocación y misión: formulario profético*, AnBib 111, Roma 1987; X. PIKAZA, *Llamados por su nombre. La vocación*, *estudio bíblico*, Claretianas, Madrid 1998.

ELÍAS

1. Profeta

(↗ *Baal*, *sacrificio*, *profetas*). Las tradiciones de Elías han marcado poderosamente la conciencia profética de Israel y del cristianismo primitivo. Parece que Jesús se ha presentado como profeta «en la línea de Elías». Por otra parte, la tradición cristiana ha vinculado la gloria de Jesús con el testimonio de Moisés y Elías (la ley y los profetas) en la escena de la transfiguración*. Aquí no evocamos el tema de los milagros de Elías, sino el del sacrificio del Carmelo y el de la teofanía del Sinaí, porque han definido y siguen definiendo el imaginario religioso de los lectores de la Biblia.

(1) *Sacrificio del Carmelo. (1) Trasfondo histórico*. El tema del sacrificio del Carmelo constituye uno de los textos básicos del surgimiento israelita. El tema de fondo era la identidad del Dios que produce la lluvia: se trata de saber que Dios fecunda la tierra con el agua, de manera que broten las plantas, maduren las mieses y haya comida. El poder de Dios (sea Baal*, sea Yahvé*) se encuentra vinculado a la tormenta que produce el rayo (fuego para el hogar y el sacrificio) y que derrama el agua sobre el campo. Por eso, al disputar sobre dioses, la gente se pregunta: ¿Quién concede el agua? Así interrogaban los israelitas en tiempo de Ajab, rey de Samaría (874-852 a.C.), cuya esposa Jezabel, de origen fenicio, celebraba los cultos de Baal y Ashera*, pareja divina del agua y el fuego, el amor y la vida. Siguiendo el ejemplo de la reina, muchos israelitas aceptaban (preferían) los esquemas religiosos cananeos, que en el fondo eran los mismos de Fenicia: pensaban que el nombre y experiencia de Yahvé, Dios de la alianza de las tribus de Israel, perdía importancia. Había llegado el momento de Baal, Señor de Vida, Dios de la fecundidad y la abundancia de los campos. En ese tiempo de crisis y cambio surgió Elías profeta, que mantuvo una fuerte lucha a favor de Yahvé. En ella se inscribe el relato del sacrificio del Carmelo (1 Re 18), que tiene un fondo histórico, pero que ha sido reelaborado con elementos y esquemas posteriores, de tipo deuteronomista. Los partidarios de los cultos cananeos afirmaban que el agua es de Baal. Elías contestó: «¡Vive Yahvé, Dios de Israel, a quien sirvo, que no caerá en estos años gota de agua ni rocío a no ser que yo lo mande!» (1 Re 17,1). Tres años duró la sequía, según nuestro relato, sin que Baal pudiera evitarla, pues Yahvé había cerrado las fuentes del agua, mientras el profeta, escondido por temor al rey en una torrentera, tuvo que escapar a Fenicia, pues incluso las aguas del torrente se secaron (cf. 1 Re 17,3-24). Se extendía el hambre por el pueblo. Morían de sed los animales (cf. 1 Re 18,5). Al tercer año vino la palabra de Yahvé sobre el profeta: «¡Preséntate a Ajab, que voy a enviar agua!» (18,1).

(2) *Sacrificio del Carmelo. (2) Baal*, *un Dios inútil*. Este va a ser el momento de la teofanía, como manifestación del Dios del agua y del fuego, ante el conjunto del pueblo. Elías dispuso cuidadosamente la escena sobre el monte sagrado del Carmelo, entre el mar y las llanuras, en el borde donde vienen a juntarse Fenicia, Galilea y Samaría. Se congrega el pueblo, acuden los sacerdotes de Baal, el rey Ajab, que preside el rito. Elías se acercó al pueblo y dijo: «¿Hasta cuándo andaréis cojeando sobre dos muletas? Si

Yahvé es Dios seguidlo. Si lo es Baal seguidle. El pueblo no respondió nada. Entonces Elías les dijo: He quedado yo solo como profeta de Yahvé, mientras que los profetas de Baal son cuatrocientos cincuenta. Que nos traigan dos toros. Escoged vosotros uno, que lo descuarticen y pongan sobre la leña, sin prenderle fuego. Yo prepararé otro toro y lo pondré sobre la leña, sin prenderle fuego. Vosotros invocaréis a vuestro Dios y yo invocaré a Yahvé. Y el Dios que responda con fuego ese es Dios. Y replicó todo el pueblo: ¡Bien dicho!» (1 Re 18,21-24). Este juicio de Dios con dos sacrificios se parece al de los chivos* (Lv 16); pero aquí tenemos dos toros y dos sacrificios: uno para Yahvé, otro para Baal. El toro de Baal queda inútil, sobre su altar falso, y sus sacerdotes-profetas vencidos son degollados. Por el contrario, Yahvé envía su fuego sobre el altar de Elías, es decir, de Israel, sacralizando su sacrificio y distinguiendo así entre el buen pueblo y el malo, en demostración impresionante de potencia (rayo, fuego, muerte, agua). Así se distinguen los dos sacrificios: «Los profetas de Baal tomaron el toro e invocaron el nombre de Baal desde la mañana hasta mediodía diciendo: ¡Oh Baal! ¡Respóndenos! Pero no había voz (trueno: *qol*) ni respuesta, mientras saltaban ante el altar que había edificado... Pasado el mediodía, profetizaron hasta la oblación de la tarde, pero no se oía voz, ni respuesta ni contestación...».

(3) *Sacrificio del Carmelo. (3) El triunfo de Yahvé*. Ahora empieza el nuevo sacrificio: «Y Elías construyó con piedras un altar al nombre de Yahvé... Apiló la leña, descuartizó el toro y lo colocó sobre la leña... Y a la hora de la ofrenda se acercó Elías, el profeta, y dijo: ¡Yahvé, Dios de Abrahán, Isaac e Israel! Que hoy se reconozca que tú eres Dios de Israel y que yo soy tu siervo, que en tu nombre he hecho todas estas cosas. Respóndeme, Yahvé, respóndeme; para que este pueblo reconozca que tú, Yahvé, eres Dios... Y descendió el fuego de Yahvé (el rayo) y consumió la víctima, la leña, las piedras... Y lo vio todo el pueblo y cayeron sobre su rostro exclamado: ¡Yahvé es Dios! ¡Yahvé es Dios! Y les dijo Elías: Tomad a los profetas de Baal. Que no escape ninguno de ellos. Los agarraron. Y Elías les hizo bajar al torrente Quisón y allí los degolló. Y dijo Elías a Ajab: ¡Vete! ¡Come y bebe! Que ya se escucha el ruido de la lluvia» (cf. 1 Re 18,25-41). Más que un hecho histórico concreto del pasado, el texto ha transmitido el valor permanente del símbolo de Elías: ha evocado el fuego de Dios, ha fortalecido a los israelitas, abriendo las fuentes de agua para el pueblo. La respuesta es clara: (¡baja el -fuego de Dios, viene el rayo y consume/consuma el sacrificio! Este fuego del sacrificio no puede brotar de la tierra, no es conquista de los hombres, ni tesoro robado de los dioses (como en Prometeo), sino don de Yahvé, Dios de los cielos (por el rayo). La intención polémica es clara: no es Baal quien lanza el rayo y da la lluvia, pues sus fieles se agotan y caen en una danza inútil. Solo Yahvé es el verdadero Dios del rayo: dueño del fuego que habla (*qol* = rayo o palabra) aceptando y consumando el gesto de sus fieles. Desde aquí se entiende el sacrificio: el animal ofrecido sobre el ara es solo un signo de fe, expresión de la plegaria de confianza del profeta. Por eso, lo que importa no es el gesto de los hombres que danzan sino aquello que realiza Yahvé, cuyos fieles aclaman: *¡YHWH hu-ha'Elohim*, YHWH *hu-ha'Elohim! ¡Yahvé es Dios*, *Yahvé es Dios!* (18,39). Este es el tema de fondo: Yahvé, Dios de Israel, ha enviado su rayo-fuego sobre

el sacrificio de Elías, ratificando la verdad de la religión y culto israelita, y Elías le responde sacrificando a los profetas de Baal, no sobre el altar (¡no están puros!), sino en el torrente, como primicia del agua que empezará a correr pronto, pues ha llegado el rayo y está llegando la lluvia. Los sacerdotes de Baal son las víctimas de este sacrificio; y Elías, sacerdote de Yahvé, no les envía ya al desierto de Azazel (como en el texto anterior), sino que les sacrifica sobre el torrente, para que lleguen las lluvias. El rey puede marcharse. Queda claro que Yahvé es el único Dios que manda sobre el rayo (fuego) y da la lluvia. Este es un texto de clara violencia* sagrada.

(4) *Teofanía del Horeb. Introducción* (fuego*, sacrificio*). Elías el Tesbita, de Tisbe de Galaad, se había opuesto por muchos años a los cultos de Baal, como ha indicado el texto que acabamos de comentar (1 Re 18). Pero un día tuvo que darse por vencido: parecían haber fracaso sus esfuerzos y su lucha. Por eso quiso presentarse ante su Dios y emprendió el camino del Horeb, para morir en la presencia del Señor, que había querido hacerle su profeta. Pero el camino era duro y en medio de la marcha invocó a la muerte: «¡Basta ya, oh Señor! ¡Quítame la vida, porque yo no soy mejor que mis padres! Se recostó bajo una retama y se durmió (para morir)» (1 Re 19,4-5). Pero Dios no respondió a la llamada de la muerte: no quiso acogerle en medio de la marcha y del cansancio, sino que le ofreció comida para que siguiera en su camino. Así siguió caminando hacia la montaña de Dios, cuarenta días y cuarenta noches. «Allí se metió en la cueva, donde pasó la noche. Y he aquí que vino a él la palabra de Yahvé, que le preguntó: ¿Qué haces aquí, Elías? Y él respondió: He sentido un vivo celo por Yahvé, Dios de los Ejércitos, porque los hijos de Israel han abandonado tu pacto, han derribado tus altares y han matado a espada a tus profetas. Yo solo he quedado, y me buscan para quitarme la vida» (1 Re 19,9-10). Elías quiere justificarse: ha venido ante Dios para pedirle cuentas y ahora están allí los dos, frente a frente: *Elías*, el hombre del fuego de Dios (cf. 1 Re 18,38-39; 2 Re 1,10.12), y el *Dios* que parece haberse olvidado de su fuego. Pero entonces Dios le manda que se ponga en pie y que vea, que sienta, que discierna: «Un grande y poderoso *huracán* destrozaba las montañas y rompía las peñas delante de Yahvé, pero Yahvé no estaba en el huracán. Después del viento vino un terremoto, pero Yahvé no estaba en el terremoto. Después del *terremoto* hubo un fuego, pero Yahvé no estaba en el *fuego*.

(5) *Teofanía del Horeb. El Dios de la brisa*. Después del fuego se oyó una brisa apacible y delicada. Y sucedió que al oírlo Elías cubrió su cara con su manto, y salió y estuvo de pie a la entrada de la cueva. Y he aquí que vino a él una voz, y le preguntó: ¿Qué haces aquí, Elías?» (1 Re 19,11-13). En un primer momento se ha manifestado el Dios de Elías, que se expresa en los signos de ira y destrucción que él habría imaginado: este es el Dios del huracán, del terremoto y del fuego. Pues bien, este no era el Dios verdadero, el que ha guiado a los israelitas a lo largo de la historia. El verdadero Dios está en la brisa suave, después de que han pasado los signos de la teofanía destructora, del volcán y del incendio en la montaña. Este es el Dios del viento suave, de la brisa de amor, del agua de la vida. Este es el Dios que le dice a Elías que vuelva, que empiece de nuevo: «Ve, regresa por tu camino, por el desierto, a Damasco. Cuando llegues, ungirás a Hazael como rey de Siria. También ungirás como rey de Israel a Jehú hijo de Nimsí; y

ungirás a Eliseo hijo de Safat, de Abel-Mejola, como profeta en tu lugar... Pues me he reservado en Israel a siete mil hombres que no han doblado las rodillas ante Baal, ni le han besado con sus labios» (1 Re 19,15-18). Allí donde Elías pensaba que todo se hallaba terminado, tiene que volver para empezar de nuevo, poniendo en marcha nuevos caminos de historia en los reinos de Siria y de Israel, que estaban enfrentados. Elías, profeta viejo y cansado, en diálogo con Dios sobre el monte del Horeb, vendrá a ser nuevamente mensajero de Dios en medio de la historia.

Cf. M. ÁLVAREZ BARREDO, *Las narraciones sobre Elías y Eliseo en los Libros de los Reyes. Formación y Teología*, Carthaginensia, Murcia 1996; A. J. HAUSER y R. GREGORY, *From Carmel to Horeb. Elijah in Crisis*, JSOT SuppSer 85, Sheffield 1990.

2. Jesús como Elías

(↗ *cruz*, *grito*, *Juan Bautista*, *milagros*, *nazoreo*, *profeta*). Elías destaca entre los personajes (Abrahán, Moisés, David...) que han podido servir de inspiración a Jesús, que provenía de una tradición davídica (nazoreo*), pero que, más que en David, se inspira en la tradición de los profetas, vinculada a Juan Bautista (cf. Mc 1,1-8; 9,13), como ha puesto de relieve la tradición de Marcos. La figura de Elías era polivalente y podría influir no solo en Juan que era asceta (cinturón de cuero, mensaje de juicio: Mc 1,6; Mt 3,12), sino también en Jesús.

(1) *Juan Bautista y Jesús. Dos formas de entender a Elías.* Tanto Juan Bautista como Jesús se encuentran vinculados con Elías. Es muy posible que el mismo Jesús, al principio de su actividad, quisiera retomar el camino del primer Elías, vinculado al sacrificio del Carmelo y al fuego de Dios, lo mismo que Juan Bautista. Pero después, quizá en su bautismo, Jesús tuvo una experiencia de Dios, como la de Elías en el monte Horeb, descubriendo a Dios como brisa suave (espíritu de vida), en las aguas del Jordán. Había querido conocer al Dios del Juicio, junto a Juan Bautista (profeta del fuego, del huracán y del agua destructora), pero encontró y escuchó al Dios de la palabra suave (de la brisa y del Espíritu), que le llamaba «Hijo» y le enviaba a realizar una obra de liberación. Este puede haber sido el tema de fondo de Mc 1,10-12 y par (cf. Mt 3,1-2; Lc 3,1-9). Así podríamos hablar de una «conversión» de Jesús, que pasa del primer Elías al segando, al Elías de la brisa suave, para empezar en Galilea su tarea de profeta carismático, al servicio de la llegada del Reino de Dios, que se expresa en la curación de los enfermos. Jesús no habría abandonado el signo de Elías, sino que lo habría reinterpretado (como supone su respuesta a la pregunta de los discípulos de Juan Bautista, en Mt 11,2-4).

Jesús y Elías están relacionados con el Norte de Israel (más que con Jerusalén) y no son profetas sacerdotales, en sentido estricto, aunque Elías aparece como instaurador de una nueva sacralidad sobre el Carmelo (1 Re 18). Jesús es como Elías un hombre celoso por la identidad de Dios, que se condensa en el *Shemá* (Yahvé, el Señor, es el único Dios...), y al mismo tiempo es un profeta carismático, un profeta «sanador», también como Elías, con quien se le compara repetidamente (cf. Mc 6,15 y 8,28), y de un modo especial en el momento de su muerte (cf. Mc 15,35-36). Todo nos permite suponer que Jesús quiso retomar el signo de Elías, que significativamente aparece al final de la Biblia

hebrea, que terminaba con la promesa de Malaquías, diciendo que Elías ha de venir para: (a) restaurar a Israel, (b) convertir los corazones de los hijos a los padres y (c) preparar la llegada de Dios (cf. Mal 3,1-2.19.22-24). Ciertamente, hay rasgos de esa profecía de Malaquías (y de la figura de Elías) que se aplican mejor a Juan Bautista (Mal 3,1-2.19), pero los más significativos (Mal 3,22-24) parecen más cercanos a Jesús, que ha venido a reconciliar a los hijos con los padres (= restaurar a Israel), preparando la llegada salvadora de Dios. Es muy posible que tanto Juan* como Jesús se hayan sentido vinculados con Elías, pero lo han hecho en líneas distintas: Juan esperaba un Elías futuro, de juicio; Jesús, en cambio, supone que el signo de Elías se estaba cumpliendo en su mensaje y en sus signos milagrosos.

Jesús y Elías, *sanadores*. En el contexto anterior se sitúa la decisión de Jesús, que vuelve a Galilea y busca a unos discípulos para ponerse al servicio de los pobres, anunciándoles el Reino y sanando sus enfermedades. Las curaciones de Jesús han surgido de su contacto con los enfermos, pero ellas se inspiran en las historias de Elías y Eliseo, profetas carismáticos, sanadores de enfermos. No sabemos si Jesús había desplegado previamente capacidades sanadoras (antes de haber ido donde Juan Bautista), aunque podemos suponer que no, pues, de lo contrario, no se entendería bien su estancia ante el Jordán, en la línea del primer Elías. Todo nos permite suponer que Jesús descubrió y desarrolló su poder de sanación tras el bautismo y en este contexto se entiende su nueva relación con Elías. También Juan había asumido, al parecer, ciertos rasgos de Elías, pero sobre todo en línea de juicio (sin milagros), pero Jesús pondrá de relieve los aspectos sanadores de Elías y Eliseo, profetas del Norte de Israel, cuyas tradiciones estaban relacionadas con Galilea y sus alrededores (como indica la historia de la sunamita, en 2 Re 4,8-37, y la de la viuda de Sarepta, en 1 Re 17,9-25).

(2) *Interpretación cristiana*, *singularidad de Jesús.* En esa perspectiva, los cristianos dirán que Juan, precursor de Jesús, se identificaba con Elías, no solo por su forma de vestir (Mc 1,6; cf. 2 Re 1,8), sino por su manera de anunciar el juicio, añadiendo así que Elías ya había venido y se había mostrado por Juan, precediendo a Jesús, para preparar su camino (cf. Mc 9,13; esta es la lectura cristiana de Mc 1,7-8 par; cf. también Lc 1,76). Jesús Galileo se relaciona más con Elías sanador, y así aparece no solo en la «resurrección» del hijo de la viuda de Naím (Lc 7,11-16), ciudad cercana a Sunem (donde Eliseo había resucitado al hijo único de la sunamita), sino en la línea del texto programático de Lc 4,24-28, donde Jesús compara sus milagros con los de Elías/Eliseo y viene a presentarse de esa forma como nuevo Elías: alguien que es capaz de encender una esperanza de Reino o nueva humanidad, por sus curaciones.

En esa segunda perspectiva han de entenderse dos pasajes muy significativos de la tradición cristiana. (a) La *transfiguración* (Mc 9,2-9), donde Elías se aparece a Jesús, al lado de Moisés, para ofrecerle su testimonio y para acompañarle en su camino profético de Reino. (b) La *cruz* (Mc 15,35-36), donde Jesús murió dando un grito* muy fuerte, de forma que algunos pensaron que llamaba a Elías. Pero el evangelista supone que Jesús no pudo llamar a Elías, sino a Dios (¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?). Lógicamente, la Iglesia ha pensado que Jesús murió llamando a Dios,

pero ha podido pensar también que en el fondo él repitió el mismo gesto de Elías que subió al Horeb para preguntarle a Dios: ¿Por qué me has desamparado? (cf. 1 Re 18,10; Mc 15,34). Tanto Elías como Jesús han llamado a Dios desde su «fracaso»; tanto a Elías como a Jesús ha respondido Dios, de formas convergentes aunque distintas: a Elías le responde sin que muera; a Jesús le responde por la muerte.

Jesús pudo llamar desde la Cruz a Elías, como mensajero de Dios, conforme a la palabra final de la Biblia hebrea (que acababa en Mal 3,1.22-24, con la promesa de la venida de Elías, vinculado a Moisés). Esa llamada (Mc 15,34-35) respondería además a su trayectoria profética. Si Jesús identificaba su misión con la de Elías, cuya obra final él habría venido a realizar, como muchos pensaban (cf. Mc 6,15 y 8,28), era lógico que le llamara entonces (en la cruz) y que el mismo Elías (personaje celeste) le escuchara y respondiera, cumpliendo la esperanza de aquellos que pensaban que él intervendría al final de los tiempos. Esta habría sido la última oportunidad, tras la del Huerto del monte de los Olivos*, donde Jesús había acudido para rogar a Dios y pedir que llegara. Pues bien, ahora pide de nuevo desde la cruz, esperando el final-final (sin posible retorno), en el momento clave, la hora decisiva.

En el último confín que es la cruz, Jesús aguardaba la llegada de Elías, representante de Dios. Mientras llegaba la muerte, él habría llamado al profeta del juicio, el mensajero de la ira de Dios (cf. Mal 3,1–5,5; Eclo 48,10-11), esperando así que le librara o desclavara de la cruz (*kathairein*, cf. Mc 15,36), como parece indicar el gesto de uno de presentes (conocedor de las tradiciones de Israel, no un simple pagano), que habría mojado una esponja en vinagre, dando así a beber a Jesús, para alargar su agonía (su tiempo de vida), de forma que Elías pudiera llegar y librarle (Mc 15,36).

Entre los comentarios de Marcos, cf. E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus*, Gotinga 1967. La relación de Jesús con Elías es un tema clave de J. P. MEIER, *Un judío marginal* I-IV, Verbo Divino, Estella 1998-2009. Cf. también K. GRÜNWALDT y H. SCHROETER (eds.), *Was suchst du hier*, *Elia? Ein hermeneutisches Arbeitsbuch* (Hermeneutica 4), Rheinbach-Merzbach 1997; M. ÖHLER, *Elia im Neuen Testament. Untersuchungen zur Bedeutung des alttestamentlichen Propheten im Neuen Testament*, BZNW 88, Berlín 1997. Sobre el grito en concreto, cf. H. SCHÜTZEICHEL, «Der Todesschrei Jesu», *TriererTZ* 83 (1974) 1-16; Th. BOMAN, «Das letzte Wort Jesu», *StTheo* 16 (1962) 103-119.

ELISEO, MILAGROS DE

(↗ *Elías*, *milagros*, *viuda*). El ciclo de Eliseo (2 Re 4–5) incluye tres milagros: (a) Cura a Naamán, general del rey de Siria (2 Re 5). (b) Ayuda a una viuda pobre israelita. (c) Resucita al hijo de una mujer rica, también israelita. El primero (evocado por Jesús en Lc 4,27) forma parte de la curación o ayuda a personas que no forman parte del pueblo israelita (tema presente en el ciclo de Elías). Los dos siguientes están relacionados con mujeres (tema que también aparece en Elías*); ellos forman parte de la tradición carismática de Israel, que ha influido mucho en la vida y milagros de la historia evangélica de Jesús, y así los evocamos.

(1) *Hay una viuda pobre* que no puede pagar las deudas y corre el riesgo de que vendan a sus hijos como esclavos. Pero ella acude al profeta y él le ayuda, superando la ley social que permite vender a los deudores como esclavos: «Anda y pide fuera vasijas a todas tus vecinas, vasijas vacías, no te quedes corta. Entra luego y cierra la puerta tras de ti y tras de tus hijos, y vierte sobre todas esas vasijas, y las pones aparte a medida que se vayan llenando. Ella fue y cerró la puerta tras de sí y tras de sus hijos; estos le acercaban las vasijas y ella iba vertiendo. Cuando las vasijas se llenaron, dijo ella a su hijo: Tráeme otra vasija. Él dijo: Ya no hay más. Y el aceite se detuvo. Fue ella a decírselo al hombre de Dios, que dijo: Anda y vende el aceite y paga a tu acreedor, y tú y tus hijos viviréis de lo restante» (2 Re 4,1-7).

Este es un signo de la misericordia cercana de un Dios que aparece vinculado a la suerte de una viuda, como en el caso de Elías, donde se decía: «el cántaro de harina no se vaciará...» (1 Re 17,14). Estos gestos evocan el milagro de la vida entendida como don, una vida que vale igual para israelitas y no israelitas, y que está relacionada de un modo especial con la comida (como en los gestos de la multiplicación de los panes y los peces en la historia de Jesús).

(2) *Hay una mujer rica de Sunem*, en el norte de Israel, lo mismo que Abisag*, la de David (y quizá la sulamita/sunamita* del Cantar). La historia de su relación con Elías incluye tres elementos: esta mujer (casada y estéril) ayuda a Eliseo (2 Re 4,4-8); Eliseo ruega a Dios por la mujer y Dios le concede un hijo (4,9-16); el hijo muere, y Eliseo le resucita (2 Re 4,19-22.32-36). Así aparecen los tres elementos:

Bondad humana de la viuda. Todo el relato parte en la «generosidad» previa de una mujer, que ayuda al profeta y a su servidor, a quienes hospeda en su casa. Ella es la protagonista, una mujer de «discernimiento espiritual» y de gran iniciativa, que valora al profeta y le invita a comer, siempre que viene, haciendo que su marido prepare una habitación para él, en la azotea de la casa.

Promesa de nacimiento. Eliseo quiere recompensar a la mujer (¡no a su marido!), pero ella no necesita algo material, ni ha pedido nada al profeta. Ciertamente, quiere un hijo, pero no lo dice, quizá porque no se atreve, o porque le parece imposible conseguirlo. Pues bien, por indicación de Guejazí, su criado, Eliseo se lo ofrece: ¡El año que viene por estas fechas abrazarás a un hijo! Este es el mayor tesoro que ella puede recibir, como

mujer, como persona, y así se lo anuncia el profeta (a ella, no a su marido, que es una figura secundaria en el relato).

Milagro de resurrección. Han pasado unos años, el niño ha crecido, pero un día de siega enferma y muere (al parecer, de insolación) en brazos de su madre, que sale presurosa y corre hasta llegar donde el profeta, pidiéndole la vida del hijo que él le había «prometido». La escena de resurrección que sigue está descrita de un modo plástico para indicar que el aliento y calor del profeta hacen revivir al niño muerto.

Cf. S. OTTO, *Jehu*, *Elia und Elisa. Die Erzählung von der Jehu-Revolution und die Komposition der Elia-Elisa-Erzählungen*, BWANT 152, Stuttgart 2001.

ELYMAS, UN MAGO JUDÍO

(Hch 13,4-13). La misión paulina ha debido enfrentarse con la oposición de la magia *pseudojudía*, empeñada en impedir que se extienda el Evangelio. Conforme al libro de los Hechos, Pablo no es mago, sino predicador del Evangelio, pero aparece dotado de una sabiduría y poder superior, que le permiten enfrentarse con el mago Elymas (o Barjesus) a quien el texto llama hijo del Diablo, enemigo de toda justicia (Hch 13,10). Lucas presenta así el Evangelio como superior a la magia. Para valorar esa afirmación sería muy importante conocer los métodos y formas de religiosidad de Elymas.

EMAÚS, CATEQUESIS MESIÁNICA

(↗ *comidas*, *multiplicaciones*). El relato del encuentro de los dos discípulos con Jesús en Emaús (Lc 24,13-35) es una catequesis bíblica, que culmina en la eucaristía. Los judíos *tanaítas* (rabinismo*) de ese mismo tiempo estaban empezando a interpretar la Biblia de Israel a partir de su nueva experiencia social, desde el fondo de las tradiciones nacionales, que sirven para interpretar la ley antigua. Los cristianos, en cambio, han interpretado la Ley y los Profetas a partir de la muerte mesiánica de Jesús y desde su presencia eucarística. Los judíos querían reconocer la presencia de Dios manteniéndose fieles a su tradición nacional. Los cristianos afirmarán que le han visto en Jesús crucificado, a través de un proceso de conversión que no se entiende ya como punto de partida o presupuesto para encontrar a Dios, sino como resultado de una presencia gratuita del Dios de Jesús, que camina con ellos y les enseña a entender las Escrituras. Estos cristianos parten de un fracaso: habían conocido a Jesús, pero les ha decepcionado: ha sido un varón profeta, poderoso en obras y palabras, ante Dios y ante el pueblo, y ellos pensaban que tenía que redimir a Israel, pero ha sido ajusticiado y todo sigue como estaba (cf. Lc 24,19-21). Se han situado ante Jesús, le han visto y oído, han recibido el impacto de sus signos y han pensado que él podía «redimir a Israel», liberar al pueblo del yugo de los enemigos, estableciendo desde Jerusalén un reino mesiánico de paz y concordia universal. De esa forma han entendido y han querido aplicar desde Jesús toda una serie de esperanzas escatológicas, presentes en los textos proféticos (Isaías, Ezequiel) y apocalípticos (Daniel, *1 Henoc*, etc.). Es evidente que Jesús ha suscitado una esperanza de ese tipo, como han sabido no solo aquellos que le han condenado a muerte (sacerdotes de Jerusalén, procurador romano), sino sus mismos discípulos.

(1) *Fugitivos de Jerusalén. Un mesianismo fracasado*. Humanamente hablando, la vida y mensaje de Jesús había sido un fracaso, como dicen estos fugitivos al viajero que se les junta en el camino: «Nuestros sacerdotes y jefes le entregaron, en juicio de muerte, y (los romanos) le crucificaron» (Lc 24,20). Todo judío sabía que el mesianismo era objeto de disputa y recelos entre los diversos grupos del pueblo, especialmente para las autoridades. Algunos esenios*, como los de Qumrán, habían tenido que establecerse en el desierto para mantener su mesianismo, opuesto al de los sacerdotes de Jerusalén; también Juan* Bautista, que anunciaba el juicio de Dios había sido asesinado por Herodes, rey semijudío de Galilea y Perea. Otros pretendientes mesiánicos fueron también asesinados, según Flavio Josefo*. Por eso, en algún sentido, la muerte de Jesús forma parte de las disputas mesiánicas judías de aquel tiempo; los sacerdotes y jefes de Jerusalén, defensores del orden sacral establecido, pensaron que era necesario entregarlo a los romanos, para bien del pueblo. Los romanos le crucificaron. Hasta aquí todo es duro, pero, de alguna forma, cabe en las expectativas judías del tiempo, al menos según nuestro pasaje. Estos fugitivos de Jerusalén contaban con la posibilidad de la muerte del Mesías, pero vinculada a la esperanza de su retorno glorioso inmediato; «Pero en todas estas cosas, han pasado ya tres días desde que esto ha sucedido... y nada de lo que esperaban ha pasado» (cf. Lc 14,21). Tres días son el tiempo de la culminación, signo de

plenitud escatológica, que estos discípulos entienden en sentido cronológico: Jesús tendría que haber resucitado gloriosamente, a los tres días exactos, cambiando el orden y los poderes del mundo. Estos discípulos no se han escapado al ver la cruz alzada en el Calvario (como han hecho los doce*), tampoco en el momento del entierro, ni en el día siguiente..., ni siquiera al comienzo del tercero. Han resistido los tres días de luto en Jerusalén. Pero esos días han pasado y, lógicamente, les ha entrado el desencanto. Quizá ellos también esperaban que el milagro sucediera al comienzo de este tercer día, cuando las mujeres fueron al sepulcro, queriendo ungir el cuerpo. Pero no ha pasado nada: simples visiones, fantasía femenina en torno a un sepulcro vacío o no encontrado. Los discípulos varones han ido y han chocado ante ese monumento, hecho para recordar a Jesús, pero no les ha servido para nada. Han visto que está vacío, pero un sepulcro* vacío no es más que indicación de un «hueco», algo que simplemente no se entiende, pero nada más (cf. Lc 24,21-24). Aquí termina la narración de los fugitivos: esto es lo que queda de Jesús, una tumba abierta y vacía, lugar para posibles especulaciones de robos o de visiones fantasmagóricas. Evidentemente, ellos razonan bien; está pasando el tercer día y escapan. Estos fugitivos habrían aceptado la muerte de Jesús, siempre que en la mañana del tercer día hubiera llegado su victoria, la redención de Israel. Dios habría dejado que maten a su Cristo, pero luego tendría que haberse vengado de sus asesinos, imponiendo su victoria sobre el mundo. En el fondo, la pasión habría sido una experiencia pasajera, invertida inmediatamente por un tipo de pascua gloriosa. Pues bien, Jesús, el caminante oculto, les responde con dos argumentos: con una nueva interpretación de las Escrituras y con una nueva experiencia pascual, que se expresa en el pan compartido.

(2) *Catequesis bíblica*. En el fondo de la experiencia pascual de los cristianos hay una nueva interpretación de las Escrituras, que ellos comparten con los judíos: «¡Oh insensatos y tardos de corazón para creer todo lo que los profetas han dicho! ¿No era necesario que el Cristo padeciera estas cosas, y que entrara en su gloria? Y comenzando desde Moisés, y siguiendo por todos los profetas, les declaraba en todas las Escrituras lo que decían sobre él» (Lc 24,25-27). Los judíos rabínicos han empezado a interpretar todas las Escrituras desde las normas de una ley que regula la vida del pueblo de la alianza. Por el contrario, los cristianos han empezado a entenderlas desde la visión de un Mesías que asume el sufrimiento de los hombres, para culminar así el camino de la historia. No se trata de discusión sobre pequeños detalles, de disputas concretas sobre textos aislados, sino de la comprensión de conjunto de todo el texto bíblico (Antiguo Testamento), entendido como testimonio de un camino de muerte y de vida. Este es el principio y sentido de toda la hermenéutica cristiana: con su vida y muerte, Jesús interpreta las Escrituras; ellas, por su parte, interpretan a Jesús.

(3) *Pan compartido*. Pero la pura hermenéutica textual no basta; ninguna visión teórica, por más brillante que sea, puede resolver el sentido de la Escritura y de la vida de Jesús. Por eso es necesaria la experiencia de la comida* compartida: los discípulos llevan a Jesús a su casa «y aconteció que estando sentado con ellos a la mesa, tomó el pan y lo bendijo, lo partió, y les dio. Entonces se les abrieron los ojos, y le reconocieron;

mas él desapareció de su vista» (Lc 24,30). Ellos le han visto y conocido al comer: no se le ve y distingue, no se le conoce y experimenta con los puros ojos del entendimiento, sino con los ojos del corazón y, de un modo, especial «con los ojos de la comida». Somos lo que comemos: con quién comemos, cómo comemos. De esa forma, aprendiendo a comer y, comiendo juntos, los discípulos de Emaús descubren la verdad de la catequesis pascual y se deciden a compartir la vida de la comunidad de los seguidores de Jesús (cf. Lc 24,33-35). Saben que comer juntos es la verdad del Evangelio (cf. Gal 2,5.14).

EMIGRANTES

(↗ *Abrahán*, *desnudos*, *Egipto*, *encarcelados*, *Éxodo*, *hambrientos*, *Moisés*, *pobre*, *tierra*, *universalidad).* La Biblia hebrea ha destacado la importancia de los emigrantes, que constituyen un elemento esencial de la historia israelita. El Dios de Israel es un Dios de hombres y mujeres que caminan en busca de tierra. El mensaje de Jesús asume la misma visión del Antiguo Testamento.

(1) *Historia patriarcal*, *la fe de unos emigrantes*. La historia de Israel puede entenderse como historia de personas y grupos que no poseen un espacio propio de vida, sino que tienen que salir y buscar una tierra donde puedan cultivar el trigo y vivir en libertad, un hogar en el que puedan asentarse con sus hijos y los hijos de sus hijos.

Abrahán, *un emigrante...* Las grandes tradiciones monoteístas (israelita, musulmana y cristiana) presentan a Abrahán, Padre de la fe, como emigrante que salió de su tierra, para cumplir la «Palabra» de Dios, siguiendo la ruta de todos los nómadas que buscaban una tierra estable, desde Ur de los Caldeos. «Vete de tu tierra, de tu parentela y de la casa de tu padre, a la tierra que te mostraré. Yo haré de ti una gran nación. Te bendeciré y engrandeceré tu nombre, y serás bendición. Bendeciré a los que te bendigan, y a los que te maldigan maldeciré. Y en ti serán benditas todas las familias de la tierra» (Gn 12,1-3). Abrahán, emigrante y exilado aparece como principio de bendición para todas las «familias» o pueblo de la tierra.

Credo histórico: Uno de los textos más importantes de la Biblia judía es aquel donde cada israelita se presenta como hijo de emigrantes. «Mi padre era un arameo errante; bajó a Egipto y residió allí con unos pocos hombres... Pero los egipcios nos maltrataron y humillaron... Gritamos a Yahvé, Dios de nuestros padres, y Yahvé escuchó nuestra voz, vio nuestra miseria... y nos sacó de Egipto con mano fuerte y brazo extendido y nos trajo a este lugar...» (Dt 26,5-10; cf. Jos 24,2; Sal 136,78). Lo más importante de este pasaje es que pone de relieve el hecho de que emigración no es de «otros», sino nuestra, de todos los hombres y mujeres del pueblo.

(2) *El Dios de Moisés*, *Dios de emigrantes.* Moisés nace en Egipto, en una tierra donde los hebreos han tenido que emigrar para encontrar comida, pero donde al fin se sienten perseguidos. Pues bien, en ese contexto de esclavitud y exilio, Dios se le muestra como protector de emigrantes y le confía la tarea de crear un «pueblo nuevo» saliendo de esa tierra extraña. «El ángel de Yahvé se le mostró en forma de llama...». Moisés siente curiosidad, se acerca y escucha la palabra: «Yo soy el Dios de tu padre, el Dios de Abrahán...» (Ex 3,1-6). «He visto la aflicción de mi pueblo de Egipto y he escuchado el grito que le hacen clamar sus opresores, pues conozco sus padecimientos. Y he bajado para liberarlo del poder de Egipto y para subirlo de esta tierra a una tierra buena y ancha, a una tierra que mana leche y miel, el país del cananeo, del heteo...» (Ex 3,7-8).

Yahvé, *guía de emigrantes.* Dios aparece así como principio (impulsor) de una emigración liberadora. De esa manera se muestra a Moisés y le pide que saque a su pueblo de Egipto. Y en esa línea se presenta a sí mismo en el principio del Decálogo: «Yo soy Yahvé, tu Dios, que te he sacado de Egipto» (Ex 20,2; Dt 5,6; cf. 1 Re 12,28; Jr

2,6; etc.). Esas palabras de introducción de toda la Ley israelita constituyen la expresión más clara de la identidad israelita como pueblo que tiene dejar la tierra antigua de opresión y miseria, con la ayuda de Dios. En ese sentido, los diez mandamientos aparecen como una guía de vida para emigrantes, es decir, para todos aquellos que tienen que dejar su tierra y sus seguridades antiguas, para crear un nuevo orden social en otra tierra.

Éxodo, victoria de los emigrantes. Moisés inicia y promueve un movimiento de liberación de los emigrantes y esclavos, aunque no en línea de alzamiento armado, pues en ese nivel los «faraones» de este mundo tendrán siempre ventaja. La victoria de los emigrantes hebreos aparece así vinculada con la vida cósmica que les ayuda, mientras «castiga» a los opresores (plagas de Egipto, paso por el mar Rojo, donde mueren los soldados del Faraón). El éxodo de los emigrantes hebreos, que buscan una tierra en la que puedan vivir libremente, aparece así como una victoria de los pobres. El Faraón representa la violencia del sistema que se diviniza a sí mismo y que al hacerlo se destruye. Moisés, en cambio, representa la confianza del hombre en los valores de su humanidad, es decir, de su libertad, fundados en Yahvé, que significa Soy el que soy, es decir, «Soy principio y futuro de libertad». Así entendió ya el libro de la Sabiduría (Sab 16–19) en el tema de las plagas de Ex 7–13.

(3) *Leyes sobre emigrantes en la Biblia israelita*. Los emigrantes (extranjeros) no se pueden tomar por aislado, como grupo desligado de los otros, sino que han de verse vinculados a otros grupos oprimidos. La Biblia hebrea ha vinculado a viudas, huérfanos y extranjeros.

Dodecálogo (= Doce leyes) de Siquem (Dt 27,15-26). Parece el código más antiguo de la tradición israelita y comienza invocando la maldición sobre aquellos que fabrican ídolos, porque destruye la identidad de Dios. En ese contexto, tras otras normas de vida fundamentales, añade: «¡Maldito quien defraude en su derecho al extranjero, huérfano y viuda! Y todo el pueblo responda: ¡amén, así sea!» (Dt 27,19). Esta maldición supone que aquellos que se acercan a Dios y quieren establecer un pacto con él deben comprometerse a respetar el derecho de huérfanos-viudas-forasteros, es decir, de aquellos cuyo derecho podría ser más fácilmente quebrantado, pues no tienen un *goel* o «vengador de sangre», es decir, un familiar poderoso que pueda defenderles. Los extranjeros-huérfanos-viudas vienen a presentarse de esa forma como «familiares de Dios», es decir, como sus protegidos, de manera que toda la familia israelita, reunida en nombre de Dios, debe comprometerse a defenderles.

El Código de la Alianza (Ex 20,22–23,19) forma también parte de un texto legal muy antiguo, que incluye diversas normas de tipo social, criminal, económico y litúrgico. Entre ellas encontramos estas: «No oprimirás ni vejarás al extranjero, porque extranjero fuiste en Egipto... No explotarás a la viuda y al huérfano... porque si ellos gritan a mí yo los escucharé...» (Ex 22,20-21). La ley que exige la ayuda al extranjero queda así avalada por el recuerdo más sagrado de la historia de los israelitas, pues también ellos fueron antaño extranjeros en Egipto. Este pasaje indica que los extranjeros (no israelitas) quedan asociados con los huérfanos y viudas de Israel (o de otros pueblos), es decir, con

aquellos que carecen de protección legal (social). Todos ellos pueden gritar, como antaño gritaron los hebreos, siendo escuchados por Dios desde la altura (cf. Ex 2,23-24).

Deuteronomio I: solidaridad en la fiesta. El cuerpo central del Deuteronomio (Dt 12–26) recoge y sistematiza hacia el siglo VII a.C. unas leyes muy antiguas, integrándolas en el contexto más solemne de la *legislación sobre las fiestas:* «Celebrarás (la fiesta de los Tabernáculos) ante Yahvé, tu Dios, tú y tus hijos y tus hijas, y tu esclavo y tu esclava, y el levita que habite en tus ciudades, y el *extranjero*, *huérfano y viuda* que viva entre los tuyos, en el lugar que Yahvé tu Dios elija para que more allí su nombre. Recuerda que fuiste esclavo de Egipto...» (Dt 16,11-12). Se alude aquí a la *Fiesta de Acción de Gracias*, que los israelitas más afortunados celebran tras la recolección, en el otoño, dando gracias a Dios por la cosecha y la abundancia de la vida. Pues bien, en esa fiesta, el patriarca de la casa ha de abrir su espacio de familia, ofreciendo un lugar de alegría, de fraternidad religiosa y comunicación social no solo a los familiares, sino a los emigrantes Allí donde los pobres y extranjeros no quedan invitados a la fiesta de la vida no se puede hablar de ley de Dios (como sabe también, en otro plano, pero con el mismo espíritu Lc 14,16-24).

Deuteronomio II: solidaridad alimenticia. Para que pueda celebrarse la fiesta compartida, es necesario un gesto de solidaridad económica. «No defraudarás el derecho del emigrante y del huérfano y no tomarás en prenda la ropa de la viuda... Cuando siegues la mies de tu campo... no recojas la gavilla olvidada; déjasela al extranjero, al huérfano y a la viuda. Cuando varees tu olivar, no repases sus ramas; dejárselas al extranjero, al huérfano y a la viuda. Cuando vendimies tu viña no rebusques los racimos; déjaselos al extranjero, al huérfano y a la viuda; recuerda que fuiste esclavo en Egipto» (Dt 24,17-22). Frente al afán codicioso de aquellos que quieren poseerlo todo, el texto apela al derecho de los pobres que claman a Yahvé desde su necesidad, siendo escuchados. De pan, vino y aceite vive el hombre; por eso es necesario que quienes tengan esos bienes los compartan con los pobres, con los que no tienen tierras, expresando así la generosidad del Dios que los ofrece a todos.

Deuteronomio III: ampliación afectiva, *amor al extranjero.* En este contexto, recreando un tema que aparece de otra forma en Lv 19 (donde se dice amarás al prójimo, es decir, al israelita), nuestro texto exige amar a los extranjeros: «Yahvé, vuestro Dios... es Dios grande, poderoso y terrible, no tiene acepción de personas, ni acepta soborno, hace justicia al huérfano y a la viuda y ama al extranjero para darle pan y vestido. Por eso, amaréis al extranjero, porque extranjeros fuisteis en el país de Egipto (Dt 10,17-19). El texto afirma que Dios ama a los extranjeros, es decir, a los hombres y mujeres que no forman parte del pueblo elegido (Dt 10,18), ni tienen una patria o un hogar donde defenderse y vivir protegidos. Lógicamente, los israelitas deberán amar también a los extranjeros. Esta exigencia de amar (es decir, de recibir en el espacio de vida y familia, de clan y de grupo religioso) a los extranjeros huérfanos y viudas, constituye una de las cumbres de la tradición israelita y de la humanidad.

(4) *Jesús y los emigrantes.* Jesús quiso crear un «pueblo nuevo» (el Reino de Dios), a partir de los pobres y expulsados de las aldeas de Galilea, que habían perdido sus tierras

y campos, en manos de los nuevos terratenientes judíos, avalados por los conquistadores romanos. De esa forma acogió y reunió en su grupo a campesinos y marginados de diverso tipo, para crear desde ellos y con ellos un «movimiento de solidaridad mesiánica», al servicio del Reino de Dios, un tema que culmina en Mateo 25,31-46, donde el mismo Jesús, que ha muerto por el Reino de Dios, se identifica con los emigrantes: «Venid, benditos de mi Padre... porque fui emigrante (extranjero) y me acogisteis...».

El mesías de Dios se identifica así con los emigrantes que están fuera de su patria, sin garantía de vida, con los que han tenido que dejar su tierra, casi siempre por razones económicas, para vivir en condiciones culturales y sociales adversas. Ciertamente, algunos emigrantes se han vuelto poderosos, tanto en plano económico como social. Pero la mayoría de los emigrantes bíblicos han sido pobres en busca de comida y seguridad: vienen huyendo del hambre, de la necesidad material y de la violencia. En ellos se revela y actúa el Mesías de Dios.

Cf. Ch. VAN HOUTON, *The Alien in the israelite Law*, JSOT SuppSer 107, Sheffield 1991; P. VAN IMSCHOOT, *Teología del Antiguo Testamento*, Fax, Madrid 1969, 590-633; D. L. SMITH, *The religion of the Landless*, Meyers SB, Bloomington 1989; J. L. SICRE, *Introducción al Antiguo Testamento*, Verbo Divino, Estella 1992, 109-132; R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985, 74-90, 109, 137. Para una «teodicea israelita» a partir de los huérfanos, viudas, forasteros, cf. E. LEVINAS, *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca 1987, y X. PIKAZA, *Dios como Espíritu y persona*, Sec. Trinitario, Salamanca 1989, 189-270.

EMMANUEL

(↗ *Isaías*, *Mateo*, *presencia*). El Libro del Emmanuel (Is 7–11) ha desarrollado de un modo profético y mesiánico el tema de la paz final, que Is 2,2-4 había presentado desde la perspectiva de la montaña de Sión*, entendida como culminación y cumplimiento de la historia, escuela y meta de paz para todos los pueblos. Ese tema recibe aquí dos notas principales.

(1) *El nacimiento del Emmanuel* (guerra*). La señal de Dios es la muchacha embarazada que da a luz en medio de una ciudad amenazada por la guerra. Situemos la escena: el rey está preparando las defensas de la ciudad ante el riesgo de un ataque enemigo y viene el profeta Isaías para ofrecerle un signo de Dios. Pero el rey lo rechaza y entonces el profeta insiste: «Yahvé por su cuenta te dará una señal: la joven está encinta y dará a luz un niño y le pondrás por nombre Emmanuel, Dios-con-nosotros» (Is 7,11-14). Esta escena tuvo lugar hacia el año 733 a.C., cuando los reyes de la franja siropalestina subieron a luchar contra Judá, cuyo rey, Acaz, temblaba de miedo (cf. Is 7,2). Pero es un rey decidido y por eso prepara la defensa militar de la ciudad: inspecciona la traída de las aguas, se prepara para el asedio, como habrían hecho casi todos los reyes de la tierra. Frente al rey se ha colocado el profeta Isaías, que viene con su hijo Sear-Yasub, que significa «Un resto volverá». Supone así que los judíos serán desterrados, pero que un resto podrá volver. Ciertamente, había entonces profetas y videntes que ayudaban a los hombres en la guerra, descubriendo en ella la presencia de Dios. Pero Isaías es distinto, no cree en las armas, no apela a la violencia sino a la fe, y así dice al rey y al pueblo: «mantén la calma, no temas ni desmayes» (Is 7,4). La fe es garantía de vida; la falta de fe es signo y principio de muerte (Is 7,9). Isaías sabe que la paz no se consigue a través de la victoria armada, que la victoria no se logra con espadas y carros militares (cf. Is 2,2-4). Por eso ofrece al rey y a todo el pueblo una señal distinta de presencia de Dios: una mujer embarazada, que dará a luz a un niño y le llamará «Dios con nosotros». Esta es la señal de la mujer, del amor que se convierte en manantial de vida; frente a la potencia guerrera de los varones orgullosos, que son signo de falta de fe con sus guerras, Dios ofrece la garantía de su vida y amor a través de una mujer que da a luz y que educa a un niño para la paz, Dios-con-nosotros. Esta es la señal del niño: del Dios que se hace niño en medio de las luchas de la tierra; este es el Dios que no domina, no lucha, no se impone y, sin embargo, mantiene su palabra e instaura la paz sobre la tierra. De una manera lógica, la tradición evangélica dirá que este signo se ha cumplido en María y Jesús, el Mesías de la paz (cf. Mt 1,18-25). Lógicamente, el profeta no dice, ni puede decir, quién es el varón que engendra a ese Hijo, que cumplirá funciones mesiánicas, como representante y salvador de Dios, en medio de una tierra torturada por la guerra. Los exegetas modernos han buscado vanamente identidad social y padre para el niño: el rey Acaz, Isaías, algún otro. Pero el profeta nos hace subir de nivel, llevándonos, más allá de la imagen y figura del padre humano, a la experiencia originaria del Dios que aparece como auténtico Padre de la nueva humanidad. De esa forma nos sitúa ante un Dios que quiere expresar su potencia salvadora en medio de un mundo de

muerte (guerra de pueblos), suscitando a un Niño salvador, que es Hijo suyo, un Niño amenazado, en medio de la guerra. La madre aparece simplemente como una *almah* o -doncella (la tradición posterior la interpretará como virgen). Así puede presentarse como signo de toda la humanidad (compuesta de varones y mujeres) que acoge la promesa y salvación de Dios, en medio de una vida frágil pero llena de esperanza. El Dios Padre universal actúa a través de la mujer; su hijo es Emmanuel, Dios con nosotros, signo de paz sobre la tierra.

(2) *Los nombres y tareas del Emmanuel* (niño*). El texto que sigue puede interpretarse como un comentario del anterior: «Porque un Niño nos ha nacido, un Hijo se nos ha dado. Lleva en su hombro el principado, y su nombre es: *Maravilla de Consejero*, *Dios fuerte*, *Padre perpetuo*, *Príncipe de la Paz*, para dilatar el Principado con una paz sin límites, sobre el trono de David y sobre su reino» (Is 9,4-6). Este pasaje recoge el mito del Niño divino, presencia de Dios y palabra de reconciliación, y lo entiende como fuente de paz, en medio de la guerra. En este Niño se recrean y transforman las más hondas esperanzas judías y humanas. Estos son sus nombres. (a) *Consejero sabio*. El Rey-Niño es portador de la Palabra; no sabe aún hablar, pero aparece como principio de comunicación, que puede abrir un espacio de diálogo entre todos los humanos. Los mayores se vuelven incapaces de comunicarse. Solo el don y palabra creyente de un niño, antes de que se dividan los partidos políticos y reinos, puede unir a todos, al servicio de la vida universal. (b) *Dios Fuerte (El Gibbor)*. Este Niño-Amenazado, bajo el riesgo de la guerra, es el fuerte. Estamos ante una inversión de los signos guerreros: la victoria de Dios, a quien Israel (con muchos pueblos) presentaba como Señor de los Ejércitos, se vincula a la promesa de un Niño que triunfa desde su debilidad. (c) *Padre perpetuo*. Este Niño es autoridad suprema, presencia del Padre Dios, que se expresa en su fragilidad pequeña. Frente a los hombres mayores que parecen ocupados en la guerra de los pueblos, Dios ha de mostrarse Padre en este Niño amenazado, más fuerte que todos los poderes del mundo. (d) *Príncipe de la Paz*. Este niño es *Shalom*, signo supremo de Dios. Frente a los poderes del mundo, que siguen enfrentados y que solo en su enfrentamiento (por lógica de guerra) pueden mantenerse se eleva aquí este niño, como fuente de reconciliación y diálogo universal, paz perpetua. Esos nombres evocan la Presencia Paterna de Dios en el Hijo Mesiánico, que es Rey siendo débil, en pura humanidad, que es el fuerte siendo el más frágil, necesitado de cuidado. Estos nombres ofrecen la más honda *teofanía* de Israel, expresan la presencia paradójica de Dios, que es Fuerte en la Debilidad de un Niño que nace en amor, conforme a una experiencia que asumirán las bienaventuranzas de Jesús (Lc 6,21-22). De esa forma ha invertido la teodicea *monárquica*: lógicamente, cuando el Dios Niño (Emmanuel) hable como Padre fuerte (Consejero, Príncipe de la paz) cesará la violencia, pues «juzgará a los pobres con justicia, destruirá al violento con la vara de su boca» (Is 11,3-4). No tendrá necesidad de armamento exterior o soldados, pues destruirá a los poderes de la perversión y recrearán a los hombres «con el soplo de su boca», ofreciendo su paz al mismo cosmos: «¡Se juntarán lobo y cordero, la pantera y el cabrito...!» (cf. Is 11,6).

Cf. L. ALONSO SCHÖKEL y J. L. SICRE, *Profetas* I, Cristiandad, Madrid 1980, 93-262; J. M. ASURMENDI, *La guerra siro-efraimita*, Verbo Divino, Estella 1982; *Isaías 1–39*, Verbo Divino, Estella 1994.

ENCARNACIÓN

(↗ *anunciación*, *concepción por el Espíritu*, *madre de Jesús*, *María*, *nacimiento*, *preexistencia*). El tema de la encarnación de Dios en Jesús se ha expresado en el Nuevo Testamento básicamente de dos formas: por un lado están los textos que suponen o exponen la preexistencia* divina del Hijo de Dios; por otro, los que ponen de relieve la concepción* por el Espíritu, presentándola en forma de narración evangélica. Desde este contexto, retomando el argumento de la concepción* por el Espíritu, evocamos la visión de los evangelios de Lucas y Mateo, que presentan la encarnación de Dios en forma de nacimiento mesiánico, desde dos perspectivas distintas. Los evangelios no tratan de resolver problemas históricos, sino de entender la figura y obra de Jesús a partir de su mismo nacimiento. Desde esa base ofreceremos una breve reflexión teológica.

(1) *Lucas. La función de María*. El ángel (Gabriel = fuerza de Dios) ha saludado a María: *Alégrate*, *agraciada*, *el Señor está contigo*. Evidentemente, ella se turba, como suele suceder en las teofanías y relatos de anunciaciones. Dios le responde: «No temas, María, pues has hallado gracia ante Dios; y, mira, concebirás en tu vientre y darás a luz un hijo y le pondrás por nombre Jesús; este será Grande, se llamará Hijo del Altísimo...» (Lc 1,30-33). De esta forma se vinculan la esperanza israelita (Jesús será Hijo de David) y la esperanza universal humana (se llamará Hijo de Dios). El mismo Dios trascendente ha dirigido su palabra a la mujer María, ofreciéndole el más alto misterio de su vida. No es un Dios esposo, pues María se encuentra desposada; y, sin embargo, es Dios que actúa, haciendo surgir dentro de la historia, por medio de María, el hijo mesiánico de David, que es Hijo del Altísimo. Dios mismo es quien supera todas las leyes de la historia, haciendo que María quede grávida de amor y sea madre del Mesías. Pero es ella, la mujer María, quien debe asumir la tarea materna y paterna, dando nombre y vida al hijo divino sobre el mundo. Dios mismo le pide colaboración. Ella escucha y debe responder, ofreciendo su más alta creatividad de persona humana. Las funciones del varón y la mujer se han fecundado, se han unido: ella misma, la mujer María, aparece ahora como expresión humana del misterio paterno y materno de Dios. (a) *María es madre del Hijo del Altísimo*... Ella actúa así como mediadora del misterio paterno/materno del mismo Dios, que engendra su misterio (la vida de su Hijo) sobre el mundo. Dios mismo se hace Padre dentro de la historia, por medio de María. Por eso, podemos llamarla rostro materno y paterno de la maternidad original de Dios. (b) *María es madre del Hijo mesiánico*. Engendrando un Hijo para Dios, ella lo engendra para David, es decir, para la esperanza israelita. ¿Cómo se vinculan la paternidad de David y la de Dios? El ángel no lo dice, dejando que sea María la que pregunte, elevando su cuestión ante el misterio. Dios ha revelado a María el más alto secreto: *concebirás*... Pero, al mismo tiempo, ha dejado que ella misma sea quien decida y responda, como hace, diciendo: «Cómo sucederá esto, pues no conozco varón» (Lc 1,34). Esta pregunta puede interpretarse y se ha interpretado de varias maneras, pero la más obvia es esta: le han dicho que concebirá; ella eleva su voz y pregunta *¿dónde está el varón?* Esta es una pregunta lógica. Ella no es filósofa como Filón, sino una mujer galilea, de cultura y

religión judía (israelita). Dios le promete un hijo y ella pregunta por el padre. Es lógico que sea así. No le ha dicho a Dios que espere, que debe consultarlo con José, su desposado. Tampoco le ha dicho que debe consultarlo con sus familiares (con su posible padre humano). Por el contrario, ella se sabe autónoma ante Dios y desde su propia autonomía le responde: *¡no conozco varón!* Es él, el mismo Dios, quien debe responder por medio de su ángel y así lo hace, ofreciendo la palabra suprema de su revelación: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti, la Fuerza del Altísimo te cubrirá con su sombra; por eso, lo que nazca será Santo, se llamará Hijo de Dios» (1,35). Dios no es potencia seminal que sustituye al esperma de Abrahán, de David o de otro, sino Espíritu de Vida, paternidad fundante que se expresa por medio de María, en el centro de la historia humana. (c) *María y Moisés*. Recordemos la vocación de Moisés* (Ex 3,11-12). Moisés había recibido ya su encargo básico, pero tiene miedo, se siente débil y pregunta: ¿quién soy yo? Dios le responde diciendo: no importa quién eres tú, sino Quién soy yo. Y así le dice: Soy el que soy (= El que hago ser), fundando así la historia israelita. También María ha preguntado, y Dios le ha respondido de manera semejante pero mucho más profunda: Estoy contigo como Espíritu de Vida, haré que nazca de ti (por ti) mi propio Hijo. De esta forma, la revelación de Yahvé (= Soy el que Soy, el que hago ser) se concreta y culmina por medio de la mujer María, de manera que por ella se expresa su nuevo y más alto misterio de revelación. El Dios que habla así, el Dios que actúa suscitando a Jesucristo, su Hijo, por medio de María, es un Dios siempre más grande, Dios Padre-Madre, presencia activa, misterio de amor que se expresa como Espíritu Santo. Dios no es Padre en General, Padre del cosmos actual o del futuro. Ahora descubrimos que él es Padre de nuestro Señor Jesucristo, como expresará la confesión pascual.

(2) *Mateo. Origen divino y humano de Jesús*. Mateo ha interpretado el nacimiento de Jesús desde una perspectiva israelita, retomando los motivos del éxodo*: «de Egipto he llamado a mi Hijo» (Mt 2,15; cf. Os 11,1). Este Hijo al que Dios engendra y llama, sacándolo de Egipto, es, en principio, el pueblo de Israel, personificado ahora en Jesucristo. Sobre esa base ha escrito Mateo su relato, no solo para indicar que Jesús es Hijo de Dios, sino también para mostrar que *Dios es Padre* y le ha engendrado en el camino de la historia humana (israelita), como descendiente de Abrahán y de David. Así debe entenderse la *genealogía* mesiánica, expresada en los cuarenta y dos antepasados de Cristo (Mt 1,2-18). Para Mateo, como para todo el pensamiento bíblico, solo es verdaderamente humano aquel que nace de una historia, en una determinada familia o genealogía. Eso significa que Dios solo puede ser Padre a través de la historia si engendra en ella al Hijo, introduciéndole (haciéndole nacer) dentro de una genealogía. Para mostrar eso, Mt ha recogido (y elaborado) una tabla de antepasados israelitas de Jesús (1,2-17), organizándola sistemáticamente en tres conjuntos de 14 generaciones, que quedan superadas al final desde el Espíritu Santo. En ese contexto se pueden destacar los siguientes motivos. (a) *El Padre Dios y las cuatro mujeres irregulares* (Mt 1,3-6). Como Padre mesiánico, Dios ha ido guiando la historia humana, el proceso de generaciones que llevan de Abrahán (de Adán) a Jesucristo, y se ha expresado de un

modo especial a través de cuatro mujeres irregulares (Tamar, Rahab, Rut, la mujer de Urías), donde ha venido a reflejarse su providencia creadora. Así se manifiesta como verdadero Padre Dios, revelando su cuidado y revelándose paterno/materno a través de los difíciles caminos de los hombres y mujeres de la historia. (b) *El Padre Dios y la mujer María. Concebido por el Espíritu Santo* (Mt 1,18-25). El relato de la concepción de Jesús incluye elementos de carácter teológico y antropológico, cristológico y sacral, entre los que destaca el influjo y presencia de Dios, que actúa como Padre, por medio de su Espíritu Santo, haciendo que su Hijo nazca dentro de la historia. Allí donde se iba sucediendo la creatividad de los padres de familia, en línea patriarcalista (solo han aparecido cuatro mujeres irregulares en un total de cuarenta y dos varones patriarcales), destaca ahora la función más alta de María, la mujer que viene a presentarse como signo de acogida humana del misterio de Dios, según la profecía (una virgen concebirá y dará a luz un hijo... Mt 1,23; cf. Is 7,14). Por eso, José (el varón israelita) debe «convertirse», superando la ley de generación de los varones y aceptando la acción y presencia de Dios en María; José se hace padre (signo de Dios) en la medida en que renuncia a un tipo de paternidad propia. Naciendo de María virgen, Jesús ha superado el nivel en que se mueve la genealogía anterior. Ciertamente, por medio de José, él ha sido recibido en una familia israelita, pero no por comunión de sangre, sino por obediencia a Dios y decisión creyente. Desde ahí ha de entenderse el misterio de la paternidad divina, que se introduce a través de María en la línea de las genealogías humanas. José es para Mt el primero de todos los creyentes: aquel que, trascendiendo el nivel genealógico, expresado a través de la esperanza davídica humana, ha venido a situarse y nos sitúa ante la creatividad superior de Dios, que engendra a su Hijo dentro de la historia, como salvador de todos los humanos, por obra del Espíritu (cf. Mt 3,17), que es la vida y fuerza de Dios Padre. La biografía humana de Jesús (nacimiento, decurso vital, muerte/pascua) se encuentra definida por el Espíritu de Dios, que le suscita, le acompaña y culmina su camino por la pascua.

(3) *Encarnación. Un tema de diálogo entre religiones*. Frente a una visión dualista, platónica o gnóstica, donde Dios permanece siempre en un nivel espiritualista, sin hacerse cuerpo, el Dios de Jesús se encarna y habita entre los hombres (cf. Jn 1,14). Encarnación significa presencia personal de Dios, que sigue siendo trascendente, haciéndose totalmente humano. El judaísmo sabe que Dios habla a través de los profetas, pero añade que se encuentra siempre arriba, en su propia trascendencia. Lo mismo ha proclamado Mahoma en el Corán: Dios habla desde lo alto, no se vuelve palabra de forma humana, humanidad concreta. Tampoco las religiones de Oriente conocen verdadera encarnación, sino avataras, manifestaciones visibles del Dios invisible, en formas simbólicas cambiantes, de tipo imaginativo, no en la carne individual de un ser humano. Solo el cristianismo es religión de encarnación: la teofanía o manifestación de Dios se identifica con la historia concreta de Jesús, con su persona. Desde esta base podemos distinguir tres tipos de religiones. Las religiones cósmicas están llenas de *hierofanías cósmicas* (cielo y tierra, piedras y animales, árboles y fuerzas atmosféricas); pero Dios no se revela en ninguna de ellas de manera plena. También *las religiones*

proféticas se encuentran llenas de palabras y libros de Dios, como atestigua el Antiguo Testamento y el Corán. Pero solo el *cristianismo* confiesa que «al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley» (Gal 4,4-5), de tal forma que Jesús es hombre siendo Hijo de Dios.

(4) *Cristianismo*, *religión de encarnación*. Jesús forma parte de la historia y de la eternidad de Dios. En lenguaje de historia, afirmamos que Jesús es el Hijo de Dios que nace en el tiempo, de manera que solo en el tiempo podemos encontrarle, no fuera del tiempo, en algún tipo de eternidad previa, sino que brota de Dios al estar naciendo (realizándose) en el mundo; por eso, su misma encarnación (humanización) ha de entenderse como surgimiento divino. Pero, en lenguaje de eternidad, debemos añadir que Jesús Hijo pertenece al misterio fundante de Dios, de manera que no hubo un tiempo en que no fuera. Ninguno de esos dos lenguajes puede tomarse por aislado, sino que los dos han de tomarse unidos, de manera que nos permitan definir a Jesús como Dios en persona, como el mismo Hijo de Dios humanizado. Avanzando en esa línea podemos definir a Dios como aquel que es capaz de encarnarse (expresarse) totalmente en un humano (no en un ángel o animal, un vegetal o una estrella). Más aún, Dios no se encarna en la humanidad general o en el proceso de la idea, como podía haber pensado Hegel; ni se expresa en la hondura supramaterial del alma o del espíritu, como podían añadir los neoplatónicos y/o gnósticos, sino en un hombre bien concreto: Jesús de Galilea. Lógicamente, los diversos momentos de la existencia de Jesús (recibir el ser, asumirlo de manera personal y compartirlo con otros, entregarlo a los demás...) son elementos centrales del misterio de la encarnación. Jesús es hombre (= un humano) individual, histórico, que ha nacido de otros hombres (de María, su madre), surgiendo de la promesa israelita (por Abrahán), en el contexto general de la historia (de Adán). Por eso, siendo individuo, lleva en su suerte la suerte de todos los humanos, de manera que ha podido vincularlos en palabra y esperanza. Pues bien, naciendo de la historia anterior y fundando la que sigue, Jesús brota del misterio de Dios, que ha querido que su Hijo eterno (superior a todo lo que existe) surja y se exprese en el camino de la historia. Por eso dice Juan que en el principio era el Logos (1,1), para añadir que se hizo carne y habitó entre nosotros (Jn 1,14).

Cf. R. E. BROWN, *El nacimiento del Mesías*, Cristiandad, Madrid 1982; M. COLERIDGE, *Nueva lectura de la infancia de Jesús. La narrativa como cristología en Lucas 1–2*, El Almendro, Córdoba 2000; J. MCHUGH, *La Madre de Jesús en el Nuevo Testamento*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1978; S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los Evangelios de la Infancia* I-IV, BAC, Madrid 1987; G. PARRINDER, *Avatar y Encarnación. Un estudio comparativo de las creencias hindúes y cristianas*, Paidós, Barcelona 1993; X. PIKAZA, *La nueva figura de Jesús*, Estudios Bíblicos, Verbo Divino, Estella 2003; K. RAHNER y W. THÜSING, *Cristología. Estudio teológico y exegético*, Cristiandad, Madrid 1975.

ENDOGAMIA

(↗ *divorcio*, *Esdras-Nehemías*, *exclusivismo*, *matrimonio*, *mujeres*). En principio, Israel fue un pueblo abierto a los intercambios culturales y religiosos (humanos) del entorno. Pero su fe en Yahvé*, Dios único, y la certeza de ser pueblo elegido hizo que algunos judíos se «separaran» de las naciones, acentuando así un tipo de endogamia, que culminó en las leyes de Esdras-Nehemías, entre el siglo V y IV a.C. (cf. Esd 9–10), con la exigencia de expulsar a las mujeres extranjeras*, imponiendo unas normas de separación que aparecen enunciadas también en otros contextos (Dt 7,1-7 y Ex 34,15-16), y que pueden compararse con las leyes sobre animales y comidas puras e impuras (cf. Lv 19,19; 20,25-26). De esa manera, en vez de mezclarse con los pueblos del entorno (tanto en Babilonia como en Egipto y, sobre todo, en la propia tierra de Judea/Jerusalén), los judíos optaron por mantener y reforzar su separación, acentuando los signos sociales y religiosos de su identidad, prohibiendo a los varones que se casaran con mujeres extranjeras, obligándoles a divorciarse de ellas y expulsarlas. Estos son algunos de los rasgos que explican y definen su endogamia.

(1) *Un problema de los exilados.* Esta prohibición de casarse con mujeres extranjeras parece haber sido pensada básicamente para aquellos judíos que volvían del exilio de Babilonia (ss. VI-V a.C.) y querían instaurar un régimen de separación en Jerusalén y en su entorno. Fueron ellos, los hombres de la *gola* (= exilio), los que sintieron con más fuerza el «riesgo» de un tipo de matrimonios con las mujeres de Palestina, y así Esdras y Nehemías tuvieron que prohibirlo, para mantener la «pureza» del grupo, creando así un grupo de «exilados» (aislados) dentro de su propia tierra. Algunos de los que retornaron de Babilonia, para recrear el judaísmo en el entorno de Jerusalén, la tierra de su origen, intentaron casarse y se casaron de hecho con mujeres llamadas «extranjeras», es decir, que no pertenecían al judaísmo estricto de los exilados, para mejorar y normalizar su condición económica, introduciéndose en la trama social de los habitantes del país.

Esas mujeres del entorno de Jerusalén eran básicamente israelitas, pero no provenían de la gran reforma judía del exilio, sino que formaban parte de la trama de habitantes que habían quedado en la tierra de Palestina, más propensos a pactar con otros grupos sociales. Pero los más puristas, los «reformados» provenientes del exilio, no quisieron pactar con ellos, sino que optaron por mantener un judaísmo más estricto y confesional, en sentido de separación básica.

(2) *Un judaísmo de puros*. El problema de esos matrimonios «mixtos» no estaba básicamente en casarse con mujeres que fueran totalmente ajenas a Israel (extranjeras en sentido estricto), sino con judías «menos puras», más asimiladas a las tradiciones del entorno. Los casos más significativos de matrimonios de ese tipo se dieron entre sacerdotes de familias quizá más pobres, pero venidas del exilio, con mujeres de estirpes más influyentes de Judá y de su entorno (Samaría, Transjordania).

Aquellos que se casaban con esas mujeres, cuyo judaísmo podía parecer menos estricto, seguían una estrategia de pacto y simbiosis, interpretando el judaísmo como una «religión abierta» a las nuevas realidades (sin abandonar por ello la raíz del judaísmo);

en esa línea, ellos quisieron entroncarse por matrimonio con las familias influyentes de los tobíades de la zona transjordana o con grupos israelitas no judíos de Samaría (cf. Neh 6,17-19). Pues bien, en contra de ellos, los judíos más vinculados a la nueva visión separada de Jerusalén, que están en el fondo de los libros de Esdras y Nehemías, optaron por la separación y la diferencia. De esa forma, los retornados de la «gola» o cautividad quisieron defender su identidad y optaron por aislarse no solo de los extranjeros estrictamente dichos (de los que no tenían ninguna relación con el judaísmo), sino también de otros judíos más abiertos al contacto con extranjeros.

La prohibición de matrimonios mixtos y, sobre todo, el mandato de «expulsar» a las mujeres no «judías» casadas con judíos, podía resolverse jurídicamente acudiendo a la ley del divorcio (cf. Dt 24,1), pero planteaba (y plantea, dentro de la Biblia) un problema moral de gran calado: ¿Qué es más importante: la fidelidad a una mujer y unos hijos o el cumplimiento de unos principios de separación religiosa? Según Dt 13, la respuesta es tajante: si alguien de tu propia familia te puede inclinar a la idolatría tienes que ser radical al rechazarle, incluso entregándole a la muerte (cf. Pinjás*, en Nm 25). Esa ley tiene un claro fondo israelita, pero sigue suscitando un gran problema, pues otras leyes fundamentales de Israel (que tratan al contrario de los huérfanos y viudas*) defienden al contrario a los extranjeros/as, y les ofrecen una protección especial (cf. Ex 22,20-23; Dt 16,9-15; 24,17-22). Es evidente que la endogamia de Esdras/Nehemías no ha sido (ni sigue siendo) la única respuesta de la Biblia, a pesar de que ella ha definido gran parte de la historia del judaísmo posterior, que se ha estructurado en forma de comunidad endogámica, en un plano familiar y religioso.

(3) *Un problema de madre.* Conforme a la tradición rabínica (a partir del s. II d.C.), judíos son aquellos que nacen de madre judía, de forma que un «buen judío» solo puede casarse con una judía pura, para que sus hijos sean israelitas. En esa línea se habían situado ya las leyes de Esdras y Nehemías, aunque parece que no lograron imponerse sobre el conjunto de la población israelita hasta el siglo II d.C., pues apenas aparecen en libros y autores como *Jubileos*, Filón y Josefo. Esa «ley» que define a la madre como garante del carácter judío de los hijos no está al servicio de la mujer, para elevarla así por encima de los hombres, sino para defender a los hombres, es decir, para evitar que ellos se contaminen casándose con mujeres impuras (y que tengan, por tanto, hijos impuros).

Esta ley protege el carácter judío de un hombre y de sus hijos, pues al decir que solo son judíos «los hijos de judía», se está suponiendo que esa madre judía es esposa de un judío, ya que la línea genealógica sigue siendo de tipo patriarcal (como aparece en 1-2 Crónicas y en otros textos contemporáneos y posteriores). Esa ley de endogamia pretende que tanto el varón como la mujer sean judíos, para conservar así la pureza del linaje y herencia, que sigue siendo prerrogativa del varón: para que el hombre pueda cumplir su función (ser padre de hijos judíos) se requiere que su mujer (la madre) sea también judía, para que así eduque en el judaísmo a los hijos (para servicio del padre).

Cf. P. R. ACKROYD, *Exile and Restoration. A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century B.C.*, Westminster, Filadelfia 1968; A. BACH (ed.), *Women in the Hebrew Bible*, Routledge, Nueva York 1999; Ph. A. BIRD, *Missing Persons and Mistaken Identities. Women and Gender in Ancient Israel*, Fortress, Minneapolis 1997; M. G. BRETT (ed.), *Ethnicity and the Bible. Biblical Interpretation Series*, Brill, Nueva York 1996; C. CAMP, *Wise*,

Strange and Holy. The Strange Woman and the Making of the Bible, JSOT SS 320, Sheffield 2000; G. CORRINGTON, *The Strange Woman. Power and Sex in the Bible*, Westminster, Louisville 1997; D. JANZEN, *Witch-hunts*, *Purity and Social Boundaries. The Expulsion of Foreign Women in Ezra 9-10*, JSTOT SS 350, Sheffield 2002.

ENDOR, LA «MÉDIUM» DE

(↗ *magia*, *muerte*, *Saúl*, *Samuel*). Mujer a quien acude el rey Saúl para que le ponga en contacto con el profeta Samuel, ya fallecido. Se le suele llamar pitonisa o también «hechicera», pero esos nombres son quizá menos exactos, y habría que llamarle «nigromante» en el sentido de «médium».

(1) *Evocadora de muertos, en un país que condena el espiritismo*. La ley israelita condena a los hechiceros y evocadores (Dt 18,9-15), sin distinguir entre varones y mujeres, pero en otros contextos insiste más en las mujeres (¡no dejarás con vida a la hechicera, *mikaspah!* Ex 22,17), suponiendo que ellas están más inclinadas a conectar con los muertos que los hombres. En ese contexto se sitúa la figura ambigua de la hechicera-nigromante de Endor: «Saúl había expulsado a los nigromantes y adivinos... Los filisteos se reunieron, vinieron y acamparon en Sunem... Al ver Saúl el campamento de los filisteos, se atemorizó... y consultó a Yahvé, pero Yahvé no le respondió ni por sueños, ni por Urim, ni por los profetas. Entonces Saúl dijo a sus servidores: «Buscadme una mujer que sepa evocar (= hacer subir) a los muertos, para que yo vaya a ella y consulte por medio de ella». Sus servidores le respondieron: «En Endor hay una mujer que sabe evocar a los muertos». Saúl se disfrazó poniéndose otra ropa, y fue con dos hombres. Llegaron de noche a la mujer, y él dijo: Por favor, evócame a los muertos y haz que suba quien yo te diga. Pero la mujer le respondió: «Tú sabes lo que ha hecho Saúl; cómo ha expulsado del país a los que evocan a los muertos y a los adivinos. ¿Por qué, pues, me pones una trampa para causarme la muerte?». Saúl le juró: ¡Vive Yahvé, que ningún mal te vendrá por esto! Entonces la mujer preguntó: ¿A quién haré que suba? Él respondió: «Haz que suba Samuel»...» (1 Sm 28,3-16).

El texto supone que las mujeres dialogan mejor con los muertos, mientras los varones parecen más propensos a matarles. La médium de Endor conoce la ley israelita (en la línea de Dt 18,9-12 y Lv 20,6) que prohíbe consultar a los muertos, considerados como «espíritus» o seres sagrados con quienes uno se puede poner en contacto, si no simplemente personas que ya han fallecido. El buen creyente solo puede consultar a Dios. En esa línea se dice que Israel es religión «de vivos» (es decir, de contacto de Dios en este mundo) y no veneración religiosa de los muertos, a diferencia de otras culturas del entorno que han tendido a divinizar a los difuntos (aunque esa afirmación debería matizarse).

La invocación de los muertos se sitúa cerca del «culto» a los espíritus, pues entre muertos *(metim)* y espíritus *(obim)* hay una gran continuidad (casi identidad), como saben los «hechiceros» antiguos (Dt 18,11) y modernos. El texto supone que no se debe evocar a los muertos (¡solo a Yahvé!), pero que de hecho puede hacerse, como lo muestra la médium de Endor que consigue que el espíritu de Samuel ascienda como un «dios» (un *elohim*) y converse con Saúl. Fiel a la tradición yahvista, Saúl había prohibido la veneración y evocación de los muertos. Pero, llegado el peligro, cuando él mismo se descubre amenazado, siente la necesidad de consultar con otros poderes «sobrenaturales», pues su Dios Yahvé no le responde «ni por sueños, ni por los Urim, ni

por los profetas». Por eso, no pudiendo conectar con Dios a través de los medios normales, admitidos en ese momento por el yahvismo (sueños o suertes sagradas, oráculos proféticos), Saúl acude a una evocadora de muertos, para ponerse en contacto con Samuel, el gran profeta.

(2) *Una mujer que coloca a Saúl ante su destino.* El argumento principal del relato no es que la «médium» evoque al espíritu de Samuel y converse con él, sino que el mismo Saúl, un rey yahvista, pida su ayuda, y que ella se la ofrezca. Esta «conversación» de Saúl con el espíritu de Samuel constituye uno de los momentos más dramáticos de la historia de Israel, interpretada por una mujer. El texto no dice si ella es israelita o cananea, no juzga su conducta; simplemente cuenta lo que ha hecho: ha puesto a Saúl en contacto con el «espíritu» de Samuel (que le dirige una palabra de condena). Terminado el «rito», la misma médium conforta a Saúl, invitándole a que asuma su destino: «Acercóse la mujer donde Saúl, y viendo que estaba tan conturbado, le dijo: Tu sierva ha escuchado tu voz y he puesto mi vida en peligro por obedecer las órdenes que me diste. Escucha, pues, tú también la voz de tu sierva y permíteme que te sirva un bocado de pan para que comas y tengas fuerzas para ponerte en camino... Tomó harina, la amasó y coció unos ázimos, que sirvió a Saúl y a sus servidores; ellos comieron y levantándose se marcharon aquella misma noche» (1 Sm 28,21-25).

Esta médium ha sido capaz de poner a los vivos en contacto con los muertos, pero, al mismo tiempo, es realista y sabe decir su palabra de juicio y exigencia al mismo rey abatido, haciendo que asuma su destino. De esa forma, ella se vuelve animadora de vivos.

Cf. J. TROPPER, *Nekromantie. Totenbefragung im Alten Orient und im Alten Testament*, AOAT 223, Neukirchen-Vluyn 1989; A. JEFFERS, *Magic and Divination in Ancient Palestine and Syria*, SHCE VIII, Brill, Leiden 1996; R. SCHMITT, *Magie im Alten Testament*, AOAT 313, Münster 2004.

ENEMIGO, AMAR AL

(Lc 6,27-36) (↗ *amor*, *economía*, *juicio*, *perdón*, *Qumrán*, *Talión*). La revelación y mandato del amor al enemigo constituye el centro del Evangelio, como lo han puesto de relieve tanto Mt 5,43-48 como Lc 6,27-36 (cf. Rom 13,8-10: deseo*). Esos testimonios suponen que la ley que rige la sociedad no es la del amor: estamos en un mundo dominado por la enemistad y el odio, la maldición y la calumnia, un *mundo de violencia* donde cada uno parece que se quiere imponer sobre los otros en el plano de la opresión física (herir en la mejilla) o económica (quitar la capa, robar), utilizando la ley para ello. Pues bien, sobre ese mundo ha revelado el Mesías cristiano su palabra.

(1) *Texto básico*. «Pero a vosotros los que oís, os digo. [*Principio*]: Amad a vuestros enemigos, haced bien a los que os odian; bendecid a los que os maldicen y orad por los que os calumnian. Al que te hiera en una mejilla, preséntale también la otra; y al que te quite la capa, no le niegues ni la túnica. A cualquiera que te pida, dale; y al que tome lo que es tuyo, no pidas que te lo devuelva. [*Razonamiento*] Y como queréis que hagan los hombres con vosotros, así también haced vosotros con ellos. Si amáis a los que os aman, ¿qué mérito tenéis? También los pecadores aman a los que los aman. Y si hacéis bien a los que os hacen bien, ¿qué mérito tenéis? También los pecadores hacen lo mismo. Y si prestáis a aquellos de quienes esperáis recibir, ¿qué mérito tenéis?, pues también los pecadores prestan a los pecadores para recibir otro tanto. [*Conclusión*] Amad, pues, a vuestros enemigos, haced bien, y prestad, no esperando de ello nada; y vuestra recompensa será grande, y seréis hijos del Altísimo, porque él es benigno para con los ingratos y malos» (Lc 2,27-36). *El principio* ofrece cuatro ejemplos de inversión o ruptura del esquema de ley o comercio que domina sobre el mundo: amar a los enemigos, hacer el bien a los que nos odian, bendecir a los que maldicen, orar a favor de los que calumnian. Pero el *razonamiento* y la *conclusión* omiten los dos últimos casos (bendecir y orar), poniendo en su lugar un ejemplo de tipo comercial: prestar sin exigir devolución.

(2) *Los niveles del amor al enemigo*. Mirado en su conjunto, el tema del amor al enemigo se puede condensar en tres planos. (a) *Hay un nivel básico*, que se expresa en forma de generosidad activa en relación con los «enemigos», superando así los esquemas de retribución (de mérito y provecho egoísta). No basta la cordialidad o amor interno; es necesario que el amor se exprese en el gesto de la ayuda dirigida hacia los otros. No basta con decir que quiero a los demás, debo mostrarlo actuando bien con ellos. (b) *El amor se manifiesta en un nivel religioso*, que se muestra en la oración a favor de los enemigos, a quienes se debe desear y ofrecer bendición, en contra de algunas oraciones de la misma Biblia israelita (y de la liturgia cristiana) que han pedido la derrota y destrucción de los enemigos. (c) *El amor al enemigo tiene un aspecto económico* (dar, prestar a fondo perdido) que se expresa en las conclusiones del texto. No basta amar con el corazón y orar con la mente; hay que ayudar económicamente a los enemigos a través de unas «prácticas de gratuidad», que no pueden legislarse en plano de juicio, pero que pueden y deben presentarse como principio de conducta: «Al que te golpee en una

mejilla, preséntale también la otra, y al que te quite el manto, no le impidas (que tome) la túnica. A todo el que te pide dale, y al que te quite lo tuyo, no se lo pidas de nuevo». Vivimos sobre un mundo definido por la violencia (golpear en la mejilla, robar) y por un tipo de necesidad (hay gente que no tiene más remedio que pedir). Pues bien, para evitar que la espiral de los deseos se desboque, el texto nos invita a realizar una renuncia creadora que se expresa en tres gestos. No responder a la violencia con violencia (poner la otra mejilla). No impedir el robo con medios coactivos. Ser generoso con aquellos que nos piden algo, no exigírselo de nuevo. Esos gestos implican una transparencia económica y un desprendimiento activo que nos permiten superar el nivel de una ley entendida como medio de autodefensa (incluso violenta), para situarnos en un plano de generosidad.

Cf. A. NYGREN, *Eros y Ágape*, Sagitario, Barcelona 1969.

ENFERMEDAD Y CURACIÓN

(↗ *curaciones*, *Dios*, *Elías*, *exorcismos*, *fe*, *Jesús*, *Job*, *milagro*, *oración*, *sanación*, *Satán*). El hombre bíblico es un ser marcado por la debilidad desde el mismo principio de la historia (cf. Gn 2–3). En esa línea, la Biblia nos muestra una larga tradición de acercamientos a la enfermedad, en sus diversos sentidos. Los israelitas han compartido con otros pueblos de Oriente la visión de la salud, suponiendo que la enfermedad responde a la misma condición del hombre, que es un ser biológicamente frágil, psicológicamente amenazado, inexorablemente dirigido a la muerte. Pero, al mismo tiempo, ellos saben que la enfermedad está relacionada con sistemas de pureza que dividen y distinguen a unos hombres de otros.

En esa línea, desarrollando tabúes y distinciones anteriores, el judaísmo del tiempo del Segundo Templo ha tejido en torno a los hombres y mujeres una red de purezas e impurezas, clasificadas de manera impresionante por el libro del Levítico donde, al lado de los animales que contaminan (Lv 11), se van exponiendo los estados corporales y las enfermedades que también contaminan a los hombres y las cosas (cf. Lv 12–15). Desde esa base pueden trazarse algunas líneas de orientación que ayudan a interpretar el sentido de la enfermedad en el antiguo Israel.

(1) *Enfermedad*, *tema antropológico*, *tema religioso.* Por un lado, *las enfermedades están vinculadas con la experiencia más profunda de la vida*, de manera que pueden entenderse como «castigo» por algún tipo de pecado o como prueba que el mismo Dios pone a los hombres. Así lo supone el texto ejemplar de Nm 21,4-9 (serpiente* de bronce), cuando afirma que las serpientes venenosas mordían a los judíos infieles (pero que Dios podía curarles, si se convertían). En un contexto semejante se sitúan los textos de los orantes enfermos, que pidan a Dios la salud, confesando los pecados (cf. Sal 6; 30; 31; etc.). Evidentemente, la salud se entenderá como una relación más honda con Dios. De la enfermedad como prueba de Dios, y de la salud como don divino (a través del Arcángel Sanador, que es Rafael), trata el libro deuterocanónico de Tobías* (de la Biblia griega de los LXX), uno de los testimonios más característicos de la visión judía del tema.

Enfermedad, *un tema religioso.* En algunos relatos antiguos de la Biblia aparece la tradición de *profetas carismáticos*, capaces de curar a los enfermos, con la ayuda de Dios. Los más importantes son Elías y Eliseo, cuyo recuerdo está vinculado a diversas curaciones (y resurrecciones), incluso más allá de las fronteras de Israel (cf. 1 Re 17–21 y 2 Re 1–8). En ese contexto se puede recordar el milagro de Elías que cura al hijo de la viuda de Sarepta (1 Re 17,17-24) y el de Eliseo que cura la «lepra» de Naamán, general sirio, enemigo oficial de los israelitas (cf. 2 Re 5). Estas y otras narraciones sobre Elías y Eliseo circulaban en tiempo de Jesús y alimentaban la imaginación de muchos piadosos.

Dios y el médico. Pero, al mismo tiempo, los judíos eran muy racionales y prácticos en su forma de tratar a los enfermos, como indica el libro del Eclesiástico o Ben Sira: «Da al médico, por sus servicios, los honores que merece, que también a él le creó el Señor... La ciencia del médico realza su cabeza, y ante los grandes es admirado. El Señor puso en

la tierra medicinas, el varón prudente no las desdeña... Hijo, en tu enfermedad, no seas negligente, sino ruega al Señor, que él te curará. Aparta las faltas, endereza tus manos, y de todo pecado purifica el corazón. Ofrece incienso y memorial de flor de harina, haz pingües ofrendas según tus medios. Recurre luego al médico, pues el Señor le creó también a él, que no se aparte de tu lado, pues de él has menester» (cf. Eclo 38,1-12). Este pasaje muestra cómo se vinculan medicina y oración, médico y ofrendas religiosas, indicando que la enfermedad sitúa al hombre en manos de Dios, pero también en manos de las capacidades humanas de curación (de la medicina). Pues bien, al lado de esos textos más piadosos, que pueden ser normales dentro de la tradición religiosa de otros pueblos, hay en la Escritura de Israel otro libro extraordinario que nos sitúa ante una visión mucho más tensa y dura de la enfermedad, que empieza a entenderse «simbólicamente» como prueba de Dios, para aparecer luego en toda su dureza, como realidad que trasciende todas las razones. Es el libro de Job*.

(2) *Job el sufriente*, *enfermedad como misterio.* Job representa a la humanidad entera, dominada por una enfermedad que, en sentido simbólico, aparece causada por Satán, el Diablo, con el permiso de Yahvé: «Satanás hirió a Job con unas llagas malignas, desde la planta de sus pies hasta su coronilla» (Job 2,8). A lo largo del libro, esa enfermedad se va desplegando en todas sus formas, y así empieza siendo un *sufrimiento material*: aplastado por la rueda de un destino adverso, Job pierde sus bienes y padece, despojado de su protección externa, sobre el suelo duro de la tierra, sin más ayuda o posesión que el sufrimiento. Ha perdido casa y campos, propiedades familiares y sociales. Desnudo de bienes y vestidos yace Job, hombre expulsado, fuera de la ciudad de los humanos. Pero ella expresa también un *sufrimiento afectivo*, violencia y muerte de sus hijos (su familia). Pierde el presente de cariño y confianza, el futuro de vida y descendencia. De esa forma queda a solas, a espaldas de la gente, como un condenado que espera la muerte en el estercolero de la ciudad, donde se pudren en vida las basuras. Significativamente, sobrevive su mujer, pero solo para atormentarle como acusadora, echándole en cara su pasado de justicia (cf. 2,9).

El sufrimiento de Job es personal y social. Es sufrimiento *físico:* la enfermedad le corroe, el dolor va quebrando y destruyendo su existencia. De esa forma se derrumba (le derrumban) sobre el muladar, sin fuerzas para vivir, como escoria viviente (mejor dicho, muriente), allá en el basurero donde vienen a parar hombres y cosas que estorban en el mundo. Queda allí, como un desecho: pura ruina humana entre las ruinas de la tierra. (a) Es s*ufrimiento social*, destrucción ideológica. Los responsables de la buena sociedad no solo le han echado a la basura sino que le destruyen moralmente con su juego de razones. Los responsables del sistema se empeñan en quebrar sus defensas, para que confiese su culpa ante el Dios que ellos presentan como signo de armonía y verdad sobre la tierra. No les basta con matar al Job externo. Quieren destruirle internamente, matando su simiente de honradez sobre la historia. (b) *Es sufrimiento personal*: le van minando sus propias dudas, las dificultades interiores, los interminables razonamientos diurnos, las pesadillas nocturnas... encerrado en su mente dolorida, Job tiene que luchar su lucha

interna, convertido en dura contradicción, un campo de batalla donde vienen a expresarse y combatirse mutuamente los problemas de la historia (cf. Job 1–2).

Es sufrimiento discutido. Los amigos de Job quieren mostrarle la «razón» de su enfermedad»: él sufre porque lo merece. La grandeza de Job consiste en desmontar todas las razones que intentan probar el carácter racional de su enfermedad: humana y religiosamente, ella no tiene sentido. Tumbado en un basurero, lleno de heridas, Job es el signo de una humanidad que no logra entender el porqué y el para qué de sus enfermedades, que tienen un aspecto material y social, físico y afectivo. La novedad y grandeza del libro de Job está en el hecho de que el buen creyente de Israel, partiendo de las buenas tradiciones del Éxodo y la Alianza, no puede responder a las preguntas de Job sobre el sentido de su enfermedad. La Escritura nos sitúa así ante un tema límite, que no tiene respuesta humana. Estrictamente hablando, el cuerpo del libro (cf. Job 3–41) no responde a las cuestiones de fondo, lo que significa que, en un plano, el Dios bíblico no soluciona en este mundo la cuestión del «porqué» de las enfermedades, aunque abre un final de fe y de premio de Dios, en forma simbólica (cf. Job 42,7-17).

(3) *Jesús sanador. Un camino mesiánico*. El libro de Job no respondía al tema de la enfermedad y tampoco Jesús lo hace teóricamente; pero hace otra cosa mucho más importante: se pone al lado de los enfermos y quiere curarles. De esa manera, apoyándose en la experiencia de un Dios que es fuente de gracia, él ha desplegado una intensa labor carismática al servicio de los enfermos. En ese sentido se opone a los sacerdotes de Israel (que no curan, sino que se limitan a mantener un control sagrado sobre las enfermedades, según Lv 12–15). También se opone, al menos en un primer momento, a la visión de Buda y de otros maestros religiosos que no han luchado en contra de las enfermedades, sino que han cultivado un tipo de interioridad sagrada, fuera del espacio social donde habitan los enfermos, como si no hubiera solución para sus problemas. En contra de eso, Jesús se ha presentado y actuado como un carismático sanador, al servicio de los enfermos. No les cura para bien del orden establecido (al servicio de los poderes oficiales), sino para ofrecerles libertad, para que sean ellos mismos. No le importa la sanidad legal (controlada por sacerdotes y escribas), sino la vida de los pobres, el amor que puede superar a la muerte. Por eso, los escribas y sacerdotes oficiales rechazarán sus curaciones.

Signo del reino, *curar a los enfermos.* Los sacerdotes de la Ley-Templo no curaban, sino que separaban lo sano y enfermo, lo puro e impuro, en nombre del *dios del sistema*. Los carismáticos normales de aquel tiempo ayudan a los enfermos, pero corrían el riesgo de dejarles en manos de la lucha de este mundo. Pues bien, superando ese nivel de Ley (sacerdotes) y de conflicto de poderes (otros carismáticos), Jesús ha querido curar a los enfermos para introducirles en un espacio más alto de libertad y vida compartida (de Reino). Ciertamente, en la línea del Eclesiástico, Jesús podía reconocer el valor de una medicina que ayuda a vivir al enfermo, pero rechaza un sistema clasista, que utiliza la enfermedad como forma de dominio, y se opone a un tipo de medicina rica, al servicio de los ricos. Por eso se sitúa allí donde la vida está más estropeada, entre los locos y

expulsados del sistema social, anunciando e iniciando con su vida y sus obras la llegada del Reino de Dios.

Mesías sanador. Jesús tiene conciencia de que su tarea mesiánica está vinculada a la curación de los enfermos. En esa línea responde Jesús a los enviados del Bautista: «Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y a los pobres se les anuncia la buena noticia; y bienaventurado aquel que no se escandaliza de mí» (Mt 11,2-6 par). El signo de Jesús es la salud, que los hombres y mujeres vivan. En medio de un mundo dominado por controles de tipo social y/o sacral, ha extendido Jesús la salud como el primer don de la vida, como principio de su religión: que los hombres y mujeres puedan vivir, comunicarse en libertad (que tengan pan, que se perdonen, como señala el Padrenuestro: cf. Lc 11,3). Por eso, su mensaje es buena noticia para pobres y enfermos (y en ese contexto se puede hablar de resurrección de los muertos).

(4) *Curaciones de Jesús y controversia.* Jesús cura para que los hombres y mujeres vivan en libertad, no para triunfo o despliegue del sistema. Por eso, él no certifica la salud y la controla, en parámetros de poder sacral (como los sacerdotes), sino que la expande gratuitamente, no por magia, sino por amor de Reino. La magia es un poder sagrado que se emplea para dominar a los espíritus o curar enfermedades. Algunos exegetas han pensado que Jesús era un simple mago, que empleaba sus poderes para bien de los endemoniados, sin otros intereses ni valores. Según eso, él tomó como secundario el sistema sacral y social del templo: se sintió enviado por la divinidad y, confiando en sus milagros, subió a Jerusalén para realizar su obra, pero fue condenado por la autoridad del Templo, de manera que (a juicio de los judíos «legales») se impuso la «razón» o buen poder sacerdotal sobre los encantamientos de magia de Jesús, que se mostraron impotentes. En esa línea se sitúan algunos judíos modernos como G. Vermes *(Jesús el judío)*, que comparan a Jesús con otros galileos hacedores de milagros (Honi y Hannina ben Doxa), a quienes los rabinos solían citar con recelo, pues ponían en riesgo la seguridad legal y la ortodoxa del pueblo. También a Jesús le acusaron de heterodoxia (cf. Mc 3,22-30) y terminaron haciendo que muriera, pues curar enfermos sin control, fuera del «orden sagrado», es peligroso.

La salud del hombre por encima de la Ley. El judaísmo sacerdotal y legal había defendido su «buena ley» (su círculo sacral) expulsando o marginando a leprosos y hemorroísas, locos (endemoniados) e impedidos (cojos, mancos, ciegos...). Jesús, en cambio, les ha colocado por encima de la ley nacional de sacerdotes y escribas. No se ha limitado a limpiarles externamente, sino que les ha acogido en su grupo o movimiento de reino. De esa forma ha mostrado su autoridad. Frente al judaísmo «ortodoxo» que expulsa por ley a los impuros, Jesús ha promovido provocadoramente una comunidad donde no existen barreras de pureza y todos pueden vincularse en fraternidad. Esta es su novedad permanente frente a un viejo judaísmo y a un nuevo cristianismo que sigue elevando cercas, defendiendo el poder y prestigio de los puros sobre los manchados, de los sanos frente a los enfermos. La salud, que para otros se hallaba al servicio del sistema, dentro de una estructura de «castas» (o semicastas) sacrales, es para Jesús signo

y presencia del Reino: que los hombres puedan vivir en libertad, en espontaneidad corporal, sin que nadie les vigile y defina; que sean ellos mismos, que desplieguen el poder del propio cuerpo, en servicio mutuo.

Jesús sanador, *un signo de encarnación.* Ciertamente, en un sentido, los hombres son débiles y están amenazados. Pero en otro son lo más grande: Jesús les ofrece el reino para que puedan ver y andar, sentir y amar, sin que otro (sistema o sacerdote) les domine desde fuera. Por eso, cura (proclama el poder de la salud), superando las barreras sacrales y sociales que la enfermedad suscita. En esa línea, las curaciones de Jesús son un signo profético de vida y comunión humana, como las de Elías y Eliseo (cf. Lc 4,16-30), no un simple prodigio externo como otros querían (cf. Mt 12,28 par; 16,1 par; Mc 13,22 par). Son signo de corporalidad y encarnación. A veces entendemos la religión como experiencia intimista, separada de la acción social y de la vida corporal. En contra de eso, los milagros de Jesús se sitúan y nos sitúan en un nivel de corporalidad y transformación humana. Sacerdotes y escribas sacralizan con leyes el orden de este mundo. Ellos no tienen autoridad para crear, sino para sancionar las instituciones existentes. Jesús, en cambio, ha proclamado su palabra sanadora, porque cura y limpia a los oprimidos de la sacralidad ritual antigua, abriendo un camino de gracia y contemplación sobre el sistema. Lógicamente, aquellos que dominan a los otros, controlando sus cuerpos, de un modo social (soldados) o sacral (sacerdotes), pensarán que es peligroso y le acabarán matando.

(5) *Curar la violencia*, *guerra contra el Diablo.* La visión apocalíptica de aquel tiempo tendía a identificar a Satán con la opresión humana, entendida como despliegue de una violencia afectiva o de género (violación de las mujeres) y como una violencia militar (la guerra nace por posesión satánica). Esa violencia satánica solía vincularse al dominio militar de los imperios (como ha puesto de relieve, desde su propia perspectiva, el libro del Apocalipsis). Pues bien, Jesús ha luchado en contra de ella, pero no oponiéndose de un modo militar al Imperio (con armas de guerra), sino enfrentándose de un modo más inmediato contra los poderes satánicos que tienen sometidos a los hombres, haciendo así posible que ellos queden liberados, sin que unos opriman a los otros.

Violencia satánica y locura. Ciertamente, la locura (tomada en un plano extenso) tiene otros aspectos muy significativos, de tipo orgánico y biográfico, vinculados a la vida personal y familiar. Pero en su fondo hay casi siempre un problema de violencia (de ruptura de comunicación), que en aquel tiempo se entendía (como muchas otras cosas) de un modo religioso positivo o negativo (vinculado a lo diabólico). Pues bien, el mismo Jesús, que no ha venido a cambiar externamente las instituciones (Imperio, reino de Herodes, ciudades galileas), se ha introducido de un modo personal en el «submundo» de los poseídos por el Diablo, para iniciar desde esa base el camino del Reino de Dios. De esa forma ha desarrollado una intensa terapia de resistencia, que aparece como lucha contra el Diablo y que tendrá inmensas consecuencias sociales.

Guerra de Jesús, *un proyecto de salud.* La experiencia sanadora de Jesús nos sitúa en la trama de la sociedad de su tiempo, empobrecida, sometida a una violencia económica

y anímica que estaba destruyendo a una parte considerable de los campesinos de Galilea, que habían perdido sus tierras y eran incapaces de responder a las imposiciones del entorno. En ese contexto, los exorcismos pueden entenderse como un momento esencial de la guerra de Jesús contra la violencia satánica, son parte de una «guerra» a favor de la salud de los hombres. Jesús identifica la lucha contra el Diablo con la curación de los posesos (de los enfermos), no con la expulsión de los romanos. Ese enfrentamiento no puede entenderse en sentido militar externo, ni como lucha a favor de instituciones sagradas, sino que es una guerra de liberación humana (no militar) a favor de los excluidos de la alianza de Israel y, de un modo especial, a favor de los enfermos. De esa forma lucha, desde abajo, desde los más pobres, sin batalla militar externa, al servicio de los marginados e impuros de la sociedad. Es lógico que los escribas condenen su guerra, diciendo que es falsa y peligrosa: «Tiene a Belcebú y con el poder del Príncipe de los demonios expulsa a los demonios» (Mc 3,22; cf. Mt 12,22-32; Lc 11,14-23; 12,10).

Cf. R. AGUIRRE (ed.), *Los milagros de Jesús. Perspectivas metodológicas plurales*, Verbo Divino, Estella 2002; J. PELÁEZ DEL ROSAL, *Los Relatos de milagro en los Evangelios Sinópticos: morfología e interpretación* I-II, Universidad Complutense, Madrid 1984; J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Clamor del Reino. Estudio sobre los milagros de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1982; H. C. KEE, *Medicina*, *milagro y magia en tiempos del Nuevo Testamento*, El Almendro, Córdoba 1992; X. LÉON-DUFOUR (ed.), *Los milagros de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1979; X. PIKAZA, *La historia de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2013; G. THEISSEN, *La fe bíblica en una perspectiva evolucionista*, Verbo Divino, Estella 2003; G. VERMES, *Jesús el judío*, Muschnik, Barcelona 1979.

ENSEÑANZA DE JESÚS

(↗ *Diablo*, *exorcismos*, *Jesús*, *ley*, *parábolas*). Más que una teoría sagrada sobre la realidad, en su conjunto, la enseñanza bíblica, y en especial la de Jesús, tal como aparece reflejada tanto en Pablo como en la tradición de los evangelios (empezando por Marcos), es un poder activo que «justifica», es decir, que libera y transforma a los hombres. No es una doctrina en línea de ortodoxia o conocimiento adecuado, sino un principio de ortopraxia, es decir, de acción liberadora a favor de los proscritos de la sociedad (posesos), como podemos indicar evocando el primer exorcismo de Jesús en Mc 1,21-28.

Enseñanza liberadora. La doctrina de Jesús no se expresa de forma «racionalista» (a modo de conocimiento teórico), sino en forma de acción, es decir, como despliegue del poder del Espíritu Santo, que Jesús ha recibido de Dios (*Pneuma Hagion*: cf. Mc 1,8), para así «bautizar» a los hombres, es decir, liberarles del mal que les tiene oprimidos, de manera que él puede descubrir y expulsar a los espíritus impuros (*pneumata akatharta*: cf. Mc 1,23.27), vinculados a la opresión, a la locura y a la muerte. Lógicamente, conforme a la experiencia de aquel tiempo, por su misma ambigüedad, según aquello que pudiéramos llamar la ley de los contrarios, esos mismos espíritus impuros descubren el poder de santidad y pureza de Jesús a quien llaman *Hagios tou Theou* (Santo de Dios: cf. Mc 1,24). «Conocen» en teoría a Jesús, y así descubren su secreto, pero no se dejan transformar por su «poder» liberador.

En esa línea, la enseñanza de Jesús se expresará venciendo a Satanás, el Diablo, que así aparece como fuente y expresión de lo impuro, es decir, de aquello que destruye al hombre, impidiéndole vivir en transparencia ante Dios. Jesús, en cambio, viene a presentarse como Santo de Dios: libera a los que viven sometidos a impureza, poseídos y arrastrados por aquello que les cierra y les impide realizarse como humanos, y así viene con un grupo de discípulos a la sinagoga «de ellos» (de un tipo de judíos: cf. Mc 1,23) para redimir a los que, estando guiados por leyes y enseñanzas ajustadas de hecho a los poderes de este mundo, no podían descubrir el peligro de la fuerza de Satanás, ni abrirse a la enseñanza mesiánica de Dios en Cristo.

Enseñanza nueva con autoridad (cf. Mc 1,27). Jesús no va a la sinagoga para discutir doctrinas sino para enseñar curando, para liberar a los humanos del demonio social y religioso. Lógicamente, su evangelio es palabra sanadora. Frente a la ortodoxia legalista de una antigua o nueva institución de poder que encierra bajo la opresión de sus códigos, ofrece Jesús el poder de su enseñanza sanadora. La enseñanza de Jesús es nueva porque él enseña con autoridad y expulsa a los demonios. Enseña con poder y no como los escribas. No repite lo ya dicho, no estructura la docena en un Sistema de teorías para conservar y organizar lo que ahora existe (dejando en su opresión a los posesos). Jesús actúa de manera creadora, en gesto de transformación humana Esto es enseñar: cambiar con fuerza al hombre. Enseña expulsando a los demonios. No construye ideologías sobre los posesos, no intenta comprenderles en un plano intelectual, conforme a los principios generales del saber o a los esquemas de la sociedad establecida. Enseña a los demás al

liberarles, haciéndoles capaces de vivir en forma humana. Cierto tipo de enseñanza posterior de algunas iglesias ha podido oscurecer este principio de la enseñanza de Jesús.

Además de las «vidas» de Jesús, cf. desde diversas perspectivas R. BULTMANN, *Teología del Nuevo Testamento*, BEB 32, Salamanca 1981; J. GNILKA, *Teología del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 1998; J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento* I, Sígueme, Salamanca 1985; J. KLAUSNER, *Jesús de Nazaret. Su vida*, *su época*, *sus enseñanzas*, Paidós, Barcelona 1991; M. REISER, *Jesus and Judgment*, Fortress, Minneapolis 1997; F. VOUGA, *Una teología del Nuevo Testamento*, Ágora, Verbo Divino, Estella 2003.

ENTRADA EN JERUSALÉN

(↗ *Asno*, *Jerusalén*, *monte de los Olivos*, *Reino*). Culminando su misión en Galilea, Jesús entra en Jerusalén* como «rey mesiánico», para ratificar su proyecto mesiánico. No viene a morir (para que le maten), sino para remover la conciencia de los representantes de la ciudad (en especial de los sacerdotes), a fin de que se dejen cambiar y le reciban, y acepten su Reino; pero lo hace públicamente, sabiendo que Jerusalén está bajo el dominio de los romanos, cuyos soldados mantienen el «orden romano», en especial con ocasión de la fiesta de Pascua.

(1) *Un signo para ser interpretado.* Viene sabiendo que pueden matarle. No emplea ningún tipo de violencia material, pero realiza un gesto que muchos pueden interpretar en forma mesiánica, como invitación a la violencia, y deja que sus discípulos realicen un gesto que puede interpretarse de manera mesiánica: «Y muchos tendieron sus mantos por el camino y otros hacían lo mismo con ramas que cortaban en el campo. Los que iban delante y detrás gritaban: ¡Hosanna! ¡Bendito el que viene en nombre del Señor! ¡Bendito el reino que viene, el de nuestro padre David! ¡Hosanna en las Alturas!» (Mc 11,8-10). Este pasaje ha sido recreado por la tradición, y cada evangelista (cf. Mt 12,1-9; Lc 19,28-38; Jn 12,12-16) lo ha matizado. Pero en su fondo hay un recuerdo histórico: Jesús entró en la ciudad entre peregrinos de pascua, con gesto provocador, que remite a David, antiguo rey militar, conquistador armado (2 Sm 5,6-16), proclamando así la llegada del Reino de Dios (y condenando implícitamente a los que actúan como reyes del mundo, soldados y sacerdotes de Jerusalén).

David había conquistado la ciudad para instaurar un reino político. Jesús, en cambio, viene como peregrino mesiánico, para celebrar la pascua que ha de ser el tiempo decisivo del Paso de Dios, instauración del Reino, dejando que sus discípulos y seguidores entiendan e interpreten el gesto como una parábola del gran cambio de los tiempos. Es posible que sus discípulos no entendieran del todo lo que él quería, sino que le acompañaron con otras intenciones y esperanzas, formando un cortejo ambiguo, soñando en un tipo de dominio sobre la ciudad, quizá en un pacto con los sacerdotes. De todas maneras, ellos parecen protagonistas de un triunfo que ha de llegar, y Jesús les deja hacer. Antes había pedido silencio (cf. Mc 8,30), que no digan que es el Cristo. Ahora quiere mostrarse abiertamente (aunque con asno* prestado, sin ejército propio).

Para entender el tema deben vincularse las estrategias de los diversos intérpretes del drama mesiánico, representado por los discípulos de Jesús y los galileos que vienen como peregrinos, esperando la llegada del Reino en las fiestas de Pascua, de los habitantes de Jerusalén y de las autoridades... Jesús suscita el gesto, provoca y espera: ha preparado el signo, se sienta como rey en el asno, y deja que otros lo sigan, iniciando una liturgia mesiánica intensa, de insurrección intensa, dramática, que definirá todo lo que sigue (reacción de las autoridades, abandono de los discípulos, su muerte). Por un momento, él deja que los discípulos hagan y así viene, sentado sobre un asno, rodeado de un cortejo mesiánico, ante las puertas de Jerusalén.

En un sentido, todo parece normal, en tiempo de fiesta, y en un primer momento Pilato no interviene; también él deja que pasen las cosas, esperando quizá que todo se resuelva por sí mismo, y que los galileos vuelvan pronto a su tierra, pues el signo del asno y los cantos no son en principio peligrosos en plano militar. Otros peregrinos entraban también en la ciudad, siguiendo un ritual en parte semejante (con salmos rituales o de peregrinación: Sal 129-133), aunque sin gestos de asnos y cantos tan altos de reino. Ciertamente, el gesto peligroso (y el gobernador terminará teniendo que matar a Jesús por lo que hace al entrar así en la ciudad), y, en sí mismas, llegada de Jesús y las mismas palabras del canto pueden entenderse en sentido convencional, como expresión de una fiesta judía de pascua que debe ser respetada en principio por Roma.

(2) *Un gesto provocador.* En principio no hay nada delictivo para Roma en el canto de los peregrinos de Jesús, que dicen Hosanna, pidiendo a Dios su ayuda: ¡Sálvanos ahora, sálvanos por favor! (cf. Sal 118,25). Esta es una aclamación polivalente, cuyo sentido solo se puede deducir por el contexto, de forma que podría interpretarse como petición dirigida a Jesús (¡Sálvanos ya, por favor, de los romanos!) y/o al mismo Dios, como pensaban la mayor parte de los peregrinos. Pero ella puede entenderse como canto dirigido a Jesús, a quien se le pide que salve a los peregrinos y a la ciudad, liberándola de los soldados de Roma y de los malos sacerdotes del templo. Tampoco son delictivas las invocaciones que siguen (¡Bendito el que viene en nombre del Señor! ¡Bendito el reino de Padre David que viene!), propias del ritual judío, de aquellos que buscan a Dios y le invocan a Dios ante Jerusalén, pidiendo que llegue su Reino (reino de David).

Estrictamente, esos cantos, dirigidos a Dios, que culminan con el *Hosanna en las Alturas* (= la salvación viene de Dios), no van en contra de los sacerdotes ni del gobernador romano, pero tanto lo que Jesús realiza como los cantos de sus acompañantes son provocadores. En ese contexto, Jesús puede aparecer como restaurador del Reino de David, mostrándose así como un hombre «peligrosos» para Roma (cf. *Salmos de Salomón* 17), de manera que, al fin, Pilato tendrá que matarle precisamente por ello. Jesús ha iniciado el gesto, pero después ha dejado que sus seguidores galileos lo interpreten y actúen, para así discernir lo que puede ser su próximo gesto, su compromiso siguiente por el Reino. En un primer momento, los sacerdotes y los soldados callan, dejando que el profeta galileo se defina y manifieste su postura; pero es evidente que están atentos, sopesando el sentido de la provocación de Jesús.

No está en juego una visión espiritual de Dios, sino su presencia y acción social, empezando por Jerusalén; Jesús tiene que ver y decidir cuál será su siguiente paso, tras entrar en la ciudad. A plena luz, ante los ojos de todos, ha empezado a desvelar su proyecto, y lo ha hecho de un modo parabólico. Todo lo que hace puede entenderse desde la lógica de un peregrino galileo más, que viene a Jerusalén en las fiestas de Pascua, con otros miles de paisanos, para volver luego a su tierra, como si nada distinto hubiera pasado. Pero todo puede entenderse de un modo distinto, como si él quisiera instaurar ya el Reino de Dios.

De manera abierta, rodeado por la multitud, él baja desde el monte de las promesas de Dios, sentado sobre un asno, como rey pacífico, y sube a la ciudad, para quedar en ella o

en su entorno hasta que llegue el Reino. Los jerosolimitanos pueden pensar que se trata de algo ya sabido, lo mismo que hacen miles de peregrinos, año tras año, como ha sido y será siempre. Pero Jesús está convencido de que esta ha de ser la fiesta definitiva del Reino, y los sacerdotes y Pilato saben también que si triunfara su proyecto ellos deberían (al fin) renunciar a su autoridad, no podrán seguir dominando la ciudad como ahora hacen.

Según eso, el gesto de Jesús recibe sentidos diferentes, según sean las interpretaciones de sus seguidores y de las autoridades. Muchos de los que vienen con él (especialmente sus Doce) esperan quizá todavía la llegada mágica del Reino, un triunfo mesiánico externo, el dominio de Dios; de esa manera se sienten protagonistas mesiánicos de la fiesta de Jesús, pensando que la próxima pascua que se celebrará dentro de unos días (como paso liberador de Dios) marcará la llegada final del reino de David. Pero es muy posible que la mayoría de los que vienen con él no tengan aún una idea clara de lo que significa su venida, montado en el asno del que habla Zac 9,9. En este contexto se sitúa, finalmente, la *interpretación y la respuesta de las autoridades de Jerusalén*.

Así viene Jesús, y así queda, esperando la respuesta de la gente, y de las autoridades (y en el fondo la respuesta de Dios). La tradición evangélica supone que en este primer momento las autoridades callan y el pueblo en cuanto tal se inhibe (la fiesta del asno de los ramos ha sido de los galileos). Jesús ha entrado con ellos y nadie ha respondido. No han salido a detenerle en la puerta de la ciudad o del templo, en contra de lo que podía suponerse desde Mc 8,31; 9,31; 10,33-34. Pero tampoco han venido a recibirle y sumarse a su movimiento de Reino. Es como si hubiera un gran silencio, una gran incertidumbre. Esta mudez de los poderosos (y de la ciudad) se eleva como un presagio fatal en el momento de la entrada de Jesús. Así han presentado los evangelios la trama de su entrada a la ciudad. Mientras muchos galileos cantan presentándole como aquel que viene en nombre de Dios (cf. Sal 118,25-26), anunciando el Reino, la ciudad de los sacerdotes y escribas vigila y calla. Jesús ha sembrado el Reino, ha proclamado su llegada en la Ciudad de Dios. Tiene que esperar las reacciones del pueblo y de las autoridades.

Las «vidas» de Jesús estudian e interpretan su entrada en Jerusalén. Entre ellas, de un modo especial, cf. R. E. BROWN, *La muerte del Mesías* I-II, Verbo Divino, Estella 2005/2006; J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, Verbo Divino, Estella 2009; X. PIKAZA, *La historia de Jesús*, Verbo Divino, Estella 1013; E. P. SANDERS, *Jesús y el judaísmo*, Trotta, Madrid 2004; G. THEISSEN y A. MERZ, *El Jesús histórico*, Sígueme, Salamanca 1999; S. VIDAL, *Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente*, BEB 110, Sígueme, Salamanca 2003.

ENVIDIA

(↗ *amor*, *miedo*). La Biblia supone que la envidia está en la raíz de todos los pecados*. Ella aparece en el fondo del relato del «pecado» de Adán-Eva (Gn 2–3) y en el gesto homicida de Caín (Gn 4), al principio de la Biblia. También el pecado de los ángeles violadores de *1 Hen* ha sido la envidia: han querido tener algo propio de los hombres (posibilidad de sexo y violencia), algo que ellos como espíritus no tienen. Pero los lugares donde la envidia aparece con más fuerza en la Biblia son dos: el libro de la Sabiduría y el relato de la muerte de Jesús en Marcos.

(1) *Libro de la Sabiduría*: «Dios hizo al hombre para la inmortalidad y lo hizo imagen de su propio ser; pero la muerte entró en el mundo por la envidia del Diablo y los de su partido pasarán por ella» (Sab 2,23-24). Este hombre *(anthrôpos)* del que trata nuestro texto es el Adán-Eva de Gn 2–3 y se identifica con todos los hombres, creados por Dios para la inmortalidad, pero amenazados por el diablo, que aquí se interpreta en un sentido básicamente antropológico, como envidia radical del mismo ser humano. La envidia no es una propiedad del diablo, sino su misma «esencia», si se permite utilizar esa palabra, pues estamos ante un genitivo *epexegético*: «la envidia, es decir, el Diablo». Por eso, *el partido del diablo* está formado por aquellos que se dejan dominar por la envidia, rechazando así el don de la vida de Dios, que es gracia, es decir, la generosidad. Ciertamente, el hombre puede volverse Diablo, si se deja dominar por la envidia, pero también puede liberarse de ella y volverse «pariente de Dios». Según eso, el hombre-Adam puede rebelarse contra Dios y caer, pero puede también levantarse, pues la Sabiduría de Dios les protege. En esa línea, nuestro libro quiere contar la «historia» de la Sabiduría y no la de los ángeles o diablos: «Os explicaré lo que es la *Sabiduría* y cuál es su origen; me voy a remontar al comienzo de la creación, dándola a conocer claramente... No haré el camino de la *envidia* que se consume, pues esta no tiene nada en común con la Sabiduría» (Sab 6,22-23). Estos son los protagonistas de la vida humana, estas las claves de la antropología: la *Sophia* o Sabiduría de Dios (= Dios mismo), que guía a los hombres por el camino de una vida que es gracia; y el *phthonos* o envidia del Diablo (= el mismo Diablo), que conduce a los hombres a la muerte. Así reelabora nuestro libro los temas básicos del Génesis. Desde esa oposición entre *Sabiduría* (que es Dios como gracia y principio de vida compartida) y envidia (que es rechazo diabólico de Dios y principio de lucha interhumana) se entienden los elementos básicos de la antropología de Sab: los hombres somos inmortales por gracia, por don de Dios y vida compartida; pero podemos morir por envidia.

(2) *La envidia de los sacerdotes que condenan a Jesús*. La envidia aparece, junto con el miedo* (cf. Mc 11,18), como motivo desencadenante del asesinato de Jesús. Así lo ha destacado Marcos cuando dice que Pilato no se fiaba de Caifás y de los sacerdotes, aunque actuaran de hecho como aliados suyos, porque sabía «que los sumos sacerdotes le habían entregado (a Jesús) por envidia» (*dia phthonon*: Mc 15,10; Mt 27,18). La misma envidia que Sab 6,22-23 había presentado como principio general de muerte viene a presentarse ahora como causa del asesinato de Jesús. (a) Los sacerdotes envidian

a Jesús porque le consideran valioso, porque han visto en su conducta algo que en el fondo les gustaría tener y no tienen, una forma de relacionarse con Dios y con los hombres. (b) Esta envidia refleja una carencia de los sacerdotes, un vacío que les impide gozar de sí mismos al relacionarse con los otros. No están contentos de su suerte, no pueden vivir en verdad con lo que tienen; por eso, la simple presencia de Jesús les disgusta, porque les recuerda su falta de auténtico poder. (c) La envidia suscita violencia: los sacerdotes no pueden robar a Jesús su prestigio, ni apoderarse de sus bienes, ni ocupar su puesto, pues no quieren ser como él (vivir en gratuidad). Pero tampoco pueden soportarle. Por eso le hacen morir, no para hacer lo que él hacía (ellos no quieren eso), sino para impedir que Jesús pueda acusarles con su vida y su palabra. Hay una envidia que podríamos llamar «activa»: es la de aquellos que quieren apoderarse de los tesoros o bienes de los otros (dinero, puesto de trabajo), sin necesidad de matarles a ellos. Pero hay otra envidia que podemos llamar «reactiva» y que consiste en no soportar la existencia de los otros como tales, de manera que no podemos vivir tranquilos mientras ellos existan. Esta es la envidia de los sacerdotes que no tienen más autoridad que la que brota de su imposición sacral. Ellos representan el deseo impositivo (no la gracia de Dios) y por eso combaten al representante del Dios de la gracia. Su envidia es *contagiosa*: pone en marcha el proceso de Jesús y no se apaga hasta matarle, pues piensan que solo matándole podrán superar y vencer su envidia, pudiendo así vivir en paz sobre ella. Pero la envidia no se vence con la ley, sino con la gracia*.

Cf. J. M. REESE, *Hellenistic Influences on the Book of Wisdom and its Consequences*, Istituto Biblico, Roma 1970; H. SCHOECK, *Envy. A Theory of Social Behavior*, Nueva York 1969.

ENVÍO

(↗ *apóstol*, *profeta*). La Biblia supone que los hombres han sido «enviados» con una misión que ellos deben realizar. Para los israelitas, esa misión consiste en dar testimonio del Nombre* (identidad) de Dios entre los pueblos, a través del cumplimiento de la Ley*. Los discípulos de Jesús se descubren enviados para anunciar el Reino* de Dios (cf. Mt 10,5; 28,16-20), dando testimonio de la resurrección* de Jesús. Esa misión o tarea no es algo que pueda separarse de la vida, sino la misma vida de los hombres, que aparecen así como enviados de Dios para el Reino. En ese sentido ha destacado el evangelio de Juan la importancia del envío, interpretando a Jesús como «legado del Padre»: toda su vida es cumplimiento de un envío, toda su vida es misión: «Como tú me has enviado así los he enviado yo...» (Jn 17,18). El envío no es algo que se añade al «ser» del Hijo o misionero, sino que es el mismo ser y realidad del Hijo de Dios (y de todo ser humano), que aparece así como legado de Dios, testigo de su vida y su acción en el mundo (cf. Jn 3,17; 20,21). En ese contexto se entiende la misión o envío de la Iglesia.

EPIFANÍA

1. Sentido general

(↗ *encarnación*, *revelación*). La palabra *epifanía* (manifestación) ha entrado en la liturgia cristiana para evocar la presencia y manifestación de Dios en el nacimiento de Cristo, tal como aparece en el relato de los magos (Mt 2,1-12).

(1) *Religiones epifánicas y proféticas*. En sí misma, la palabra *epifanía* (con su experiencia de fondo) no pertenece a la tradición de la Biblia hebrea, de tal manera que los especialistas han tendido a distinguir dos tipos de religiones. (a) *Las religiones paganas*, que pueden llamarse religiones de epifanía, porque en ellas se revela el misterio eterno de Dios en formas inmutables, de presencia o manifestación de lo divino. (b) *Por el contrario*, *la religión bíblica es de tipo profética*: no da testimonio del Dios «que siempre es», sino del Dios que actúa en el tiempo, abriendo un camino de historia que culminará en el día de Yahvé, en el momento de su revelación final, de tipo apocalíptico, no epifánico (significativamente, el nombre de Antíoco Epífanes ha quedado como símbolo de los enemigos de Yahvé: 2 Mac 2,20; 2,13). De todas formas, esta distinción no puede tomarse como absoluta, y así en los textos finales del Antiguo Testamento (LXX) se alude con frecuencia a la epifanía de Dios; en esa línea, el mismo texto de 2 Mac, que rechaza al rey Antíoco, porque se hace llamar *Epífanes* (manifestación de Dios), habla de la epifanía o manifestación del Dios israelita (cf. 2 Mac 15,34; 2,21; 14,15).

(2) *La epifanía cristiana*. Los textos más antiguos del Nuevo Testamento no hablan tampoco de la epifanía de Dios, sino que emplean un lenguaje más bien apocalíptico. Pero los textos tardíos, como las pastorales, influidos por el entorno helenista, han empleado ese lenguaje, que aparece ya también en Lc 2,11-12, donde Jesús viene a mostrarse como manifestación de Dios sobre la tierra (cf. Lc 2,10-11). En esa línea se sitúa la pequeña confesión de 1 Tim 3,16, donde se dice que «el misterio se manifestó en la *carne* y fue justificado en el *Espíritu*; se apareció a los *ángeles* y fue predicado a las *gentes*; fue creído en el *cosmos* y fue asumido en *Gloria*». Aquí no se utiliza la palabra *epifanía*, pero sí otras que son equivalentes, igualmente marcadas por el pensamiento griego: el misterio se ha manifestado *(ephanerôthê)*, de tal forma que se ha dejado ver en el nivel angélico. De la epifanía (de Dios o de Cristo) habla 1 Tim 6,14 y 2 Tim 4,1-8. Pero el texto epifánico por excelencia es el de Tito 2,11-13: «Se ha manifestado *(epephanê)* la gracia salvadora de Dios a todos los hombres, enseñándonos a vivir de manera prudente, justa y piadosa en este tiempo, renunciando a la impiedad y a las pasiones mundanas, aguardando la bienaventurada esperanza, la manifestación *(epiphaneian)* de la gloria de nuestro gran Dios y Salvador nuestro Jesucristo». El autor de la carta a Tito ha interpretado el cristianismo como religión de epifanía, pero conservando un elemento escatológico: se ha manifestado *(epephan)* ya la gracia de Dios que nos salva, pero solo como un primer paso que conduce a la esperanza (y revelación) definitiva de la epifanía total, es decir, de la manifestación de la gloria de nuestro Dios y

salvador Jesucristo. Por otra parte, frente a los mitos o cultos orientales que hablaban de la epifanía de un Dios cósmico (o de un emperador sagrado), la carta a Tito habla de la epifanía de «nuestro Dios Jesucristo», es decir, del Mesías crucificado. Quizá en ningún otro lugar del Nuevo Testamento se ha presentado el cristianismo con expresiones tan helenistas. En ningún otro lugar se ha destacado tanto la divinidad de Jesús, en claves de epifanía sagrada, conservando, sin embargo, las bases cristianas.

2. Los magos de Oriente

(↗ *Jerusalén*, *Jesús*, *María*, *Mateo*, *misión*, *Navidad*, *revelación*, *universalidad*). La fiesta cristiana de la Epifanía, tomada de Mt 2, nos sitúa en el centro de una extensa tradición astro-lógica (-nómica) que vincula al ser humano (y especialmente al que aparece como salvador) con un (= el) Astro del cielo: es como luz en el firmamento, marcando la línea de futuro de la historia. Por eso, allí donde ha nacido el Rey de los judíos ha debido encenderse (simbólicamente) una luz, que atrae a los «magos», que vienen hacia Jerusalén, iniciando la marcha de los pueblos hacia el futuro de su plena humanidad. Por eso, este pasaje debe interpretarse en la línea que lleva del mesianismo particular judío (Mt 10,5-6) al mesianismo universal de Mt 28,16-20.

«Jesús nació en Belén de Judá en tiempos del rey Herodes. Entonces, unos Magos de Oriente se presentaron en Jerusalén preguntando: ¿Dónde está el Rey de los judíos que ha nacido? Porque hemos visto salir su estrella y venimos a adorarlo. Al enterarse el rey Herodes, se sobresaltó y todo Jerusalén con él; convocó a los sumos pontífices y a los letrados del país, y les preguntó dónde tenía que nacer el Mesías. Ellos le contestaron: En Belén de Judá, porque así lo ha escrito el Profeta: Y tú, Belén, tierra de Judá... (cf. Miq 5,2). Entonces Herodes llamó en secreto a los Magos, para que les precisara el tiempo en que había aparecido la estrella, y los mandó a Belén diciéndoles: Id y averiguad cuidadosamente qué hay del niño, y, cuando lo encontréis, avisadme, para ir yo también a adorarlo...» (cf. Mt 2,1-12).

Los magos preguntan en Jerusalén, pero no encuentran al Mesías allí (en la ciudad del templo, donde reina Herodes), sino en Belén, capital donde se centran y cumplen las promesas. Ellos, los magos, son signo de un camino de búsqueda y de fe universal, que desborda el nivel israelita, tanto por su origen como por su meta. Por su origen: la fuerza que les lleva hacia Jesús no es la Ley de Israel, sino la luz o estrella de su propia religión (de su paganismo). Por su meta: tras adorar a Jesús no quedan allí, para formar parte del pueblo judío, sino que vuelven a sus tierras, como indicando que el camino y luz del Rey israelita ha de interpretarse desde sus propias tradiciones religiosas y culturales.

Desde esa base se distinguen y completan los dos tipos de cristología y misión que han definido el comienzo de la iglesia, según el evangelio de Mateo: una es centrípeta (los gentiles tienen que venir a Jerusalén para adorar al Dios israelita en su Mesías); la otra es centrífuga (los enviados del Cristo pascual salen a ofrecer en todas las direcciones su mensaje). La primera tradición (Mt 2) es más judía y puede entenderse como principio del evangelio de Mateo. La segunda (Mt 28,16-20) es más pascual, expresando mejor la novedad cristiana. Entre ambas se extiende el evangelio, que ahora

interpretamos como relato de transformación cristológica y misionera. Ambos modelos resultan paradójicos.

Los magos (gentiles) buscan en Jerusalén al Rey de los judíos, como suponiendo que deben aceptar sus leyes nacionales (la forma de vida israelita). Vienen pero no encuentran al Rey en Sión/Jerusalén, sino en Belén; no lo descubren venerado y victorioso, sino escondido y perseguido; por eso tienen que volver a su país, no pueden quedarse en Judea, ni cultivar de una forma nacional el mesianismo. Ese retorno de los magos es un signo del carácter todavía incompleto de un mesianismo cerrado en Israel.

Los discípulos de Jesús llevarán su mensaje y vida (su discipulado), pero no desde Jerusalén sino desde la montaña de la pascua de Galilea (Mt 28). No van para volver a Jerusalén (donde estaría el centro de la iglesia establecida), sino para ofrecer su fermento de vida (su discipulado) a todos los pueblos de la tierra, quedándose entre ellos. Son portadores del mensaje-vida de Jesús, pero no de una forma nacional judía (o cristiana), sino que deben aceptar en cada país el esquema de vida (cultura, religión fundante) de los pueblos hacia los que se dirigen. El evangelio de Mateo (= Mt) ha elaborado una cristología de la epifanía misionera, que pasa de Israel (Mt 10,5-14) a los gentiles (Mt 28,16-20). Por eso ha empleado el signo de los magos, que buscan al Rey de los judíos, para mostrar la expansión del mensaje y vida de Jesús a todas las naciones para ofrecerles el discipulado. Este Jesús pascual no quiere adoctrinar a los hombres, ni imponer sobre la tierra unos esquemas culturales o sacrales. De manera sorprendente, sus enviados (los misioneros cristianos, tanto en Mt 10,5-14 como en Mt 28,16-20), van sin libros (no llevan unas normas escritas de conducta, aunque se inspiran en la experiencia israelita). Van sin una lengua sagrada, sin tablas de leyes y preceptos. Simplemente llevan la experiencia de la pascua, que les capacita para entender la vida de Jesús, revelación de Dios y fuente de amor para todos.

Cf. P.-E. DION, *Universalismo religioso en Israel*, Verbo Divino, Estella 1976; J. JEREMIAS, *La promesa de Jesús para los paganos*, Fax, Madrid 1974. En especial sobre el tema de la misión en Mateo cf. J. LANGE, *Das Erscheinen des Auferstandenen im Evangelium nach Matthäus (Mt 28, 15-20)*, FB 10, Wurzburgo 1973.

ESCATOLOGÍA

(↗ *apocalíptica*, *tiempo*). Palabra o doctrina *(logos)* sobre los acontecimientos y misterios que pertenecen a la culminación de la obra de Dios *(eskhaton)*, al despliegue total (salvación y/o destrucción) del cosmos y a la realización del ser humano, sea en clave universal (de la historia) o individual (de cada persona). En la tradición cristiana se entiende como «tratado de las cosas últimas», es decir, de «los novísimos» (muerte*, juicio*, infierno* y gloria*).

(1) *Sentido y elementos básicos*. Las religiones cósmicas del eterno retorno carecen de escatología propiamente dicha, pues todo gira y todo vuelve a ser siempre lo mismo. Las religiones de la pura interioridad (budismo, hinduismo clásico) solo conocen una escatología espiritual, que se expresa en forma de inmersión del alma humana en el gran «espíritu divino». Las religiones históricas (judaísmo, islam, cristianismo) desarrollan una escatología cósmica e histórica, afirmando que tanto el mundo como la humanidad tienden hacia un final en el que alcanzarán su plenitud. Entendida así, la escatología implica un camino o proceso, que se expresa casi siempre a modo de contraste o lucha entre los elementos positivos y negativos de la realidad. Para alcanzar su verdad, el hombre y/o el mundo tiene que superar una serie de pruebas, que suelen presentarse con frecuencia con imágenes apocalípticas (lucha de ángeles y demonios, cataclismos cósmicos, revelaciones escondidas). En ese sentido, la antropología judía y la cristiana son escatológicas, es decir, sitúan al hombre ante los últimos tiempos, ante la decisión final, con la irrupción definitiva de Dios y la llegada de la nueva humanidad. En sí mismas, no tienen por que ser apocalípticas, de tal forma que se ha podido hablar de una escatología existencial, de carácter moralista, que sirve para indicar que el ser humano está abierto en esperanza* hacia un futuro* que constituye un elemento esencial de su propia realidad, como ser que se despliega en la historia. Pero, de hecho, la escatología judía y cristiana, al menos la del entorno de Jesús, se ha expresado en formas apocalípticas: así ha interpretado los acontecimientos del final desde una perspectiva dualista (lucha entre el bien y el mal), con la intervención de seres sobrenaturales (ángeles*, demonios), que influyen en la opción y suerte de los hombres.

(2) *La escatología de Jesús. El Reino de Dios*. La escatología de los evangelios está vinculada a la forma de entender el Reino de Dios. De un modo general, se suelen distinguir dos tipos de interpretaciones de la escatología de Jesús: una, que suele llamarse «consecuente» es de tipo más apocalíptico; otra, que suele llamarse «realizada», es de tipo más sapiencial. La primera piensa que el Reino ha de venir a través de una serie de catástrofes cósmicas externas. La segunda piensa que el Reino ya ha llegado y está presente en medio de los hombres. Al lado de esas dos formas de entender la escatología del Nuevo Testamento pueden ponerse algunas variantes, que han influido mucho en la exégesis reciente de la Biblia, sobre todo en el estudio de los evangelios: una más histórico-salvífica (cercana a la escatología consecuente), otra mas existencial (cercana a la escatología realizada).

(3) *La escatología apocalíptica o consecuente* ha sido defendida de un modo poderoso por *A.* Schweitzer* (y por muchos otros autores). Según ella, Jesús esperó la venida de un reino futuro, inminente, de tipo apocalíptico, en la línea de algunas esperanzas judías de aquel tiempo. No habló del presente: no quiso cambiar cosas en el tiempo de la historia, ni ofreció el Espíritu de Dios a los pobres y posesos, para liberarles ya en el mundo. Juzgó que la historia había terminado y no podía cambiar ya; solo había que prepararse para el reino. Pensó al principio que ese reino llegaría durante el mismo tiempo de su vida; tras un primer fracaso, lo esperó para un momento posterior, aunque cercano, tras su muerte: él mismo (Jesús) retornaría como Hijo de Hombre, para juzgar y culminar (destruir) la historia, suscitando el Reino de Dios. Pero Jesús murió y su reino no ha venido todavía; sobre el hueco formado por esa decepción surgió la Iglesia.

(4) *C. H. Dodd* y con él otros pensadores anglicanos y católicos vienen defendiendo un tipo de *escatología realizada*, de tipo sapiencial, más cercana al platonismo del ambiente helenista que a la apocalíptica dura de algunos judíos del tiempo de Jesús. Ellos interpretan de un modo simbólico los signos apocalípticos del Hijo del Hombre y las crisis del cosmos (fin del tiempo externo), suponiendo que Jesús reveló la presencia de Dios en el tiempo y lo hizo de un modo especial en sus parábolas (como en la del sembrador: Mc 4): el reino está presente en el corazón de aquellos que escuchan su mensaje, no en señales míticas de tipo apocalíptico. Eso significa que ha llegado el fin de los tiempos. El orden externo continúa como antes; en el ámbito de la historia externa o mundana sigue rodando la marcha política de Estados y pueblos. Pero, en el sentido más profundo, la historia verdadera de la revelación de Dios y su presencia sobre el mundo ha culminado ya por medio de Jesús, tal como Pablo y Juan lo han destacado. Ha descendido el Espíritu de Dios, y los creyentes (los que acogen el mensaje de Jesús) viven ya en la historia culminada: han descubierto la verdad, moran en el plano de lo eterno. Ya no falta nada, está todo realizado en fe (cumplido el tiempo, salvados los fieles), aunque todavía externamente no se vea.

(5) *Escatología existencial y decisión creyente*. Muchos exegetas han querido y quieren vincular los dos aspectos anteriores de la escatología, aunque destacando el segundo (el de la escatología realizada). Entre ellos está *R. Bultmann*, quien supuso que Jesús anunciaba con lenguaje mitológico el fin externo de este mundo (como dice Schweitzer); pero lo hacía no para evocar sucesos objetivos (que aún debieran realizarse), sino para destacar el carácter escatológico de la existencia actual, es decir, de la misma vida humana. Bultmann puede aceptar la tesis básica de Dodd (escatología realizada), pero introduciendo en ella una variante significativa: la novedad eterna de Jesús se expresa y realiza en la experiencia interior de los creyentes, más que en un tipo de eternidad ideal, de carácter helenista. Jesús no ha querido anunciar ni preparar un despliegue exterior de acontecimientos cósmicos (fin del mundo), ni sociales (transformaciones en la vida política de los pueblos); él se ha limitado a proclamar y reflejar con su vida la presencia de la salvación (de Dios) en cada uno de los fieles. Por eso, no se puede hablar de historia cristiana, sino solo de historicidad: de un modo auténtico de vivir, en decisión y libertad creyente, ante el misterio de Dios. Solo en ese

plano interior, existencial, se expresa y despliega el *Espíritu* de Dios. Sobre la historia externa del mundo Jesús no sabe ni dice nada, ni tampoco los cristianos pueden saber nada más que los otros hombres y mujeres de su entorno.

(6) *Escatología sucesiva*, *historia de la salvación*. También *O. Cullmann* ha querido vincular el aspecto consecuente y realizado de la escatología, pero no de forma existencial (como Bultmann), sino a través de un fuerte programa de temporalización de la vida de Jesús y del mensaje de la Biblia. Dios mismo se expresa, a su entender, a lo largo del tiempo, es decir, en un proceso de surgimiento cósmico (creación), despliegue social (Antiguo Testamento), concentración personal (Jesús), apertura misionera (Iglesia) y culminación universal (escatología entendida como fin del mundo y cumplimiento del proceso de la historia). Ese proceso sigue abierto hacia un futuro todavía no cumplido, pero se condensa y recibe su máximo sentido en la pascua de Jesús, que ya se ha realizado en el centro del tiempo, de manera que las esperanzas apocalípticas del Antiguo Testamento y del mismo Jesús se mantienen operantes e influyen de manera poderosa en los hombres. Cullmann entiende el proceso del tiempo como un reloj de arena en el que todo se concentra en Jesús para expandirse luego hacia el futuro hasta abarcar sin excepción a todos los humanos. Por eso, no se puede hablar solo de historicidad, sino de historia de la salvación, que está relacionada con la historia profana (política y social) de los pueblos.

(7) *Conclusión*. Estrictamente hablando, ninguna de esas cuatro posturas defiende un influjo directo de la novedad cristiana en la historia externa del mundo. Ellas hablan más bien de un *futuro apocalíptico* que vendrá de pronto a destruir la historia (Schweitzer), de un *presente supratemporal* que se desvela por encima de ella (Dodd) o de una *historicidad existencial* distinta de la historia social (Bultmann). Solo Cullmann ha querido introducir la *historia de la salvación* en la historia profana, pero tampoco lo ha hecho de un modo radical, pues sitúa ambas historias como paralelas, una al lado de la otra, conforme a una visión donde vincula el dualismo protestante (separación de gracia y naturaleza) con el presupuesto ilustrado de una historia profana, que tendría un carácter neutral y objetivo frente a la posible historia cristiana. Quizá este sea un tema que no puede resolverse en teoría. No se trata de saber lo que Jesús pensó del tiempo, sino de obrar como él obró, descubriendo de esa forma la presencia de su Espíritu.

Cf. R. BULTMANN, *Historia y escatología*, Studium, Madrid 1971; O. CULLMANN, *Cristo y el tiempo*, Estela, Barcelona 1968; B. MCGINN, H. J. COLLINS y S. STEIN (eds.), *The Encyclopaedia of Apocalypticism* I-III, Continuum, Nueva York 1998s; X. PIKAZA, *La nueva figura de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2003; *Exégesis y filosofía. El pensamiento de R. Bultmann y O. Cullmann*, La Casa de la Biblia, Madrid 1972; R. SCHNACKENBURG, *Reino y reinado de Dios*, Fax, Madrid 1970.

ESCATOLOGÍA DE JESÚS. PROFUNDIZACIÓN

(↗ *Apocalíptica*, *Jesús*, *juicio*, *parábolas*, *Reino*). Escatología es el logos o tratado de los *ésjata*, que son las últimas cosas, es decir, los acontecimientos finales de nuestra humanidad. Desde esa base se entiende gran parte del proyecto y mensaje de Jesús, que los investigadores han venido interpretando de diversas formas. Unos pensaron que Jesús hablaba de *un reino futuro*, que vendrá cuando este mundo acabe, de forma que todo lo que hagamos aquí es solo provisorio (Schweitzer); otros decían que Jesús habló de un reino ético/eterno, entendido como entidad platónica, ideal, por encima y fuera de la historia (Dodd); otros, en fin, han afirmado que su reino debía entenderse en forma de *realidad existencial* (Bultmann).

Escatología apocalíptica, *fin de los tiempos.* Según A. Schweitzer, Jesús esperaba la llegada del fin de los tiempos, con la destrucción del orden actual, y el surgimiento de un orden distinto, fundado en la intervención de Dios, conforme a un mito que él habría compartido con gran parte de su entorno cultural, lleno de tensiones apocalípticas: muchos judíos esperaban la llegada del fin de los tiempos, aguardando, de un modo especial, la manifestación de poderes trascendentes, por encima (fuera) de la vida de los hombres.

Escatología ética, *un compromiso supratemporal.* Según Ch. H. Dodd, el mensaje de Jesús tuvo un valor escatológico, pero no porque implicara una ruptura o destrucción de este mundo viejo, sino porque él mostraba (descubría) la realidad más alta de Dios en la historia de los hombres. Jesús no ha proclamado la llegada de un orden distinto, anunciando algo que sucederá después, cuando llegue Dios y cese lo que ahora existe, sino que ha descubierto la presencia definitiva de Dios, que se revela ya y que actúa a modo de Palabra, haciéndonos capaces de escucharle y responder.

Escatología de presente sapiencial. Muchos exegetas actuales afirman que Jesús fue un maestro de vida interior, en una línea existencial (Bultmann) o en la línea de las religiones orientales (y del espiritualismo griego), que fue un sabio a quien no le importaba el futuro en cuanto tal, ni el mandamiento ético, sino la verdad-identidad divina de los hombres; él no quiso anticipar algo que vendrá después, ni obedecer a una especie de ley superior (para hacer bien lo que debemos), sino abrirnos hacia aquello que tenemos, reconociendo simplemente lo que somos.

Novedad de Jesús. Admitiendo el valor de las visiones anteriores, debemos insistir en el aspecto «israelita» del proyecto de Jesús, fundado en la experiencia del Dios creador y en el compromiso activo de los hombres. En esa línea debemos afirmar que los tiempos finales han llegado porque Dios se está revelando ya de un modo pleno, y porque los hombres y mujeres pueden responderle, amarse entre sí, superando la violencia interminable de la historia, desde el momento actual, en Galilea. Por eso, más que el puro cuándo (futuro temporal) importa el cómo (sentido actual de la vida). Al afirmar que el tiempo se ha cumplido (cf. Mc 1,15), Jesús no está hablando de manera cronológica (solo apocalíptica); no se sitúa en un plano supratemporal o puramente sapiencial, sino histórico: Dios viene, haciendo a los hombres capaces de acoger y

adelantar su venida (al amarle, amándose entre sí), trazando un Camino que él (Jesús) ha descubierto y debe explorar, con sus discípulos, en clave de Palabra.

Cf. R. BULTMANN, *Jesús*, Sur, Buenos Aires 1968; *Historia y escatología*, Studium, Madrid 1971; O. CULLMANN, *Cristo y el tiempo*, Cristiandad, Madrid 2008; Ch. H. DODD, *Las parábolas del Reino*, Cristiandad, Madrid 2001; J. JEREMIAS, *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1981; H. RÄISÄNEN, *El nacimiento de las creencias cristianas*, Sígueme, Salamanca 2011; A. SCHWEITZER, *Investigación sobre la vida de Jesús*, Edicep, Valencia 1990;

ESCLAVITUD

(↗ *jubileo*, *sabático [año]*). La Biblia es el testimonio de una historia de liberación, que comienza con la salida de los esclavos hebreos de Egipto (Éxodo) y culmina con la superación de toda esclavitud (Apocalipsis). No es un libro espiritualista, que trata solo de la salvación de un alma separada del cuerpo, sino un libro de liberación integral, donde resulta básico el tema de las diversas esclavitudes. Comenzaremos hablando de los diversos códigos legales de Israel, para tratar después del pecado del robo de personas y para distinguir finalmente entre esclavos y cautivos.

(1) *El Código de la Alianza* (Ex 20,22–23,19) recoge normas tradicionales de las tribus, redactadas quizá en su forma actual en torno al siglo IX a.C. Está marcado por un fuerte sentido social y contiene leyes económicas, cultuales y criminales, propias de una sociedad austera, aunque bien organizada, entre ellas la ley sobre la esclavitud: «Cuando compres un esclavo hebreo, servirá seis años, y el séptimo quedará libre sin pagar rescate. Si entró solo, solo saldrá; si tenía mujer, su mujer saldrá con él... Si el esclavo declara: Yo quiero a mi señor, a mi mujer y a mis hijos, renuncio a la libertad, su amo le llevará ante Elohim y, arrimándolo a la puerta o a su jamba, le horadará la oreja con una lezna y quedará a su servicio para siempre. Si un hombre vende a su hija por esclava, esta no saldrá de la esclavitud como salen los esclavos. Si no agrada al señor que la había destinado para sí, este permitirá su rescate; y no podrá venderla a gente extraña, tratándola con engaño...» (Ex 21,2-7). El texto no habla de las causas que han llevado a la esclavitud de algunos israelitas, pero todo nos permite suponer que son las deudas. Los equilibrios agrícolas en una economía de subsistencia resultan frágiles: la poca habilidad o suerte adversa, la injusticia o rapiña ajena, la mala cosecha, hacen que un hombre (un propietario) deba pedir préstamos a los vecinos fuertes o más ricos. Si no puede restituirlos a su tiempo, se convierte en esclavo de su acreedor. (a) *Siete años*. Conforme a la ley de la alianza, esa esclavitud del hebreo (que puede ser israelita o no) solo puede durar siete años, que forman un todo sagrado o una semana de años, tiempo suficiente para depender de otro y pagarle con el trabajo las deudas contraídas. (b) *Los que desean seguir siendo esclavos*. El segundo apartado de esta ley trata de aquellos que desean seguir siendo esclavos. Es evidente que en el fondo de ese deseo no debe suponerse, en general, un amor *romántico* hacia el buen amo, sino, más bien, la conveniencia del esclavo, que no tiene recursos para vivir en libertad, ni medios para recuperar su antigua tierra, ni más familia que la mujer e hijos que el amo le ha dado (y que él no puede llevar consigo, pues no son suyos). Lógicamente, ha de elegir entre hacerse libre sin propiedad y familia (condenado a la vida errante) o seguir esclavo con posibilidades de vida. La formulación del texto es arcaica, pues llevar al esclavo ante Elohim significa ponerle ante el Dios o dioses tutelares de la casa familiar (no ante Yahvé, Dios de la libertad israelita). Dejándose horadar sus orejas ante las jambas o puerta (lugar de los dioses lares), el esclavo queda inserto en el espacio sagrado de la casa, cuyos dioses le dominan (esclavizan) y protegen al mismo tiempo. La ley sobre la hija (o mujer) *esclava* se sitúa en el mismo contexto: el hombre cae esclavo cuando no

puede pagar sus deudas; la mujer cuando es vendida por su padre o propietario, que tiene deudas o quiere sacar ganancia de la misma hija. Evidentemente, la norma sabática no se aplica a la mujer-esclava, pues en aquel contexto era impensable que ella alcance su libertad después de haber sido siete años *esclava-concubina*. Por otra parte, la diferencia entre *mujer libre y esclava de la casa* (entre vender o dar la hija en matrimonio) resulta a veces pequeña. Por eso es loable el esfuerzo de la ley por proteger a las mujeres así vendidas.

(2) *El Deuteronomio*, que es un texto legal posterior, ratifica la ley sabática de la liberación de los esclavos, vinculada al perdón de las deudas, que suelen ser la causa normal de la esclavitud: «Si tu hermano hebreo, hombre o mujer, se te vende, te servirá seis años y al séptimo lo dejarás ir libre de ti. Cuando lo dejes ir libre, no lo mandarás con las manos vacías. Le proveerás generosamente de tus ovejas, de tu era y de tu lagar, de aquello con que Yahvé tu Dios te haya bendecido. Recuerda que fuiste *esclavo* en la tierra de Egipto, y que Yahvé tu Dios te rescató. Por eso, te mando esto hoy. Pero si él te dice no quiero marcharme de tu lado, porque te ama, a ti y a tu casa, porque le va bien contigo, tomarás un punzón, le horadarás la oreja contra la puerta, y será tu siervo para siempre. Lo mismo harás con tu sierva. No se te haga demasiado duro el dejarle en libertad, porque el haberte servido seis años vale como salario de jornalero. Y Yahvé tu Dios te bendecirá en todo lo que hagas» (Dt 15,12-18). Esta ley reasume, con variantes, la de Ex 21,20-22. Por el lugar que ocupa en el Año de Remisión, puede pensarse que esta ley de la liberación (como el perdón de las deudas) se cumple al mismo tiempo para todos los esclavos. Sin embargo, tomada en sí, como unidad independiente, puede aplicarse de forma individualizada, como en Ex 21, de manera que los seis años de esclavitud empiezan a contarse para cada uno en el momento en que ha sido esclavizado. Seis años es un tiempo definitivo, expresión de máxima servidumbre. Por seis años se puede mantener a un hombre esclavo, utilizando sus servicios. Hacerlo por más tiempo significa destruirlo: una servidumbre de por vida es lo mismo que la muerte: destrucción total de la persona. Veamos ya el texto en concreto. Sorprende el carácter moderno de esta ley, que contrasta con muchas leyes actuales, que siguen imponiendo penas de cárcel perpetua, por razones que en el fondo siguen siendo económicas. De todas formas, debemos recordar que la antigua ley israelita admitía y exigía la pena de muerte, como castigo por otro tipo de delitos (sexuales, sacrales, criminales), que hoy nos parecen menos graves. El texto iguala al varón y a la mujer y exige que el dueño les ofrezca provisiones al liberarles, dándoles las cosas necesarias, pues una libertad sin bienes básicos (sin posibilidades de realización personal y familiar) carece de sentido. Lógicamente, la ley pide al amo que sea generoso, reconociendo el valor de aquello que el/la esclavo/a le ha dado en los años de servicio. A pesar de eso, sigue siendo necesaria una excepción para aquellos que prefieran seguir siendo esclavos, pues son incapaces de vivir en libertad, por falta de patrimonio o de familia. La libertad formal no es un bien en sí; ella sola resulta insuficiente.

(3) *La ley de Levítico 25 (Código de la Santidad)*, centrada en el año del Jubileo*, constituye uno de los documentos jurídicos más notables de la historia humana. Pero

debe ser releída y recreada desde una perspectiva de universalidad mesiánica, en la línea de la tradición de Isaías y, sobre todo, del mensaje y vida de Jesús. Solo así podrá superarse la división que establece entre judíos y no judíos: «Si tu hermano empobrece y se te vende, no le harás servir como esclavo. Como jornalero o extranjero estará contigo, y te servirá hasta el año del Jubileo. Entonces saldrá libre de tu casa, él y sus hijos con él, y volverá a su familia, a la propiedad de sus padres; porque son mis siervos, a quienes saqué de la tierra de Egipto. No serán vendidos como esclavos. No les tratarás con dureza, sino que temerás a tu Dios. Tus esclavos o esclavas provendrán de las naciones de alrededor. De ellas podréis comprar esclavos y esclavas. También podréis comprar esclavos de los hijos de los extranjeros que viven entre vosotros, y de sus familias que están entre vosotros, a los cuales engendraron en vuestra tierra. Estos podrán ser propiedad vuestra, y los podréis dejar en herencia a vuestros hijos después de vosotros, como posesión hereditaria. Podréis serviros de ellos para siempre; pero en cuanto a vuestros hermanos, los hijos de Israel, no os enseñorearéis unos de otros con dureza» (Lv 25,39-46). Esta doble moralidad la encontramos también en Dt 15,1-6, que prohíbe el cobro de intereses a los israelitas y lo permite a los extranjeros. Ella se aplica ahora a la esclavitud (cf. también Ex 21,20-22; Dt 15,12-18). Dos son las novedades básicas del Levítico. (a) El Levítico permite una esclavitud más larga, de hasta 49-50 años. Los códigos anteriores (Ex y Dt) suponían que la esclavitud solo puede durar 7 años, aunque introducían excepciones. El nuevo texto indica que, no siendo posible el rescate (cf. Lv 25,47-55), la esclavitud puede durar 49-50 años, pues no tiene sentido liberar a un hombre si no tiene una tierra, un modo de vida estable, para él y su familia. Solo el Jubileo, con la restitución universal y el nuevo comienzo económico, permite superar de hecho la esclavitud y así lo establece (supone) la ley. (b) El Levítico divide a los hombres en dos grupos: los israelitas solo pueden ser esclavizados por un tiempo, y con suavidad, en gesto de servicio temporal; los no israelitas (y entre ellos se incluyen los habitantes no judíos de la tierra de Israel) pueden ser esclavizados para siempre. De esta forma se ratifica una doble moralidad, que ha sido y sigue siendo uno de los problemas más graves de la historia, que Jesús ha condenado en el Sermón de la Montaña.

(4) *Esclavitud y robo de personas* (pena de muerte*, mandamientos*). El octavo mandamiento del Decálogo dice no robarás (Ex 20,15; Dt 5,19). La tradición normal de judíos y cristianos aplica ese mandamiento al robo de cosas, pero la intención primera del texto va en contra del robo de personas, para esclavizarlas o venderlas como mercancía en las ferias de esclavos, sobre todo de Fenicia. En ese contexto se proclama la ley: «Quien robe a un hombre para venderlo o esclavizarlo es reo de muerte» (Ex 21,16). «Quien robe a un hermano israelita para explotarlo o venderlo morirá» (Dt 24,7). El pecado es tan grave que debe castigarse con la muerte del culpable. Estas leyes reflejan la vida de una sociedad donde empieza a extenderse el robo de personas, es decir, el tráfico de esclavos, canalizado por las ricas ciudades de Fenicia, en torno al siglo VIII y VII a.C. Por eso resulta necesaria esta ley que proteja la libertad de las personas: quien robe a un hombre para esclavizarle, quien oprima a los demás, de cualquier forma, destruye la misma raíz de la vida humana. Esta ley contra el robo de

personas está en el fondo de la voz más imperiosa de la profecía israelita, la de Amós, que elevó su condena contra aquellos que comercian con esclavos: «Así dice Yahvé a *Gaza*: por tres delitos y por cuatro no les perdonaré, porque hicieron prisioneros en masa y los vendieron a Edom... Así dice el Señor a *Tiro*: por tres delitos y por cuatro no les perdonaré, porque vendió innumerables prisioneros a Edom» (Am 1,6.9). Gaza y Tiro son ciudades ricas, que controlan el comercio, entre mar y tierra firme. Pues bien, el profeta considera que su riqueza, amasada en gran parte con el tráfico de esclavos, es pecado: el comercio que convierte al ser humano en mercancía resulta imperdonable. Pero este no es solo un pecado de pueblos extraños, sino que se ha introducido en el mismo tejido de la sociedad israelita: «Así dice el Señor a Israel: por tres delitos y por cuatro no les perdonaré, porque venden al inocente por dinero y al pobre por un par de sandalias, aplastan contra el polvo al desvalido y no respetan el derecho del indigente» (Am 1,6-7). Esto es para Amós el mayor de todos los pecados: oprimir al pobre (cf. Am 4,1), corromper la justicia al servicio de los poderosos (Am 5,12), convirtiendo así la vida en campo de batalla donde no existe más paz que la impuesta por los violentos vencedores, que justifican sus acciones apelando a su derecho, en nombre de una sacralidad (divinidad) del orden opresor establecido, que es pura injusticia. En contra de ese desorden y destrucción humana apela Amós y con él todos los grandes profetas (Miqueas, Isaías, Habacuc). Una sociedad que vende a los hombres, convirtiéndoles en mercancía al servicio del dinero o del poder, se destruye a sí misma, está muerta. El problema aquí no es la cárcel del sistema o de un Estado, sino un tipo de esclavitud económica, vinculada al comercio de hombres, que unos ricos pueden comprar y vender.

(5) *En el principio surgió la esclavitud*. La Escritura es básicamente un libro de Redención: cuenta la experiencia de unos hombres y mujeres que, rompiendo la atadura de esclavitud y/o cautiverio, se atrevieron a vivir en libertad, descubriendo en su camino la presencia de Dios que les redime y ofrece un futuro de reconciliación. En este contexto se sitúa la diferencia entre esclavos y cautivos. Los griegos han cultivado una conciencia mayor de libertad individual, propia de una minoría de ciudadanos autónomos que se sienten orgullosos de ser dueños de sí mismos y desprecian a los otros (bárbaros y/o esclavos). Lógicamente, como Platón ha señalado en el Mito de la Caverna, la libertad es para ellos una experiencia básicamente interior, ligada a la iluminación mental, a la superación de la cárcel del sentido (del conocimiento imperfecto). En contra de eso, los israelitas han acentuado el carácter de la esclavitud y libertad en un plano social y nacional: se han descubierto vinculados como pueblo, tanto en la opresión como en la búsqueda de realización humana. Más que la cárcel del sentido (mito de la caverna) les ha preocupado la opresión social o exilio. Así podemos presentarles como pueblo empeñado en el despliegue de su propia identidad. No se han especializado en el conocimiento teórico, como los griegos, ni en la conquista imperial, como persas o romanos. Pero han desarrollado una historia ejemplar de despliegue de su propia libertad, como cuentan sus textos fundantes: «Mi padre era un arameo errante; bajó a Egipto y residió allí en grupo pequeño; allí se hizo un pueblo grande, fuerte y numeroso. Los egipcios nos maltrataron, nos humillaron y nos impusieron dura

esclavitud» (Dt 26,5-6). Dios habló a Moisés diciendo «he visto la opresión de mi pueblo en Egipto, he oído sus quejas contra los opresores, me he fijado en sus sufrimientos. Y he bajado para liberarlos de los egipcios» (Ex 3,7-8). En el comienzo de su historia está el recuerdo de la esclavitud: eran simplemente *apiru*, hebreos, dominados y oprimidos por la oligarquía de Egipto o de la misma tierra de Palestina. Su historia en cuanto pueblo ha comenzado con la experiencia de liberación, entendida como éxodo, salida de la servidumbre y alianza (despliegue nacional, en forma de pacto). Todo israelita se concibe como hebreo (esclavo) liberado (cf. Dt 15,12-15): un hombre condenado humanamente a la opresión, pero rescatado por el Dios de la libertad. Desde ahí ha de entenderse la historia como proceso de redención: camino en el que Dios y sus representantes (Moisés, Josué, los jueces), que son básicamente redentores, hacen que el pueblo pueda alcanzar la libertad, viviendo en paz y concordia sobre una tierra concebida como don de Dios para todas las tribus y familias de la nación israelita.

(6) *Esclavitud y cautiverio. Los esclavos* (en hebreo *'ebed*, en griego *doulos*, en latín *servus*) formaban el nivel inferior de la estratificación social de un pueblo: no podían disponer de su vida, porque estaban al servicio de otros amos. Se supone que han nacido para eso y se encuentran oprimidos dentro de un conjunto social que parece sacralizado por los dioses. Por el contrario, los cautivos (*sabah* y *galah* en hebreo, *aikhmalotos* en griego, *captus* en latín) padecen bajo un tipo de opresión más sutil, más extendida, que no se expresa solo como dominio (en plano jurídico), sino en las varias formas de sometimiento económico, nacional, religioso o cultural de un pueblo. *Cautivos son los prisioneros de guerra (sabah)* y/o aquellos que han quedado bajo el poder de vencedores y enemigos, en la historia larga de luchas y revueltas del pueblo israelita. Han sido tomados por la fuerza y se mantienen, quizá en su propia tierra, bajo los imperios opresores más o menos benignos. No están sometidos por origen, sino por una historia adversa, en razón de los conflictos de una humanidad hecha de guerra y violencias. Algunos se aprovechan de la situación, consiguiendo una fuerte autonomía, bajo el dominio de persas y helenistas (entre el 539 y el 168 a.C.). Otros se sienten dominados y quieren alzarse en lucha militar contra la opresión de turno (en este caso romana), como los celotas en tiempo del Nuevo Testamento. *Cautivos son también los exiliados (galah)*, arrancados de su tierra y sometidos, controlados, en país extraño, entre gentes de otra lengua, religión, costumbres. El exilio ha marcado la vida israelita, a partir del cautiverio de las tribus del Norte (el 721 a.C.) y sobre todo después de la caída del reino de Judá (el 586 a.C.). Ciertamente, para algunos judíos el mismo cautiverio, ampliado y expandido en forma de diáspora, ha sido ocasión de un más hondo desarrollo cultural y religioso. Muchos han salido voluntariamente de Palestina, como emigrantes, en busca de mejores condiciones económicas, de tal modo que gran parte de los israelitas en tiempos de Jesús vivían en diáspora. A pesar de que algunos gozaban de una situación económica aceptable, la mayoría se sentían exiliados, cautivos, y esperaban el día del retorno redentor, la liberación del exilio.

(7) *Esclavitud*, *cautiverio*, *libertad*. El ideal de redención ha sostenido la experiencia de los israelitas y se encuentra en la base de su identidad y de su vida como pueblo.

Israel surgió al vencer la experiencia de la esclavitud. Aún no existía como pueblo y ya sufría: nació del dolor, en camino abierto hacia la dicha. Por eso, los israelitas interpretaron a Dios como redentor, portador de libertad, en una historia en la que actúa a través de los grandes liberadores (Moisés, Josué, Jueces). Israel llegará a su plenitud superando el cautiverio, como han indicado los profetas. Desde este contexto han de entenderse las diversas teologías del judaísmo en tiempo de Jesús y de un modo especial el mensaje y vida de Jesús, condensado por Lucas en Lc 4,18-19.

Cf. C. ALONSO, *La esclavitud a través de la Biblia*, CSIC, Madrid 1986; G. C. CHIRICHIGNO, *Debt-Slavery in Israel and the Ancient Near East*, JSOT SuppSer 141, Sheffield 1993; X. PIKAZA, *Dios preso*, Sec. Trinitario, Salamanca 2005; *Fiesta del pan, fiesta del vino*, Verbo Divino, Estella 2000; cf. R. NORTH, *Sociology of the Biblical Jubilee*, AnBib 4, Roma 1954; R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985; M. ZAPELLA (ed.), *Le origini degli anni giubilari*, Piemme, Casale Monferrato 1998.

ESCRIBAS

(↗ *judaísmo*, *rabinos*). En el principio de Israel están los profetas y sacerdotes, y con ellos los sabios que han ido fijando la experiencia de la novedad israelita de la vida. Pues bien, cuando ellos fijaron su experiencia y su ideal en libros y los libros tendieron a volverse canónicos, surgieron los *escribas o letrados*, una especie de casta ilustrada que vino a ser la autoridad central de la federación de sinagogas*.

(1) *Judaísmo*, *pueblo de escribas*. Allí donde la Palabra de Dios se codifica como Ley (en la Biblia y Tradición), los escribas o intérpretes de esa ley se vuelven autoridad y así aparecen como «rabinos» (= grandes), pues transmiten y comentan, avalan y expresan la Ley de Dios para el pueblo. Así surgió en Israel una *clase intelectual* de letrados, que conocen Libro y tradiciones, formando escuelas de interpretación sagrada y dirigiendo la vida del resto de los israelitas. Según la tradición, el primero ha sido Esdras, a quien el mismo rey de Persia ha presentado como «sacerdote y escriba experto en la ley del Dios del cielo» (Esd 7,12; cf. Eclo 24,23-41; 39,1-11). Estrictamente hablando, los *escribas*, cuyas sentencias e interpretaciones empiezan a reunirse en la Misná y el Talmud, están relacionados con los sabios y se han vuelto institución básica a partir del II d.C. Pero los *sabios* eran autoridad de la cultura, centrada en la experiencia de encuentro con Dios, mientras los *escribas* se vuelven autoridad legal, fijada en un texto sagrado, como palabra de Dios. Sabios y escribas (= rabinos) van unidos, pero el judaísmo ha destacado a los segundos, que se han hecho su autoridad mayor, tras la caída del templo (70 d.C.). De esa forma ha surgido el rabinato. Pero no todos los judíos concedían la misma importancia a los escribas, representantes de la religión del libro y de las normas legales. Algunos, como Jesús y sus primeros seguidores, se elevaron en contra de la autoridad de los escribas, buscando así un contacto más inmediato con Dios, una religión que desborda el nivel de la casuística, de la disputa sobre los diversos sentidos de una tradición o de un texto. Por eso, el material de los evangelios sinópticos conserva una lista muy numerosa de disputas de Jesús con los escribas, a los que termina acusando de algún tipo de hipocresía (cf. sobre todo Mt 23).

(2) *Jesús*, *escriba instruido en el reino de los cielos*. Conforme a la tradición de los sinópticos, Jesús se ha opuesto a las tradiciones de los escribas, relacionados a veces con los sacerdotes y otras con los fariseos, por considerar que ellos han corrido el riesgo de convertir la religión en objeto de discusiones eruditas, algo propio de los especialistas. Aunque es posible que muchos de los textos de condena contra los escribas sean posteriores, es evidente que en el fondo de ellos se refleja la actitud y experiencia de Jesús, que no fue escriba, hombre de libro, sino profeta, hombre de autoridad personal y de encuentro directo con Dios. De esa forma, como otros fundadores religiosos, Jesús ha «liberado» la experiencia de Dios, desligándola del ritual de las interpretaciones escolares, para hacer posible que todos puedan encontrarse de un modo directo con el mismo Dios como Padre (cf. Mt 11,25-27) y de un modo inmediato con el prójimo en cuanto necesitado (cf. Lc 11,25-37). A pesar de ello, su crítica contra los escribas (que culmina en las grandes diatribas de Mt 23 par), no puede tomarse de un modo absoluto.

Ciertamente, él no puede admitir en su discipulado a un escriba que busca seguridad (cf. Mt 8,18), pero puede decirle a un escriba que no está lejos del Reino (cf. Mc 12,34). Siguiendo en esa línea, el evangelio de Mateo añade que «todo escriba instruido en el reino de los cielos es como un dueño de casa que saca de su tesoro cosas nuevas y cosas viejas» (Mt 13,52). Más aún, el mismo Jesús pascual de ese evangelio añade que enviará «profetas, sabios y escribas» (Mt 23,34), indicando así de alguna forma los primeros ministerios de una iglesia donde, al lado de los profetas y sabios (más vinculados a la experiencia personal) están los escribas, capaces de entender en sentido cristiano las Escrituras. Esto significa que en la Iglesia de Mateo han surgido *escribas instruidos en el Reino*. No son especialistas, de un libro cerrado, en la línea del judaísmo nacional, ni investigadores teóricos, sino personas que, teniendo una experiencia personal de Jesús, saben situarla a la luz de las cosas viejas, es decir, de la tradición israelita.

(3) *Pedro*, *escriba de una Iglesia sin escribas*. El buen escriba de la Iglesia de Mateo (cf. Mt 13,52), equivalente a Esdras, que era escriba de la ley del Dios del cielo (Esd 7,12), ha sido Pedro (como supone Mt 16,16-18): hombre capaz de abrir y cerrar, de interpretar las Escrituras. Pero hay una diferencia. En la línea de Esdras, los escribas siguen discutiendo sobre interpretaciones concretas de la ley, dentro de la misma ley, en proceso hermenéutico sin fin. Por el contrario, el buen escriba cristiano, como Pedro, interpreta la ley para libertar del yugo de la ley a los cristianos. Ciertamente, se ha podido decir que el evangelio de Mateo es obra de una escuela de escribas, hombres y/o mujeres que han sabido leer y actualizar la Biblia israelita desde la nueva experiencia de Jesús, anticipando la autoridad de futuros teólogos dentro de la Iglesia; pero ellos no han querido crear ni han creado una casta de letrados: no ha entendido la Iglesia a partir de un libro, sino desde Jesús y al servicio de los necesitados. Por eso, en el lugar culminante del evangelio de Mateo se dice «no llaméis a nadie maestro, ni dirigente, ni padre...» porque solo Dios es Padre, solo Cristo es verdadero dirigente y todos vosotros sois hermanos (cf. Mt 23,8-12). Mateo y Pedro han sido escribas que han liberado a la Iglesia de Jesús de la posible esclavitud de los escribas, para situarla sobre la roca firme de la libertad y del amor a los necesitados (Mt 25,31-46). Pero después, reinterpretando el evangelio de Mt en línea rabínica, han surgido también en la Iglesia cristiana muchos escribas como los que Mt 23 había criticado.

Cf. D. C. ALLISON, *The New Moses: A Matthean Typology*, Fortress, Minneapolis 1993; W. ROTHFUCHS, *Die Erfüllungszitate des Matthäusevangeliums*, BWANT, Stuttgart 1969; K. STENDHAL, *The School of St. Matthew*, ASNU 20, Gleerup, Lund 1968; J. L. SEGUNDO, *El caso Mateo. Los comienzos de una ética judeocristiana*, Sal Terrae, Santander 1994.

ESDRAS-NEHEMÍAS

(↗ *ley*, *mujeres*, *templo*). Estrictamente hablando, *el primer judaísmo*, que se ha extendido en el tiempo del segundo Templo (515 a.C. al 70 d.C.), es producto de una gran restauración donde se destacan estas fechas: en el año 538 a.C., Ciro permite repatriarse a los judíos exiliados; en el 515 a.C., los judíos reconstruyen y dedican el templo; en el 445 a.C., Nehemías organiza la vida social de Jerusalén, haciéndola ciudad sagrada; en ese contexto se sitúan las dos grandes figuras y acontecimientos.

(1) *Nehemías*. Copero del rey, favorito de su corte, Nehemías vino a Jerusalén con amplios poderes para reedificar la muralla de la ciudad y organizar su vida social. Actuó con decisión: era rico y poderoso, una especie de «tirano», al estilo griego, benefactor de los judíos, que asentó las bases de una comunidad unida y autónoma, centrada en el templo y reconocida por la ley persa. Los aspectos fundamentales de la restauración sacral de Jerusalén han sido recogidos en su Libro de Memorias (Neh 1–7 y 11–13).

(2) *Esdras*. Aparece como escriba oficial, versado en los asuntos de la Ley del Dios del cielo para los judíos. Su figura e historia quedan algo en sombra. No sabemos si actuó antes que Nehemías (hacia el 458 a.C.), si le acompañó en su segundo viaje a Jerusalén (428 a.C.) o si es posterior (398 a.C.). Tampoco sabemos exactamente su función. Pero lo cierto es que su nombre ha quedado vinculado a la reforma religiosa del pueblo, pues él sancionó y/o recopiló bajo control persa la Ley sacral judía. Un redactor posterior, que asume la obra de Nehemías y toma a Esdras como autor de la reforma y proclamación de la Ley de Dios, vinculando de algún modo, al menos parcialmente, su trabajo al del Cronista (autor de 1–2 Cr), ha escrito de forma unitaria un relato sobre ambos, que suele dividirse en dos libros (Esdras y Nehemías); pero lo ha compuesto de tal forma que resulta casi imposible separar los libros y distinguir los datos y las interpretaciones teológicas (a no ser en Neh 1–7 y 11–13: Memorias). Para el autor del libro (o de los libros), las dos reformas (una más político-sacral, otra más teológico-sacral) resultan inseparables y ofrecen la base del nuevo judaísmo, que surge como *pueblo especial*, garantizado por la administración imperial persa, con una ley propia, llama *Ley del Dios del Cielo* (Esd 7,12.21), garantizada por decreto oficial del rey de Persia. No sabemos su extensión (¿Deuteronomio, Código Sacerdotal del Lv 17–26?). El judaísmo posterior la identifica con el Pentateuco.

(3) *Una restauración sacralista y endogámica*. La restauración que proponen los libros de Esd-Neh, con la Ley del Dios del cielo, quiere ser una reforma radical, al servicio de la identidad judía, entendida en línea de separación. Ciertamente, existía ya una identidad israelita, pero se expresaba más en línea de afirmación que de separación. Ahora, tras la crisis del exilio, en los años fuertes de la reconstrucción nacional, partiendo de la Ley sagrada que se expresa a través de la comunidad del templo*, el judaísmo viene a definirse de manera muy precisa por sus normas de pureza. Así lo muestra una nueva formulación de la alianza, vinculada a la fiesta de los Tabernáculos (no Pascua), situada en el entorno de la Expiación (cf. Neh 8,13-18). Como máximo pecado se conciben ahora los matrimonios mixtos, mirados desde una perspectiva

masculina: los judíos que se casan con mujeres extranjeras* corren el riesgo de abandonar la alianza israelita, pues dejan en manos de esas mujeres la formación de sus hijos. Por eso, la ley suprema de la identidad nacional exigirá expulsar a las extranjeras y casarse solo con judías (cf. Neh 9,2). Así se formulan los compromisos básicos de la Ley de Moisés: «(1) No dar nuestras hijas a extranjeros (= las gentes del país), ni tomar a sus hijas para nuestros hijos. (2) No comprar en sábado mercancías y especialmente cereales a los extranjeros... (3) Renunciar el año séptimo (sabático*) al cobro de cualquier tipo de deudas... (4) Entregar cada año un tercio de siclo para el culto del templo de nuestro Dios, para los panes de la proposición, para la oblación cotidiana...» (Neh 10,31-34). Estos son los cuatro pilares del nuevo judaísmo, que se centra en la separación familiar (prohibición de matrimonios mixtos), la fidelidad sabática (semana de días, semana de años) y la identidad sacral en torno al templo muy vinculado a las comidas (comprar cereales, panes* de la proposición). En este contexto se sitúa la ley del sostenimiento del templo (la 4ª). En el período anterior (monarquía*), el templo era casa real, de manera que el rey se comprometía a mantener su culto; ahora han de ser los propios judíos quienes han de ofrecer a Dios los panes (animales, alimentos...) necesarios para que se pueda celebrar su liturgia. Surge así el nuevo judaísmo, pueblo sacral, formado por familias separadas, con su propio ritmo (sábados, años sabáticos) y su vinculación al templo.

Cf. P. R. ACKROYD, *Exile and Restoration. A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century B.C.*, Westminster, Filadelfia 1968; T. C. ESKENAZI, *In an Age of Prose: A Literary Approach to Ezra-Nehemiah*, Society of Biblical Literature, Atlanta 1988; A. FERNÁNDEZ TRUYOLS, *Comentario a los libros de Esdras y Nehemías*, CSIC, Madrid 1950.

ESENIOS

(↗ *apocalíptica*, *dualismo*, *Qumrán*, *terapeutas*). Surgen como grupo en tiempo de los macabeos*, junto con los fariseos y los celotas. Pueden situarse, de algún modo, cerca de los fariseos, pues no son un grupo de poder, sino de vida común, que destaca de manera rigurosa las normas de pureza y separación de la tradición israelita. Algunos, como los vinculados a Qumrán*, se han separado incluso externamente de la estructura religiosa del conjunto de la nación israelita, rechazando el culto actual del templo, que consideran manchado, pues sus sacerdotes no cumplen las buenas leyes de pureza y no distinguen ni celebran bien los tiempos sagrados. Comparten varios rasgos con el movimiento de Jesús (visión escatológica, experiencia del Espíritu Santo, etc.), pero la inspiración de fondo es distinta, tanto en la forma de entender la santidad como en la organización de la comunidad. (1) *Los esenios* de Qumrán constituyen una institución de pureza sacerdotal, que tiende a cerrarse sobre sí, con estructuras y jerarquías bien determinadas, de tipo sacral. (2) *Los cristianos* forman un movimiento mesiánico de tipo laical que se abre hacia los marginados y excluidos, sin estructuras jerárquicas ni organizaciones sacrales. Pero es muy posible que existieran diversos tipos de esenios, de manera que algunos podían parecerse a Jesús y más en particular a Juan Bautista.

Cf. H. STEGEMANN, *Los esenios*, *Qumrán*, *Juan Bautista y Jesús*, Trotta, Madrid 1996.

ESPADA DE DIOS

(↗ *macabeos*). Tanto en su forma militar como simbólica, la espada constituye un signo de gran importancia en la Biblia. Entre las más importantes están estas:

(1) *Espada de fuego* de los querubines que cierran el paso de vuelta al paraíso, obligando a los hombres a mantener su estancia en el mundo, sin refugiarse en un tipo de retorno a la seguridad materna del principio (Gn 3,24).

(2) *La espada del Jefe del Ejército de Yahvé*, que se aparece a Josué en el momento en que va a iniciar la conquista de Palestina, junto a Jericó (Jos 5,13-15). Evidentemente, el portador de la espada es el mismo Dios, que aparece aquí de forma guerrera, en una teofanía cuyos rasgos son semejantes a los de Ex 3,1-22, aunque están mucho más estilizados.

(3) *La espada de los débiles que vencen a los fuertes*. Salen sin espada, contra enemigos terribles que llevan la espada, pero les vencen con la ayuda de Dios y les quitan la espada para cortarles con ella la cabeza. Así hace David con Goliat, así hace Judit con Holofernes (cf. 1 Sm 17,51; Jdt 13,6-8).

(4) *La espada de Judas Macabeo*. Forma parte de la historia de Judas, que aparece como nuevo David, celoso de la Ley de Dios, exhortando al ejército con textos de la Ley y los Profetas (2 Mac 15,6-10). Se acerca el combate final contra Nicanor, general del ejército sirio, y Judas, «con objeto de armar a cada uno de los soldados, no tanto con la seguridad de los escudos y lanzas, sino con el consuelo que hay en las buenas palabras, narró un sueño digno de fe con el que alegró a todos. La visión fue así: Onías, el que fue sumo sacerdote... extendía las manos y oraba por toda la comunidad de los judíos. Después se apareció de la misma manera un hombre distinguido, con pelo blanco y gran dignidad, rodeado de una majestad admirable y magnífica. Onías, tomando la palabra, dijo: Este es el que ama a sus hermanos, el que ora mucho por el pueblo y por la Ciudad Santa, es Jeremías, el profeta de Dios. Entonces, Jeremías, extendiendo la derecha, entregó a Judas una espada de oro y al dársela le dijo: Toma la Santa Espada, don de Dios, con la cual destruirás a los enemigos» (2 Mac 15,11-16). Estamos ante una teofanía* militar, semejante a la de Jos 5,13-16, donde el Príncipe del Ejército de Yahvé se aparece a Josué, con la *Espada* en la mano, asegurándole la victoria. Pues bien, ahora, por medio de Jeremías, Dios ofrece su espada a unos combatientes humanos (a Judas) en gesto de victoria escatológica.

(5) *La espada escatológica de 1 Henoc*. En una línea semejante se sitúa un pasaje central de la tradición apócrifa de Henoc: «y vi que se dio a las ovejas una gran Espada y salieron las ovejas contra todas las bestias salvajes a matarlas» (*1 Hen* 90,19). Con esta espada empieza el último acto de la lucha en que los buenos, con la ayuda de Dios (su gran Espada), destruirán sobre el mundo a los perversos. Entendida como signo de la victoria de Dios, esa espada aparece en diversos textos judíos (Is 11,4; 49,2; *4 Esd* 13,4) y también en algunos cristianos (Heb 4,11; 2 Tes 2,9).

(6) *La espada de María*, *la madre de Jesús*. El anciano Simeón* le dice: «Mira, este [Jesús] ha sido constituido para caída y resurrección de muchos en Israel, como señal

discutida; y una espada [*romphaia*] atravesará tu propia alma, para que sean revelados los pensamientos de muchos corazones» (Lc 2,34-35). María conservaba en su corazón las cosas de Jesús (Lc 2,19.51) y de esa forma comparte su misma suerte, apareciendo así como madre sufriente. Su figura de madre sufriente se encuentra ya en el fondo de los textos que la presentan al lado de la Cruz de Jesús (veladamente en Mc 15,40.47 par; claramente en Jn 19,25-27). María recoge sin duda la experiencia de otras mujeres de Israel que habían sufrido por la muerte de sus hijos (cf. Mt 2,16-18). Así viene a presentarse como madre-sufriente del Mesías, pues la espada del dolor mesiánico atraviesa su alma. Así la vemos como signo de Israel, que se divide y sufre ante el surgimiento mesiánico de Jesús, y como signo de la Iglesia, que lleva en su corazón el padecimiento de sus hijos (como supone Col 1,24-29). Ella es el símbolo de la maternidad sufriente, que aparece en muy diversos lugares de la historia humana.

(7) *La espada del Apocalipsis*. Recibe dos nombres: *Makhaira* (de *makhê*, guerra) es el instrumento bélico por excelencia; la lleva el segundo jinete, haciendo que los hombres se maten entre sí (Ap 6,4), poniendo en peligro la vida de la Bestia, envuelta en contiendas civiles (13,14). *Romphaia*, sable largo de dos filos, de origen tracio, que constituye, con el hambre, peste y fieras, un signo universal de muerte (6,8). El Ap la entiende, sobre todo, de manera simbólica: de la boca de Jesús, como palabra poderosa de culminación creadora, brota la *romphaia* aguda que destruye los poderes de las bestias y ofrece salvación a los creyentes (Ap 1,16; 2,12.16; 19,15.21); ella viene a presentarse de esa forma como signo de la transformación cristiana de la guerra. De la boca del Hijo del Hombre sale una espada, que regirá las naciones (Ap 1,16; 2,12.16): es el poder de la palabra, que está por encima de todos los poderes; es el «arma de Jesús» en la batalla escatológica, venciendo con ella a las naciones e instaurando así el reino de la palabra (Ap 19,15).

Cf. P. BENOIT, «Et toi-même, un glaive te transpercerá l'âme (Lc 2,35)», *CBQ* 25 (1963) 251-261; K. BERGER, «Das Canticum Simeonis (Lk 2,29-32)», *NT* 27 (1985) 27-39; P. GRELOT, «Le cantique de Siméon (Luc 2,29-32)», *RB* 93 (1986) 481-509.

ESPERANZA

(↗ *apocalíptica*, *escatología*). Define la existencia del hombre como ser que está abierto a su propio futuro*, en el que puede realizarse plenamente, alcanzando su identidad. El tema de la esperanza atraviesa todos los estratos de la Biblia y se encuentra especialmente vinculada con la «promesa» de Dios, que ofrece a los hombres una culminación gloriosa (la plena creación). Para Jesús, la esperanza se funda en la llegada del Reino* de Dios y para los cristianos ella resulta inseparable de la historia del mismo Jesús, llamado el Cristo, cuya resurrección* ofrece, impulsa y anticipa un camino de salvación*. Heb 11,1 define la fe como «sustancia» (certeza) de las cosas que se esperan. El tema de la esperanza ha recibido gran importancia en la teología bíblica a partir de la obra programática de J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 1972.

ESPIGAS EN SÁBADO

(Mc 2,23-27 par) (↗ *comidas*, *sábado*, *templo*). El texto forma parte de una disputa de Jesús y de los primeros cristianos sobre las comidas, el sábado y la sacralidad del templo, temas centrales para el judaísmo: «Jesús pasaba un sábado [Lc 6,1 D: «el sábado segundo-primero»] por entre los sembrados, y sus discípulos comenzaron a arrancar espigas mientras caminaban. Los fariseos le dijeron: ¡Mira cómo hacen en sábado lo que no está permitido! Y les respondió: ¿No habéis leído alguna vez lo que hizo David, cuando tuvo necesidad y sintió hambre él y los que lo acompañaban...» (Mc 2,23-27 par).

(1) *Pan sagrado sin templo*. El pasaje alude a las espigas del campo, que los discípulos arrancan, frotan y comen un día de sábado. Una variante famosa de Lucas (Manuscrito D) añade que era sábado *deuteroprôtô* (segundo-primero), es decir, el primer sábado del segundo ciclo pentecostal del que tratan Jubileos* y Filón (terapeutas*). Este es el Sábado que sigue a Pentecostés, tiempo en que se ofrecen las nuevas espigas, el grano maduro. Los discípulos celebran el rito gozoso sobre el campo abierto, en contacto directo con la naturaleza, rompiendo así una prohibición sabática (frotan las espigas: cf. *granos tostados* de Jos 5,3.8-12) y otra litúrgica, vinculadas al templo: arrancan directamente las espigas y las frotan, preparando de esa forma el «pan» de las ofrendas sacrales, en honor del Dios de la comida, sobre el mismo campo (no en el templo). No necesitan santuario o sacerdotes especiales: el trigal fecundo es templo, ellos son sacerdotes de la primera y decisiva liturgia de la vida. En este contexto se sitúa la referencia enigmática y significativa al templo antiguo donde David y sus compañeros comieron el pan sagrado de la ofrenda, en tiempos de Abiatar (Mc 25–26; cf. 1 Sm 21,1-6: sacerdote Abimélec; Abiatar aparece en 2 Sm 15,35). David y sus compañeros comieron pan del templo. Jesús y sus compañeros comen pan del campo, que es el templo abierto a todos, el día de Dios que es el sábado.

(2) *La ofrenda del pan que se come*. Ciertamente, los discípulos de Jesús se distinguen de Bano*, Juan*, y de otros bautistas, que solo comen comidas silvestres, pues aceptan, con la tradición de Israel, la ofrenda del trigo cultivado (y del vino). Los granos frotados y limpios de las nuevas espigas, en el tiempo de ofrendas de Pentecostés, son para ellos el más hondo sacrificio, el signo de la bendición suprema de la vida. Por eso, Jesús les defiende, retomando y recreando las más antiguas tradiciones de Israel: la eucaristía de la cosecha, la ofrenda del pan sagrado. En este contexto se sitúa también el tema de la propiedad de los alimentos: Bano y el Bautista no aceptaban propiedad privada, comían de aquello que el campo ofrecía gratuitamente a todos; por el contrario, la Ley bíblica acepta en conjunto la propiedad privada (familiar) de los campos, como queda claro en el tema del jubileo*, pero poniéndola al servicio de las necesidades comunes, de manera que el hambriento pueda comer hasta saciarse de la viña o trigal a la vera del camino (Dt 23,25). La ley de propiedad está al servicio de los necesitados: «Cuando siegues la mies de tu campo... no recojas la gavilla olvidada; déjasela al extranjero*, al huérfano y a la viuda» (cf. Dt 24,19-21). Los discípulos de Jesús asumen y reinterpretan esa ley.

Estrictamente hablando, no son forasteros, huérfanos ni viudas. Tampoco parecen hambrientos o necesitados, pues el texto supone que están recorriendo «un camino de sábado» (están cerca de la ciudad o aldea en que moran). Por eso, si comen, no es, en principio, por hambre (como sugiere Mt 12,1), sino por compartir gozosamente las espigas del campo, al comienzo del verano. Su gesto expresa la experiencia universal de la comida compartida, bendiciendo a Dios por los dones de la tierra. Jesús los defiende, recordando el gesto de David en el templo de Nob (1 Sm 20,1-6, panes* de la proposición).

Cf. S. BACCIOCHI, *From Sabbath to Sunday*, Gregoriana, Roma 1977; E. NODET y T. TAYLOR, *The Origins of Christianity*, Glazier, Collegeville MI 1998; D. ROURE, *Jesús y la figura de David en Mc 2,23-26. Trasfondo bíblico*, *intertestamentario y rabínico*, AnBib 124, Istituto Biblico, Roma 1990.

ESPÍRITU SANTO

1. Israel

(↗ *alma*, *cuerpo*, *Dios*, *Hijo*, *hombre*, *Padre*, *ruah*). La cultura bíblica, como otras culturas antiguas, ha visto en el hombre dos o tres elementos: el hombre es carne (fragilidad, vida), es cuerpo (realidad extensa) y espíritu (un tipo de interioridad y de trascendencia). La palabra *espíritu* (en hebreo *ruah*, en griego *pneuma*) está vinculada con el aliento, la respiración, que es un elemento distintivo de la vida. Quizá podamos añadir que espíritu es la forma que los hombres tienen de vivir, no solo porque respiran (como los animales), sino porque hablan (las palabras están hechas de aliento, respiración modulada con sentido) y se abren a todo lo que existe. En ese sentido se puede hablar del espíritu del hombre (con minúscula) y del Espíritu de Dios (con mayúscula). Muchas veces es difícil distinguir ambos espíritus, pues Dios y el hombre se vinculan y relacionan precisamente por el Espíritu.

(1) *Antiguo Testamento en general*. La visión del Antiguo Testamento sobre el Espíritu constituye uno de los elementos básicos de la teología bíblica. Según Gn 1,2, «el Espíritu de Dios aleteaba por encima de las aguas. El Espíritu, simbolizado como huracán de Dios, planea sobre el abismo de un mundo que en sí mismo sería caos confuso. Así aparece como presencia creadora, extática, de Dios, que actúa después por la Palabra (y dijo Dios...) a fin de comunicarse. Avanzando en esta línea, se dirá que Dios ha creado con su Espíritu-Aliento al ser humano: «Formó al hombre con barro del suelo e insufló en su nariz Espíritu de vida» (Gn 2,7). Los hombres forman parte del aliento de Dios, que es algo gratuito, un don personal. Así podemos decir que el Espíritu es Dios, pero no como sustancia cerrada, sino como gracia que se abre a los hombres; y añadimos que los hombres son Espíritu en cuanto moran y viven dentro de la Vida - divina. A lo largo del Antiguo Testamento, el Espíritu se encuentra especialmente vinculado con los jueces*, carismáticos liberadores del pueblo, y con los profetas* antiguos (especialmente con los carismáticos, como Elías y Eliseo). Eso hace que muchos judíos pensaran que el Espíritu era algo del pasado, mientras que el tiempo actual aparece como tiempo de ausencia del Espíritu de Dios: es como si los hombres se encontraran vacíos y necesitaran una presencia divina. Por eso esperan la venida del Espíritu Santo para el futuro escatológico, en línea mesiánica o apocalíptica. En esa línea, el Espíritu-*ruah* es la acción (presencia) de Dios que sostiene todo lo que existe y promueve de un modo especial la historia de los hombres. No es propiedad ontológica del ser de lo divino en sí (existente por sí mismo), sino expresión de Dios que actúa sin cesar haciendo que la vida nazca y que los humanos alcancen su plenitud. Espíritu-*ruah* es la misma hondura de vida de los hombres, que en sí mismos son frágiles, pero que se encuentran sustentados en Dios y dirigidos hacia la plenitud mesiánica: por eso, la experiencia del espíritu se encuentra vinculada a la esperanza.

(2) *Rabinismo*. Siguiendo la visión anterior, los maestros fariseos, entre los que se encontraba Pablo (cf. Flp 3,5), tendían a concebir el presente (la historia actual del

pueblo) como tiempo de vacío sagrado, de ausencia del Espíritu. Ese vacío se extiende desde el último profeta que habló en nombre de Dios hasta el tiempo final de los tiempos, momento en que el Espíritu divino hablará otra vez, en la culminación escatológica. El Espíritu ha ejercido su función en el pasado: ha dirigido a los patriarcas y a los justos, se ha expresado en los profetas, y ha inspirado la Escritura de los libros santos. Por eso, de una forma general, se puede afirmar que el origen y existencia de Israel depende de la obra del Espíritu. El Espíritu tendrá importancia en el futuro: actuará como poder de juicio de Dios, llevando a plenitud la historia israelita y realizando el juicio. Por eso, en sentido general, la acción del Espíritu se identifica con la culminación del tiempo o la llegada de la salvación mesiánica. En el presente no hay Espíritu. La literatura rabínica supone con frecuencia que con la destrucción del Primer Templo (en tiempo de los babilonios) y la muerte del último profeta la actuación del Espíritu cesó: ya no se escriben más los libros santos, se ha cerrado la palabra de Dios y no existen más revelaciones. Por eso, la gran obra del Espíritu se encuentra en este tiempo clausurada (en ese sentido dirá Jn 7,39 que no había Espíritu porque Jesús no había resucitado). Al afirmar que ha terminado la profecía y que el Espíritu de Dios no actúa en el presente, el rabinismo expresa su propia situación de desamparo. Falta el Espíritu y por eso la vida de los fieles se centra cada vez más en la obediencia a la ley (oral o escrita). En lugar del Espíritu emerge y tiende a ocupar el centro de la vida humana un tipo de ley social/sacral; algunos grupos judíos corren el riesgo de caer en un nomismo.

(3) *Apocalíptica*. Desbordando la visión más cerrada del rabinismo, la convicción de que el Espíritu actúa en el presente y actuará de manera más intensa y total en el futuro aparece atestiguada de una forma peculiar en los escritos de tendencia apocalíptica, pues el Elegido de Dios se encuentra desde ahora lleno del Espíritu de justicia (*1 Hen* 62,2). Ciertamente, el Espíritu habita en el mundo superior donde mora el Elegido (= Hijo del Humano) en quien habita ya el Espíritu de sabiduría, conocimiento y juicio (cf. *1 Hen* 49,3-4). Pero lo importante es que ya está preparado para venir, vendrá pronto a culminar su obra. Este Elegido superior en quien reposa el Espíritu de Dios se identifica con el Hijo del Hombre que realiza la gran obra escatológica, divina, como Mesías trascendente. También el Mesías histórico (de la dinastía de David) se encontrará cuando venga lleno del Espíritu de Dios (*Test Leví* 18,7) y lo mismo han de hallarse aquellos que le siguen y aceptan. Eso significa que muchos judíos del tiempo de Jesús y Pablo mantenían viva la esperanza apocalíptica y mesiánica del Espíritu. La vida actual del hombre sobre el mundo se encuentra dominada por el mal, pero hay una esperanza: los buenos israelitas aguardan la irrupción del Espíritu de Dios, que actuará por medio de su Elegido o Mesías, para recrear todo lo que existe.

(4) *Escritos de* Qumrán*. Avanzan en esa línea apocalíptica, suponiendo que los tiempos finales ya han llegado, de manera que los hombres se encuentran desde ahora determinados y dirigidos por dos espíritus antitéticos: los hijos de la luz están bajo el poder del Espíritu bueno o Príncipe de la luz; los perversos se encuentran dominados por el Espíritu malo o Ángel de las tinieblas. La humanidad se concibe así como un campo de batalla: espíritu de verdad y de injusticia luchan en ella mutuamente, de tal forma que

solo al fin podrá lograrse el triunfo de lo bueno. Qumrán defiende según eso un dualismo polémico o conflictivo. El Espíritu de Dios solo se manifestará plenamente en el futuro; por eso, creer en el Espíritu significa creer en el triunfo final de los Hijos de la Luz. Pero, al mismo tiempo, el Espíritu se concibe como realidad que ya poseen los elegidos de la comunidad, que así aparecen de algún modo como salvados. Los Himnos de Qumrán (cf. 1QH 14,8-22; 16,8-12) muestran que la entrada a la comunidad y su pertenencia a ella viene unida al don del Espíritu. Esto nos muestra que en contra del rabinismo (que vincula el Espíritu de Dios con el pasado y futuro del pueblo) y de la apocalíptica (que se fija casi solo en la consumación escatológica) los separados de Qumrán han puesto de relieve el valor presente del Espíritu. Ellos se saben hombres de experiencia, portadores del Espíritu bueno que se expresa en el nuevo conocimiento, la sabiduría y santidad que ya poseen. La salvación no es un simple acontecer futuro. El mismo tiempo actual se encuentra lleno de la acción de Dios, es presencia del Espíritu. Por medio de su entrada en la comunidad, los fieles de Qumrán poseen la certeza de que Dios les ha elegido y les libera de los males de este mundo.

Cf. A. KÜHN, *Der Heilige Geist. Biblische Lehre und menschliche Erfahrung*, Brockhaus, Wuppertal 1980; D. LYS, Rouach, EHPR 56, PUF, París 1962; P. SCHAEFFER, *Die Vorstellung vom Heiligen Geist in der rabbinischen Literatur*, SANT 28, Múnich 1972; P. VAN IMSCHOOT, *Teología del Antiguo Testamento*, Fax, Madrid 1969.

2. Experiencia cristiana

(↗ *bautismo*). Jesús ha experimentado y actualizado la presencia del Espíritu como poder liberador, que actúa a favor de los hombres, al servicio del Reino de Dios. De esa forma retoma y actualiza el motivo del Espíritu como poder de creación, principio de vida humana.

(1) *Espíritu y Reino de Dios*. Otros profetas de aquel tiempo, en la línea apocalíptica, anunciaban como Juan Bautista el juicio justiciero de Dios que destruye a los perversos, cumpliendo así la Ley antigua (cf. Mt 3,7-12 par); los rabinos perfeccionaban la Ley, los sabios buscaban formas mejores (elitistas) de presencia de la Sabiduría de Dios. Pues bien, entre ellos, de un modo especial, vino Jesús, mensajero del Reino de Dios y portador del Espíritu Santo, y su gesto primero fue curar con poder a los excluidos del sistema social y sagrado, superando la postura de aquellos que interpretaban la presencia de Dios como principio de interioridad elitista o juicio y condena contra los hombres pervertidos. Así ha podido unir Espíritu y Reino, como supone una variante famosa del Padrenuestro (en Lc 11,2): el texto común dice: Venga tu Reino; una lectura antigua traduce: Venga a nosotros tu Espíritu Santo. Jesús no ofreció una teoría sobre el Espíritu Santo, sino que se descubrió lleno del Espíritu de Dios y lo vinculó a la presencia del Reino, pidiendo así que llegara y preparando su venida.

(2) *Mesías carismático*, *Mesías del Espíritu*. Culminando una experiencia israelita de juicio, Juan Bautista anunció la llegada del viento-espíritu de Dios como huracán destructor, fin de la historia (cf. Mt 3,7-11). Jesús, en cambio, volviendo al origen de la creación y fundándose en el Dios creador, anunció el despliegue final del Espíritu como principio de perdón y de gracia, superando el nivel del juicio (cf. «no juzguéis»: Mt 7,1

par) y la violencia que había dominado sobre el mundo. Así aparece como hombre lleno del Espíritu de Dios, ofreciendo ese Espíritu a los hombres y mujeres de su entorno, para que se descubran también ellos liberados, hijos de Dios. Así lo ratifica la tradición del bautismo (cf. Mc 1,9-11 par), por la que se afirma que Jesús recibió el Espíritu Santo y realiza su obra, al servicio de la vida y de la santidad (de la gracia) en un mundo dominado por espíritus impuros, como muestran sus exorcismos (cf. Mt 12,28 par). Esta acción curadora y esta lucha contra el espíritu perverso se expresa en las tentaciones (Mc 1,12-13; Mt 4,1-11 par). Entendido así, el tema del Espíritu nos sitúa en el centro de la novedad evangélica, más aún, en el centro de la crisis mesiánica, allí donde Jesús anuncia la caída del mundo antiguo, amenazado por el rigor de la Ley y el poder del satanismo, suscitando en su lugar un mundo de gracia. Precisamente allí donde Jesús anuncia el Reino como fuerza creadora, curación y libertad humana (perdón, curaciones), se revela en plenitud el Espíritu de Dios, que así aparece como Espíritu cristiano (= del Cristo o Mesías). Se decía desde antiguo que el Espíritu de Dios (prudencia y sabiduría, consejo y valentía; cf. Is 11,1-2: dones*) reposaría sobre el Rey Mesías. Así lo repetían los discursos mesiánicos y apocalípticos: el Mesías de Dios actuará con la fuerza de su Espíritu, para destruir a los perversos e instaurar el Reino. Pues bien, la tradición cristiana sabe que Jesús ha recibido el espíritu mesiánico (cf. Mc 1,9-11 par), aunque de modo distinto, como servidor de los pobres, no como señor que se impone sobre los demás (cf. Mt 12,18). Así ofrece libertad de Dios a los oprimidos, iniciando la obra escatológica anunciada por los profetas: «El Espíritu del Señor está sobre mí; por eso me ha ungido para ofrecer la buena nueva a los pobres...» (Lc 4,18; cf. Is 61,1-2; 58,6). Estas palabras han sido redactadas posiblemente tras la pascua, pero reflejan la experiencia de Jesús, que aparece así como profeta del Espíritu, ofreciendo la salvación de Dios a todos los necesitados.

(3) *Exorcismos. Espíritu discutido*. Desde esa base se entienden los exorcismos de Jesús. Algunos escribas lo acusan, diciendo que actúa con la fuerza de Satán, como poseso peculiar del Diablo, pues su gesto es una amenaza contra el orden de la Ley (que distingue a buenos y malos). Jesús se defiende y responde: «Pero si yo expulso a los demonios con el Espíritu de Dios eso significa que el Reino de Dios está llegando a vosotros» (Mt 12,28). Satán es lo que oprime y perturba al ser humano, haciéndole esclavo de sí mismo, de la conflictividad social y de la muerte. El Espíritu, en cambio, es poder de creación, es Vida de Dios que actúa por el Reino (en curación, acogida, salud, esperanza), a favor de los hombres. De esa manera, al rechazar la acusación de los escribas, Jesús defiende, por encima de la Ley, su acción a favor de los proscritos de Israel (los posesos e impuros), declarando que el mismo Espíritu de Dios le avala. No acepta el control de los escribas, con sus purezas nacionales, sino que actúa como portador del Espíritu, para acoger a los excluidos del sistema. Así se definen los frentes: demoníaco es aquello que oprime y excluye al ser humano; del Espíritu de Dios proviene aquello que libera y abre caminos de comunión. De esa forma eleva Jesús, sobre la nación-ley de Israel, el don poderoso del Espíritu *(Reino de Dios)*, en favor de todos y de un modo especial de aquellos a quienes el sistema rechaza o condena. Esta es su tarea, la

clave de su vida y mensaje: como portador del Espíritu de Dios, suscita una comunidad abierta a los necesitados y proscritos, por pura gracia, sobre toda ley.

(4) *Pecado contra el Espíritu Santo*, *la gracia del Espíritu*. En ese contexto se entiende el pecado contra el Espíritu que consiste en rechazar la salvación que Dios ofrece a los pequeños y enfermos, a los excluidos de la sociedad sagrada israelita (Mt 12,31-32). Los que rechazan el perdón (no acogen ni perdonan a los rechazados) se condenan a sí mismos, se separan de la gracia: excluyen toda salvación, pecando contra el Espíritu Santo, que es perdón y gratuidad de Dios o Reino (cf. Mc 3,28-30 par). Este es el escándalo más fuerte, la novedad que han detectado los adversarios de Jesús cuando le acusan de romper el orden de la Ley de Dios, que ellos pretenden defender, defendiendo solo sus propios intereses. Jesús, en cambio, se siente portador de un Espíritu de salvación: es un carismático, hombre de acción, un creador de vida, que alaba a Dios desde su experiencia más honda de Hijo (cf. Mt 11,25-27), descubriendo la caída de Satán (Lc 10,18), como un transfigurado (cf. Mc 9,2-9 par). No es carismático visionario, arrastrado por un fluir de revelaciones interiores del Espíritu, sino liberador, hombre de acción fuerte, que ha visto y cultivado la presencia del Espíritu de Dios en el amor, que ofrece de manera intensa, contagiosa, a los enfermos y expulsados del sistema. Siendo poderoso es débil, pues no se impone y debe aceptar la persecución de los prepotentes. En este contexto puede prometer a sus seguidores la asistencia del Espíritu: «Y cuando os lleven para entregaros (a los sanedrines y juicios del mundo...) no andéis pensando lo que habéis de decir, pues diréis aquello que Dios os inspire en aquella hora: porque no seréis vosotros los que habléis, sino el Espíritu Santo» (Mc 13,11). El Espíritu es la fuerza de los débiles: presencia de Dios que sostiene a los derrotados de la historia, a quienes ofrece la experiencia y palabra de Dios que derivan del Cristo.

(5) *La Iglesia*, *una experiencia carismática* (Pentecostés*, carismas*). La condena y muerte de Jesús ha puesto una gran signo de interrogación en todos los aspectos anteriores de su vida y su mensaje: por medio de la cruz, Jesús ha venido a mostrarse ante la ley de Israel como maldito (cf. Gal 3,13) y ante los hombres como un fracasado. Pues bien, en este contexto se ha revelado con toda su fuerza la experiencia del Espíritu, expresada de dos formas complementarias, una más eclesial, otra más cristológica. Aquí empezamos presentando la experiencia eclesial. El surgimiento de los diversos grupos cristianos solo se entiende como experiencia carismática: los cristianos han descubierto y sentido que Jesús, el mismo Jesús muerto, les ofrecía su Espíritu, haciéndoles de esa forma herederos de su obra. El Nuevo Testamento ha formulado esta experiencia de diversas formas, entre las que señalamos tres. La más antigua que conservamos es la de Pablo, cuando dice a los Gálatas que por la fe en Jesús han recibido el Espíritu, de manera que han podido descubrirse como hombres nuevos (Gal 3,2-4). El libro de los Hechos formula esta experiencia de un modo eclesial, vinculándola a la fiesta judía de Pentecostés: estaban los seguidores de Jesús reunidos, pocos días después de su muerte, y «todos fueron llenos del Espíritu Santo y comenzaron a hablar en distintas lenguas, como el Espíritu les daba que hablasen» (Hch 2,4). Finalmente, Juan ha formulado esa

misma experiencia de un modo cristológico, aplicando a Jesús el modelo del Dios creador de Gn 2,7: El mismo Jesús que había muerto se apareció a sus discípulos, «sopló sobre ellos y les dijo: recibid el Espíritu Santo» (Jn 20,22). Esta es la experiencia básica del surgimiento de la Iglesia: los seguidores del Jesús crucificado se han descubierto renacidos, portadores de su mismo Espíritu. Lógicamente, ellos han continuado su obra, impulsados por el mismo Espíritu que actuaba en Jesús.

(6) *Expresión cristológica*. Resurrección de Jesús como experiencia del Espíritu. Pablo ha descubierto y presentado a Dios no solo como «aquel que resucita a los muertos y crea de la nada» (cf. Rom 4,17; Is 48,13), sino como aquel que «ha resucitado ya a Jesús» de entre los muertos (Rom 4,24), revelando así su Espíritu. Por eso dice que Jesús «ha sido engendrado de la estirpe de David, según la carne, constituido Hijo de Dios en poder, según el Espíritu de Santidad (= Santo) por medio de la resurrección de entre los muertos» (Rom 1,3-4). La historia anterior de Jesús nos situaba en el nivel de la esperanza israelita, que es nivel de carne, en la línea mesiánica de David. La pascua de Jesús es, sin embargo, revelación y presencia plena del Espíritu de Dios. El mesianismo davídico, cerrado en sí mismo, pertenece al nivel de la carne, al mundo de lo humano y corruptible, sometido al poder del pecado y de la muerte. Por el contrario, el Espíritu es la fuerza escatológica (ya plena) del Amor de Dios que actúa por la pascua de Jesús y se expresa en una vida que vence a la muerte. Como hijo de David, Jesús ha sido un ser de carne (terreno). Por medio de la pascua, se ha expresado y revelado plenamente como Hijo de Dios, existencia culminada y salvadora. Así se manifiesta Dios por medio de Jesús, como Espíritu de santidad, principio de creación escatológica, amor recreador de los humanos. Según eso, el Espíritu de Dios actúa y se define plenamente en la pascua de Jesús, quien aparece así como principio y plenitud de la acción creadora. El Espíritu es amor que triunfa del odio, vida de Dios que supera la violencia y muerte humana. Por Él se desvela en el mundo (dentro de la misma historia) la verdad escatológica de Dios, encarnada en Cristo.

(7) *Reinterpretación de Jesús. Muerte en el Espíritu*. El texto más significativo es el de Heb 9,14 cuando se dice que «Cristo, no teniendo mancha alguna, se ofreció a Dios por medio del Espíritu eterno». Precisamente aquí, en la entrega de amor de Jesús, viene a revelarse en medio de la historia el eterno Espíritu de Dios. Así puede decirse que el Espíritu se identifica con el amor de Cristo, que pone su vida en manos de Dios Padre: es el Amor de aquel que, muriendo por los demás, destruye la potencia de la muerte y redime a la humanidad caída. De esta forma los elementos principales de la vida de Jesús han de entenderse en perspectiva de Espíritu. Vivir es nacer, realizarse y morir. Así vive Jesús y en el despliegue total de su existencia viene a desvelarse como Hijo de Dios Padre siendo el Ungido del Espíritu. Esos dos rasgos definen su entrega y donación mesiánica: uno más filial (que se expresa sobre todo en el bautismo, donde el Padre le dice: ¡tú eres mi Hijo!) y otro más pneumatológico (que se expresa en Pentecostés) se vinculan y penetran mutuamente, definiendo a Jesús como Hijo de Dios y Mesías del Espíritu.

(8) *Experiencia de Pablo. Vivir en el Espíritu*. Los cristianos descubren con sorpresa que la acción del Espíritu en la pascua de Jesús no ha causado el fin del mundo, como ellos esperaban y quizá buscaban, sino una forma distinta de vida y comunión, la vida de la Iglesia. Esta es la novedad: ¡Ha venido el Espíritu de Dios, por medio de Jesús, pero el mundo no ha terminado! Dios se ha manifestado ya del todo, ha realizado su obra y, sin embargo, el mundo continúa existiendo y a los fieles de Jesús se les pide que vivan de una forma nueva: «Si el *Espíritu* de aquel que ha resucitado a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, el que ha resucitado al Cristo de entre los muertos vivificará también vuestros cuerpos mortales, en virtud de su *Espíritu* que habita en vosotros (Rom 8,11). Este pasaje contiene la totalidad del mensaje cristiano: el mismo Dios, que ha resucitado a Jesús, resucitará a los hombres, por medio de su Espíritu, definido aquí como Principio de resurrección. Los creyentes están muertos a este mundo, entendido como carne, fuente de corrupción, y viven ya en Espíritu (cf. Rom 8,10), abiertos a la resurrección plena, como hijos que participan del mismo Espíritu de Filiación del Hijo de Dios: nacen de nuevo con Jesús y superando la antigua servidumbre (injertados en su mismo nacimiento), pueden confesar: ¡Abba! Tú eres mi Padre (Gal 4,5-6; cf. Rom 8,15-16). En esa línea, el Espíritu de Dios que ha resucitado a Jesús viene a definirse como Espíritu filial, presencia de Dios Padre en nuestra vida. Los cristianos son aquellos que, por medio del Espíritu, unidos en comunidad de amor (1 Cor 12–14: carismas*), esperan como hijos el cumplimiento de sus esperanzas: «Pues no recibisteis el espíritu de esclavitud para estar otra vez bajo el temor, sino que recibisteis el espíritu de filiación como hijos, en el cual clamamos ¡Abba, Padre! El Espíritu mismo da testimonio juntamente con nuestro espíritu de que somos hijos de Dios. Y si somos hijos, también somos herederos: herederos de Dios y coherederos con Cristo» (Rom 8,15-17).

(9) *Teología de Pablo. Textos básicos sobre el Espíritu*. Jesús, Hijo pascual de Dios, y el Espíritu Santo se vinculan de forma paradigmática en la experiencia de la Iglesia, como ha mostrado Pablo en dos afirmaciones básicas: 1 Cor 15,41-46 y 2 Cor 3,17. Ellas definen el misterio cristiano del Espíritu, que así aparece como principio de libertad. (a) *1 Cor 15. Espíritu vivificante*. A lo largo del capítulo (1 Cor 15), Pablo ha venido precisando el sentido de la resurrección de Jesús. Su argumento culmina cuando presenta a Jesús como humanidad definitiva. Adán, el primer hombre, fue un alma viviente *(psichên sôsan)*, un ser de la tierra, definido por la *psichê* o capacidad vital dentro del mundo. Por el contrario, Jesús, el segundo Adán, es Espíritu vivificante *(pneuma dsôopoioun)*, presencia y aliento de Dios que no solo vive, como el hombre antiguo, sino que irradia vida, haciendo así vivir a los demás (1 Cor 15,45-47). El primer Adán es el hombre que viene de la tierra y a la tierra vuelve, en proceso de realización siempre frágil, limitado. El segundo Adán es Cristo, Hijo de Dios resucitado que ha vencido ya a la muerte y así viene a desvelarse en su verdad como *Espíritu vivificador*: principio de vida para aquellos que le acogen. Jesús, último Adán, es portador de nueva Humanidad: es *Cristo (= Ungido por el Espíritu)* y lo es de tal manera que viene desvelarse como Fuente de Espíritu, principio de vida y comunión para todos los creyentes. (b) *2 Cor 3,17. El Señor es el Espíritu*. Pablo ha presentado primero la visión judía de la Ley,

entendida como letra, que deja al ser humano en un nivel de realidad externa (de dureza y mentira, de oscuridad y muerte). Frente a ella ha evocado luego el Espíritu de Jesús, que es sentido profundo y no letra, vida y no muerte. Por eso, para entender la realidad y alcanzar la salvación, los judíos deben romper el velo de Ley que Moisés puso ante su rostro y convertirse al Espíritu, «porque el Señor (= Jesús resucitado) es el Espíritu (= *ho de kyrios to pneuma estin*) y donde está el Espíritu del Señor (= de Jesús) allí está la libertad *(eleutheria)*» (2 Cor 3,17). El mismo *Kyrios* (Jesús resucitado) puede y debe interpretarse como Espíritu, es decir, como fuente y principio de vida para los humanos, superando así el nivel de un judaísmo legalista y de un mesianismo cristiano cerrado también en la ley (2 Cor 3–4).

(10) *El Señor es Espíritu*, *el Espíritu es la libertad*. Moisés es signo de la Ley israelita, vinculada a la letra (Ley escrita en unas tablas de piedra) y a la muerte (el camino de la Ley acaba, haciendo que los hombres acaben con ella). Por eso, la Ley nos sitúa en el nivel de corrupción, allí donde los hombres no se atreven a quitar el velo de oscuridad y muerte de su vida, para mirarse cara a cara, porque el miedo les domina. Jesús, en cambio, ha rasgado en amor el velo de la Ley, superando por su muerte en Cruz (en amor y pascua) el miedo a la muerte, y abriendo a los humanos el acceso hacia el misterio del Espíritu que vivifica (cf. todo 2 Cor 3, en especial 3,6). Por eso decimos que el mismo Jesús resucitado es Señor (es divino) y como tal nos ofrece el Espíritu, que es principio de vida y libertad. Utilizando una terminología más teológica pudiéramos decir que, en cuanto realidad divina (y personal), el Espíritu se identifica con el mismo Cristo Señor que abre y expande su vida (en perdón y comunión) a todos los humanos. El Espíritu no es Jesús en sí (como individuo aislado), sino Jesús en cuanto *Kyrios*, Señor que da la vida, en comunión de amor con el Padre, haciendo que los hombres puedan compartir esa misma comunión. En esa línea podemos avanzar y decir con la tradición posterior que el mismo Espíritu se identifica con el Amor y Vida que Jesús y el Padre comparten y ofrecen en amor (como amor) a los humanos, por la pascua. Revelación de Dios y plenitud humana se identifican e implican por medio del Espíritu de Cristo. Este motivo nos sitúa en el centro de la disputa de Pablo con un tipo de judeocristianismo que tendía a interpretar el mensaje y vida de Jesús desde la ley israelita. Los judeocristianos de Jerusalén, aun aceptando a Jesús como Señor, corrieron el riesgo de entender su pascua en clave intra-israelita, diciendo que, al menos en un primer momento, hay que cumplir la Ley hasta que llegue la culminación mesiánica. Por eso, aceptan esa Ley nacional de Israel y se mantienen, como grupo de renovación y esperanza escatológica, dentro del judaísmo. Piensan que no ha llegado todavía el tiempo de la renovación universal; a su juicio, el Espíritu de Cristo resucitado no es aún Espíritu de misión (conversión) y unidad universal de todos los cristianos. Por el contrario, los cristianos helenistas y a partir de ellos Pablo (cf. Hch 6–15) han descubierto que el Espíritu de Cristo desborda las barreras del antiguo judaísmo, suscitando una nueva comunión escatológica de fieles liberados de la Ley y unidos por la fuerza del Espíritu que brota de la fe en el Cristo. El Evangelio es para ellos una novedad actual: la gracia de Cristo ha de extenderse desde ahora a todas las naciones. A su juicio, la venida del Espíritu del Señor

inicia el tiempo de la transformación humana, que no es algo que se espera para el fin de la historia (cuando el mundo acabe), sino algo que ha sucedido ya y puede expandirse desde ahora por el mundo entero. En este lugar viene a situarnos Pablo cuando contrapone la ley israelita, vinculada a la existencia sociorreligiosa del pueblo judío, y la fe cristiana, interpretada como unión con Cristo y apertura universal en el Espíritu: Jesús ha realizado ya la obra definitiva de Dios, ofreciendo a los humanos la plenitud del Espíritu divino, la libertad completa, la comunión divina. Este es el tema básico de la experiencia paulina, formulada de manera definitiva en las cartas a los Gálatas y Romanos.

(11) *Apocalipsis*. El Espíritu es aliento vital (cf. Ap 11,11; 13,15) y tiene un sentido positivo; pero puede recibir también un sentido negativo (espíritus impuros o perversos: 16,13; 18,2). En sentido positivo, el Espíritu de Dios se expresa a través de la experiencia y testimonio de la profecía: es una fuerza superior que llena al profeta, introduciéndole en el misterio de Dios y haciéndole capaz de hablar en nombre de Jesús (Ap 1,4; 2,7.11; 14,13; 19,10; 22,6; etc.). El Apocalipsis identifica también al Espíritu con *los Siete Espíritus* que están ante el Trono de Dios (1,4; 4,5) y que aparecen, al mismo tiempo, como propios de Jesús (Ap 3,1; 5,6; dones*). Esos espíritus se vinculan de algún modo con los siete astros e iglesias (candelabros*) y representan la totalidad del espíritu o vida de Dios, que la Iglesia posterior identifica con el único Espíritu Santo. De manera significativa, ese Espíritu va unido con la Novia, orando con ella y formando su vida más profunda (22,17).

Cf. C. K. BARRET, *El Espíritu Santo en la tradición sinóptica*, Sec. Trinitario, Salamanca 1978; M. A. CHEVALLIER, *Aliento de Dios*, Sec. Trinitario, Salamanca 1978; F. CONTRERAS, *El Espíritu en el Libro del Apocalipsis*, Koinonía 28, Sec. Trinitario, Salamanca 1987; J. D. G. DUNN, *El Espíritu Santo y Jesús,* Sec. Trinitario, Salamanca 1981; J. DE GOITIA, *La fuerza del Espíritu*, Mensajero-Deusto, Bilbao 1974; I. HERMANN, *Kyrios und Pneuma*, *Studiem zur Christologie der paulinischen Hauptbriefen*, Múnich 1961; G. HAYA PRATS, *L'Esprit*, *force de l'Église*, Cerf, París 1975; H. MÜHLEN, *El Espíritu Santo y la iglesia*, Sec. Trinitario, Salamanca 1998; X. PIKAZA, *Dios como Espíritu y persona*, Sec. Trinitario, Salamanca 1989; F. PORSCH, *El Espíritu Santo, defensor de los creyentes (en Jn),* Sec. Trinitario, Salamanca 1978; R. PENNA, *Lo Spirito di Cristo*, Paideia, Brescia 1976; E. SCHWEIZER, *El Espíritu Santo*, Sígueme, Salamanca 1998; W. WINK, *Naming the Powers; Unmasking the Powers; Engaging the Powers*, Fortress, Filadelfia 1984, 1986, 1992.

3. Teología

(↗ *Bautismo*, *Dios*, *Pentecostés*, *ruah*, *Trinidad*). Recogiendo las aportaciones anteriores, podemos presentar un esquema general, que englobe los diversos momentos del despliegue cristiano del Espíritu Santo. Ellos nos permiten ver en su conjunto la historia de la creación y salvación.

(1) *Antiguo Testamento*. El Espíritu aparece de dos formas básicas. (a) *Poder creador: El Espíritu sobre la aguas del caos (Gn 1,1-2)*. Así podemos definir al Espíritu como poder creador: fuente de vida divina de la que brotan y en la que se sustentan todas las realidades. Por eso, la tradición teológica y espiritual habla de un *spiritus creator*, de una especie de viento o tormenta divina en la que todo emerge, de un aliento de amor del que todo procede. (b) *Un camino de humanidad*. A lo largo de la Biblia hebrea el Espíritu aparece como poder liberador (Éxodo y libro de los Jueces) y como palabra que dirige la

historia de los hombres hacia su pleno cumplimiento (hacia el Mesías). Este sigue siendo el Espíritu de adviento, presencia divina que dirige el camino de la humanidad hacia la manifestación plena de Dios, hacia el Nacimiento mesiánico. Por eso, tomando de forma unitaria una simbología que aparece en Lc 1,26-38 y Mt 1,18-25, lo mismo que de Ap 12,1-5, podemos afirmar que la historia del Espíritu de adviento culmina en la encarnación del Cristo.

(2) *Nuevo Testamento*. Los cristianos descubren la presencia del Espíritu de Dios a través de la vida y obra de Jesús. (a) *Jesús es el hombre del Espíritu*, *el Mesías*. Jesús mismo, en su vida y en su obra, es la epifanía personal del Espíritu de Dios. En ese sentido podemos afirmar que la historia del Espíritu ya se ha cumplido en la vida de Jesús. Por eso confesamos con Pablo que el Señor es el Espíritu (cf. 2 Cor 3,17). (b) *Apertura misionera*, *el Espíritu en la Iglesia*. A partir de la obra de Lucas, los cristianos pueden entender la Iglesia como expresión de la historia del Espíritu, que va expandiendo la obra de Jesús, que va extendiendo la semilla de su vida en el camino de la humanidad. Ciertamente, el Espíritu sigue teniendo rasgos de adviento, en la línea del Antiguo Testamento, que tiende al cumplimiento de la esperanza mesiánica, hacia el Cristo; incluso los cristianos en el tiempo de adviento descubren de esta forma la presencia y obra del Espíritu. Pero, en sentido general, podemos afirmar que el Espíritu de Dios ha iniciado un camino de reconciliación a partir de la pascua de Jesús. (c) *Culminación escatológica*. Conforme a la palabra final de la Biblia cristiana «el Espíritu y la Esposa ruegan ¡ven Jesús!» (Ap 22,17). De esa forma piden que se cumpla la promesa de la realidad y de la vida, lo que ha visto en esperanza el Antiguo Testamento, lo que busca la Iglesia que conoce ya al Cristo. Por eso, como afirma Rom 8,26, no sabemos ni siquiera lo que debemos pedir, pero el Espíritu en nosotros ruega, pidiendo que llegue la *filiación completa*, es decir, la liberación de nuestra vida. Este esquema se puede recrear e interpretar de diversas formas, pero tomado en conjunto ofrece una visión coherente de la obra del Espíritu. En cierto sentido, esos momentos siguen implicados, siendo por lo tanto inseparables. En otro sentido puede hablarse de avance: el Espíritu nos hace ir caminando en una línea que pasa de la creación (principio) hacia la culminación escatológica.

(3) *Teologías del Espíritu Santo*. Desde otra perspectiva, y fijándonos ya en los libros y teologías del Nuevo Testamento, podemos condensar las diversas experiencias de la Iglesia como sigue. (a) *Pablo y carta a los Hebreos*. Ponen de relieve el carácter pascual del Espíritu cristiano, vinculándolo con la entrega de amor de Cristo. En esa línea añade Hebreos que Cristo «se ha ofrecido a Dios sin mancha por el Espíritu eterno» (Heb 9,14), trascendiendo todo sacrificio. El Espíritu de Dios se ha humanizado en Jesús, a quien Dios ha recibido en amor, resucitándole en la muerte. Así se identifican *amor de Cristo* (que pone su vida en manos de Dios Padre, por los humanos) y *amor del Padre*, que lo acoge y resucita (para bien de todos). Ese doble y único amor, Vida compartida, es el Espíritu. (b) *Los sinópticos* han destacado el tema de la Concepción por el Espíritu. Jesús, Hijo de Dios, no ha nacido solo de la carne y sangre, sino por influjo peculiar de Dios (Mt 1,18-25; Lc 1,26-38). El Espíritu que en pascua aparecía como Poder-Amor

que resucita al Cristo, se muestra aquí engendrando al Hijo de Dios en la historia. Pasamos de la meta al origen, de la entrega pascual al nacimiento: el Espíritu es Amor de engendramiento de un Dios que, siendo Vida, la suscita de forma eminente en el Cristo. (c) *Juan* ha puesto de relieve la realidad divina. Más que la pascua del Espíritu (Pablo) y su presencia en el surgimiento de Jesús (sinópticos), Juan ha destacado la conexión divina del Espíritu: viene de Dios (cf. Jn 14,16), brota de su seno (cf. Jn 15,26) y pertenece a su misterio. Pero, al mismo tiempo, ha mostrado su vinculación cristiana: Jesús lo pide (Jn 14,16) y el Padre lo envía en su nombre (Jn 14,26); también puede añadirse que es Jesús quien lo envía (Jn 15,26; 16,7). Este Espíritu cristiano es Agua que Jesús ofrece sobre el nuevo templo de su pascua (cf. Jn 7,39): es agua y sangre que brota en la cruz de su costado mesiánico (cf. Jn 19,34), aliento de Vida que ofrece en su muerte al Padre (Jn 19,30) y en la pascua a sus discípulos (cf. Jn 20,22). El Espíritu no es solo de Dios, ni de Jesús, sino de ambos: vincula a Padre e Hijo en Amor, es *Vida común*, de forma que Jesús puede afirmar que ha ofrecido a los humanos todo lo que ha recibido-escuchado de su Padre (Jn 15,15), porque «todo lo mío es tuyo, todo lo tuyo mío» (cf. Jn 17,10), en Comunión (cf. Jn 17,21-23).

(4) *Dogma eclesial. Conclusión*. Siguiendo una visión particular arriana, muchos cristianos del siglo IV d.C. tomaron al Espíritu como entidad inferior al Padre (y al Hijo), explicando su sentido con categorías ontológicas de tipo griego (entidades superiores e inferiores). La *Gran Iglesia* respondió en Constantinopla (año 381), aplicando los principios de Nicea (año 325), y dijo que Dios no es una gradación de esencias, más altas o bajas (en escala platónica de seres), sino totalmente divino en sus manifestaciones o personas. Por eso, el Espíritu no es Dios inferior, sino totalmente divino: «Es Señor y Dador de vida, procede del Padre; con el Padre y el Hijo recibe una misma adoración y gloria; habló por los profetas». Esto es el Espíritu: aliento de Dios, respiración, aire, del mundo y del hombre: alientan juntos, comparten existencia. Actúa especialmente en profetas y justos, dadores de vida, y en Jesús, ungido del Espíritu (= Cristo). Es Santo, siendo universal: latido cordial de pueblos y religiones, riqueza de Dios, para pobres y excluidos. Es Pentecostés, celebración compartida: lenguas y pueblos, familias e individuos, culturas y razas, regalándose vida, Aire que inspiran y expiran, conspirando todos, gratuita, creadoramente, muriendo cada uno, para que existan todos. Es Dios, principio y meta, que a nadie excluye, distinguiendo a todos: en él vivimos, nos movemos y somos, en libertad compartida y esperanza de resurrección.

Cf. J. COMBLIN, *El Espíritu Santo y la liberación*, Paulinas, Madrid 1986; I. M. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona 1983; X. PIKAZA, *Dios como Espíritu y Persona*, Sec. Trinitario, Salamanca 1990.

ESPOSO/A

(↗ *Adán*, *amor*, *Ashera*, *Baal*, *bodas*, *Eva*, *Oseas*). El tema de Dios como esposo-esposa forma parte de la religión cananea, que el Antiguo Testamento ha combatido, pues el Dios Yahvé de los israelitas no es esposo ni padre, sino Señor trascendente. Pero, en un momento dado, algunos profetas como Oseas (y después Jeremías y la escuela de Isaías) han concebido también a Dios como Padre-Esposo del pueblo, creando una de las imágenes más poderosas de la tradición bíblica. Esa imagen, recreada en un contexto distinto por el Cantar* de los Cantares, ha llegado al Nuevo Testamento, donde influye en algunas parábolas o comparaciones de Jesús (cf. Mc 2,19; cf. Mt 25,1-13) y en las tradiciones de Pablo (2 Cor 11,2) y de Juan (cf. Jn 2,1-11). El signo ha culminado en las bodas finales del Apocalipsis y en la parénesis matrimonial de Ef 5,21-33. Desde esa base se pueden distinguir dos líneas.

(1) *Línea no patriarcalista*. El Apocalipsis presenta el final de la historia en forma de bodas de la humanidad con el Cordero de Dios (cf. Ap 19,7.9); el Cordero-Esposo es el mismo Cristo vencedor; la Novia es la misma humanidad (antes mujer celeste: cf. Ap 12,1-3), luego Iglesia perseguida, que aparece al fin como novia del Cordero, adornada y preparada (cf. Ap 21,2.9) para el despliegue final de la historia, que se funda en el amor de un Dios que se vincula para siempre con los hombres, sin superioridad de varones sobre mujeres, ni viceversa; todos, varones y mujeres, son esposa del Cristo-Cordero (cf. Ap 21–22). El Apocalipsis no aplica al hombre el simbolismo del *Esposo-Cristo* y a la mujer el de la *esposa-humanidad* (o Iglesia), sino que los motivos principales de su trama quedan a nivel simbólico y pueden atribuirse por igual a varones y mujeres (sin la diferencia entre sexos que parece introducir Ef 5). El Esposo no actúa como varón (en una línea que podía desembocar en el patriarcalismo de una Iglesia donde solo son jerarcas los varones), sino como Cordero, animal sacrificado (Ap 21–22). Lo mismo podemos decir de Mc 2,19 y de Jn 2,1-2; ni en uno ni en otro caso se aplica a un esposo humano el símbolo del Cristo esposo.

(2) *Línea patriarcalista*. En contra de la visión anterior, que se aplicaba por igual a varones y mujeres en su relación con Cristo, Ef 5,21-33 ha querido aplicar la imagen de las bodas finales al mismo matrimonio de un hombre y una mujer, dentro de la Iglesia, pero de tal forma que el hombre (signo de Cristo) tiende a presentarse como más elevado que la mujer (signo de la Iglesia). Eso significa que Ef 5 ha interpretado el tema del esposo-esposa en un contexto patriarcalista (o al menos con riesgo de patriarcalismo), presentando al esposo como a Cristo-cabeza y a la esposa como Iglesia-cuerpo, dentro de una perspectiva jerárquica de la relación entre los sexos. Lo que en Ef 5 no es más que una imagen se ha convertido más tarde en ley y principio de derecho dentro de algunas iglesias, avalando de esa forma el dominio patriarcal y esponsal de los varones sobre las mujeres.

Cf. X. PIKAZA, *Hombre y mujer en las religiones*, Verbo Divino, Estella 1997; *El Apocalipsis*, Verbo Divino, Estella 1999.

ESTADO, SOCIEDAD CIVIL

(↗ *denario*, *economía*, *poder*). En el comienzo de la historia bíblica no existía separación entre el orden civil (Estado) y el religioso (comunidad creyente). La separación y lucha entre esos planos (hacia el final del tiempo de la comunidad del templo*) ha conducido a las tensiones de la apocalíptica*, donde un tipo de comunidad creyente se rebela, en clave simbólica, en contra de un Estado interpretado como demoníaco. El judaísmo de Esdras* y Nehemías*, lo mismo que más tarde el de Ester* y el del libro de la Sabiduría*, se interpretan ya como una comunidad religiosa que vive en paz dentro de un Estado más amplio, al que quiere ofrecer una ayuda, en línea de sabiduría. En esa perspectiva se sitúa, con variantes, el Nuevo Testamento: Jesús acepta, pero trasciende en otro plano, las cosas del césar (con su denario), y sitúa las cosas de Dios en otro plano; lo mismo hace Pablo en Rom 13, donde supone que el Estado puede y debe apelar en su plano a la espada. Por su parte, el Apocalipsis interpreta el Estado como diabólico. Sea como fuere, todos ellos piensan, en el Nuevo Testamento, que la verdad del hombre no se realiza y despliega en un plano de Estado político, sino de comunicación gratuita de la vida. En esa línea, se puede afirmar que el Nuevo Testamento ofrece una antropología política (= social), pero no estatal.

ESTATUA IDOLÁTRICA

(Dn 2–3) (↗ *apocalíptica*, *Daniel*, *metales*, *vivientes*). La Ley israelita prohibía los ídolos (idolatría*), porque enmascaran la grandeza de Dios, convirtiéndole en una realidad del mundo. Ídolo es todo aquello que divinizamos, como algo objetivo. En sentido superficial, los ídolos son estatuas de dioses y diosas. Pero, en sentido más profundo, desde la perspectiva israelita, son signos de un poder que se absolutiza y que esclaviza a los hombres. Desde esta base se entiende la doble versión de la historia de la estatua de Nabucodonosor.

(1) *Visión del rey. La estatua en el sueño (Dn 2)*. El texto comienza presentando la estatua como una visión: es algo que el rey ha visto y que no sabe interpretar. Solo Daniel, el vidente judío, logra entender la visión, convirtiéndola en palabra: «Tú, rey, viste una visión: una estatua majestuosa, una estatua gigantesca y de un brillo extraordinario. Tenía la cabeza de oro fino, el pecho y los brazos de plata, el vientre y los muslos de bronce, las piernas de hierro y los pies de hierro mezclado con barro. En tu visión una piedra se desprendió sin intervención humana, chocó con los pies de hierro y barro de la estatua y la hizo pedazos» (Dn 2,31-35). Este es el sueño del rey, su verdadero pensamiento: él quiere convertirse en Dios, quiere presentarse como Señor total de la tierra, recapitulando en sí mismo todos los reinos de la historia, que forman una inmensa estatua de poder, una especie de monumento elevado a su grandeza. Ciertamente, el texto evoca también otros rasgos: la sucesión de los imperios, en sentido descendente, desde la primera edad de oro a la edad actual del hierro (babilonios, persas, Alejandro Magno, seléucidas de Siria). En esa progresión lo que se pierde en dignidad (cada reino es menos noble que el anterior) se gana en poder de destrucción (cada reino es más violento). Así, la estatua idolátrica aparece como una especie de máquina de dominar y de matar, dispuesta a imponer su terror sobre toda la tierra. Pero hay dos problemas: la estatua tiene pies de barro y en la colina, por encima de ella, hay una piedra, algo que el poder no ha logrado dominar, como un canto rodado que los arquitectos de este mundo no tienen en cuenta porque es despreciable (cf. Sal 118,22; Mc 12,10). Esa piedra «no viene de manos humanas», no representa a los poderes de la historia, sino que viene de Dios. Pero, al mismo tiempo, ella expresa y representa a los pobres y necesitados de este mundo, a los expulsados y aplastados por la gran potencia del imperio de oro-plata-bronce-hierro que domina sobre los pueblos. Los marginados de la estatua son en el tiempo de Daniel los pobres de la tierra de Israel, amenazados por los reyes helenistas de Siria, que han logrado tener supremacía sobre Oriente y quieren imponer su ley-religión en Israel, como saben las historias de los macabeos*. Pues bien, nuestro texto afirma que la pequeña piedra destrozará la gran estatua del poder: Dios no necesita poderes mundanos, sino que él actúa a través de la impotencia y sufrimiento de la tierra, como sabe todo el judaísmo y, de un modo especial, el mensaje de Jesús.

(2) *Política del rey. La estatua real (Dn 3)*. En el capítulo anterior (Dn 2), la estatua era un sueño, algo que el rey presentía y no sabía, necesitando la ayuda del sabio Daniel para comprender su sentido. Pues bien, este nuevo capítulo del libro (añadido más tarde)

ha reelaborado el tema, presentando a la estatua como signo real de poder absoluto del rey, que se diviniza a sí mismo, enfrentándose así al Dios verdadero. «El rey Nabucodonosor hizo una estatua de oro, de treinta metros de alta por tres de ancha, y la colocó en la llanura de Dura, provincia de Babilonia. Mandó convocar a los sátrapas, ministros, prefectos, consejeros... para que acudieran a la inauguración de la estatua. Se reunieron todos y el heraldo proclamó: A todos los pueblos, naciones y lenguas... Cuando oigáis tocar la trompa, la flauta, etc., os postraréis para adorar la estatua que ha erigido el rey Nabucodonosor. El que no se postre será arrojado en un horno de fuego encendido» (Dn 3,1-6). El poder imperial exige adoración. Sobre la gran llanura de la tierra ha elevado su signo, como único Dios de la tierra. Vienen todos y adoran, porque todos comen y medran cultivando la religión del Estado. Pero unos jóvenes hebreos se niegan, rechazando esa liturgia del poder, y son arrojados al horno de fuego ardiente donde permanecen, cantando la grandeza de Dios, llenos de salud y de felicidad (canto de las criaturas*). Conocen a Dios y su conocimiento les libera de toda sumisión del mundo. Conocen a Dios al arriesgar la vida en favor de la justicia, al dar testimonio de libertad, mostrando que el poder de Dios está por encima de la idolatría del Estado. Este es el signo de los tres jóvenes del horno, que pueden cantar y cantan uno de los himnos más hermosos de la historia religiosa de los hombres. Sometidos al fuego, viviendo en el subsuelo, ellos pueden mirar hacia la altura y allí descubren el misterio de Dios que se desvela en el cielo y en el agua, en el sol y en la luna, en los fríos y calores, en la brisa y la tormenta (cf. LXX Dn 3,51-90). Solo aquellos que no se dejan dominar por la idolatría del poder tendrán los ojos limpios para ver a Dios entre las cosas.

Cf. M. NOTH, «Concepto de historia en la apocalíptica veterotestamentaria», *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1985, 213-234.

ESTEBAN

(↗ *helenistas*, *templo*). Era el primero de los Siete, que habían entendido el Evangelio como experiencia de servicio a los huérfanos y viudas (Hch 6,1-3), promoviendo así la apertura del Evangelio, superando los límites de la ley nacional israelita. Posiblemente había conocido a Jesús en los días finales de su ministerio en Jerusalén, pero su memoria está vinculada a la experiencia pascual de la «iglesia helenista» de Jerusalén. Su visión mesiánica y su obra misionera suscitó un fuerte rechazo: los judíos más conscientes de su diferencia «religiosa» se sienten amenazados y reaccionan persiguiendo y matando a Esteban, representante de los Siete. «Esteban, lleno de gracia y poder, realizaba grandes prodigios y señales en medio del pueblo. Unos cuantos de la sinagoga llamada de los libertos, oriundos de Cirene, Alejandría, Cilicia y Asia, se pusieron a discutir con Esteban, pero no logrando hacer frente al espíritu con que hablaba, sobornaron a algunos para que dijeran: Le hemos oído pronunciar blasfemias contra Moisés y contra Dios. Alborotaron al pueblo, a los ancianos y a los escribas, agarraron a Esteban por sorpresa y lo condujeron al Consejo, presentando testigos falsos que decían: Este individuo no cesa de hablar contra el Lugar santo y contra la Ley. Le hemos oído decir que ese Jesús el Nazareno destruirá este lugar y cambiará las tradiciones que recibimos de Moisés» (Hch 6,8-14).

(1) *La provocación de Esteban*. Aunque el texto diga que los testigos eran falsos, sus acusaciones eran probablemente ciertas. Parece que Esteban se había mostrado crítico ante el templo y ante un tipo de interpretación particular de la ley israelita. Todo nos hace suponer que, partiendo quizá de tradiciones judías anteriores, radicalizadas por Jesús, había llegado a la conclusión de que el templo no formaba parte de la esencia de Israel: era preciso abandonarlo, superando un culto que encerraba al pueblo en un círculo sagrado de observancias religiosas. En este contexto podemos afirmar que «iba en contra de la Ley» y que su rechazo del templo estaba vinculado a su opción a favor de las mesas y las viudas. La verdadera presencia de Dios, lo que vincula a los creyentes y les abre de un modo católico a todos los hombres, no es un edificio religioso, regulado por leyes de separación sagrada, sino la solidaridad con los excluidos. Esto que separa a Esteban de otros judíos es algo absolutamente revolucionario, pero al mismo tiempo tradicional, pues se entronca con la mejor experiencia israelita. Muchos judíos destacaban el valor del Templo y de la Ley para salvaguardar su identidad social y religiosa: eran elegidos de Dios y debían esforzarse por destacar esa elección y esa exigencia, a través de distinciones y ceremonias religiosas. Esteban no rechaza la historia santa de Israel ni el contenido de sus tradiciones; pero añade que esa historia y tradiciones han de abrirse a todos los hombres, en la línea de los huérfanos* y viudas (de los extranjeros y exiliados), como sabía la más antigua Ley de Israel (cf. Ex 20,20-22; Dt 10,18; 14,29; 16,11-14). Por eso considera negativo y superado todo aquello que separa, que limita a Israel frente a otros pueblos: un tipo de templo y de leyes nacionales. Por eso tienen razón los testigos cuando dicen que blasfema contra el templo y contra las tradiciones de Moisés. Lógicamente, los representantes del Templo oficial (particular) se sienten amenazados,

como si perdieran sus cimientos. No es de extrañar que reaccionen de un modo explosivo. Esteban les ha combatido con la palabra y la denuncia mesiánica, porque quiere abrir caminos y ofrecer espacios de comunicación, con un tipo de violencia profética (verbal), que se funda en el mensaje básico de Jesús y de Israel. Los sacerdotes responderán con la violencia sacrificial o de sangre, que es la única que ellos controlan. En ese contexto evocamos el discurso de Esteban (Hch 7,2-53), con sus dos grandes acusaciones.

(2) *Acusación de Esteban: rebeldías de Israel*. Tras un prólogo donde cita de forma positiva la llamada de Abrahán y su promesa (Hch 7,2-8), Esteban condensa la historia de Israel en dos ciclos o episodios de rechazo, en contra de Dios y de sus enviados, según la tradición del deuteronomista. *Un primer ciclo* de rechazo se expresa en la historia de José (Hch 7,9-16). Movidos por la envidia, los patriarcas de Israel se alzaron en contra de su hermano y le vendieron a extraños (como los nuevos jefes de Israel han vendido a Jesús a Pilato). Pero Dios estaba con José, lo sacó de la cárcel y lo engrandeció y lo convirtió en el salvador de sus hermanos, que tuvieron que acogerse a su protección. Un segundo ciclo, más extenso y completo, ha recogido el rechazo de Moisés (Hch 7,17-43), que empezó a ofrecer su ayuda a los hebreos oprimidos (matando al opresor egipcio), pero estos, sus hermanos, aplastados y humillados en la cárcel de Egipto, bajo el peso de trabajos forzados, no lo reconocen ni lo aceptan (Hch 7,23-29). Pues bien, ese rechazo va creciendo y se ratifica a lo largo de Éxodo: con la ayuda de Dios y con prodigios portentosos Moisés libera al pueblo, para que pueda ser fiel a la alianza de Dios y a la vida fraterna (en libertad, sin opresión egipcia), pero el pueblo en su conjunto le rechazó, entregándose al culto de los ídolos (Hch 7,35-40).

(3) *El templo como idolatría*. Esteban asume una tradición profética de Israel, que ha criticado un tipo de culto (e incluso todo culto del templo) como contrario a la justicia social y a la fraternidad. Pues bien, el último de los grandes críticos del templo (rechazado igual que José y Moisés) ha sido Jesús, cuyo mensaje asume aquí Esteban. Lógicamente le acusan de atentar contra el templo y sus leyes (privilegios). Él responde destacando el carácter perverso del templo que ha servido para legitimar un tipo de injusticia y división humana, como sabía ya el profeta: «Mi trono es el cielo, la tierra el estrado de mis pies. ¿Qué templo podréis construirme –dice el Señor– o qué lugar para que descanse? ¿No ha hecho mi mano todo esto?» (Is 66,1-2: cita en Hch 7,49-50). El templo es según eso un edificio simplemente humano, alzado en contra de la voluntad de Dios y de su palabra. No es obra de Dios, sino de manos humanas (*kheiropoiêtos*, lo mismo que los ídolos: Hch 7,48). Aunque no lo diga de manera expresa, el contexto del discurso vincula la edificación del templo de Jerusalén con la fabricación del becerro en el desierto (Hch 7,41-43.44-50). No se podía haber dicho una palabra más dura dentro de un entorno sacerdotal. Al condenar el templo de Dios como lugar de idolatría y principio de opresión, Esteban está rechazando todo el sistema religioso israelita. Así culmina su mensaje. En contra del templo, que él interpreta y entiende como estructura opresora, ha elevado Esteban la religión verdadera, que se centra en la acogida a los encarcelados y expulsados de la sociedad. Hay todavía más. Después de haber expuesto el ciclo de

pecados-rechazos de Israel (contra José, Moisés y Jesús), que culminan en la idolatría del templo (entendido como becerro), Esteban cierra su discurso con una acusación impresionante: «¡Rebeldes, infieles de corazón y reacios de oído! Siempre resistís al Espíritu Santo, lo mismo que vuestros padres. ¿Hubo un profeta que vuestros padres no persiguieran? Ellos mataron a los que anunciaban la venida del Justo y a él lo habéis traicionado y asesinado vosotros ahora; vosotros que recibís la Ley por mediación de ángeles y no la habéis observado» (Hch 7,51-53). Esta es la voz de un profeta como Isaías o Jeremías, no la de un escriba o místico intimista. Es la más dura, más hiriente, que ha podido escucharse en el ámbito del templo. Pero es solo una voz y busca conversión: un cambio social y personal. Esteban quiere que los magistrados de Israel puedan superar su sacralidad violenta y renuncien a sus privilegios, para iniciar el verdadero camino mesiánico, desde los pobres y las viudas. Así les acusa porque no han cambiado: no han borrado sus errores, no han superado sus culpas, sino todo lo contrario: han ratificado su maldad rechazando a Jesús, que ahora aparece como verdadero representante de una Ley más alta que los judíos defensores del templo (sus acusadores) no han cumplido.

(4) *Desenlace y muerte de Esteban*. De esa forma se repite el tema del juicio de Jesús, al que acusaron de atentar contra el templo, mientras él respondía apelando al Hijo del Hombre, es decir, a la humanidad reconciliada (cf. Lc 22,66-71; Mc 14,55-64). Los representantes del sistema sacral de Israel «se recomían y rechinaban con los dientes», expresando de forma violenta su ira contra Esteban, porque destruía los cimientos de su religión particular y les ha dejado sin apoyo sobre el mundo. Por el contrario, Esteban, que resplandecía como un ángel (cf. Hch 6,15), eleva su voz y proclama ante todos que está viendo la gloria de Dios y a Jesús alzado su derecha: «¡Veo los cielos abiertos y al Hijo del Hombre en pie a la derecha de Dios!» (Hch 7,54-57). Esta es su verdad, la religión universal del Cristo, que ya no habita en el templo, sino en los hombres necesitados, de manera que está en pie, ante Dios, asumiendo la suerte de todos los hambrientos y expulsados, enfermos y encarcelados de la historia (como aparece en Mt 25,31-46). Lógicamente, los acontecimientos se precipitan. Como los antiguos profetas de Israel, Esteban ha condenado la religión impositiva de los magistrados de su pueblo, defendiendo así, desde la tradición de Israel, la causa de los hambrientos, huérfanos y viudas. Los magistrados del templo podrían haber reaccionado con indiferencia, despreocupándose de Esteban y sus acusaciones, dejándole hablar como quisiera, pues no era más que un loco, como Jesús, hijo de Anano, en la guerra del 67-70 (cf. Flavio Josefo: *BJ* VII, 12). También habrían podido convertirse, aceptando el mensaje de Esteban (de Jesús), como hicieron los ninivitas, según el libro de Jonás*, para iniciar un movimiento de conversión universal. Pero, conforme a la lógica del sistema, ellos se han sentido impotentes y han respondido con violencia, matando al profeta de Jesús.

Cf. J. A. FITZMYER, *Los Hechos de los Apóstoles* I, Sígueme, Salamanca 2003; M. HENGEL, *Between Jesús and Paul*, SCM, Londres 1983; J. RIUS-CAMPS, *De Jerusalén a Antioquía. Génesis de la Iglesia cristiana. Comentario lingüístico y exegético a Hch 1–12*, El Almendro, Córdoba 1989; J. ROLOFF, *Hechos de los apóstoles*, Cristiandad, Madrid 1984; M. H. SCHARLEMANN, *Stephen: A singular Saint*, AnBib 34, Roma 1968.

ESTER

(↗ *fiestas*, *gebîra*, *judaísmo*, *Judit*, *mujer*, *persecución*, *Purim*). Libro bíblico y mujer israelita, la única que lleva en la Biblia el nombre de reina. Ella aparece como favorita del rey pagano de Persia (del mundo entero) y como salvadora de su pueblo. Todo nos permite suponer que su figura pertenece al folclore e imaginación religioso-política de un pueblo que ha buscado apasionadamente la supervivencia en situaciones adversas.

(1) *Introducción. Ester y Judit*. El mismo nombre Ester/Esther alude a la diosa Reina de los cielos (Ishtar-Ashtartu*) que Jeremías había condenado (Jr 44,17-25). Es posible que los judíos de la diáspora de Babilonia hayan inventado su figura, en el siglo II a.C., convirtiéndola en reina del imperio, siendo israelita fiel y salvadora de los judíos. Dentro del relato, la función de Ester resulta paralela (estructuralmente semejante) a la de Judit*, pero los mismos nombres evocan caminos diferentes. *Judit* era judía sin más (pues eso significa el nombre): mujer que está libre de todo riesgo de contaminación, luchadora que corta la cabeza del general enemigo y mantiene la pureza del pueblo israelita. Por el contrario, *Ester* es la judía de la diáspora que pacta con el imperio, llegando a casarse con el gran Asuero, aceptando el sistema para transformarlo, poniéndolo al servicio de la identidad de su pueblo. Judit, la luchadora, mataba al representante del rey perverso. Ester, la pactista, aconsejada por su tío Mardoqueo (de nuevo un nombre relacionado con Marduk*, Dios de Babilonia, en pareja con Ester/Isthar, la diosa), prefiere casarse con el rey, para ponerlo al servicio de la causa judía.

(2) *Trama. Una historia de mujeres*. Estrictamente hablando, ella no es reina judía (los judíos no conocían tal figura), sino una simple creyente que acepta ser reina del imperio, para bien de su pueblo. La trama de su historia, vinculada a los Purim, a las «suertes» de Dios y a la liberación del pueblo, comienza con su coronación. El rey Asuero ha rechazado a Vasti, reina anterior, porque ella se ha negado a bailar (¿desnuda?) ante los dignatarios de su corte. Esos dignatarios buscan para el rey una nueva esposa (reina favorita), bella/deseable y obediente a sus mandatos, entre todas las mujeres del imperio, fijándose solo en su belleza externa: «En el año séptimo del reinado de Asuero..., llevaron a Ester al palacio real, al rey Asuero, y el rey la amó sobre todas las mujeres y ella consiguió ante él más gracia y favor que todas las doncellas y él colocó la corona real sobre su cabeza y la proclamó reina en lugar de Vasti» (Est 2,17). Ester no actúa como madre gebîra* (no es bendita por el fruto de su seno), ni como guerrera (no seduce y mata al enemigo como Yael* y Judit), sino como amante, que excita el deseo del rey al servicio de su pueblo. Han buscado para el monarca una reina que sea bella de cuerpo y obediente de espíritu, un ejemplo para todas las mujeres sometidas del imperio, a diferencia de Vasti, «mala» reina que se atreve a ser autónoma, rechazando la sumisión sexual que el rey le pide a los ojos de toda la corte. Pues bien, Ester empieza siendo una mujer sumisa, quizá en provecho propio (para elevarse como reina). Pero luego, encauzada por su «tío» Mardoqueo, el buen judío, ella va transformando la sumisión en audacia arriesgada, poniendo su encanto femenino al servicio de la salvación de su pueblo. El relato parece estar escrito con fuerte ironía, para mostrar la metamorfosis de

Ester. Lo cierto es que ella logra transformar la voluntad del rey, haciendo que salve a los judíos y mate, sin guerra exterior, por persecución interna y campaña de exterminio, a los enemigos del pueblo.

(3) *Ester*, *seductora a favor de su pueblo*. Estamos ante un nuevo tipo de guerra: no hace falta la audacia de Yael* que empuña la clavija, ni la astucia de Judit que degüella a Holofernes borracho. Ester interviene y decide esta guerra a través de una fuerte presión afectiva, logrando que el rey dicte, en estricta legalidad, una sentencia de muerte contra todos los antijudíos del imperio (Est 7–8). Ester es seductora, mujer atrayente que es capaz de conseguirlo todo en la medida en que fascina al Gran Rey con sus encantos corporales y el despliegue graduado, astuto, de sus peticiones. No puede nada por sí misma, pero todo lo puede y lo consigue utilizando la atracción que el rey siente por ella. Van a exterminar a los judíos, «enemigos de la raza humana», porque siguen leyes propias, no las leyes de todos los pueblos. Está escrito el edicto que fija su matanza, pero Ester interviene ante el rey, ofreciéndole un banquete: «Y preguntó el rey a Ester..., en la bebida: ¿Qué es lo que pides, reina Ester, y se te dará? ¿Qué es lo que deseas, incluso la mitad del reino, y se te concederá? Y respondió la reina Ester y dijo: si he hallado gracia ante tus ojos, oh rey, y si le parece bien al rey, déseme mi vida, por mi petición, y la de mi pueblo por mi deseo» (7,2-3). Ester es reina (cf. 2,22; 4,4; 5,2.3.12; 7,5.7.8; 8,1.7; 9,12.29.31) y no tiene que matar como Yael o Judit. Ella se limita a influir como mujer en el marido, para que invierta la sentencia ya dictada y mande exterminar a los enemigos de los judíos.

(4) *Conclusión. La fiesta de Purim*. De esa forma, como mujer atractiva (seduce al rey del mundo) y como creyente (busca el bien de los judíos), Ester consigue por decreto la libertad nacional y el exterminio de los enemigos: «Redactaron un documento en nombre del rey Asuero, lo sellaron con su sello y despacharon las cartas por correos montados en caballos velocísimos... En dicho documento el rey concedía a los judíos de todas y cada una de las ciudades el derecho a reunirse y defenderse, a exterminar, matar y aniquilar a cualquier gente armada de cualquier raza o provincia que los atacara, incluso a sus mujeres y niños, más el derecho a saquear sus bienes en todas las provincias del rey Asuero... Y los judíos pasaron a cuchillo a sus enemigos, matándolos y exterminándolos. Hicieron con ellos lo que quisieron» (Est 8,11-12; 9,5-6). Así lo celebran los judíos en la fiesta de los Purim*.

(5) *Una reina israelita*. El libro de Ester representa, de manera paradójica y providencial, una de las culminaciones simbólicas de la historia bíblica. No ha existido dentro de Israel lugar para la reina, ni en clave inmanente (de realeza femenina humana), ni en clave trascendente (de realeza femenina divina). El Dios rey de Israel hacía imposible el surgimiento de una divinidad femenina dentro de su entorno. Pero eso no ha impedido que surja en la imaginación religiosa israelita una reina «mediadora», una mujer que aparezca como intermediaria entre la furia del gran Rey (siempre inaccesible) y la vida amenazada de los pobres israelitas. Ester, reina mediadora, aparece como objeto de deseo del rey (que se pone en sus manos al amarla) y también como abogada y protectora de su pueblo. De esa forma se mantiene abierta en ambas direcciones, sin

dividirse por ello: tiene acceso al rey, puede siempre influenciarle con su fuerza de atracción, con su belleza; al mismo tiempo, se mantiene vinculada al pueblo, a cuyo servicio actúa. De esa forma es garantía de victoria para los israelitas: mientras ella exista en la imaginación de los judíos, la vida de estos se encuentra asegurada: podrán cambiar el edicto del gran rey, alcanzarán la buena suerte en los Purim, matarán a los adversarios. A través de la fiesta popular de los Purim, la figura de Ester ha pervivido y pervive en la memoria israelita, como una de las heroínas e intercesoras del pueblo. Por eso se le sigue llamando la reina. En ese sentido, ella ha podido presentarse, para muchos católicos, como signo de la realeza cristiana de María.

Cf. C. A. MOORE, *Esther*, Doubleday, Nueva York 1971; J. VÍLCHEZ, *Rut y Ester*, Verbo Divino, Estella 1998.

ESTÉRIL, MUJER

(↗ *familia*, *gebîra*, *mujer*). Normalmente, la mujer se valora en la Biblia por su maternidad, no por su identidad personal, de manera que la esterilidad es para ella una maldición o desgracia. En torno a la esterilidad de ciertas mujeres de quienes se dice que la intervención de Dios ha concedido un hijo, se han tejido varias tradiciones bíblicas (cf. Sara*, Ana*. Isabel*). Pero algunos pasajes del Antiguo Testamento afirman ya que las mujeres valen por sí mismas, no por sus hijos. En esa línea se sitúa un texto clave de la tradición sapiencial: «Dichosa la estéril sin mancilla, la que no conoce lecho de pecado; tendrá su fruto en la visita de las almas (= en el día de la cuenta). Dichoso también el eunuco que con sus manos no obra iniquidad ni fomenta pensamientos perversos contra el Señor; por su fidelidad se le dará una escogida recompensa, una herencia muy agradable en el Santuario del Señor. Pues el fruto de los esfuerzos nobles es glorioso, imperecedera la raíz de la prudencia» (Sab 3,13-15). «Mejor es carencia de hijos acompañada de virtud, pues hay inmortalidad en su recuerdo... En cambio, la numerosa prole del impío será inútil» (Sab 4,1-3).

Normalmente, la mujer judía se encontraba al servicio de la descendencia, de manera que su oficio y grandeza consistían en ser madre (aunque Gn 2–3 la había presentado a modo de compañía-igual del varón). Pues bien, Sab 3–4 valora a la mujer estéril, pero honrada, por encima de la que tiene muchos hijos pero no es honrada. En este contexto, la mujer estéril aparece vinculada a los «eunucos», es decir, a un tipo de «diferentes» sexuales, a los que también se les bendice, si son humanamente honrados.

Desde esa base resulta esencial la visión de la «inmortalidad», que puede y debe entenderse como ratificación del valor definitivo de cada persona (en este caso de cada mujer, y no solo de cada varón) por sí misma, no por su descendencia. De un modo consecuente, personas que parecen inútiles, como un fallo de la naturaleza (mujeres estériles, varones gais y eunucos), pueden presentarse como privilegiadas de Dios, siempre que tengan valores personales (cf. Sab 3,13–4,6). La fe en Dios y la esperanza de la inmortalidad expresan y ratifican el valor de aquellos que no dejan descendencia. En esa línea, la fe en Dios es signo y principio de inmortalidad y garantía de la importancia de las personas como tales (cf. Sab 8,17); pero, al mismo tiempo, es una *protesta social* contra los opresores y «ricos», contra aquellos que tienen salud, dinero e hijos y no se ocupan de las estériles, eunucos y los pobres. Este ha sido un paso decisivo en el descubrimiento de la conciencia personal y social de la Biblia.

ESTÉTICA. BELLEZA EN LA BIBLIA

(↗ *arte*, *parábolas*). Se ha dicho que los griegos han sido los creadores del arte de Occidente y los judíos los creadores de la moral. Aceptando solo en parte esa distinción, pensamos que hay una belleza israelita que se expresa como palabra en el tiempo, superando el nivel de las figuras y representaciones en que se ha movido de manera preferente el arte griego. Sin duda, los israelitas se han sentido fascinados por los ídolos (iconos bellos, como los que esculpieron los grandes artistas griegos), pues, de lo contrario, no los habrían prohibido. También ellos querían fabricar a Dios, para así fabricarse a sí mismos, como seres eternos (ideas, estatuas), en actitud de titanismo que diluye las fronteras de lo divino y de lo humano. También ellos habrían querido «robar» el fuego de los dioses (como Prometeo) y adueñarse del mismo ser divino, para manipularlo y hacerse así divinos. También ellos querían encerrarse en unos mandamientos fijados para siempre, de un modo social, concretados en unas instituciones de poder que distinguen y definen lo que es bueno y lo que es malo. Pero la voz de los profetas les hizo descubrir que esos intentos eran en el fondo suicidas, pues les entregaban en manos de una falsa eternidad, reflejada en las ideas vacías y en las estatuas muertas, destruyendo su más honda verdad como hombres libres en la historia. Por eso, el arte israelita se puede entender como expresión de una esperanza creadora que se refleja en la misma vida de los hombres, concebidos como imagen de Dios. *El arte griego es más propio de los ojos* que reposan en una estatua divina, descubriendo en ella el orden eterno de la realidad. Este es el arte que se expresa en los rasgos armónicamente perfectos de Apolo o Atenea, en los que encontramos y adoramos lo que siempre somos, en eterna juventud y belleza, por encima del cambio de los tiempos, por encima de la muerte. Los griegos nos han educado para superar el miedo de la muerte, descubriendo y venerando la eternidad divina de los grandes valores de la belleza y la justicia, fijando así, a través de esos valores, el bien y el mal, por encima de la existencia limitada de los hombres en la historia. *El arte israelita es más propio del oído* que escucha sin cesar palabras nuevas, renunciando a fijar lo divino en unos rasgos ya hechos. Por eso, abre al hombre hacia el futuro de sí mismo, en un camino arriesgado y bellísimo de vida, en el que nunca se puede «fijar a Dios», ni distinguir de un modo inmutable lo que es bueno y es malo. El arte israelita nos lleva a descubrir y asumir la -finitud de nuestra vida, siempre en camino, haciendo que aceptemos nuestra propia diferencia, pues nada de aquello que pensamos (imagen) o hacemos (ley) es definitivo, presencia de Dios. Esta oposición entre el poeta griego de los ojos y el profeta israelita del oído es, sin duda, aproximada, pero nos ayuda a situar la vida y obra de Jesús, poeta y profeta, que supera la eternidad engañosa de la idea (que es como estatua donde el tiempo se ha parado) y nos lleva a la vida que se da y que triunfa allí donde asumimos la verdad concreta del tiempo, que es vida en medio de la muerte. Esa verdad del tiempo se expresa en la gratuidad y el servicio a los pobres. El arte de Jesús estará abierto a los pobres, rompiendo todos los sistemas de seguridad social; será experiencia de vida regalada y de resurrección.

Cf. E. R. DODDS, *Los griegos y lo irracional*, Madrid 1960; A. J. HESCHEL, *Los profetas* I-III, Paidós, Buenos Aires 1973; W. F. OTTO, *Los dioses de Grecia*, EUDEBA, Buenos Aires 1973.

ESTRUCTURALISMO

(↗ *crítica bíblica*). El método estructuralista ha sido muy empleado en el estudio de la Biblia, sobre todo en el ámbito francófono, en los últimos treinta años. Este método utiliza elementos de semiótica y semántica y analiza el texto como un todo lleno de sentido, donde los diversos componentes se iluminan entre sí, dentro de una lógica que viene dada por la referencia mutua de los signos y temas en el conjunto. Deja a un lado los componentes exteriores (autor, historia del surgimiento) y analiza el texto en sí, como un todo bien estructurado, conforme a leyes que el mismo texto manifiesta. Un método de este tipo es muy importante para el estudio de una obra como la de Lucas (Lc-Hch), porque el mismo autor afirma, al comienzo de su evangelio: «después de haber investigado con diligencia todas las cosas desde su origen, he querido escribírtelas por orden, excelentísimo Teófilo, para que conozcas bien la verdad de las cosas en las cuales has sido instruido» (Lc 1,34). Eso significa que, a su juicio, el orden de la narración está vinculado a la verdad de su contenido. Eso significa que la estructura del texto va siguiendo las líneas de fuerza de la narración. Pero ese método puede resultar aún más importante para textos que vinculan y ensamblan unidades temáticas: entre los ejemplos más claros del Nuevo Testamento está el evangelio de Mateo, con sus cinco discursos (Mt 5–7; 10; 13; 18; 23–25) o los diversos momentos del argumento de Pablo en la primera parte de la carta a los Romanos (Rom 1–4), donde la verdad del texto resulta inseparable del orden y despliegue de sus diversos argumentos y contraargumentos. El análisis estructural puede incluir tres momentos: (1) Visión de conjunto del texto, entendido como unidad significativa. (2) Estudio detallado de cada sección, tomada por sí misma, destacando las implicaciones de contenidos y palabras. (3) Nueva visión de conjunto, que permite trazar las líneas básicas del contenido de un libro.

Cf. C. CHABROL y L. MARÍN, *Semiótica narrativa: relatos bíblicos*, Narcea, Madrid 1979; D. MÍNGUEZ, *Pentecostés. Ensayo de semiótica narrativa en Hch 2*, Istituto Biblico, Roma 1976.

ETERNO RETORNO

(↗ *Eclesiastés*, *historia*, *tiempo*). Los pueblos del entorno bíblico, y sobre todo las religiones de Oriente (de la India) parecen haber entendido al hombre como un ser que se encuentra inmerso en el eterno retorno de la vida, de manera que sus acciones carecen de identidad, pues todo vuelve a ser al fin lo mismo. En contra de eso, la Biblia supone que las acciones del hombre deciden su futuro, pues su más honda verdad no está fijada de antemano, sino que el hombre mismo ha de trazarla con sus decisiones. En un caso (religiones orientales) no se podría hablar de historia. En el segundo hay en cambio una historia de la salvación, de tal forma que el tiempo culmina en el futuro (mesianismo* israelita) o se centra ya en un momento del despliegue temporal de la humanidad (en Cristo). De todas maneras, esta distinción no puede tomarse como absoluta, pues también en las religiones de Oriente puede haber un lugar para la historia y en la Biblia hallamos también una experiencia muy significativa que está muy cerca de las visiones del eterno retorno. Nos referimos al Eclesiastés, que comienza así: «Generación va, y generación viene; mas la tierra siempre permanece. Sale el sol, y se pone el sol, y se apresura a volver al lugar de donde se levanta. El viento tira hacia el sur, y rodea al norte; va girando de continuo, y a sus giros vuelve el viento de nuevo. Los ríos todos van al mar, y el mar no se llena; al lugar de donde los ríos vinieron, allí vuelven para correr de nuevo» (Eclo 1,4-7). Van y vienen las generaciones *(dor)*, mientras todo, simbolizado por la tierra *(ha'aretz)*, permanece indiferente, quieto. Se rompe así el esquema israelita que interpreta la vida como historia. Qohelet supone, al menos en un determinado momento, que el proceso de las generaciones carece de orden, de manera que no se dirige hacia ningún futuro: no hay esperanza de que llegue algo distinto para el hombre. Aquí no existe lugar para el amor. No puede hablarse de vocación personal, ni de llamada peculiar de los israelitas: ellos son como los otros; aguantan y sufren su dolor entre los giros de un mundo donde todo se repite. Es como si el Dios personal desapareciera. En su lugar viene a elevarse una naturaleza donde, girando todo sin cesar, todo permanece igual. Es como si hubiera dos niveles de realidad: uno de cambio incesante en lo externo; otro de quietud en lo profundo: gira el sol en círculos iguales de días y de años, de manera que todo cambia, pero todo se mantiene igual en medio del proceso, en gesto de eterna indiferencia. Giran los vientos sin cesar y nunca son lo mismo; pero en el fondo de sus giros, el tiempo del conjunto permanece siempre igual, indiferente a los deseos y problemas de los individuos. Giran los ríos: nace y muere sin cesar el agua; pero permanece idéntica a lo largo de sus largos giros. Sobre ese modelo ha entendido Qohelet nuestra vida. Somos río que no acaba en ningún mar, pues volvemos a nacer siempre de nuevo. Una experiencia cósmica parecida ha conducido a muchos griegos a postular la inmortalidad: hay algo en nosotros que desborda el nivel de los giros agobiantes de la tierra; somos alma supracósmica caída; podemos y debemos volver hacia la altura de Dios donde no existen ya más cambios. Una visión como esta lleva a muchos orientales (hindúes y budistas) a postular una doctrina de reencarnaciones: giran nuestras vidas (nuestra propia realidad) con este mundo; así

mueren y se vuelven a encarnar; pero ellas pueden liberarse al fin de esa cadena, de esa rueda, llegando al mar sin cambio y sin dolor que es lo divino. La solución que ofrecen esos griegos y orientales resulta lógica, pero Qohelet no la acepta y por eso sigue siendo paradójicamente israelita. Después de haber dicho lo que dice sigue confiando en un Dios personal que dirige la historia de los hombres.

Cf. M. ELIADE, *El mito del eterno retorno*, Alianza, Madrid 1968; J. ELLUL, *La razón de ser. Meditación sobre el Eclesiastés*, Herder, Barcelona 1989; P. ZAMORA, *Fe*, *política y economía en Eclesiastés*, Verbo Divino, Estella 2002.

ÉTICA

(↗ *alianza*, *becerro de oro*, *decálogo*, *justicia*, *ley*, *mandamientos*, *pecado*, *profetas*). La ética (que en un plano religioso suele llamarse «moral») regula la conducta de los hombres a partir de principios que en general se fundan en costumbres y tradiciones sociales y/o religiosas. En un sentido, la Biblia (Antiguo Testamento) comparte muchos mandamientos del entorno, especialmente de la zona siropalestina, y también de Mesopotamia o Egipto. Pero en otro sentido ella ha desarrollado unos mandamientos éticos que constituyen una aportación básica para la conciencia de la humanidad, tanto en un plano formal (de principios) como histórico (desde una perspectiva de alianza con Dios).

(1) *Punto de partida: profetas y códigos escritos.* En la base de la ética de la Biblia (al lado de las tradiciones y costumbres del pueblo de Israel) está el mensaje de responsabilidad personal (social) y de justicia de los grandes profetas, desde el tiempo de Amós, Oseas e Isaías (s. VIII a.C.), hasta bien entrada la era del Segundo Templo (s. IV a.C.). En esa línea se puede afirmar que los profetas han sido los creadores específicos de la conciencia ética no solo de Israel, sino de todo Occidente, tanto por su insistencia en la responsabilidad personal y social como por su afirmación de la justicia y el derecho de los pobres, en clave teológica.

La ética no funda y exige solo una conducta razonable (conforme a principios de equilibrio social), sino también una forma de vida que se funda en el imperativo teológico, que proviene de la voluntad de un Dios creador que avala y sanciona con su Ley más alta el comportamiento de los hombres. No se había dado nada semejante en otros pueblos de Occidente: los griegos han podido desarrollar el pensamiento discursivo y los romanos la racionalidad jurídica; pero solo los israelitas han ofrecido los cimientos de una ética universal que es, al mismo tiempo, teológica (revelación de Dios) y antropológica (descubrimiento del valor supremo del ser humano, en línea de justicia, es decir, de protección de los pobres y excluidos de la sociedad).

Conforme a la experiencia israelita, el conjunto de la Biblia y de un modo especial el Pentateuco es una Ley (Torah*), es decir, enseñanza y camino de vida, y así aparece en los «códigos» de la Biblia. Esa Ley abre y traza unas normas de conducta personal y social que se expresa en forma «histórica», a través de la misma vida del pueblo, pero que se fija también en una serie de grandes «códigos» y normas de vida, que van apareciendo a lo largo del Pentateuco (y de los profetas). Son especialmente significativos los tres grandes códigos*, llamados de la Alianza* (s. IX-VIII a.C., Ex 20,22−23,19), del Deuteronomio* (s. VII a.C., Dt 12–26) y de la Santidad* (Levítico 17–26, s. V a.C.). Significativamente, en el orden presente del Pentateuco, el último código (el más significativo) es el Deuteronomio (de tipo más moral), aunque el último en quedar fijado ha sido el de la Santidad, que regula las normas de los sacerdotes.

Esos tres códigos, con otros conjuntos de normas legales y sacrales, van sucediendo diacrónicamente (y se sustituyendo unos a otros), y en parte se completan, formando una única Ley o camino de vida, que los maestros de Israel han ido fijando, como autoridad

suprema, como Palabra que brota de Dios y regula la conducta de los hombres. Por otra parte, ellos se centran en el Decálogo (Ex 20,1-17; Dt 5,6-22), que puede tomarse como una condensación de las normas éticas de Israel y, en algún sentido, de la humanidad. En todos esos casos podemos hablar de una vinculación entre la experiencia religiosa (teológica), expresada en la adoración de un solo Dios, y el compromiso ético de los creyentes, siguiendo una línea que ha sido expresada de forma ejemplar por los profetas. Desde esa base podemos evocar la historia del becerro* de oro (Ex 32), que ofrece un entorno histórico y teológico adecuado para insistir en el principio de la ética israelita, que compararemos después con la cristiana tal como ha sido formulada por Pablo.

(2) *Un camino ético*, *historia del Antiguo Testamento.* Siguiendo en la línea anterior, debemos indicar que esos códigos, que expresan la exigencia de una fidelidad ética de Israel (fundada en los profetas), son inseparables de la historia de los israelitas y de su relación concreta con Dios. No son inmutables en sentido formal, como si fijaran para siempre unas normas de conducta que no pueden cambiarse, sino que ellos se adaptan a la vida del pueblo, y de un modo muy preciso a la fragilidad moral de los israelitas y al perdón de Dios.

Así lo muestra el hecho de que, según la historia fundante de la Biblia, muchos israelitas, tras haber salido de Egipto y haber recibido los diez Mandamientos (Ex 20,1-17), que se expanden en el Código de la Alianza (Ex 20,22–23,19), se apartan del camino marcado por la Ley (que se centra en el rechazo de la idolatría) y construyan el Becerro de Oro (Ex 32), el ídolo supremo, que es un símbolo de la precariedad moral del hombre, que, cerrado en sí, sin el apoyo en una revelación gratuita de Dios, acaba perdiendo su identidad, y adorando unos poderes sagrados que se reflejan en el Becerro de Oro, que son propios de la misma vida humana (fuerza sexual y riqueza). En ese contexto se ha desarrollado la enseñanza más honda de la revelación del Antiguo Testamento, que se expresa en tres gestos:

Por un lado, *Moisés rompe las tablas de la Ley de Dios*, donde se prohíbe la idolatría y se pide una conducta moral que refleje la dignidad del hombre, por encima de la riqueza y del poder. Por eso castiga con la muerte a los culpables, mostrando que una sociedad que se funda en los incentivos inmediatos del Becerro de Oro (dinero, potencia sexual, poder) termina destruyéndose a sí misma. La religión establecida (encarnada en Aarón) se ha convertido en portadora y signo de deseos y poderes contrarios a la ética de igualdad que propugnaban los profetas. De un modo consecuente, ante esa adoración del Becerro, Moisés responde rompiendo las tablas de la Ley, dejando al hombre en manos de su pura violencia y de sus deseos de muerte. En esa línea se entiende el gesto de algunos «celosos» de Israel, como los levitas de Pinjás*, que sintieron la necesidad de matar a los transgresores (Ex 32,25-29; cf. Nm 25). De esa forma, llevada hasta en final, a modo de talión, la ley moral (fundada en principios teológicos) exige la muerte de los transgresores. Allí donde se rompen las «tablas de la ley», los hombres quedan condenados a la muerte.

Pero superando ese nivel, *Moisés descubre la «ética más alta del perdón»*, vinculada al Dios que ama a los mismos pecadores, porque él es clemente y misericordioso, rico en

piedad y leal (a pesar de la deslealtad de los hombres). En el nivel anterior, la ruptura de la ley desemboca en la muerte de los transgresores: donde no cumplen la ley, los hombres no pueden hacer otra cosa que matarse. Pero Dios puede abrir y abre un camino más alto, mostrando que la solución no está en romper la Ley (como hace Moisés, en un primer momento, quedarse sin tablas, en manos de la pura violencia de la lucha de unos contra otros), ni en aplicar esa Ley en plano de venganza infinita (muerte de los malhechores), sino en comenzar de nuevo el camino, humildemente, en gesto de perdón, escuchando la voz del Dios que es «clemente y misericordioso, lento a la ira, rico en piedad y leal» (Ex 34,5-6). Solo desde esa base, desde la revelación más alta del Dios clemente y misericordioso, Moisés puede y debe subir de nuevo a la montaña, recibiendo los mismos mandamientos, unas tablas donde los principios legales no se apliquen ya en una línea de puro talión, sino con misericordia (este es el tema de todo Ex 34).

Finalmente, *el Antiguo Testamento apela a una «tablas» distintas*, *escritas en el corazón de los hombres.* En ese contexto se sitúa la más honda experiencia profética (bíblica), que funda la ética en el surgimiento de un corazón nuevo, es decir, en la experiencia de una gratuidad originaria. Los mandamientos de la Ley (con sus tres grandes códigos ya citados) siguen siendo necesarios, son normativos para el pueblo. Pero, al mismo tiempo, el Dios del Pentateuco muestra que la verdadera Ley (ética) no es la que está escrita fuera del hombre, en unas losas de piedra, que pueden imponerse objetivamente, a través de la violencia de unos y de otros (empezando por Moisés), sino aquella que está escrita en el corazón de los hombres (cf. Ez 36,26-27). El problema clave está en la vinculación de esa ley del corazón con el perdón (que permite comenzar de nuevo), pero también con las leyes externas, de manera que Moisés tiene que seguir escribiendo en *tablas de piedra*, o en libros exteriores que deben cumplirse de un modo personal y social, para que la vida humana no se desintegre, como muestra Ex 334, con la nueva fijación de las leyes (decálogo) y con el nuevo pacto. Precisamente aquí, en este lugar donde se cruzan y fecundan la ley del corazón y las leyes escritas puede hablarse de la ética israelita y de su vinculación con un Dios abierto al perdón, como exceso de amor, por encima de todas las leyes.

(3) *Ética cristiana*, *principios.* Avanzando en la línea anterior, el cristianismo no crea una ética radicalmente distinta, sino radicaliza y universaliza la ética judía, desde la experiencia de Jesús. De manera lógica, el evangelio mantiene los diez mandamientos, pero los condensa en dos, que son el amor a Dios y al prójimo, reinterpretando así no solo el texto de Ex 20 y Dt 5, sino también la exigencia teológica del *shemá* (Dt 6,4-5) y del mandato del amor al prójimo (Lv 19,18), pero universalizado y abierto a todos los hombres y mujeres (cf. Mc 12,28-34 y par). Desde esa base se entienden sus tres rasgos principales:

La ética tiene un carácter cristológico. Queda modelada por la conducta de Jesús, por su compromiso a favor de los expulsados del sistema sagrado y social defendido por las autoridades de Jerusalén y de Roma. En ese sentido, más que una ley al servicio de la cohesión social del sistema dominante, la ética cristiana está al servicio del hombre en cuanto necesitado, como indica Mt 25,31-46: «Tuve hambre y me disteis de comer...».

Todos los mandamientos se condensan en la ayuda a los necesitados, por encima de las fronteras legales que puede establecer una determinada legislación particular. Desde esa base se pueden trazar dos principios básicos:

La ley se expresa en el amor (Rom 12,9-21 y 13,8-10). Fundándose en la experiencia de Jesús, Pablo ha trazado una norma de conducta total para los cristianos, tanto en el plano civil (en relación con el conjunto de la sociedad), como en el plano particular (propio de los cristianos). En el plano civil, Pablo (o el autor de la glosa introducida en Rom 13,1-7) admite la ley «política», que organiza el orden externo de la sociedad: «Sométase toda persona a las autoridades superiores, porque no hay autoridad que no provenga de Dios...» (Rom 16,1-6). Pero ese plano, regulado por la espada de la autoridad y dirigido a un bien común externo (que puede imponerse por la fuerza de la ley), queda subordinado, para los cristianos, al otro plano más alto del amor gratuito (Rom 12,9-21), donde la ley termina quedando superada, pues solo importa el amor. En esa línea ha formulado Pablo sus palabras más significativa, que recogen la novedad de la ética específicamente cristiana: «No debáis nada a nadie, antes bien amaos mutuamente, pues quien ama al otro ha cumplido la ley. Porque el no adulterarás, no matarás, no robarás, no codiciarás y cualquier otro mandamiento queda asumido (y cumplido) en el amarás a tu prójimo como a ti mismo. El amor al prójimo no hace ningún mal; porque el amor es la plenitud de la ley» (Rom 13,8-10).

Unión y distinción de planos. Según la ley civil, es necesario dar a cada uno lo que se le debe, de un modo especial a los que regulan el orden público (Rom 13,7). Pero en el plano del amor no puede haber ya deudas (cf. Rom 13,8), pues todo debe perdonarse, como suponía el Padrenuestro, «Perdona nuestras deudas, como nosotros perdonamos...» (Mt 6,12), y el conjunto del Sermón de la Montaña. Este paso del nivel de la ley civil definida por la espada (donde las deudas se pagan y los delitos se castigan) al nivel del amor-gracia (donde nada se debe ni impone) define el evangelio, según Pablo. El modelo de la espada sigue dominando en las estructuras políticas, conforme a la visión de la glosa de Rom 13,1-7, de manera que en ese plano estamos sometidos a un poder que nos domina desde arriba (o desde fuera) y que puede estructurarse en forma de sistema. Pero, en su nivel más hondo, los cristianos pueden vivir ya conforme al modelo de la gracia y del amor mutuo, de manera que su vida no está regulada por leyes, sino por la gracia del amor.

(4) *Aplicación paulina.* Para formular su nuevo modelo de conducta, Rom 13,8-10 asume los mandamientos del decálogo (Ex 20; Dt 5), pero los resume en la exigencia de superar el deseo (codicia), cosa que solo puede hacerse con amor. Esos mandamientos antiguos (no adulterarás, no matarás, no robarás) vienen a condensarse de algún modo en un mandato negativo, que es «no codiciarás», es decir, no desearás de un modo egoísta. Para regular la codicia se han inventado las leyes y es necesaria la espada. Frente a eso, surge ahora el «mandato positivo» que se condensa en el amor al prójimo.

Los tres deseos de la vida. Tres son los lugares donde se expresa la lucha de la vida, tres las leyes que deben regularla (no adulterar, no matar, no desear-robar: Rom 13,8-9): (a) Hay un deseo de adulterio afectivo y posesivo: poseer precisamente lo que el otro

tiene de más grande, su mujer (o su marido), para así imponerme y dominarle. (b) Hay un deseo de homicidio, que me sitúa ante el otro en cuanto contrincante, alguien que no solo puede disputar mis bienes, sino disputarme y negarme a mí mismo; por eso le envidio (le temo y deseo) y le mato, con el intento de hacerme dueño de su vida. (c) Hay, finalmente, un deseo de robar y apoderarse de todo (y no solo de la mujer de mi prójimo). Para regular externamente esos deseos sirve la ley del Estado y el uso de la espada (necesaria para impedir que estalle la violencia de todos contra todos). Ese es el nivel de la «codicia» que, en un plano externo, solo se puede regular con violencia.

No desearás. Pues bien, como buen rabino, Pablo condensa los tres deseos (de adulterio, de homicidio y de robo) en un único gesto, que es el deseo sin más. Por eso, él ha condensado todas las leyes de Israel en una que dice «no desearás», y que solo puede cumplirse allí donde los hombres y mujeres viven para el amor. Más allá de la ley, que solo puede culminar en forma negativa diciendo «no desearás», viene a desvelarse un «mandamiento de gracia», que no es ya mandamiento, sino revelación de amor y que traduce en forma antropológica universal la exigencia teológica del *shemá* israelita: «Amarás a Yahvé [y en consecuencia a tu prójimo] con todo tu corazón...» (Dt 6,4-5; cf. Mc 12,29 par).

Allí donde la ley pretendía cerrar por la fuerza el camino del deseo, esta exigencia positiva extiende ante los hombres el más alto deseo de amor purificado, que les permite realizarse plenamente, siendo lo que son, lo que han de ser en Dios, como invitación y tarea de gracia. En este contexto ha proclamado Pablo la palabra decisiva de la ética cristiana, que deriva de Israel, pero que constituye el centro del evangelio: «Amarás al prójimo como a ti mismo» (Rom 13,9; cf. Mc 12,31).

Además de las teologías del Antiguo Testamento y del Nuevo Testamento, cf. W. D. DAVIES, *El Sermón de la Montaña*, Cristiandad, Madrid 1975; J. L'HOUR, *La morale de l'alliance*, Gabalda, París 1966; E. NARDONI, *Los que buscan la justicia: un estudio de la justicia en el mundo bíblico*, Verbo Divino, Estella 1997; X. PIKAZA, *Antropología del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 3006; R. SCHNACKENBURG, *El mensaje moral del Nuevo Testamento*, Herder, Barcelona 1989; W. SCHRAGE, *Ética del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1987; J. L. SEGUNDO, *El caso Mateo. Los comienzos de una ética judeocristiana*, Sal Terrae, Santander 1994; C. TRESMONTANT, *La doctrina moral de los profetas de Israel*, Taurus, Madrid 1962.

EUCARISTÍA

1. Presentación y textos

(↗ *alimentos*, *bendición*, *comida*, *gracia*, *Jesús*, *pasión*). La eucaristía o acción de gracias vinculada a la entrega de Jesús, que se expresa en el pan compartido, constituye el misterio o signo fundamental del cristianismo. Ella expresa el sentido e identidad del mensaje y de la vida de Jesús, que se centra en el pan y el vino de la vida que se celebra y comparte de un modo mesiánico.

(1) *Terminología. Eucaristía y eulogía*. Son las palabras básicas de la liturgia cristiana, vinculadas a la tradición israelita. La *eulogía* (en hebreo *berakah*, de *barak*) se encuentra muy enraizada en la liturgia y experiencia antigua de Israel, donde se vincula no solo con las bendiciones de Dios a los hombres, sino también con las de los hombres a Dios. Por el contrario, el término *eukharistia* aparece solo en los textos más tardíos y solo en la Biblia de los LXX. En el Nuevo Testamento, en principio, esas dos palabras pueden resultar intercambiables, como supone el relato de la multiplicación de Mc 8,1-10, donde se dice que Jesús toma el pan y, *dando gracias* (*eukharistêsas*: 8,6), lo partió y lo dio a sus discípulos, para que los repartieran a la gente, añadiendo después que tomó los peces y *bendiciendo* (*eulogêsas*: 8,7) mandó que los repartiesen. Así se ha establecido un paralelo entre eucaristía (sobre el pan) y *eulogía* (sobre los peces). De todas formas, el uso de las palabras puede ser variable, como muestra el hecho de que en la primera multiplicación Marcos solo ha empleado una palabra (*eucaristía*: Mc 6,41), mientras que Mateo emplea en cada multiplicación una distinta: *eulogía*, bendición, en la primera (Mt 14,19) y *eucaristía*, acción de gracias, en la segunda (Mt 15,36). Por otra parte, tanto Mc 14,22-23 como Mt 26,26-27 emplean las dos palabras en un contexto ya directamente «eucarístico»: *eulogía* para el pan y *eucaristía* para el vino. Eso significa que las dos tienden a identificarse, aunque, estrictamente hablando, *solo a Dios se puede dar gracias*; por eso, la eucaristía se dirige siempre a él. Por el contrario, *la bendición* puede (y debe) dirigirse a Dios, pero también *a sus dones de la naturaleza o de la tierra*, como indican muchos manuscritos de Mc 8,7, conforme a los cuales Jesús no habría bendecido a Dios sobre los panes, sino que habría bendecido directamente los panes, como dones de Dios. Desde una perspectiva israelita, resulta más significativa la *eulogía*, pues la mayor parte de las oraciones judías tienen forma de *berakah*, de manera que el gesto principal es el de bendecir a Dios. A pesar de eso, quizá por su vinculación con *kharis*, gracia, la palabra *eucaristía* ha terminado siendo dominante, de manera que es la única que aparece en Pablo (cf. 1 Cor 11,24) y en Lucas 22,19.

(2) *Última cena de Jesús*, *¿cena pascual?* (pascua*, muerte*). La investigación exegética ha discutido intensamente el carácter pascual o no pascual de la Cena de Jesús (cf. Mc 14,12-32; Mt 26,17-35; Lc 22,7-34; Jn 13–17). Como seguiré diciendo, pienso que no fue una cena pascual estrictamente dicha, aunque se celebró en contexto de pascua. (a) *No fue cena pascual*. Algunos investigadores, partiendo de Jn 19,31-37, suponen que Jesús fue crucificado la tarde de la vigilia de pascua, es decir, en el

momento en que se estaban matando en el templo los corderos, que los judíos fieles cenarían esa noche, como alimento y signo de liberación. En esa línea, 1 Cor 5,7b indicaría que la muerte de Jesús fue una especie de antítesis de la pascua tradicional judía. Lógicamente, la última cena, celebrada una noche antes, no pudo ser pascual (en sentido judío), sino cena de despedida amistosa y dramática. (b) *Fue cena pascual*. Otros, tomando en un sentido historicista la referencia de Mc 14,12 par (donde los discípulos le preguntan a Jesús dónde quiere celebrar la pascua), suponen que la última cena tuvo lugar en la misma noche de pascua, es decir, después que habían sido sacrificados los corderos en el templo. Eso significaría que Jesús comió el cordero al mismo tiempo que el resto de los fieles judíos, pero cambió de un modo significativo el rito antiguo, fijándose de un modo especial en el pan y el vino, a los que confirió un sentido nuevo, vinculado a su propia entrega por el Reino. Estas son las opiniones principales, aunque hay otros autores que buscan soluciones intermedias, afirmando que había diversas dataciones de pascua, una oficial, otras de grupos marginales.

(3) *Última cena. Cena mesiánica*. Pienso que la última cena de Jesús fue una celebración de amistad y despedida mesiánica, no liturgia judía estricta de pascua. (a) Faltan en la Cena de Jesús tres elementos principales de la pascua (pan ázimo, cordero pascual, hierbas amargas). Sería asombroso que Jesús no hubiera aludido a esos signos de la tradición, si celebraba la pascua judía: las hierbas amargas podían expresar su sufrimiento, el cordero su muerte, los ázimos el nuevo pan del Reino. (b) Las autoridades judías no querían que la muerte de Jesús aconteciera el día de la fiesta, como hubiera sucedido si la última cena fuera cena de pascua. Por otra parte, muchos elementos de la pasión resultan difíciles de entender en el caso de que la última cena y prendimiento se hubieran realizado la noche de pascua: la reunión del Sanedrín o Consejo Sacerdotal a lo largo de esa noche de fiesta, la liberación de Barrabás al día siguiente (tendrían que haberle liberado para celebrar la pascua), los diversos movimientos de la gente (históricos o no), que serían contrarios al descanso del día de pascua: Simón de Cirene vuelve del campo, José de Arimatea compra una sábana, etc. Por todo eso, y por la forma en que Jesús asume y recrea los signos del pan y del vino, pensamos que se trata de una cena mesiánica, con rasgos pascuales (el entorno de la fiesta de Pascua), pero también pentecostales, de agradecimiento y de nacimiento de la nueva comunidad mesiánica.

(4) *Relatos evangélicos. Sentido general*. El sentido de la última cena en los evangelios (y sobre todo en el de Marcos) ha de entenderse desde una perspectiva literaria y teológica: Marcos ha querido ejemplificar la oposición entre los discípulos (que se empeñan en comer la pascua judía, siguiendo fieles a las tradiciones rituales del pueblo: Mc 14,12) y Jesús, que les ofrece una comida distinta de aquella que le piden. Por eso, ha introducido la Cena en contexto de pascua judía, para indicar así mejor la novedad de Jesús frente a ella. Significativamente, la «celebración pascual» es una propuesta de los *discípulos*: quieren *sacrificar* la pascua al modo judío, es decir, formando con Jesús una comunidad limpia, de puros observantes. No han entendido la novedad del Evangelio y así, como representantes de la esperanza nacional israelita,

proponen a Jesús que celebre la pascua. Ellos proponen y Jesús acepta, pero no para celebrar con ellos la gloria de la identidad ritual, de los puros judíos, sino para mostrarles, en el mismo centro de su comida, que van a rechazarle (Mc 14,18-21.27-31), mostrando así que esa pascua ha perdido su sentido, dentro de su mesianismo. El problema para Marcos no es histórico (no se trata de saber la noche exacta en que Jesús tomó su Cena), sino teológico: quiere mostrar la novedad de Jesús frente a la pascua judía. El camino de Jesús no ha culminado en una pascua ritual judía, sino todo lo contrario: en su fidelidad al Reino y en la entrega de su vida, que los discípulos tendrán que retomar desde Galilea (Mc 14,28), abandonando el lugar de la pascua nacional judía que es Jerusalén. Por eso nos parece preferible la datación del evangelio de Jn, que supone que la última cena de Jesús no fue cena pascual, porque él fue crucificado precisamente en la víspera de la pascua, cuando empezaban a sacrificarse los corderos que debían comerse después.

(5) *Textos de institución* (Mc 14,22-24 par) (pan*, vino*). Pienso que la última cena (eucaristía*) no puede entenderse de modo estrictamente pascual, sino como cena de despedida, de manera que en ella Jesús puede aparecer como iniciador de una *liturgia* que, por un lado, se arraiga en las tradiciones judías del pan y del vino y, por otro, queda vinculada a su propia entrega. Resulta actualmente arriesgado reproducir los diferentes momentos de esa Cena, pero podemos y debemos fijar su novedad, partiendo de unos símbolos básicos que Jesús no ha tenido que crear, pues estaban ahí: el pan y el vino de las grandes fiestas de las primicias, celebradas a lo largo del año, el pan y vino que diversos tipos de esenios compartían de un modo festivo, celebrando la presencia de Dios y esperando su manifestación futura. Jesús ha evocado el sentido de su vida en esos signos, que van más allá de la pascua judía (centrada en cordero, panes ázimos y hierbas amargas), descubriendo y expresando en ellos el sentido de su entrega por el Reino. Su gesto ha estado precedido por acciones y palabras muy significativas: a lo largo de su tiempo de mensaje, Jesús ha compartido el pan y el vino con los pecadores, ha multiplicado los panes y los peces en el campo, ha evocado el sentido de su vida en parábolas relacionadas con el tema (sembrador y viñador). Lo que ahora dice y hace debe interpretarse desde lo que ha sido su misión anterior, de forma que se cumpla su palabra esencial: «Yo dispongo en favor de vosotros del Reino, como mi Padre ha dispuesto de él en favor mío, para que comáis y bebáis en mi mesa» (Lc 22,29-30). Conforme a un texto de una tradición antigua, Jesús había dicho: «En verdad os digo, algunos de los aquí presentes no gustarán la muerte hasta que vean venir el Reino de Dios con poder» (Mc 9,1). Pues bien, la tradición posterior afirmará que ese Reino, cuya venida cronológica no podemos precisar, está ya presente en el misterio eucarístico: Jesús no se limita a invitar a sus amigos al vino futuro de su Reino (vino* 4: beber en el Reino: Mc 14,25), sino que regala su propio cuerpo y sangre (pan y vino), en anticipo de ese Reino, mientras ellos siguen viviendo sobre el mundo. Así se concreta y actualiza aquella palabra escatológica.

(6) *Variantes*. Las palabras de la institución eucarística se han transmitido en dos variantes principales. (a) *Pablo y Lucas*: «El Señor Jesús, la noche en que fue entregado,

tomó pan, y dando gracias, lo partió y dijo: Esto es mi Cuerpo (dado) por vosotros. Haced esto en memoria mía. De igual modo tomó la copa, después de cenar diciendo: Esta copa es la Nueva Alianza en mi Sangre. Cuantas veces la bebiereis hacedlo en memoria mía» (1 Cor 11,23-25). Lucas sigue básicamente el texto de Pablo sobre el pan (Lc 22,19) y también la primera parte del texto sobre la copa, omitiendo el final (cuantas veces lo bebiereis hacedlo en memoria mía, Lc 22,20), aunque hay algunos manuscritos muy importantes (como el D), que omiten la segunda parte de la palabra sobre el pan y todo lo relacionado con la copa, como seguiremos indicando). (b) *Marcos y Mateo*: «Y mientras comían, Jesús tomó pan, pronunció la bendición, lo partió, se lo dio y dijo: Tomad, esto es mi Cuerpo. Tomó luego una copa y, dando gracias, se la dio y bebieron todos de ella. Y les dijo: Esta es la Sangre de mi Alianza, derramada por muchos (Mc 14,22-24). Mateo 26,26-29 ha introducido dos variantes en la palabra sobre la copa: dice «bebed de ella todos» y añade que la sangre ha sido derramada «para perdón de los pecados». Tendríamos por tanto dos tradiciones eucarísticas: una podría llamarse por comodidad *antioquena* (1 Cor, Lc); otra *romana o palestina* (Marcos y Mateo).

(7) *Análisis de los textos*. El texto más antiguo sería el que Pablo ha recibido de la tradición y ha fijado en los 50, a los veinte años de la muerte de Jesús. Más reciente parece el de Marcos, aunque resulta sensiblemente idéntico al de Pablo. (a) *El texto de Pablo*, de claro sentido litúrgico, está marcado por la doble indicación de haced esto en memoria mía y por el paralelismo, aunque imperfecto, entre el pan y el vino: se supone que el recuerdo del pan es frecuente (haced esto, sin limitaciones), mientras que el del vino queda limitado (cuantas veces la bebiereis...). Esto significa que pudo existir una eucaristía diaria del pan (vinculada a la comida cotidiana), mientras que la del vino sería más solemne y rara (ligada a la posibilidad de que lo hubiera en la casa de la iglesia). (b) *El texto de Lucas* depende de Pablo, como indica su vocabulario. La palabra sobre el vino no se encuentra en el D *(Codex Bezae)* y en otros manuscritos de la tradición occidental, y es muy posible que faltara en su evangelio, básicamente interesado en la pascua (pan), no en el vino (cf. Lc 22,15-16; 24,35). En esa línea se podría recordar que Hechos habla de la Fracción del Pan, no de la fiesta del vino (cf. Hch 2,42.46; 20,7.11). Quizá algunas iglesias conocían una eucaristía solo con pan, poniendo de relieve la unidad del Cuerpo de Cristo. Se impuso, sin embargo, y triunfó en la Iglesia universal la eucaristía del pan y del vino, como muestran los manuscritos posteriores de Lucas. (c) *El texto de Marcos* debe interpretarse en clave narrativa: no es un formulario litúrgico (como el Pablo), sino un relato fundacional que recoge y fundamenta la acción de la Iglesia. Por eso, Jesús no repite las palabras rituales *haced esto*... pues el mismo género literario (que es narrativo y no litúrgico) introduce el pan y el vino de un modo normal en la comida, de manera que no necesita explicarse su sentido. Jesús toma el pan, lo bendice, lo parte y lo entrega, en gesto que pertenece a una liturgia normal de comida amistosa (celebración de las primicias o despedida); solo más tarde, cuando ya lo están comiendo, le atribuye un nuevo sentido: «esto es mi Cuerpo». Lo mismo, y de manera más marcada, sucede con el vino: Jesús da gracias al modo normal judío y lo ofrece a sus discípulos; solo después, mientras beben, les explica: «esta es la Sangre de mi Alianza».

Lo que se ha llamado en la Iglesia presencia real de Jesús en las especies del pan y del vino resulta aquí inseparable del gesto de comer y beber. (d) *Mateo* acepta el texto de Marcos, introduciendo unas ligeras variaciones de tipo explicativo o teológico. Son explicativas las añadiduras: tomad y comed, bebed todos. Más importancia tiene el añadido sobre la Sangre de la Alianza que ha sido derramada por o en favor (con *peri*, no *hyper*) de muchos para perdón de los pecados. De esa forma ha destacado en el rito de la Cena un lenguaje y signo sacrificial, interpretando el gesto de Jesús (y de la Iglesia que lo asume) en perspectiva de purificación de los pecados. La interpretación sacrificial estaba ya en el fondo de Marcos y Lucas, que habían presentado el vino como *sangre derramada* por vosotros (o por muchos: todos), en línea de Alianza. Podemos suponer que el mismo Jesús había entendido su mensaje y destino en la línea de las celebraciones pentecostales. Por eso es normal que su Cena haya sido signo y plenitud de la alianza de Dios con los hombres. Mateo ha dado un paso más, vinculando en Jesús las fiestas de la alianza y la expiación, para perdón de los pecados. De esa forma ha culminado la comprensión sacrificial de la eucaristía. Pero los signos principales siguen siendo el pan y vino que están en el centro del rito de la cena.

Cf. J. L. ESPINEL, *La Eucaristía del Nuevo Testamento*, San Esteban, Salamanca 1980; J. JEREMIAS, *La Última Cena. Palabras de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1980; X. LÉON-DUFOUR, *La fracción del pan. Culto y existencia en el Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1983; L. MALDONADO, *La plegaria eucarística*, BAC, Madrid 1967; E. NODET y E. TAYLOR, *Origins of Christianity*, Glazier, Collegeville MI 1998; X. PIKAZA, *Fiesta del pan, fiesta del vino*, Verbo Divino, Salamanca 2006.

2. Variantes y elementos

(↗ *comida*, *Iglesia*). La eucaristía forma parte del despliegue de las diversas iglesias, que asumen y celebran el recuerdo de Jesús en el pan y vino de la mesa compartida. Algunos autores han pensado que al principio de la Iglesia habían existido dos tipos de eucaristías. En este contexto queremos evocar el testimonio de un documento extrabíblico (la *Didajé*) y presentar algunos alimentos eucarísticos que han empleado, al menos esporádicamente, las diversas iglesias.

(1) Eucaristía* *galilea*, *eucaristía jerosolimitana*. Habría una eucaristía más galilea, de tipo judeocristiano, que estaría simbolizada en las multiplicaciones*, con pan y pescado reales y abundantes, para saciar el hambre de todos los que vienen. Esta celebración de los panes y peces podría ser anterior (e independiente) de la muerte y pascua de Jesús, como una fiesta de fraternidad y comida, ofrecida a todos y en especial a los necesitados. Habría una eucaristía más jerosolimitana, abierta desde Jerusalén hacia los gentiles, con pan y vino simbólicos, que acaban separándose de la comida real. Ella sería una recreación sacral de la muerte y pascua de Jesús, con un fondo histórico, vinculado a la última cena. Sin negar cierto valor a esa postura, pienso que las dos eucaristías tienen un fondo común, de manera que pueden y deben vincularse.

(2) *Panes y peces. Pan y vino*. La eucaristía de los panes y los peces desemboca en la celebración pascual del pan y el vino. Por su parte la eucaristía del pan y el vino solo conserva su sentido mesiánico allí donde se arraiga en las comidas históricas de Jesús. Así lo han supuesto y narrado, de formas convergentes, los cuatro evangelios, situando

las multiplicaciones (pan y peces) en una trayectoria abierta a la celebración de la Cena (pan y vino) y viceversa. Marcos y Mateo sitúan el relato de la cena en el conjunto de la biografía kerigmática de Jesús, de manera que no ofrecen (como 1 Cor 11,24-25) el texto de un ritual, sino un recuerdo histórico. Por eso, en principio, ellos no tienen necesidad de evocar la *repetición ritual*: «haced esto». Las rúbricas del rito no resultan necesarias en su texto. Lógicamente, sus relatos de institución eucarística no van contra la celebración eclesial repetida con pan y vino. Pero sus textos, y especialmente el de Marcos, podrían interpretarse conforme a este esquema: (a) *Hay una eucaristía del pan y los peces*, propia de la historia de Jesús en Galilea. Es la celebración diaria de la vida compartida, de la apertura de Jesús hacia los pecadores y las multitudes, comida de solidaridad y gozo anticipado del Reino. (b) *Hay una eucaristía de la Cena de Jesús*, que Mc 14,22-24 (y Mt 26,26-29) concibe de algún modo como única. Es la eucaristía del final de Jesús, la Cena de su entrega. Ella se celebró solo una vez y expresa el sentido y permanencia de la donación y muerte de Jesús, en favor de todos. Por eso el texto no dice que se repita. (c) *Retorno*. Desde la eucaristía de la Cena hay que volver a la eucaristía de las multiplicaciones, como supone el joven de la pascua, que pide a las mujeres de la tumba vacía que vayan a Galilea, donde verán a Jesús (cf. Mc 16,1-8). Por eso, la eucaristía de la Cena ha de actualizarse en la comida con los marginados y pecadores, en la multiplicación de panes y peces de la vida de real, con los hambrientos del mundo. En ese sentido pensamos que la eucaristía de Jerusalén, con el pan y vino de la Cena, marcó un momento irrepetible en la dinámica del Evangelio, un momento que, paradójicamente, debe actualizarse en la vida de la Iglesia que se inicia en Galilea, en torno a los signos del pan y los peces... Enigmática y gozosamente, el vino aparece ahí, el vino de la entrega de Jesús y de la fiesta de Dios, unido al pan que es cuerpo de fraternidad mesiánica. Pero la unión final de pan y vino, con la entrega de la vida, solo puede alcanzarse y celebrarse donde se reasume, una y otra vez, la eucaristía galilea, unida al compromiso en favor de los excluidos, con las multiplicaciones de los panes y los peces.

(3) *La Iglesia posterior* ha ratificado la eucaristía del pan y vino, situándola en un contexto pascual, como si fuera el único signo de celebración cristiana. Hubiera sido bueno que insistiera también en el modelo de la eucaristía galilea. Desde esa base se podrán distinguir dos tipos de celebración cristiana. (a) Puede haber una «eucaristía diaria de la fracción del pan», en la línea de Hechos (cf. 2,42-46; 20,7.11), acompañada quizá por los peces. Esta sería la eucaristía de la comida fraterna, que se expresa en la comunicación económica, ratificada cada día en el servicio a los pobres. (b) Puede y debe haber una eucaristía dominical festiva, donde recibe su sentido el doble signo del pan y del vino, celebración gozosa de la vida, en memoria de Jesús resucitado. Esta parece ser la novedad cristiana más antigua, en clave ritual: los seguidores de Jesús han aceptado el ritmo semanal judío, pero han cambiado el día y motivo de la celebración: recuerdan a Jesús cada Domingo (= Día del Dominus o Señor), tomando en su honor el pan y el vino, en comunicación sacral y social. Una eucaristía dominical celebrada cada día tiene poco sentido. Desde mediados del siglo II (como muestran las controversias

pascuales), los cristianos comenzaron a celebrar una pascua anual, en el domingo más cercano al plenilunio de primavera. Esa celebración no añade nada a la eucaristía más antigua de la Iglesia, pero sirve para situarla en el trasfondo de las fiestas anuales del judaísmo antiguo. De esa forma, la liturgia cristiana, que tenía solo un ritmo semanal, empieza a tener otro anual. El Nuevo Testamento no ha resuelto el ritmo de la eucaristía, sino que deja abiertos unos caminos que la Iglesia debe explorar y recorrer: la fijación eucarística depende de la tradición antigua y de la creatividad actual de la Iglesia.

(4) *El testimonio de la* Didajé*. Ofrece una interpretación importante de la eucaristía, aludiendo, quizá, al posible ministro presidente de la celebración. Hasta ahora las palabras de la «institución» (*¡haced esto en memoria mía!*: Lc 22,19; 1 Cor 11,24-25) iban dirigidas a toda la comunidad. Además, ningún texto del Nuevo Testamento relacionaba ministerios eclesiales y presidencia eucarística (si se puede utilizar esta palabra). En principio, tampoco la *Didajé* lo hace. Así puede hablar de bautismo y eucaristía (*Did* 7-10), sin decir quien dirige o realiza el rito, aunque se puede suponer que intervienen profetas y maestros (cf. *Did* 10,7; 11,9). Pues bien, después de haber afirmado que la comunidad se reúne a fin de partir el pan el día del Señor (14,1), como para asegurar la rectitud del rito, el texto añade: escogeos, pues, obispos y diáconos (15,1). Se puede suponer que ellos están al servicio de la celebración, interpretada como sacrificio puro (*thysia kathará*: 14,1), de manera que la Iglesia empieza a entenderse en claves litúrgicas, en las que se incluye un tipo de sacralidad. Desde ahí sigue el texto: «Todo el que tenga contienda con su compañero no se junte con vosotros hasta que no se haya reconciliado, para no profanar vuestro sacrificio. Porque este es el sacrificio que dijo el Señor: en todo lugar y todo tiempo se me ofrece un sacrificio puro, porque yo soy Rey grande, dice el Señor, y mi nombre es admirable entre las naciones» (*Did* 14,2-3, con cita de Mal 1,11.14). El tema de la relación entre reconciliación entre hermanos (entre hombres) y ofrenda a Dios aparecía también en Mt 5,23-24, pero con un sentido muy distinto. *Mateo* suponía que es la comunidad la que tiene que reconciliarse con aquel que tenga algo contra ella, antes de realizar la ofrenda; de esa manera ponía el amor al prójimo por encima del sacrificio. La *Didajé* parece situarse en la línea inversa: lo más importante no es el amor al prójimo y la reconciliación, sino la posibilidad de que se celebre la eucaristía, entendida ya como sacrificio, en la línea del Antiguo Testamento (no de Jesús). De esa forma, la Cena del Señor se interpreta como sacrificio: como forma suprema de reverenciar a Dios. Los cristianos pueden universalizar el culto divino (cumpliendo de esa forma la profecía de Mal 1,11.14: ¡en todo tiempo y lugar se me ofrece un sacrificio puro!), cosa que los judíos nacionales no pudieron hacer, por limitarse precisamente a un pueblo. Los cristianos aparecen así como pueblo sacerdotal (verdadero Israel) y como pueblo universal, de manera que sus comunidades, esparcidas por la tierra, celebran el auténtico sacrificio. De esa forma, la *Didajé* tiende a resacralizar la vida de los fieles, en una línea contraria a la federación* de sinagogas judías, que se reúnen en torno a la Ley-Palabra. Los nuevos dirigentes de la Iglesia (obispos-diáconos, que sustituyen a los profetas-maestros) aparecen como *sumos sacerdotes* (unir *Did* 13,3 con 15,1-2), que ofrecen el sacrificio universal. Los estratos más antiguos de la *Didajé*

parecían reflejar una visión más mesiánica de la Iglesia, pero después el libro asume elementos más sacrales (sacrificiales) y de esa forma interpreta a la Iglesia como institución cultual. Sus ministros siguen siendo todavía inspectores (obispos) y servidores (diáconos), subordinados a la comunidad; pero a medida que los profetas se establecen en las comunidades y ellas nombran obispos y diáconos para su organización interior, estos se van identificando con los sacerdotes del Antiguo Testamento, de manera que reciben incluso el diezmo sacral del pueblo. En esa línea, la *fracción del pan* pierde su carácter de abundancia mesiánica y comunión personal, abierta a los pobres y excluidos, para configurarse como rito sacrificial del recuerdo de Jesús, que exige sacerdotes honrados, con poder sobre el resto de los fieles. La *Didajé* no los instituye aún, pero avanza en esa dirección.

(5) *Elementos eucarísticos antiguos*. Algunos cristianos primitivos tomaban diversos alimentos sagrados, que han ido cayendo en desuso, de forma que solo han quedado el pan y vino, vinculados al mensaje, vida y muerte de Jesús. Evoco aquí una tabla no exhaustiva de ellos. (1) *Pan y vino* o pan y vino mezclado con agua. Eucaristía normativa de la Iglesia actual. (2) *Pan y bebida (o copa)*, sin precisar su contenido. Cf. 1 Cor 10,3-16; 11,23-28; *Did* 10,3; Ignacio, *Rom* 7,3; *Fil* 4; Justino, *Apol*. I, 66; *Dial*. 41,70-117 (la copa parece aludir siempre al vino). (3) *Pan y agua*: Ebionitas (Ireneo, *Ad. Haer*. V, 1,3); judeocristianos gnósticos (Epifanio, *Haer*. 30,16); Encratitas (Clemente de Alejandría, *Paed*. II, 2, 32; *Strom*. I, 19,96); Marcionitas (Epifanio, *Haer*. 12,3; etc.); Acuarios (Filastre, *Liber de Haer*. 77; Agustín, *De Haer*. 64). (4) *Pan solo*: fracción del pan, sin mencionar copa o bebida (Hch 2,42.46; 20,7.11). (5) *Pan y pescado*: multiplicaciones (Mc 6,38 par), textos de banquetes funerarios. (6) *Pez solo* (refrigerio): muchos manuscritos de Lc 24,42, ritos funerarios, en iglesias marginales. (7) *Pez y miel*: algunos manuscritos de Lc 24,42. La miel se ha seguido ofreciendo a los neófitos. (8) *Leche*, como signo de nuevo nacimiento: Clemente de Alejandría, *Paed*. I, 39, 41, 44, 45, 50; etc. (9) *Leche y miel*, en recuerdo de la entrada en la tierra prometida: Hipólito: *Cánones (árabes)* 142-149. (10) *Lacticinios o quesos*: Artotyritas (cf. *Passio Perpet. et Felic*. 4; Epifanio, *Haer*. 49; etc.). (11) *Aceite con pan y legumbres*: *Acta Thomae*, 29; *Excerpta ex Theodoro* (cf. Clemente de Alejandría, PG 9,696). (12) *Sal (sacramentum salis)*: cf. Agustín, *Conf*. I, 11,17; *De catech*, *rud. XXVI*, *50*; Juan Diacono, *Ep. ad Senarium*, c. 3; Sacramentarios latinos: *Benedictio salis dandum catechumenis*. (13) *Alimentos obscenos*: como esperma y sangre menstrual, en ciertos gnósticos (*Pistis Sophia* 147).

Cf. P. AUDET, *La Didachè. Instructions des Apôtres*, Gabalda, París 1958; X. BASURKO, *Para vivir el domingo*, Verbo Divino, Estella 1997; *Para comprender la Eucaristía*, Verbo Divino, Estella 1993; A. FAIVRE, *Ordonner la Fraternité. Pouvoir d'innover et Retour à l'ordre dans l'Église ancienne*, Cerf, París 1992; A. VON HARNACK, *Brot und Wasser. Die eucharistischen Elemente bei Justin*, Hinrichs, Leipzig 1891; E. NODET y E. TAYLOR, *The Origins of Christianity*, Grazier, Collegeville MI 1998; J. TAYLOR, *¿De dónde vino el cristianismo?*, Ágora 13, Verbo Divino, Estella 2003; E. TOURÓN DEL PIE, «Comer con Jesús. Su significación escatológica y eucarística», *RET* 55 (1995) 285-329.429-486.

3. Historia

(↗ *helenistas*, *Pablo*, *ritos*, *sacramentos*, *Última cena*). Retomando algunos elementos de las entradas anteriores puede ofrecerse una visión de conjunto de la historia de la eucaristía, añadiendo que las palabras fundacionales de la última cena interpretan la intención más profunda de Jesús y expresan su «ruptura mesiánica», con su reformulación (o ampliación) de la pascua. Tanto los signos como la intención básica de Jesús sitúan la Cena de Jesús (y todo su movimiento mesiánico) en una línea universal. En ese sentido, las «palabras de la consagración» (¡esto es mi cuerpo, esta es mi sangre...!) solo han podido fijarse y formularse, en su forma actual, tras algunos años de vida de la Iglesia, en un contexto judeohelenista, una vez que la muerte de Jesús se ha entendido de forma radical, como sacrificio* de comunión al servicio del Reino.

(1) *Principio*. La Iglesia «fundó» la eucaristía a través de una intensa y rápida experiencia pascual, que se puede fijar, por comodidad, en varios momentos, que han culminado de alguna forma en Marcos. Parece claro que Jesús celebró con sus discípulos una Cena de solidaridad y despedida, pero, al mismo tiempo, de invitación más fuerte al Reino, asumiendo y superando los rituales de la pascua nacional (centrada en el cordero), para insistir en el signo del pan compartido (como en las multiplicaciones*). Es probable que esa Cena tuviera un carácter dramático, y marcara una ruptura entre el ideal/camino de Jesús, dispuesto a dar la vida por el Reino, y la propuesta «real» de sus discípulos (tal como se expresa en el abandono del Huerto de los olivos*).

En ese contexto histórico puede y debe situarse el «*logion* escatológico» de Mc 14,25, que marca el rasgo distintivo de la esperanza de Jesús, centrada en el vino mesiánico, que no se identifica todavía con su sangre, unido al pan que es la señal más clara de la comunión de vida y esperanza. Jesús no ha tenido que crear los signos: estaban ahí, el pan y el vino de las fiestas de las primicias, celebradas a lo largo del año, y que diversos tipos de esenios utilizaban, celebrando la presencia de Dios y su manifestación futura, salvadora. De esa forma ha evocado el sentido de su vida en esos signos, que pueden relacionarse con la pascua judía, pero que tienen un valor distinto, descubriendo y expresando en ellos el sentido de su entrega por el reino.

(2) *Comunidades hebreas y helenistas; Pablo*. Superado el primer rechazo, los discípulos de Jesús mantuvieron y actualizaron (celebraron) el ritual de la cena, centrada en el pan de la vida y, de un modo especial, en el vino de la promesa del Reino. Esas celebraciones eran momentos fuertes de experiencia pascual, fundada en la nueva presencia de Jesús resucitado, a quien sus seguidores fueron descubriendo de un modo especial al juntarse y recordarle en la mesa: en el pan compartido (un signo básico de todo su proyecto/mensaje) y en el vino que siguen tomando como anticipo y promesa de su «próxima» venida. En este momento, las «eucaristías» de las comunidades «hebreas» se identificaban con las mismas reuniones alimenticias de la comunidad (como sabemos por Hechos), sin que existan «celebraciones sacramentales» separadas.

En un momento dado, que está en el fondo del mensaje de Pablo (1 Cor 11,23-26), algunas comunidades helenistas (de Jerusalén y Damasco, de la costa de Palestina y Fenicia y después de Antioquía) «descubren» (encuentran y despliegan) un sentido especial en los signos de la cena, entendidos como memoria* de Jesús, interpretando el

pan como «cuerpo mesiánico» (*sôma* del Cristo) y el vino del reino como «copa mesiánica», que evoca la *sangre*-*haima* de la nueva alianza que Dios ha realizado con los hombres por Cristo, cuya muerte aparece ya como salvadora. De un modo sorprendente, Pablo afirma que él «ha recibido del Señor» (*parelabon apo tou Kyriou*: 1 Cor 11,23) la «identidad y sentido» de la Cena, que el mismo Jesús pascual le habría revelado, en una línea que proviene de los helenistas (Hch 6) y que desemboca en su propia visión del evangelio.

En un sentido, al afirmar que ha recibido la tradición eucarística «del Señor», Pablo viene a presentarse como impulsor (descubridor, creador) de este tipo de eucaristía, en la que el pan es *sôma* mesiánico y el cáliz es copa de la alianza nueva, en la sangre de Jesús. Pero, en otro sentido, él afirma que ha «recibido» algo que la misma comunidad helenista le ha transmitido como palabra o tradición del Señor, de manera que él aparece como transmisor de una experiencia eucarística cultivada ya por la comunidad helenista. Esta formulación eucarística, que puede llamarse paulina (o quizá mejor antioquena, por el lugar desde donde parece haberse propagado desde el año 40-50 d.C.), es la que se ha impuesto después, de alguna forma, en todas las iglesias. Según ese modelo, la Cena del Señor tiende a separarse de la comida diaria (con pan y peces), para convertirse en ritual del pan y el vino sagrado.

(3) *Pablo: «Yo recibí de Señor...»* (1 Cor 11,23). Pablo afirma, de un modo solemne, que ha recibido «del Señor» *(egô de parelabon apo tou Kyriou)* la práctica eucarística que define a las Iglesias, una tradición que marca su visión de Jesús como aquel que ha dado la vida por los hombres. Esa es la tradición que él ha «entregado» a los corintios *(ho kai paredôka hymin)* y al conjunto de las comunidades, definiendo así la identidad del cristianismo, que se centra en la «Cena del Señor» (*kyriakon deipnon*: 1 Cor 11,20). Según eso, él no se limita a transmitir simplemente aquello que la comunidad anterior ya decía, sino que ofrece a los corintios algo que él mismo «ha recibido del Kyrios», por revelación pascual, pero no en contra del resto de las iglesias, sino en la línea de las comunidades helenistas que han centrado ya el mensaje de Reino en la vida y muerte pascual de Jesús.

Pablo emplea la misma palabra clave (recibí, *parelabon*) en otras dos ocasiones muy significativas. (a) En esta misma carta, refiriéndose a la proclamación pascual (que Cristo había muerto, que había sido enterrado, que resucitó, etc.), él afirma que ha transmitido a los corintios lo que había recibido (también con *parelabon*: 1 Cor 15,3), pero sin decir «del Señor» *(apo tou kyriou)*, suponiendo así que esa «recepción» había podido tener unos mediadores humanos y añadiendo que ella concuerda con la tradición de un conjunto de Iglesias: Pedro, los Doce, quinientos hermanos, todos los apóstoles, Santiago... (b) En otro caso, de fondo más polémico, Pablo asegura que él no ha recibido *(parelabon)* el evangelio a través de los hombres, sino por revelación de Jesucristo (Gal 1,12), marcando así su independencia respecto a Pedro, a los Doce, a Santiago.

Desde esa base se entiende el *parélabon* (he recibido) de nuestro pasaje eucarístico (1 Cor 11,23). (a) Por un lado, Pablo puede situar la eucaristía en la línea de la tradición de las iglesias (Pedro, los Doce, Santiago), como algo que pertenece de algún modo a todas

ellas. (b) Pero, al mismo tiempo, él puede estar marcando su propia diferencia, su manera de entender el evangelio, en una perspectiva eucarística: lo que él dice no lo ha recibido simplemente de los hombres, sino «del Señor», es decir, por revelación de Jesucristo (*parelabon apo tou Kyriou*, 1 Cor 11,23). En esa línea, la eucaristía paulina nos sitúa en un contexto de piedad universal, que puede compararse (al menos de un modo lejano) con el culto de los misterios, donde emerge un «dios» que (en la línea de Dionisio o Deméter) se hace presente en la comida.

Pablo ofrece así un mensaje que pueden entender los cristianos que vienen del paganismo, pero eso lo hace sin perder la base judía (de trascendencia divina) de su mensaje y, sobre todo, la referencia histórica esencial (memoria de un hecho: última cena, muerte en cruz), vinculada con un hombre concreto (Jesús) y con su programa de reino, siempre en referencia apocalíptica (esta Cena no evoca simplemente un más allá divino, de tipo genérico, sino el futuro anunciado y promovido por Jesús). Según eso, él no se limita a repetir lo que hizo Jesús en su cena histórica (aunque eso está en el fondo), ni lo que han dicho otros cristianos anteriores (que sigue estando también en el fondo de su mensaje), sino que ofrece su propio testimonio, como portador de una revelación pascual que asume y despliega la experiencia anterior de la Cena de Jesús y de la vida de las iglesias.

Pablo apela, según eso, a su revelación eucarística especial, que se opone a lo que realizan en Corinto aquellos que vinculan la Cena del Señor con el alimento que traen de las casas y que comen en grupos separados, de manera que unos pasan hambre y otros comen hasta emborracharse (1 Cor 11,17-23). En contra de la praxis de esos «corintios ricos» (que se hartan mientras otros tienen necesidad), Pablo quiere que la Cena del Señor tenga su propia dignidad, separándola de las comidas normales, de forma que todos se esperen unos a otros y compartan el mismo pan y el mismo vino del Señor, en comunión. La eucaristía no es ya una cena más (aunque con recuerdo de Jesús), sino que es el Recuerdo vivo de la muerte y de la Vida de Jesús.

(4) *Pablo*, *teología eucarística.* Esta revelación de Pablo (enraizada en la tradición de las iglesias helenistas, de las que depende) ha marcado la vida de las comunidades cristianas que mejor conocemos (de los sinópticos y Juan), que han aceptado su visión de la Cena de Jesús, pues todas ellas han interpretado la presencia mesiánica y pascual de Jesús de un modo «eucarístico», a través del pan y el vino, que no aparecen ya como meros signos de comida fraterna y de anticipación escatológica (en el plano normal y nacional del judaísmo, como podía suceder en Qumrán y en otros grupos), sino como elementos fuertes de la presencia mistérica de Jesús.

De esa forma, por la misma dinámica de su mensaje, las iglesias helenistas (representadas por Pablo) han dado un «salto» fuerte, que se puede y debe fundar en una tradición israelita (y, sobre todo en la vida de Jesús), pero que desborda otros tipos de judaísmo, y la misma experiencia anterior de las iglesias, al afirmar que el pan y la copa de la Cena son el cuerpo y la nueva alianza en la sangre del Señor. En este contexto resulta esencial la referencia a la «noche de la entrega», que él (Pablo) no ha desarrollado, pero que está en el fondo del relato de Marcos (Mc 14,17-25). Esa

referencia indica que el Señor de la Cena (cuyo cuerpo-sangre se hace presente en el pan y vino) es el mismo Jesús entregado por aquellos que asumen su camino de Reino.

(a) Pablo vincula el aspecto sacrificial con el pan: Esto es mi cuerpo [*sôma*] por vosotros [*hyper*]), «dado por» (a favor de). Jesús aparece así como cuerpo cuya esencia misma es vida/don que se comparte. Este es un tema que quizá deba entenderse en la línea de Gal 2,20, donde Pablo afirma que ya «no vive en sí mismo, sino en Cristo, el Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí» *(agapêsantos me kai paradontos eauton hyper emou)*. El pan de la cena es «el cuerpo del Hijo de Dios *hyper emou*» (entregado por mí, por vosotros).

(b) Pablo interpreta el cáliz (vino) no directamente como sangre, sino como *nueva alianza en mi sangre (kainê diathêkê en tô emô haimati)*, evitando el horror que los judíos pueden sentir por ella, pues el cáliz no es la sangre del Kyrios, sino «la nueva alianza» que se expresa en la sangre/muerte de Jesús, entendida como donación suprema de vida. Lo que en la Cena se repita no es por tanto «la sangre derramada», en sentido físico, sino la nueva alianza, en una perspectiva claramente judía y escatológica, pues muchos judíos esperaban esa alianza final que Jr 31,31 había prometido para el tiempo de culminación de Israel.

(5) *Marcos: Universalización y concreción histórica* (Mc 14,22-26). El evangelio de Marcos recoge la tradición de la eucaristía helenista (que Pablo ha «recibido» y transmitido: «El Señor Jesús, la noche en que fue entregado, tomó pan...»; 1 Cor 11,23) y la integra en la historia de Jesús, en el contexto de su cena histórica y de su entrega concreta (Mc 14,12-50). Solo en el fondo de esa entrega histórica (que Marcos ha puesto de relieve) se puede recibir e interpretar el signo eucarístico del pan como cuerpo mesiánico y del vino como sangre de la alianza. Así lo ha puesto de relieve Marcos al situar la eucaristía en este momento de la «entrega» de Jesús. De esa manera, el pan y el vino aparecen como elementos centrales (básicos) de una cena ritual de celebración, que no es ya una simple comida diaria.

En ese contexto, Pablo añadía la exigencia de repetir el gesto eucarístico (haced esto en memoria mía: 1 Cor 11,25), cosa que no hacen Marcos ni Mateo, que sitúan el relato de la cena en el conjunto de la «biografía kerigmática» de Jesús, de manera que, en sentido estricto (a diferencia de 1 Cor 11,24-25), no ofrecen un texto de ritual, sino un recuerdo histórico; por eso, en principio, no sienten la necesidad de evocar la *repetición del gesto*, diciendo: «haced esto». A pesar de ello, es claro que están presentando el signo distintivo del Jesús pascual de los helenistas, que ha de entenderse desde el fondo de todo su evangelio, y en especial a partir de la sección de los panes (Mc 6,6b-8,26), como algo que puede y debe repetirse. Eso significa que la eucaristía es el compendio y el sentido más profundo de la vida de Jesús.

Cf. J. AUER y J. RATZINGER, *El misterio de la Eucaristía*, Herder, Barcelona 1982; J. BACCIOCHI, *L'Eucharistie*, Desclée, Tournai 1964; J. BETZ, *La Eucaristía como misterio central*, en MS IV/2; O. CASEL, El *misterio del culto cristiano*, Dinor, San Sebastián 1953; J. L ESPINEL, *La Eucaristía en el Nuevo Testamento*, San Esteban, Salamanca 1980; A. GERKEN, *Teología de la Eucaristía*, Paulinas, Madrid 1991; J. JEREMIAS, *La última cena. Palabras de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1980; E. LAVERDIÈRE, *Comer en el Reino de los cielos. Los orígenes de la Eucaristía en el evangelio de Lucas*, Sal Terrae, Santander 2002; X. LÉON-DUFOUR, *La*

fracción del pan, Cristiandad, Madrid 1983; L. MALDONADO, *La plegaria eucarística*, BAC, Madrid 1967; J. M. SÁNCHEZ CARO, *Eucaristía e historia de la salvación*, BAC, Madrid 1983.

EVA

1. Antiguo Testamento

(↗ *Adán*, *creación*, *familia 1*, *Génesis*, *hombre*, *mujer 1-2*, *patriarcalismo*, *varón y mujer*). El sentido de Eva se va precisando a través del relato de la creación* y la caída (Gn 2–3). El varón* ha dicho su palabra de deseo sexual y parece que le basta unirse a la mujer para estar satisfecho (Gn 2,23-25). La mujer, en cambio, inicia un proceso distinto de búsqueda, que no puede entenderse en un plano sexual, pues los dos se hallan desnudos y no hay en esa desnudez (con lo que ella implica de deseo y encuentro corporal) rastro alguno de desobediencia contra Dios o de pecado. Desbordando el nivel del sexo (entendido como placer o gozo mutuo), la mujer busca y quiere adueñarse de la Vida, como indicará más tarde el mismo Adán al llamarla Eva, *javvah*, madre de los vivientes (Gn 3,20). A lo largo de su diálogo con la serpiente (diálogo consigo misma, con el Dios que lleva dentro: Gn 3,1-6), Eva viene a definirse como deseo de vida total hecho pensamiento, y así quiere hacerse por sí misma dueña de la vida, en un camino ambiguo y rico de autodivinización, que podemos vincular con un tipo de matriarcado, entendido como expresión simbólica del poder de la mujer/madre. En su relación con las fuentes de la vida, el varón ha sido (es) un ser subordinado, al que margina ya en su origen el «complejo de infecundidad»: no puede dar a luz, le falta la potencia de la vida; por eso busca compensaciones de violencia (sacrificio sangriento). El varón sabe que no es Dios, pues no puede engendrar vida. La mujer en cambio engendra: por eso puede dialogar con la (su) serpiente, en deseo de divinización.

(1) *El varón se contentaba con desear a la mujer* (Gn 2,23-25). La mujer en cambio desea a Dios o, mejor dicho, desea hacerse Dios. Esto es lo que ha visto desde antiguo el matriarcado religioso, cuando diviniza a la gran madre, haciéndola símbolo supremo de Dios sobre la tierra. Ella es el verdadero paraíso: la fuente de las aguas de la vida, árbol del conocimiento que nos hace superar la muerte. Por eso, en el principio de toda la historia posterior (y tan violenta) de la perversión masculina se encuentra esta experiencia original de la mujer que busca autonomía plena en el jardín, queriendo convertirse en diosa. Entendida desde esa base, la mujer de Gn 2–3 resulta ambivalente. Representa lo más grande: la humanidad que ha penetrado en la raíz de la existencia, planteándose de forma personal las preguntas primordiales: la realidad del paraíso, el valor del árbol del conocimiento y de la vida. Ella sabe y por eso está relacionada con el árbol de lo infinito (= vida) del medio del jardín. Pero ella representa, al mismo tiempo, al conjunto de la humanidad que corre el riesgo de deshumanizar el conocimiento, convirtiéndolo en signo de poder destructor.

(2) *La mujer conoce por la propia experiencia de su vida*. Así se identifica de algún modo con el mismo árbol del conocimiento del bien/mal. Recordemos que *conocimiento (yada')* significa antes que nada la vinculación personal y creadora (procreadora) de la experiencia sexual que se abre hacia el surgimiento de la vida. Pues bien, esta mujer a la que habla la serpiente quiere divinizarse por el conocimiento pleno, de modo que ella

misma venga a convertirse en norma del bien/mal, madre de la vida. Es claro que en un sentido es bueno (y necesario) conocer el bien y el mal y distinguirlos, como afirma la tradición de la alianza y la sabiduría israelita (Dt 30,15; Jr 4,22; 10,5). Pero la mujer de nuestro texto quiere comer y adueñarse del fruto del árbol del conocimiento, para hacerse señora del bien/mal y al fin divinizarse.

(3) *La mujer se sitúa entre Dios y la serpiente*. Dios dice a la mujer que cuando coman morirán; la serpiente le dice que no morirán, sino que «serán como Elohim, poseedores (conocedores) del bien/mal» (Gn 3,5). Todo se juega entre el moriréis de Dios y el no moriréis de la serpiente, entre el deseo de vivir por sí misma de la mujer (haciéndose así madre eterna) y la palabra de Dios que le indica el riesgo que corre de perderse y morir. Da la impresión de que la mujer quiere apoderarse de la inmortalidad a través de la propia experiencia de su vida fecunda. Así olvida su fragilidad y se arriesga a comer del árbol bueno/apetecible/deseable. De esa forma, ella misma desea hacerse *árbol de la vida*, volverse absoluta. Desde la experiencia de su propia capacidad engendradora, la mujer quiere volverse diosa: fuente de la vida. No solamente come del fruto del árbol, sino que se lo ofrece a su marido y de esa forma lo comparten (Gn 3,6).

(4) *Mujer y hombre*. Ambos quiebran el orden de Dios que se expresaba como paraíso, pero lo hacen en claves y niveles diferentes. La mujer rompe el equilibrio desde su propio deseo divinizado: así aparece como creadora de toda la cultura en gesto donde se conserva la tragedia del deseo matriarcal que busca y no consigue jamás sus objetivos. Por su parte, el varón rompe el equilibrio de la vida despertando a la violencia (como cuenta Gn 4); pero reconoce su origen y llama a la mujer Eva (*javvah*, de vivir, dar vida: Gn 3,20), Madre de todos los vivientes, en palabra que el mismo texto relaciona con *jayah* (ser, estar presente), situándola cerca del Yahvé* de Ex 3,14. Así podemos y debemos relacionar el poder materno, vitalizante de la mujer *(Javvah)* con la asistencia salvadora *(‘ehyeh)* de Yahvé. Ella ha querido apoderarse de la vida como madre original, diosa primigenia. De esa forma ha terminado condenada al dolor de gestación y parto, en gesto de castigo doloroso (Gn 3,16). Pues bien, en el fondo de ese mismo castigo ella puede expresar su verdad de mujer al servicio de la vida. Por eso, lo que llamamos pecado original no significa destrucción de su deseo femenino, sino transformación y realización dolorosa y finita (limitada) de ese mismo deseo. Ha querido poseer (obtener) la vida entera, en clave de inmortalidad, haciéndose diosa. Pues bien, tras el pecado, ella sigue manteniendo su poder sobre la vida, pero en clave de pequeñez y de relación (sumisión) respecto a su marido y de dolor ante los hijos, a los que parirá con dolor.

(5) *Profundización. Matriarcado y caída*. Conforme al despliegue de Gn 3, Eva quiere hacerse diosa, apareciendo así muy cerca de las fuentes de la vida (propias de Dios). El varón ha sido (es) subordinado: no puede dar a luz, no tiene potencia engendradora. Por eso, en Gn 4 buscará compensaciones de violencia (sacrificios sangrientos, asesinatos). La mujer en cambio engendra y así aparece como vinculada a Dios. Lógicamente es Eva la que desea «la manzana» (el árbol del conocimiento y de la vida); ella es el verdadero paraíso, como han visto aquellos que la identifican con la Gran Madre, fuente de vida, árbol del conocimiento que nos hace superar la muerte. Por eso, en el principio de toda la

historia posterior, marcada por la perversión de la violencia masculina, se encuentra la experiencia original de la mujer que busca la total autonomía de la vida y quiere convertirse en Dios (o Diosa), adueñándose del conocimiento, como señora del bien/mal. Ella es la humanidad que quiere hacerse inmortal, poseyendo la vida (a través del conocimiento del bien/mal). No acepta la fragilidad de una gracia que le viene de fuera y se arriesga a comer del árbol bueno/apetecible/deseable (cf. Gn 2,9). En el jardín de Dios, que es el huerto de la humanidad en busca de plenitud, decide hacerse diosa: come del árbol del conocimiento y lo ofrece a su marido y de esa forma lo comparten (Gn 3,6). Esto es lo que suele llamarse *pecado original*, que consiste en el deseo de divinizar el propio deseo, la propia fuerza. La Biblia supone que ese «pecado» se inicia con el deseo de la mujer, que aparece como auténtica matriarca de la humanidad. En este momento, el varón está a merced de la mujer. En el principio de la humanidad se encuentra ella, como signo supremo de grandeza y riesgo. Con la tradición, podemos seguir hablando de pecado, sobre todo para distinguir lo que se dice aquí de la tragedia al estilo griego. No estamos ante una fatalidad ni ante un destino. Tampoco estamos ante el mito de la caída de las almas que pierden su altura divina y caen sobre el mundo, sino ante un principio histórico que sigue definiendo nuestra vida: los hombres somos así, porque así nos hemos realizado. Somos aquello que nosotros mismos hemos escogido, al situarnos ante una gracia que nos trasciende (la vida como don, en actitud de confianza y transparencia mutua) y al querer hacernos dueños, por nosotros mismos, de aquello que solo como gracia podemos alcanzar.

(6) *Pecado del principio*, *pecado original*. Entendido así, este es un pecado del principio (y podemos simbolizarlo en Eva). Pero, al mismo tiempo, es un pecado actual, que volvemos a cometer siempre que intentamos adueñarnos por la fuerza de la vida. Más que un pecado fáctico y cerrado, que se dio al principio, una sola vez, cometido por una sola mujer con su marido (Eva con Adán), este es un pecado original y abierto, que se repite y actualiza siempre que los hombres y mujeres se dejan llevar por el deseo infinito, quedando de esa forma en manos de su propia muerte y destruyendo a los demás. Cuando miran el comienzo de su historia, ellos conservan el recuerdo de un deseo infinito, expresado en la mujer (la gran madre). En ese sentido decimos que la Mujer-Eva simboliza el aspecto más alto de lo humano. Ella no es solo compañera afectiva del varón (carne de su carne...), sino símbolo de la humanidad entera, portadora de Vida. Lógicamente, quiere adquirir el conocimiento del bien-mal para volverse absoluta, para serlo todo y tenerlo todo, escuchando a la serpiente, cosa que pertenece a sus posibilidades más hondas. Solo una mujer que es don de amor y principio de canto para el varón, siendo portadores de la vida (madre generosa, en gesto de creatividad personal), puede volverse fuente de riesgo, si quiere adueñarse por la fuerza de la vida (como hace ahora en otro nivel el sistema social capitalista). Pero Eva no está sola sino que comen ambos, de manera que mujer y varón llevan dentro la posibilidad de la serpiente, es decir, de la libertad que quiere volverse absoluta por imposición, destruyendo así el principio de la vida, que es gratuidad. Un huerto o paraíso donde no hubiera varones y mujeres que dialogan sería un desierto de soledad prehumana. Un

paraíso sin la posibilidad de la serpiente sería un limbo de idiotas sometidos a los poderes también prehumanos de la vida cósmica. Por eso, la serpiente es necesaria como expresión de libertad, pero puede volverse fuente de envidia y destrucción, convirtiéndose en motor de una humanidad que deshumaniza el conocimiento y que convierte el poder de la vida en principio de muerte, como lo muestra con aterradora lucidez el sistema económico-social que se absolutiza sobre la vida de todos (de los pobres).

(7) *Dios y la mujer*. La mujer (con el varón) desea apoderarse del conocimiento del bien/mal, para hacerse señora de la vida, divinizándose a sí misma, sin advertir lo que ello implica de violencia mutua y de destrucción de las fuentes y el entorno de la vida. Desde esta base podemos destacar dos posibilidades. (a) Dios es divino (creador) en gratuidad, principio de vida, superando el nivel de los juicios y disputa entre el bien y el mal, porque él es puramente bueno. (b) Por el contrario, la serpiente solo sabe ser divina en envidia (de juicio del bien/mal) y por eso dice a la mujer: cuando comáis seréis divinos como Elohim... (Gn 3,5). Ciertamente, los hombres se hacen divinos, pero no en gesto de creatividad gratuita y donación de sí, sino en imposición y lucha de unos contra otros. El texto supone que mujer y varón han comido juntos (3,6). Se han enfrentado en otras cosas, aquí van unidos, superando de esa forma el matriarcado y cayendo en manos de un tipo de pecado que se abre al conjunto de la humanidad. Ambos han rechazado el don de la pura gratuidad, han negado el mundo de Dios (de armonía gratuita) y han querido construir el suyo, en claves de lucha envidiosa y dominio de unos sobre otros, destruyendo el equilibrio gratuito de la realidad. Este es el pecado que el autor de Gn 3 descubrió desde su tiempo (en torno al siglo V a.C.). Es el pecado que nosotros descubrimos ahora con escalofriante lucidez: una humanidad que quiere hacerse dueña del bien/mal corre el riesgo de destruir las fuentes de la vida.

Cf. J. S. CROATTO, *El hombre en el mundo. Creación y designio - Estudio de Génesis 1:1–2:3*, La Aurora, Buenos Aires 1974; M. NAVARRO, *Barro y aliento. Exégesis y antropología teológica de Gn 2–3*, Paulinas, Madrid 1993; E. NEUMANN, *La Grande Madre*, Astrolabio, Roma 1981; X. PIKAZA, *Antropología bíblica*, Sígueme, Salamanca 2006; P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid 1982.

2. Nuevo Testamento

(↗ *Adán*, *Apocalipsis*, *mujer*, *Pablo*). En conjunto, el judaísmo no había destacado aquello que, a partir de la interpretación paulina de Gn 2–3 (cf. Rom 5), se suele llamar el pecado original. Ciertamente, ese pecado aparece evocado en algunos textos apócrifos judíos, posteriores al surgimiento del cristianismo (como *4 Esd* 3,7.20-22; 7,18; *2 Baruc* 54,15-19), pero solo Pablo lo ha desarrollado de forma consecuente, de manera que ha venido a convertirse después (sobre todo, a partir de san Agustín) en una de las claves de interpretación del cristianismo: la humanidad, simbolizada en Adam, el ser humano del principio, cerrada en sí misma, tiende a la destrucción, desemboca en la muerte. En ese contexto se sitúa una línea de interpretación cristiana de Eva.

(1) *Eva «pecadora».* Tanto el Adam primero (del Gn 2–3) como el Cristo Redentor (el nuevo Adam de Rom 5 y de 1 Cor 15,22.45) no actúan como varones, sino como «seres humanos», de manera que incluyen en sí lo masculino y lo femenino. Por eso, tanto el

pecado como la gracia pertenecen a la humanidad en su conjunto, sin que se pueda separar el varón y la mujer como especialmente pecadores. Sin embargo, asumiendo una perspectiva antifeminista, que está ya presente en algunos apócrifos judíos (no solo en la *Vida de Adán y Eva*, sino también en *1 Henoc* y en los *Testamentos de los XII Patriarcas*), una tradición cristiana antigua ha puesto de relieve el «pecado de Eva», en cuanto mujer. Estos son los textos del Nuevo Testamento: «Con celo de Dios tengo celo de vosotros, pues os he desposado con un solo marido, para presentaros como una virgen pura a Cristo. Pero me temo que, así como la serpiente con su astucia engañó a Eva, de alguna manera vuestros pensamientos se hayan extraviado de la sencillez y la pureza que debéis a Cristo» (2 Cor 12,2-3). «La mujer aprenda en silencio, con toda sujeción; porque no permito a una mujer enseñar ni ejercer dominio sobre el hombre, sino estar en silencio. Pues Adán fue formado primero; después, Eva. Además, Adán no fue engañado; sino la mujer, al ser engañada, incurrió en transgresión. Sin embargo, se salvará teniendo hijos, si permanece en fe, amor y santidad con prudencia» (1 Tim 2,11-15).

Estos dos pasajes (de la tradición pospaulina) han marcado poderosamente la conciencia posterior de la Iglesia. Eva aparece en ambos como mujer frágil, propensa al pecado. Ha engañado a Adán, por eso debe estarle sometido (como supone también Ef 5,25-33). Esa tradición ha definido gran parte de la historia posterior del cristianismo, donde Eva aparece ante todo como pecadora, precisamente por ser mujer. Por eso, en una de las oraciones más populares de la Iglesia católica, hombres y mujeres aparecen como los «desterrados hijos de Eva», la mala madre que nos sacó del paraíso, para introducirnos en este «valle de lágrimas» (Antífona *Salve Regina*). Esta es la Eva egoísta y engañada de 2 Cor 11 y de 2 Tim, la mujer pervertida por la serpiente, destruida por el deseo de poseerlo todo, la mujer que tienta con su sensualidad y deseo sexual a los «buenos» varones. Allí donde se destaca esta figura femenina pervertida, llevando hasta el límite su pecado, venimos a caer en una especie de «sabiduría» antifeminista, propia de muchos gnosticismos y maniqueísmos.

(2) *María*, *madre de Jesús*, *nueva Eva.* Pero desde el fondo del mismo Pablo puede aparecer ya otra figura de mujer, otra visión de Eva, vinculada a la madre de Jesús, aquella que ha puesto su vida al servicio de la revelación del Hijo de Dios, es decir, del nacimiento del Mesías. La Eva original (cf. 2 Cor 11,3) aparece como seducida y adúltera, y así engaña a todos los que dicen amarla. Por el contrario, la madre de Jesús, signo y compendio de la iglesia, ha venido a identificarse más tarde con *la virgen santa* que Pablo (amigo del novio) quiere presentar ante Dios (2 Cor 11,2). Es Virgen *(parthenos)*: no se ha entregado a otros amores, ha guardado fidelidad al Dios de la vida y de una forma personal, en libertad intensa y positiva, como dueña de sí misma, persona realizada, se ha puesto al servicio de Dios, para hacer que el Mesías pueda revelarse y realizar su obra sobre el mundo, siendo así la Buena Madre, para despliegue de la vida.

En esa base, la tradición cristiana (desde una hermenéutica canónica y cristiana del conjunto de la Biblia) ha releído y reinterpretado la figura de Eva (de Gn 2–3) desde la perspectiva de la Madre de Jesús. (a) Allí donde Pablo afirma que *el Hijo de Dios «ha*

nacido de mujer» (Gal 4,4), la tradición cristiana ha podido recuperar la figura de la mujer que ha luchado contra la serpiente y que es madre de todos los vivientes (Gn 3,15.20). (b) A partir de aquí puede entenderse *el paso de la creación por el Espíritu a la concepción por el Espíritu*. Gn 1,2 afirmaba que el Espíritu de Dios se cernía sobre las aguas.

Pues bien, este Espíritu o Ruah de Elohim es el que hace que Eva/María pueda ser madre mesiánica, superando el pecado, como madre del mismo Hijo de Dios sobre la tierra (como sabe y dice en otro contexto Lc 1,26-38). (c) Gn 2 comenzaba diciendo que Eva nacía del hueco del costado de ser humano, para afirmar después que ella es madre de los vivientes (Gn 3,20). Pues bien, asumiendo los rasgos de esa «madre de los vivientes», la madre de Jesús ha podido aparecer ya en el Nuevo Testamento como aquella que engendra desde (o con) Yahvé (cf. Gn 4,1) al ser humano verdadero que es el Mesías. En esta línea se han entendido más tarde los relatos de Mt 1,18-25 y Lc 1,26-38.

(3) *Nacido de mujer. Lectura protocatólica.* «Cuando llegó la plenitud de los tiempos, *envió Dios a su Hijo*, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para rescatar a los que estaban bajo la ley, para que alcanzáramos la filiación» (Gal 4,4-5). Este pasaje destaca dos motivos: «nacido bajo la ley»... y «nacido para rescatar». Según se acentúe un motivo o el otro, la figura y función de la mujer puede verse de dos modos distintos.

(a) Ella se puede interpretar *desde la ley*, es decir, como expresión femenina de un tipo de norma de sometimiento que Cristo habría venido a superar. La mujer de Israel estaba regulada por la ley, tanto en plano social como sacral (especialmente en lo relativo al parto y menstruación: cf. Lv 12,1-8; 15,19-33). Todo el Orden tercero de la *Misná*, estará centrado en la pureza o impureza legal de las mujeres *(Nashim).* En esa línea, la madre de Jesús pertenecería al viejo nivel judío de la ley y del pecado. No se podría hablar de María como signo y presencia Espíritu Santo, no se podría celebrar la Navidad (¡nacido de mujer!), sino solo la Pascua (¡nacido tras la muerte!).

(b) Pero también se puede (y debe) suponer que el nacimiento de Jesús pertenece al camino de la *filiación divina*, como hará la tradición posterior; en esa línea, la mujer-madre de Jesús (¡nacido de mujer!) puede y debe situarse en un nivel de gracia (en un plano mesiánico). En esa segunda línea, como madre mesiánica, María, que es Nueva Eva, ya no pertenecería al plano del pecado, sino al de la salvación, apareciendo así como la mujer/madre del protoevangelio (Gn 3,15.20), que vence a la serpiente. Así lo ha visto la tradición católica, que aparece ya en el siglo II, en Justino. «Sabemos que Jesús nació de la virgen como hombre, a fin de que por el mismo camino que tuvo principio la desobediencia de la serpiente, por ese también fuera destruida. Porque Eva, cuando aún era virgen e incorrupta, habiendo concebido la palabra que le dijo la serpiente, dio a luz la desobediencia y la muerte; pero la virgen María concibió fe y alegría cuando el ángel Gabriel le dio la buena noticia de que el Espíritu del Señor vendría sobre ella y la fuerza del Altísimo la sombrearía, por lo cual, lo nacido de ella, santo, sería Hijo de Dios; a lo que respondió ella "hágase en mí según tu palabra"» (Dial 100,4-5).

La fe y maternidad de la virgen María tiene, según eso, fuerza salvadora. Frente a la pareja antigua de pecado (Eva y Adán, varón y mujer) se eleva ahora la pareja de la gracia: María y Jesús (madre e hijo). Así lo ratifica Ireneo cuando, superando la oposición Adán-Jesús, coloca la de Eva y María: «Eva desobedeció y fue desobediente, cuando todavía era virgen..., antes de que ella y Adán tuvieran idea de engendrar hijos; pues bien, así como Eva se convirtió por su desobediencia en causa de muerte para sí y para todo el género humano, así también María, a la que se le había asignado un esposo, pero que aún era virgen, se convirtió por su obediencia en causa de salvación para ella y para todo el género humano... De esa manera, el nudo de la desobediencia de Eva fue soltado por la obediencia de María. Lo que Eva había ligado por su incredulidad, lo desligó María por su fe» (*Ad. Haer*. 22, 4).

(4) *Eva y la Mujer del Apocalipsis.* Siguiendo en la línea anterior, la tradición católica ha visto a María como nueva Eva. Pues bien, de una manera sorprendente, el Apocalipsis ha recreado la historia de Eva, desde una perspectiva escatológica cristiana, que la Iglesia posterior ha interpretado en forma mariana: «Apareció en el cielo una gran señal: una mujer vestida del sol y con la luna debajo de sus pies, y sobre su cabeza una corona de doce estrellas. Y estando encinta, gritaba con dolores de parto y sufría angustia por dar a luz. Y apareció otra señal en el cielo: he aquí un gran dragón rojo que tenía siete cabezas y diez cuernos, y en sus cabezas tenía siete diademas. Y su cola arrastraba la tercera parte de las estrellas del cielo y las arrojó sobre la tierra. El dragón se puso de pie delante de la mujer que estaba por dar a luz, a fin de devorar a su hijo en cuanto le hubiera dado a luz. Ella dio a luz un hijo varón que ha de guiar todas las naciones con cetro de hierro. Y su hijo fue arrebatado ante Dios y su trono» (Ap 12,1-5).

Ese mismo texto identifica poco después al Dragón de con la *antigua* serpiente que se llama Diablo o Satanás y es la que engaña a todo el orbe de la tierra (Ap 12,9). Frente al Dragón se eleva de nuevo la Mujer/Eva de Gn 3,15, que da a luz al Hijo vencedor, que vencerá a la serpiente. Este es el argumento de todo el Apocalipsis. Esta mujer celeste es la Nueva Eva, madre de la humanidad (cf. Gn 3,20), condensada en el Mesías vencedor, el Hijo de Dios. Dentro del conjunto del Apocalipsis, esta mujer cumple varias funciones:

Ella es ante todo la Madre del Mesías que se opone al Dragón (Ap 12,1-5). Tiene rasgos de diosa, es figura del pueblo israelita (12,3); pero, en sentido más concreto, es la humanidad en forma de mujer. En el principio de la vida está *la madre* que da a luz; ella es la fuente y signo de la vida. Lo que se opone a la Mujer no es un varón dominador, ni un hijo vengativo, sino el Monstruo, el Dragón de la violencia envidiosa que desea apoderarse del fruto de la vida para devorarlo. La vida es femenina, la Mujer original es madre (en los dolores del parto), la humanidad originaria es Eva. Ella es el signo de Dios sobre la tierra; es garantía de futuro y esperanza. En un plano, ella pertenece al mundo de los mitos, de las grandes madres divina. Pero, en otro sentido, ella es el signo de la humanidad primera, entendida como mujer que ama la vida, luchando, con la ayuda de Dios, contra los poderes que la destruyen.

Para los cristianos, *esta Mujer es signo de la iglesia*, es decir, de la comunidad de los creyentes, representados por el Israel antiguo y por el Israel cristiano (cf. Ap 12,6.13-17). Simboliza el conjunto de los fieles que se encuentran perseguidos por la furia del Dragón. Parece que ellos no pueden mantenerse, y, sin embargo, están seguros porque el Dragón no les puede alcanzar en su amenaza, no consigue devorarles, por más que arroje contra ellos todo el agua homicida del gran caos (cf. Ap 12,15-16), por más que les persiga con la fuerza desbocada de las bestias (Ap 13ss). Esta Mujer es signo de la humanidad perseguida por los poderes de la muerte, pero que se mantiene y puede destruirlos. Frente a los signos de la guerra, signos de Varones/Bestias que pretenden dominar el mundo por la fuerza, se mantiene la Mujer perseguida, que confiesa su fe, que rechaza la violencia. Este es el mensaje real del Apocalipsis: la humanidad femenina y no violenta, condensada en la buena Eva, puede superar y supera la amenaza del Dragón y de sus servidores, los poderes bestiales de la historia (cf. Ap 12,17; Ap 13–20).

Esta Eva llega a ser, *finalmente*, *Esposa del cordero*: es la figura celeste de la Iglesia que ha llegado a su meta y recibe en amor toda la gloria de Dios y de su Cristo. «Uno de los siete ángeles... me dijo: Ven acá. Yo te mostraré la novia, la esposa del Cordero. Me llevó en el Espíritu sobre un monte grande y alto, y me mostró la santa ciudad de Jerusalén, que descendía del cielo de parte de Dios» (Ap 21,9-10). Esta es la Eva final, novia mesiánica, ciudad de los salvados. No es preciso edificar sobre ella un templo, porque Dios y su Cordero la iluminan con su luz y la engrandecen con su vida y con su gloria, de manera que ella misma es ciudad y templo (Ap 21–22). Esta escena final de las Bodas mesiánicas (Ap 21–22), con la manifestación de la Eva final (la humanidad salvada) pertenece a la mejor tradición profética, sapiencial y apocalíptica judía: la humanidad se vincula con Dios como novia, en encuentro de amor que dura por siempre. Esta Mujer-Novia del final sigue teniendo unos rasgos simbólicos de «diosa» (figura divina); pero ella sigue siendo la Mujer-Eva de la historia bíblica, que los católicos han vinculado, de un modo concreto, a la Mujer-María, la madre mesiánica de Jesús.

Desde diversas perspectivas, cf. S. BENKO, *The Virgin Goddes. Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology*, SHR 49, Brill, Leiden 1993; T. H. BOSLOOPER, *The Virgin Birth*, SCM, Londres 1962; A. FEUILLET, *Jésus et sa Mère*, Gabalda, París 1974; H. GRAEF, *María. La Mariología y el Culto a través de los siglos*, Herder, Barcelona 1968; I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell'alleanza*, Marietti, Génova 1988, 17-32; H. RÄISÄNEN, *Die Mutter Jesu im NT*, AASF 158, Helsinki 1969; D. DE ROUGEMONT, *El amor y Occidente*, Kairós, Barcelona 1992; K. RUDOLPH, *Gnosis*, Clark, Edimburgo 1983, 53-275.

EVANGELIO

1. Introducción

(↗ *Isaías 2-3*, *Jesús 7-8*). La palabra *evangelio* deriva del griego *eu-angelion*, buena noticia, y propiamente hablando significa el mensaje del *eu-angelos*, es decir, del ángel bueno o mensajero favorable de los dioses. En el fondo de ese término se encuentra una palabra y experiencia propia de los persas que han interpretado a los ángeles de Dios como enviados, mensajeros de su vida y de su acción sobre la tierra.

(1) *Evangelio de la victoria*, *evangelio del emperador*. Esa palabra ha recibido pronto un contenido político y social: evangelio viene a ser la buena nueva de gozo, de victoria militar y libertad, que anuncia de manera solemne el mensajero jubiloso, el *eu-angelos* del pueblo. Por eso, en un sentido estricto, evangelio significa buena noticia de victoria y liberación en la batalla: el pueblo que se hallaba dominado por la angustia de la guerra y por el miedo de la destrucción, el pueblo cautivo recibe la buena nueva: *¡alegría*, *hemos vencido! (khaire*, *nikômen)*. El evangelio es por tanto alegre noticia de salvación ya realizada y anuncio (promesa) de felicidad o buena suerte para el futuro, es salvación o *sôteria*: los antes cautivados y oprimidos se descubren dueños de sí mismos y por eso pueden vivir en libertad, en confianza ante Dios y ante los otros. De manera consiguiente, ese evangelio puede presentarse como fortuna o buena suerte *(tykhê)*: es recompensa que se expresa en una vida plena, asegurada ante el futuro. En esa línea, conforme a una famosa inscripción del año 9 a.C., hallada en *Priene*, el evangelio primordial para el imperio viene a explicitarse a través del nacimiento del emperador. El mismo Augusto aparece como *sôter* o salvador; es portador de fortuna *(tykhê)*, paz y presencia divina. La buena nueva incluye así aspectos de noticia religiosa y política. Algunos investigadores modernos, tomando como punto de partida el anuncio natalicio de Jesús en Lc 2,10, piensan que la misma noción y contenido cristiano del evangelio ha de entenderse partiendo de aquel culto al jefe del imperio. La diferencia estaría en que ahora la buena noticia no es ya el nacimiento de un rey de la tierra (de Augusto), sino el anuncio original del nacimiento de Dios (o de su Hijo) dentro de la historia.

(2) *El evangelio de Jesús*. Aunque pueda tener ciertas conexiones con el anuncio del nacimiento del emperador, el evangelio cristiano se encuentra originado (prometido) en el anuncio salvador de Dios en el Antiguo Testamento, se funda en el camino concreto de la vida y mensaje de Jesús, y viene a proclamarse de manera central, definitiva, en el kerigma de su pascua: evangelio es el anuncio y la presencia del Señor resucitado, el Cristo de los hombres. Así lo ha proclamado Pablo, así lo ha condensado Marcos en un libro titulado ya evangelio (Mc 1,1). Por eso es necesario que vayamos más allá de los anuncios natalicios del emperador romano. Para comprender e interpretar el evangelio de Jesús debemos apoyarnos en la misma promesa del Antiguo Testamento y recorrer luego el camino de la historia de Jesús y de su pascua. Partiendo de Marcos, el anuncio pascual de Jesucristo, proyectado en el camino de su propio mensaje y de su historia, se explicita en otros grandes testimonios canónicos, Mateo, Lucas y Juan, que han venido a recibir

luego ese título: son los evangelios, las cuatro maneras de expresar el único evangelio o buena nueva de Jesús dentro de la historia. A partir de aquí, podemos definir el Evangelio cristiano de tres formas. (a) Es la buena nueva de Dios que ha querido revelarse ya del todo, se ha manifestado para siempre en el camino de la historia y la presencia pascual de Jesucristo; es la victoria de Dios que en Jesucristo ha superado de una forma ya definitiva a los poderes de la muerte. (b) Es la buena nueva de Jesús que ha proclamado el mensaje de Dios sobre la tierra y se ha entregado como salvación total para los hombres; por eso, las diversas formas de entender y presentar a ese Jesús han de entenderse de verdad como evangelio. (c) Es la palabra o buena nueva de la Iglesia que reasume el mensaje de Jesús y con la ayuda del Espíritu lo expresa (lo presenta) de varias formas (Mc y Mt, Lc y Jn) como voz de salvación de Dios sobre el mundo.

(3) *Antiguo Testamento. Libertad para los cautivos*. El equivalente hebreo de *evangelio* es *besorah*, pero se emplea más el verbo *bissar* (anunciar noticias buenas y gozarse en ellas) y sobre todo el participio activo, *mebasser*, que significa «evangelizador»: es decir, aquel que anuncia la buena noticia escatológica de Dios, el heraldo o mensajero de la liberación final para los hombres. Este es el sentido que recibe la palabra en el *Segundo Isaías* (Is 40–55), con el que culmina de algún modo la profecía israelita. Estamos entre el 550 y 540 a.C. Muchos judíos, deportados en Babilonia, se mueven entre la desesperación y las ilusiones. Un profeta de nombre desconocido, cuyos oráculos se han recogido en el libro de Isaías, eleva su voz de esperanza: el tiempo del castigo y ruina se ha cumplido; comienza un tiempo nuevo de revelación de Dios y de salvación para el pueblo (cf. Is 40,1-4). Sobre esa base, con palabra poderosa, que va marcando el ritmo nuevo de la creación de Dios, este profeta presenta su evangelio: «Súbete a un monte elevado, evangelizador de Sión, grita con voz fuerte, evangelizador de Jerusalén; grita con fuerza, no temas, di a las ciudades de Judá: ¡Aquí está vuestro Dios! Mirad: el Señor Yahvé se acerca con poder, su brazo ejerce dominio sobre todo. Mirad: él trae su salario y su recompensa le precede» (Is 40,9-10). Esta es la buena nueva de Dios que anuncia el *mebasser* o evangelizador de Sión/Jerusalén. Es la buena nueva de la libertad que resuena poderosa sobre un mundo de opresión y cautiverio. Ese *mebasser*, que el texto griego de los LXX ha traducido rectamente como *euangelidsomenos* o evangelizador, aparece como un personaje misterioso, de carácter poético-sacral. Ciertamente, es más que un hombre normal: es como un ángel de Dios, su presencia gozosa y creadora entre los hombres. Este ángel vuela y se muestra sobre las montañas que rodean a Sión, ciudad de ruina y llanto, pregonando la noticia de la venida de Dios. El mismo Dios que parecía vencido y cautivado, en el exilio, llega y se desvela de manera victoriosa. Así lo anuncia su evangelizador o mensajero.

(4) *Victoria de Dios*. De esta forma, el evangelio se proclama como buena nueva de la victoria escatológica de Dios, que derrota a los poderes enemigos y se muestra como principio superior de gracia, fundamento de alegría y plenitud para los cautivos de su pueblo. El evangelizador anuncia la victoria de Dios en la ciudad santa y en la tierra del entorno (Jerusalén y Judá). Nuevamente, en otro texto cargado de poesía y promesa, el profeta de los exiliados habla de ese heraldo de la paz final: «¡Qué hermosos son sobre

los montes los pies del evangelizador que anuncia la paz, del evangelizador bueno que anuncia salvación! De aquel que dice a Sión: ¡Reina tu Dios! Escucha la voz de los vigías, que cantan a coro pues contemplan cara a cara al Dios que vuelve a Sión. Cantad a coro ruinas de Jerusalén... pues los confines de la tierra verán la victoria de nuestro Dios» (Is 52,7-10). Estamos nuevamente en ámbito de lucha final. El cautiverio de Sión y la derrota de sus hijos parecía una derrota de Dios. Pero el tiempo se ha cumplido y cambia la suerte de los oprimidos: Dios ha derrotado a los poderes adversarios y se sienta en su trono de grandeza. En esa línea, la experiencia de Israel ha vinculado la buena nueva de evangelio para los cautivos con el reinado de Dios. El *evangelio* se concibe así como revelación del Dios que reina. Por su parte, el *evangelizador* aparece como mensajero que corre alegre por los montes y se acerca hasta Sión para anunciar allí la gran victoria. La misma unión de planos aparece en varios de los salmos de entronización real: «Cantad a Yahvé un cántico nuevo, evangelizad *(bassru)* día tras día su victoria... Decid a los pueblos: ¡Yahvé es rey! Alégrese el cielo, goce la tierra..., delante de Yahvé que llega, ya llega a regir la tierra» (Sal 96,2.10.11.13). También aquí *evangelizar* (LXX Sal 95,2: *euangelidsesthe*) significa proclamar la buena nueva de victoria y reinado de Dios.

(5) *El Dios del evangelio*. Este anuncio define el sentido de Dios (que actúa de forma salvadora) y el destino del profeta (de Israel) que acepta la palabra de Dios y celebra su triunfo. Este Dios del evangelio es el Dios de la historia, aquel que conocía desde antiguo los caminos de los hombres y guiaba los destinos de los pueblos. Ha dejado que dominen por un tiempo los perversos y que el pueblo justo quede derrotado; pero ahora actúa de forma poderosa y cumple su palabra de promesa: «Declarad, aducid pruebas, que deliberen juntos: ¿Quién anunció esto desde antiguo, quién lo predijo desde entonces? ¿No fui yo, Yahvé? ¡No hay otro Dios fuera de mí! Yo soy un Dios justo y salvador y no hay ninguno más» (Is 45,21). El Dios del evangelio *(eu-angelion)* aparece de esa forma como Dios de la promesa *(eu-angelia)* y de esa forma va guiando los caminos de los pueblos de la tierra, de manera que la historia israelita viene a presentarse como lugar donde culminan todas las historias: «Yo soy Yahvé [el Señor], creador de todo; yo solo desplegué el cielo, yo afiancé la tierra. Yo soy Yahvé [el Señor] y no hay otro: artífice de la luz, creador de las tinieblas, autor de la paz, creador de la desgracia» (Is 44,24; 45,6-7). En la base del evangelio está el descubrimiento de la divinidad de Dios: la buena noticia solo es posible porque Dios es divino, porque reina con poder originario y nadie puede oponerse a su reinado.

(6) *Evangelizar a los pobres*. De esa forma se han unido el más alto poder y la más intensa cercanía, tal como lo muestra un pasaje del Tercer Isaías (Is 56–66) donde el evangelizador viene a presentarse como profeta y liberador para los pobres: «El Espíritu del Señor Yahvé está sobre mí, porque Yahvé me ha ungido: me ha enviado para evangelizar a los pobres*, para vendar los corazones rotos, para proclamar la liberación de los cautivos y la libertad de los prisioneros» (Is 61,1). Y con esto culmina el tema del evangelio en el Antiguo Testamento: el profeta-siervo de Dios se eleva como gran evangelizador, pues Dios mismo le ha enviado para evangelizar a los pobres *(lebasser*

anawim, *euangelisasthai ptokhôis)*, en palabra que asumirá la tradición de Jesús (cf. Mt 11,2-4; Lc 4,18-19). Hasta aquí ha podido llegar y ha llegado el evangelizador del Antiguo Testamento, como portador de una esperanza universal de salvación: el Dios de la buena nueva de Sión (cf. Is 40,9; 51,7) se ha mostrado ahora como Dios del evangelizador profético que anuncia y realiza la liberación de los pobres y cautivos.

Cf. H. KÖSTER, *Ancient Christian Gospels. Their History and Development*, SCM, Londres 1990.

2. Jesús, Iglesia primitiva

(↗ *helenistas 1-2*, *Jesús*, *jubileo*, *Pablo*). Probablemente, la palabra *evangelio* y la interpretación del conjunto de la vida y mensaje de Jesús como evangelio ha surgido en la Iglesia helenista de Jerusalén (o después, en Antioquía). Pero ella no ha inventado el término, ni ha interpretado a Jesús de una forma equivocada, sino todo lo contrario: todo nos permite suponer que Jesús había interpretado su vida y mensaje no solo a la luz de la profecía de Elías, sino, sobre todo, a la luz del Segundo Isaías. Conforme a la investigación exegética, podemos afirmar que Jesús no ha utilizado el sustantivo *evangelio* (o su equivalente semita *besorah*). No alude al evangelio como a un hecho objetivado, que pudiera separarse de su mensaje sobre el Reino. Solo más adelante, cuando Jesús mismo aparezca como buena nueva de Dios para los hombres, la Iglesia empezará a empelar esa palabra griega *(eu-angelion)* para condensar el sentido de su vida y mensaje. Eso significa que los casos donde los evangelistas han introducido esa palabra (cf. Mc 1,1.14; 8,35; 10,29; 13,10 par) han de tomarse como creaciones de la Iglesia, conforme a lo que luego mostraremos.

(1) *Evangelio de Jesús. Punto de partida*. Jesús no utiliza la palabra *evangelio*, pero hace algo más importante: actualiza de manera nueva y creadora la esperanza profética. (a) *Se ha cumplido el tiempo* (Mc 1,15). El principio del mensaje de Jesús es su certeza de que llega, ya ha llegado, la hora de Dios para los hombres. De esa forma ha -reasumido la actitud y, de algún modo, las palabras del Segundo Isaías: se ha cumplido el tiempo de la antigua servidumbre, ha terminado el plazo del dolor y la condena, viene el Reino de Dios a nuestra tierra. Esta certeza llena todo el camino de la historia de Jesús y fundamenta, de manera radical, sus gestos y palabras. Superando la actitud de miedo y juicio del Bautista, Jesús expresa y anuncia la llegada de Dios como amor y salvación para los pobres. En esa perspectiva se comprenden sus palabras de consuelo y gozo: «¡Felices vuestros ojos porque ven, vuestros oídos porque escuchan! Porque os digo que muchos profetas y reyes quisieran ver lo que veis y no vieron, escuchar lo que escucháis y no escucharon» (Mt 13,16 par). Esta es la felicidad escatológica, el gozo de aquellos que han llegado a las fronteras de la vida nueva, descubriendo y disfrutando ya de la alegría desbordante de Dios sobre el pasado de pecado y muerte de la tierra. (b) *El evangelio es bienaventuranza*: «Felices vosotros, los pobres, porque es vuestro el Reino de Dios. Felices vosotros, los que ahora tenéis hambre, porque os saciaréis. Felices los que ahora lloráis, porque reiréis» (Lc 6,20-21). Como enviado escatológico de Dios, en el final del curso de los tiempos, Jesús anuncia el Reino. Su palabra no es teoría sobre aquello que existía desde siempre sobre el mundo, sino anuncio de aquello que llega. En

el fondo de las bienaventuranzas actúa la fuerza de Dios, aquello que después la Iglesia ha definido con el término *evangelio* (cf. Rom 1,16).

(2) *Los pobres son evangelizados*. Jesús no ha utilizado, al parecer, la palabra *evangelio* en forma de sustantivo, pero emplea el verbo, en la línea del libro de Isaías. La escena ha sido cuidadosamente recordada. Por un lado está el Bautista, con su voz de juicio. Por otro está Jesús, con su anuncio del Reino. El Bautista, o sus discípulos, le dicen ¿eres tú el que ha de venir? Jesús responde: «Anunciad a Juan lo que oís y veis: los ciegos ven y los cojos andan; los leprosos quedan limpios y los sordos oyen; los muertos resucitan y los pobres son evangelizados ¡Y feliz aquel que no se escandalice de mí!» (Mt 11,4-6; Lc 7,22-23; cf. Is 61,1). Las bienaventuranzas contenían el evangelio como proclamación. Estas palabras expresan su contenido que, partiendo de las curaciones y de la esperanza de resurrección, culmina en el despliegue de la buena nueva para los pobres. El evangelio rompe las estructuras de poder del viejo mundo y viene a presentarse como anuncio de vida para los pobres, invirtiendo así todos los principios anteriores de la historia y suscitando el escándalo de muchos. El evangelio escandaliza así porque los pobres adquieren conciencia de su propia dignidad en Dios, apareciendo como dueños de su propio destino sobre el mundo. Ya no son esclavos de los grandes, ya no pueden entenderse como seres sometidos, al servicio de un sistema donde imponen su dominio los ricos-saciados-felices del mundo. Por eso, siendo anuncio gozoso de felicidad, el evangelio viene a interpretarse como juicio y como escándalo para los ricos y «justos» que ahora vienen a quedar vacíos (Lc 6,24-26; cf. 1,51-53).

(3) *Jesús como evangelio*. Lucas ha recogido los rasgos anteriores en el mensaje de Jesús en Nazaret, que comienza así: «El Espíritu del Señor está sobre mí: por eso me ha ungido para evangelizar a los pobres, me ha enviado para anunciar la libertad a los cautivos, para dar la vista a los ciegos, para liberar a los contribulados, para anunciar el año agradable del Señor» (Lc 4,18-19). Jesús anuncia el año nuevo (agradable) de Dios que es año de remisión universal, de cumplimiento escatológico: ha llegado el tiempo de la salvación final que es salud de los enfermos (milagros) y gozo de los pobres que comienzan a vivir en la esperanza y realidad de una existencia transformada, recreada. El evangelio se identifica, ante todo, con Dios, que viene a presentarse como aquel que ama a los pequeños de la tierra: aquel que da la vida a los perdidos y pobres, perdonando a los malvados (pecadores) y ofreciendo a todos una existencia que se expresa como gracia. El evangelio se identifica con el mismo Jesús que asume y va cumpliendo de un modo aún más hondo y gozoso las profecías de la bienaventuranza de Dios.

(4) *El evangelio en Pablo*. Siguiendo la visión de la iglesia helenista, Pablo ha interpretado el mensaje y vida de Jesús como buena noticia. Pero ha introducido un matiz muy significativo: ha entendido ese evangelio como gracia, superando de esa forma una interpretación legal (legalista) de Jesús. Así lo ha dicho dirigiéndose a los Gálatas: «Me admiro de que hayáis pasado tan rápidamente del que os ha llamado en la gracia de Cristo hacia otro evangelio...» (Gal 1,7). Dentro de la Iglesia y para todos los hombres solo existe un evangelio, la buena nueva de Jesús el Cristo, que nos ha liberado de la Ley. Por eso, «aunque nosotros mismos o un ángel del cielo os evangelizara algo

distinto de aquello que nosotros os hemos evangelizado, ¡sea anatema!» (Gal 1,8-9). Pablo define el acontecimiento de Jesús como evangelio y así lo presenta en múltiples lugares, sin necesidad de explicitar su contenido (cf. Rom 1,16; 10,16; 11,28; 1 Cor 4,15; 9,14.18.23; 2 Cor 8,18; Gal 2,5.14; Flp 1,5.7.12.16.27; 2,22; 4,3.15; 1 Tes 2,4; Flm 13). El mensaje y vida de Jesús es buena nueva, anuncio y presencia gozosa de Dios; es descubrimiento y despliegue de la plenitud escatológica. El judaísmo puede definirse como ley y profecía. Las religiones de Oriente son mística y gnosis. Pero el camino de Jesús es buena nueva: el anuncio y experiencia de liberación de Dios en Cristo. Pues bien, para mantenerse como anuncio de gracia y libertad, el evangelio debe superar la oposición de aquellos que intentan someterlo a un tipo de ley anterior o más alta. En esta perspectiva, la misión de Pablo puede interpretarse como batalla en favor del evangelio de Jesús, entendido como revelación de Dios, vinculada al Cristo, y como libertad humana, vinculada a la comunión de mesa o fraternidad universal.

(5) *Elementos del evangelio de Pablo*. De forma aproximada podemos evocar algunos de los elementos básicos de la interpretación paulina del evangelio. (a) *El evangelio es revelación*. «Os hago saber que el evangelio que evangelizo no es de tipo humano; no lo he recibido de los hombres, ni de ellos lo he aprendido, sino que proviene de una revelación de Jesucristo» (Gal 1,11-12). Por encima de las tradiciones que definen la experiencia israelita, Pablo ha descubierto la novedad del Hijo de Dios como *evangelio* para todos los creyentes (judíos y gentiles). Lo que Pablo juzgaba antes pecado (la ruptura de la separación social del pueblo israelita) viene a desvelarse ahora como gracia de Dios en su evangelio (cf. Flp 3,1-11). Por eso evangeliza, esto es, extiende de manera universal la fe que antes quería destruir con gran fuerza (cf. Gal 1,23). En esta perspectiva ha de entenderse la disputa de Pablo con aquellos cristianos de carácter más judaizante que pretendían interpretar de nuevo al Cristo desde los principios de la Ley israelita. Cerrada en sí misma, esa ley tiene los ojos ocultos tras un velo: no se atreve a mirar cara a cara porque tiene miedo de la muerte (cf. 2 Cor 3). (b) *El evangelio se identifica con Jesús*, *el Cristo*. Así puede hablar del «resplandor del evangelio de la gloria del Cristo, que es imagen de Dios. Pues no nos predicamos a nosotros mismos, sino a Jesucristo, el Señor» (cf. 2 Cor 4,3-6). La primera creación se interpretaba también como luz de Dios que vence las tinieblas cósmicas (cf. Gn 1,3). Pues bien, la nueva creación del evangelio: es la irradiación y el descubrimiento de la luz de Cristo que disipa las tinieblas humanas y nos capacita para contemplar abiertamente la verdad pascual de Dios, que irradia en nuestros corazones. El evangelio es revelación de Dios en Cristo, tal como se condensa en la experiencia pascual. (c) *El evangelio es libertad*, en especial para los creyentes que provienen del paganismo. Pablo tuvo que luchar contra algunos «falsos hermanos» que, viniendo de Jerusalén, querían seguir manteniendo el mensaje de Jesús dentro del ámbito de la ley judía. Por eso intentaban circuncidar a todos los cristianos provenientes de la gentilidad, haciendo que entraran, como nuevos prosélitos de Israel, en el campo de la Ley y de la vida social del judaísmo.

(6) *La verdad del evangelio*. Pablo entiende la verdad del evangelio como libertad frente a la Ley, es decir, como experiencia de autonomía radical del hombre ante Dios

(cf. Gal 2,5); de esa manera se vinculan por el evangelio todos los hombres, judíos y gentiles (cf. Rom 1,16-17). (a) *La verdad del evangelio es comunión* que se expresa en el gesto de Santiago, Cefas y Juan, representantes de la iglesia madre de Jerusalén, que tienden su mano de solidaridad hacia Pablo y Bernabé, responsables de la misión que va dirigida a los gentiles, a través de eso que ha venido a presentarse como «evangelio de la incircuncisión» (Gal 2,7-9). De esa forma se han roto las barreras de la ley israelita y el único evangelio de Jesús puede presentarse como fundamento de unidad y comunión (en libertad) para todos los creyentes. Por eso, la mano extendida y aceptada entre Pedro y Pablo, Santiago, Juan y Bernabé es principio universal de la vida de la Iglesia. (b) *La verdad del evangelio es comunión de mesa*, como muestran los textos vinculados con el incidente de Antioquía: judeocristianos y pagano-cristianos compartían mesa y vida, avalados por el mismo Cefas (Pedro) que había venido a visitarles. Pero después, por influjo de los judeocristianos, los cristianos se dividieron en dos comunidades: para cumplir sus propios ritos religiosos y sociales, los judeocristianos comerán separados; por eso, los pagano-cristianos deberán formar otra comunidad. Eso significa que habrá dos comuniones, dos eucaristías dentro de la misma iglesia escatológica del Cristo. Pues bien, conforme a la visión de Pablo, esa separación va en contra de la verdad del evangelio (Gal 2,14), que se expresa en la comida compartida, es decir, en la posibilidad de que los hombres y mujeres coman juntos (*synêsthiein*: Gal 2,12).

Cf. R. AGUIRRE y A. RODRÍGUEZ (eds.), *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles*. Introducción al estudio de la Biblia 6, Verbo Divino, Estella 1992; J. J. BARTOLOMÉ, *El evangelio y su verdad. La justificación por la fe y su vivencia en común. Un estudio exegético de Gal 2,5.14*, LAS, Roma 1988; *El evangelio y Jesús de Nazaret*, CCS, Madrid 1995; *Pablo de Tarso. Una introducción a la vida y obra de un apóstol de Cristo*, CCS, Madrid 1997; R. A. BURRIDGE, *What are the Gospels. A comparison with the graeco-roman biography*, SNTS MS 70, Cambridge University Press 1995.

3. Los cuatro evangelios

(↗ *apócrifos*, *Felipe*, *Juan*, *Lucas*, *Marcos*, *Mateo*, *Q*, *Tomás*). En un momento dado, la misma novedad del evangelio como anuncio de Jesús, que hallamos en san Pablo, vino a fijarse por escrito, en un proceso de dolor y gozo. Ha sido doloroso que el mensaje original y vivo de los predicadores tuviera que fijarse con palabras acuñadas (escritas) que son siempre incapaces de expresar su contenido. Pero ha tenido que ser también gozoso: porque es bello expresar por escrito los recuerdos y presencia de Jesús; porque es hermoso el modo en que se ha hecho, en cuatro libros diferentes que recogen, de forma pluriforme, la riqueza de Jesús.

(1) *Los evangelios escritos no son vidas de Jesús en un sentido historizante o psicológico*. Es cierto que asumen y transmiten la historia fundante de Jesús, el sentido de su vida-muerte. También reflejan su intención mesiánica, es decir, su forma de entender a Dios y de optar por los hombres. Pero, en un sentido estricto, no se pueden presentar como una historia en sentido biográfico. Por eso si buscamos en ellos los perfiles psicológicos del Cristo o los momentos del proceso de su vida nos equivocamos y corremos el riesgo de olvidar o deformar otros rasgos más importantes.

(2) *Los evangelios escritos no son tampoco un mito*, *en el sentido clásico del término*. Esto significa que ellos no presentan de manera simbólica y fundante los rasgos primigenios de un Dios que se mantiene por encima de los tiempos. No despliegan la verdad eterna y salvadora de aquello que sucede siempre, por encima de los cambios y apariencias de la historia. Jesús no es una imagen del hombre universal, una expresión de la presencia permanente de Dios sobre la tierra, sino un hombre concreto de la historia. Por eso, los libros que presentan su figura y que nosotros llamamos evangelios deben ofrecer su novedad como noticia que se cuenta, es decir, como argumento de la actuación nueva de Dios y como signo (principio) de la transformación escatológica del hombre.

(3) *Los evangelios escritos no son tampoco libros de filosofía*. No son un diálogo de tipo filosófico, en la línea de Platón. Conforme a los principios y esquemas del diálogo platónico, los hombres van entrando por sí mismos en el secreto de las cosas: razonan en común y encuentran, cada uno en el secreto de su propia realidad, el más hondo sentido de la vida, de los bienes eternos y de aquellos otros que son sencillamente pasajeros. Pues bien, en contra de eso, los evangelios de Jesús no buscan el sentido y la verdad del hombre utilizando como medio el diálogo ilustrado de los pensadores que penetran dialogando en el misterio de su propia hondura humana (y divina). No son tampoco un tratado filosófico de tipo aristotélico: no buscan la verdad por medio de la coherencia racional del hombre que investiga acerca de las causas y principios de las cosas. Por su misma forma literaria, ellos se muestran diferentes: son originariamente libros que expresan y de algún modo proclaman la novedad escatológica de Cristo como salvación de Dios para los hombres. Por eso vienen a mostrarse, al mismo tiempo, como predicación pascual y como historia mesiánica del Cristo.

(4) *Los evangelios no son un libro de Ley judía*, *sino anuncio de la buena nueva de Dios en Jesucristo*. Ciertamente, tienen algo de ley nueva y pueden compararse con aquello que los judíos comenzaban a escribir (o por lo menos a recopilar) codificando sus más antiguas y más nuevas tradiciones legales y sagradas (a través de la Misná), tras la ruina de Jerusalén y de su templo (el año 70 d.C.). Pero los evangelios no se ocupan de ordenar y de fijar las leyes que derivan de las viejas tradiciones, sino que expresan y condensan, reflejan y proclaman la novedad del Cristo como salvación nueva de Dios para los hombres. Por eso ellos transmiten y anuncian el sentido, actualidad y gracia de su vida salvadora. No tratan de la genealogía de los dioses (mitos), ni se ocupan de las leyes sociales de los hombres (Misná), ni definen los principios de la realidad en forma de diálogo o tratado (filosofía), ni pretenden recordar uno por uno los detalles de la vida humana de Jesús (historia), sino que anuncian y ofrecen de nuevo la gracia de Dios revelada en el Cristo. Entendidos así, los evangelios reflejan desde perspectivas distintas el anuncio y vida del único Jesús. Así decimos que hay un evangelio en cuatro evangelios.

(5) *Marcos: Encontrar a Jesús con Pedro en Galilea*. Es el primer evangelio conservado y conocido, pues del documento Q* (un conjunto de dichos sin relato biográfico sobre Jesús) solo podemos hacer suposiciones, a partir de los textos actuales

de Mateo y Lucas. Es posible que Marcos empleara tradiciones e incluso algunos textos anteriores; pero lo cierto y novedoso es que, en el momento clave del gran cambio eclesial, hacia el 70 d.C., él asumió la teología básica de Pablo y la vinculó con los recuerdos de Jesús (quizá en Siria, quizá en Roma), escribiendo y publicando un evangelio que definirá desde entonces la visión del cristianismo. Todo nos permite suponer que Marcos quiso rechazar las pretensiones de una iglesia judaizante (Santiago*), centrada en los parientes de Jesús, que intentaba seguir centrando a los cristianos en Jerusalén, dentro de la observancia de unas leyes que son propias de los escribas judíos (cf. Mc 3,20-31). Podemos suponer también que Marcos se opuso a un tipo de lectura básicamente sapiencial y moralista del evangelio, tal como parece suponer una visión aislada del libro de los Dichos (Q).

(6) *Mateo: misión universal desde Galilea*. Tras algunos años (hacia el 80 d.C.), un autor a quien llamamos Mateo ha retomado en otra perspectiva la narración de Marcos*, completándola con elementos del documento Q y con sus propias aportaciones, desde la nueva situación de su iglesia. Mateo proviene de una comunidad judeocristiana que integra las tradiciones más helenistas de Marcos dentro de su propia iglesia (quizá en Antioquía), que aparece como auténtico Israel, donde se cumple de un modo universal (abierto a todos los pueblos) la verdadera Ley judía (cf. Mt 5–7). En contra del judaísmo nacional, el centro de unidad de la iglesia no está ya en Jerusalén (cf. también Mc 16), sino en la misión universal, iniciada simbólicamente en Galilea por los discípulos de Jesús, entre los cuales hay profetas, sabios y escribas (cf. Mt 23,34). Es evidente que Mateo no negará la posibilidad de que el evangelio se dirija a Roma, como dice Pablo (cf. Rom 15,22-29) y la teología de Hechos. Pero su evangelio parece más preocupado por Oriente que por Roma (cf. Mt 2).

(7) *Lucas*, *la historia de Pedro y Pablo*. Al mismo tiempo que Mateo, o quizá un poco más tarde, escribió Lucas su obra doble: el *evangelio* de su nombre, como biografía mesiánica de Jesús (en paralelo a Marcos y Mateo), y el libro de los *Hechos*, donde ofrece una visión unitaria y teológica de la historia de la Iglesia, centrada en la misericordia de Dios, que se expresa a través de la promesa y venida del Espíritu Santo (cf. Lc 24; Hch 1–2). Lucas ha ofrecido así la primera historia teológica de la iglesia, entendida como expresión del evangelio de Jesús en una perspectiva abierta y dirigida por Pedro y por Pablo a todos los pueblos y, de un modo especial, al centro del Imperio que es Roma. Allí llega Pablo cautivo (Hechos 28), para anunciar el evangelio desde la misma cárcel. El evangelio se vuelve así palabra misionera universal.

(8) *Juan. La tradición del discípulo amado*. Pasados unos años, en torno al 100-110 d.C., se integró en la Gran Iglesia una comunidad de cristianos, de origen judío, que habían empezado a desarrollarse primero en Jerusalén y después (quizá tras la guerra del 67-70 d.C.) en alguna zona del entorno de Siria-Transjordania o Asia Menor. Para ellos, la autoridad máxima de la Iglesia había sido el Espíritu Santo, que Jesús les había prometido y ofrecido, y partiendo de ella desarrollaron una intensa fraternidad, de tipo carismático, sin estructuras de organización exterior. Pasados algunos años, esos carismáticos del amor, impulsados por un personaje misterioso, que se presenta a sí

mismo como el discípulo amado de Jesús, corrieron el riesgo de perder su identidad, entre disputas internas y tensiones de tipo gnóstico. En ese momento, algunos miembros de la comunidad se integraron en la Gran Iglesia, en un entorno donde la memoria y autoridad de Pedro, no la de Pablo u otro misionero, aparecía como garantía de unidad eclesial.

Cf. A. BURRIDGE, *What are the Gospels. A comparison with the graeco-roman biography*, SNTS MS 70, Cambridge University Press 1995; J. CABA, *De los evangelios al Jesús histórico. Introducción a la cristología*, BAC, Madrid 1971; S. GUIJARRO, *La buena noticia de Jesús. Introducción a los evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles*, Atenas, Madrid 1987; L. H. RIVAS, *¿Qué es un Evangelio?*, Claretiana, Buenos Aires 2001; W. MARXSEN, *El evangelista Marcos. Estudio sobre la historia de la redacción del evangelio*, BEB, Sígueme, Salamanca 1981; G. STANTON, *¿La verdad del Evangelio?: Nueva luz sobre Jesús y los Evangelios*, Estudios Bíblicos 17, Verbo Divino, Estella 1999; R. TREVIJANO, *Comienzo del evangelio. Estudio sobre el prólogo de san Marcos*, Aldecoa, Burgos 1971.

4. El cristianismo como Evangelio

(↗ *palabra*, *revelación*). Jn 1,1 afirma que en el principio era la Palabra, para decir después que «la Palabra se hizo carne» (Jn 1,14). Pues bien, en esa línea podemos añadir que esa Palabra que es Dios se hizo evangelio, en sentido básico (anuncio pascual) y en sentido derivado (texto escrito, cuatro evangelios). El evangelio no es palabra racional (como la que buscaba Descartes), ni moral (como la de Kant), ni dialéctica (como la de Hegel), sino anuncio teológico (¡hay Dios, Dios viene!) y principio de transformación humana (¡bienaventurados los pobres!).

(1) *La palabra del evangelio. Elementos básicos*. El Evangelio tiene por tanto una vertiente *divina* (Dios actúa, llega el Reino) y otra *humana* (los hombres pueden creer y convertirse Mc 1,14-15). (a) *El Evangelio es anuncio creador y liberador*. No dice lo que siempre existe como realidad intemporal del ser humano, sino que anuncia una actuación, una llegada de Dios que abre para el hombre una posibilidad nueva y fuerte de existencia. No es simplemente indicativo, no dice lo que existe, no se limita a constatar lo que yo soy, sino que crea con su palabra una capacidad nueva de ser y obrar: el Evangelio suscita con su don una realidad nueva en el propio ser humano. Pero no crea simplemente de la nada, sino desde el fondo de pecado, de la angustia y la muerte en que se hallaban los hombres; por eso decimos que es liberador en un sentido profético. (b) *El Evangelio es palabra de llamada y respuesta*. Es vocativo, una palabra de ofrecimiento, que interpela y pone en pie a quien la escucha. De alguna manera hay ya sujetos antes del Evangelio, pero el sujeto verdadero emerge con el propio Evangelio de manera que el hombre se define como aquel que es capaz de escuchar y responder a la llamada. No hay Evangelio sin hombres y mujeres que escuchan y se dejan transformar por la llamada. Teniendo eso en cuenta podemos y debemos añadir que el Evangelio es una palabra histórica y comunitaria. No pertenece a la razón eterna, siempre idéntica, sino al Dios concreto que se revela en la historia. (c) *El Evangelio es palabra histórica y comunitaria*. No es aquello que existía siempre, en la línea de la lógica intemporal, sino algo que ha venido a ser, por don de Dios. No es la expresión de una eternidad siempre igual, sino palabra prometida y esperada a lo largo del Antiguo Testamento y culminada y personalizada en Jesucristo. El Evangelio pertenece por tanto al camino mismo de la

historia, o mejor dicho: hace posible el surgimiento de la historia como realización de un hombre que vive en comunión con los demás. Ciertamente, el Evangelio se dirige a los individuos (plano existencial), pero solo en la medida en que se abren a los otros y descubren la más honda experiencia de la gratuidad y del perdón en el amor mutuo.

(2) *El Evangelio como expresión de Dios*. La fe cristiana se ha expresado siguiendo un modelo trinitario. Ese modelo nos ayuda a entender el sentido del Evangelio. (a) *El origen del Evangelio es Dios Padre*: Dios como persona, Dios como realidad creadora que me pone en pie, me libera, me llama, me hace capaz de responder. Por eso en el Evangelio no me enfrento simplemente con mi propia humanidad, sino que me descubro llamado, fundado, enriquecido, liberado, interpelado por un padre Dios que me ha creado precisamente para dialogar con él. El Evangelio es el descubrimiento, no teórico sino práctico, de la voz de Dios, que a través de los siglos me ha venido creando y preparando para llamarme ahora, para interpelarme y enriquecerme con aquellos que me han precedido y me acompañan. El Evangelio es la voz de Dios que dice: «tú eres porque te amo y porque vives en amor con los demás». (b) *El Evangelio se identifica con Jesús*. No lo descubro por mí mismo a través de una reflexión filosófica, ni lo alcanzo a través de mis obras, sino que lo escucho y lo acojo, como realidad encarnada en Jesucristo, Mesías de Israel y salvador de la humanidad. El Evangelio es inseparable del evangelizador que es Jesucristo, en quien descubro la unidad del amor de Dios y del amor humano. Jesús no es un simple mayeuta del Evangelio, como Sócrates; ni es un simple iluminado entre otros, como Buda, sino que es el mismo Dios en persona. Jesús forma parte del mismo acontecimiento del Evangelio; por eso, para proclamar y transmitir el Evangelio, Marcos y Mateo, Lucas y Juan cuentan la historia de Jesús. (c) *El Evangelio es presencia del Espíritu Santo*. Por eso, la pascua de Jesús se expresa en forma de Pentecostés*, como llamada y gracia de Dios que sigue abierta a todos los hombres y mujeres a través de sus mensajeros. Ciertamente, está contenido y expresado en los cuatro evangelios, pero ellos son la verdad de Jesús en la medida en que se concretan y expanden a través del Espíritu* Santo en la vida de la Iglesia, que es testigo de la salvación de Dios para todos los hombres y mujeres de la tierra (cf. Hch 2).

(3) *Evangelio y evangelios. Unidad y pluralidad*. Como hemos visto, el único evangelio de Dios (cf. Rom 1,16-17) ha venido a presentarse en *cuatro narraciones* en parte paralelas pero diferentes. Esta diversidad evangélica obedece a razones que deben precisarse con cuidado. (a) *Razón teológica*. Dios no se ha fijado en un discurso precisado de antemano y definido en cada uno de sus rasgos y conceptos, sino en Jesucristo, un hombre (Hijo de Dios) que sobrepasa y desborda todas las razones de la historia. Por eso no hay un discurso o concepto unitario que agote su verdad, que contenga todo su sentido y que lo fije de manera normativa, para todos los creyentes. En este nivel se han situado, a mi entender, las dos conclusiones de Jn con su palabra programática: «Otras muchas señales que no están escritas en este libro realizó Jesús delante de sus discípulos; estas se han escrito para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre» (Jn 20,30-31). «Otras muchas cosas hizo Jesús; si quisiéramos escribirlas una por una, pienso que ni el mundo

entero bastaría para contener los libros que así debieran escribirse» (Jn 21,25). Evidentemente, esas afirmaciones no pueden entenderse en un sentido puramente cuantitativo, mensurable, pero aluden a las diferentes tradiciones de Jesús, a las maneras de enfocar su vida y enseñanza. Ellas muestran que los escritos evangélicos son el resultado de un proceso selectivo de interpretación y elección particular. Más que los cuatro evangelios como escritos diferentes, como aproximaciones siempre limitadas y parciales al único misterio de Jesús, importa el Evangelio, la novedad pascual del Cristo, como salvador universal. Pero, al mismo tiempo, hay que añadir que el único evangelio solo existe en los diversos evangelios parciales, de manera que no se puede buscar, más allá de lo que dicen ellos, algún tipo de verdad casi ontológica de Jesús, lo que serían sus *ipsissima verba*, sus palabras definitivas. (b) *Razón eclesial*. Ciertamente, el evangelio de Jesús como experiencia pascual es anterior a las iglesias: es la vida y palabra de Dios de la que surgen las comunidades mesiánicas del Cristo, como lugares de salvación escatológica. Pero, en un segundo momento, esas mismas comunidades eclesiales son las que explicitan, configuran y matizan el único evangelio de Jesús, conforme a sus propias tendencias religiosas y sociales. En esta perspectiva se sitúa el testimonio de Pablo en 1 Cor 15,1-11 cuando admite diversas experiencias pascuales que, en el fondo, pueden y deben expresarse en diversos evangelios del único Jesús, muerto y resucitado. Toda la vida, los trabajos y dolores de san Pablo nos ofrecen la prueba más palpable de estas diferencias. Esto significa que en la base de la pluralidad de los evangelios se halla el dato de la pluralidad de las iglesias. Lucas, escribiendo en perspectiva más tardía el libro de los Hechos, ha querido proyectar hacia el principio de la Iglesia el ideal de una unidad que sería anterior a las diversidades posteriores. Pero el mismo Lucas sabe que en el principio de la Iglesia había una multiplicidad de perspectivas: los hebreos y helenistas, mujeres y parientes de Jesús, Pedro y los Doce, Santiago y Pablo. Eso significa que la unidad eclesial no ha de entenderse como uniformidad primitiva que luego se parte y se divide en grupos posteriores diferentes. La unidad viene a mostrarse ya desde el principio en forma de comunión originaria (tensa y fraternal) de posturas que dialogan entre sí y se comunican desde el Cristo. Para hacer justicia a esas diversas perspectivas hay varios evangelios. (c) *Razón social*. Los evangelios no se diferencian solo según las perspectivas eclesiales de los primeros testigos de la pascua de Jesús, sino también por la diversidad de sus transmisores: por los ideales y valores y por las necesidades económicas, culturales o sociales de los primeros grupos de cristianos. El evangelio se inscribe en la realidad social de las iglesias, cada una con sus problemas y tareas, pero todas en diálogo, manteniendo el mismo proyecto de Reino de Jesús, el anuncio y experiencia de su evangelio. Lógicamente, las maneras de entender y actualizar la vida y mensaje de Jesús harán que su único proyecto de vida se expanda, se divida y pluralice. Las diferencias de los evangelios han de interpretarse desde perspectivas teológicas (la multiformidad de Cristo) y eclesiales de tipo administrativo e incluso jerárquico. Pero en el fondo de ellas encontramos un problema social: cada comunidad cristiana ha respondido a la llamada de Jesús (a su evangelio de los pobres) en caminos y tendencias diferentes porque ha sido diferente su contexto cultural y humano. La visión teológica de

fondo resulta inseparable de las diversas formas que ha suscitado y recibido en las comunidades cristianas. El único evangelio de Jesús se conoce y expresa (se predica) ya desde el principio a través de un abanico convergente de respuestas, conforme a los principios sociales y a los mismos ideales misioneros de las comunidades que se encuentran en el fondo de los cuatro evangelios. El evangelio solo se entiende, por tanto, a través de un ejercicio de comunión entre las iglesias. Se trata de una comunión donde, partiendo de Jesús y en perspectivas sociales diferentes, los diversos grupos eclesiales cultivan el amor como diálogo y expanden el camino de la Iglesia como espacio y principio de esperanza escatológica. En esta perspectiva nos viene a situar la investigación exegética reciente. El mensaje de Jesús no aparece por tanto cerrado en una Escritura única (como puede suceder con el Corán de Mahoma), sino abierto en formas distintas, que apelan a la misma pascua, que es comunión de los hombres en el amor, superando así las oposiciones e imposiciones de unos contra otros.

(4) *Los límites de la Iglesia. Evangelios apócrifos y gnósticos*. Desde finales del siglo II d.C. la Gran Iglesia solo reconoce cuatro evangelios canónicos, porque ellos eran los más leídos en las comunidades. No aceptó más porque no los juzgó necesarios (a pesar de que por el paralelo con el Pentateuco hubiera sido más comprensible que hubiera cinco). Pero tampoco los redujo y condensó en un evangelio normativo, a pesar del intento de algunos que como Taciano, *Diatessaron*, quisieran armonizar y unificar sus cuatro visiones. Fuera del canon quedaron muchos evangelios *apócrifos* en los que se narraba también la historia de Jesús o se recogían sus enseñanzas. Entre ellos (además del documento Q*, que no puede llamarse apócrifo, porque no se ha conservado) están, por ejemplo, los *evangelios de* Tomás* y *Felipe*, el *Protoevangelio de* Santiago*, el Evangelio secreto de Marcos* y el *Evangelio de* Pedro* e incluso el *de Judas*. En general (con la posible excepción de Tomás), ellos son mucho más recientes que los cuatro evangelios canónicos, pero pueden ofrecer y ofrecen una visión complementaria de la vida y mensaje de Jesús. Entre los evangelios apócrifos hay varios de tipo novelístico o devocional, que no añaden nada al conocimiento de Jesús, aunque reflejan el tipo de piedad popular de amplios sectores de la Iglesia antigua. Hay también evangelios de tipo gnóstico, que quieren traducir el mensaje de Jesús en formas de piedad intimista, desligada del compromiso social del evangelio. Actualmente, tras los descubrimientos del desierto de Egipto donde ha salido a la luz la famosa biblioteca de *Nag Hammadi*, conocemos de manera directa varios evangelios gnósticos antiguos. Ellos tienen gran valor para los investigadores de la religión y para los pensadores y filósofos, pero son menos importantes para el conocimiento de la historia de Jesús y para la vida concreta de la Iglesia. Por eso, frente a todas las noticias sensacionalistas, frente a todas las visiones esotéricas de aquellos que piensan que la Iglesia ha pretendido ocultar el más profundo conocimiento de Jesús que ofrecen esos evangelios gnósticos (entre ellos el de Judas), debemos afirmar que aportan poco en el plano histórico y menos todavía en plano de vivencia religiosa cristiana. Ciertamente, en tiempo antiguo pudo haber no solo un rechazo, sino también un ocultamiento de los evangelios gnósticos, incluso con persecuciones (tras el siglo IV d.C.). Pero si los evangelios gnósticos y algunos otros

apócrifos no se han conservado íntegramente, no es sin más por persecución oficial de las iglesias, sino por la desaparición de los grupos gnósticos. De todas formas, muchos de ellos se han conservado y algunos se han descubierto de nuevo, de tal forma que están al alcance de los investigadores y curiosos.

Sobre el origen y extensión de los evangelios, cf. H. KÖSTER, *Ancient Christian Gospels. Their History and Development*, SCM, Londres 1990; E. GONZÁLEZ BLANCO, *Los evangelios apócrifos* I-III, Bergua, Madrid 1934; A. PIÑERO (ed.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi* I-III, Trotta, Madrid 1997-2000; A. SANTOS OTERO, *Los Evangelios Apócrifos*, BAC 148, Madrid 1975. Sobre la interpretación de los evangelios, cf. P. GRELOT, *Los evangelios y la historia*, Herder, Barcelona 1986; *Las Palabras de Jesucristo*, Herder, Barcelona 1988; X. LÉON-DUFOUR, *Los evangelios y la historia de Jesús*, Herder, Barcelona 1982; *Estudios de evangelio*, Estela, Barcelona 1969; G. THEISSEN, *Colorido local y contexto histórico en los evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica*, BEB 95, Sígueme, Salamanca 1997; *La redacción de los evangelios y la política eclesial*, Ágora 11, Verbo Divino, Estella 2003; W. WEREN, *Métodos de exégesis de los evangelios*, Verbo Divino, Estella 2003; Ph. VIELHAUER, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, BEB 72, Sígueme, Salamanca 1991.

EXALTACIÓN

(↗ *ascensión*, *resurrección*). Hay en el Nuevo Testamento varias formas y esquemas para hablar del triunfo final de Jesús. Tradicionalmente se destaca más el esquema de la resurrección, que es más primitivo e importante. Pero a su lado hallamos otros, distintos y complementarios.

(1) *El triunfo de Jesús*, *modelos*. Se puede hablar de diversas formas de la permanencia de Jesús y de su proyecto de Reino. (a) *Modelo de elevación*. Supone que Jesús se había rebajado previamente, sometiéndose de un modo voluntario a un tipo de existencia dominada por la carne (corrupción, miseria). Pues bien, Jesús ha culminado su camino y Dios le exalta, haciéndole Señor de todo lo que existe. Empleando este esquema pueden entenderse textos tan importantes como Flp 2,6-11 y gran parte del evangelio de Juan. (b) *Modelo de rapto*. Conforme a diversas tradiciones judías, conservadas sobre todo en los libros apócrifos, algunos personajes de la historia antigua como Henoc y Elías (lo mismo que Moisés en otras tradiciones) fueron raptados por Dios. No murieron del todo, no quedaron hundidos bajo tierra, esperando el fin del tiempo, sino que fueron escondidos en el cielo; allí se encuentran, contemplando los misterios de Dios y de la historia; de allí deben volver para realizar el juicio de Dios sobre la tierra. Parece que algunos cristianos han podido aplicar un esquema semejante a Jesucristo. A mi entender, este último esquema, centrado en el rapto, resulta secundario y por eso no podemos estudiarlo en un diccionario de tipo general como es el nuestro. (c) *Resurrección*. Es modelo fundamental, que recoge la novedad cristiana y la explicita en forma de experiencia y confesión de fe, de transformación personal y de misión, en la línea de la pascua judía, pero entendida ya como superación de la muerte y entrada en el Reino. Pienso, sin embargo, que esta perspectiva puede y debe completarse con la perspectiva de la elevación, tal como ha venido a desembocar en el relato de la ascensión que ofrece Lucas en Hch 1,1-11. En algún sentido, siempre que hablamos de resurrección presuponemos que existe algún tipo de elevación, al menos en sentido general: Jesús no ha vuelto a la vida anterior (como Lázaro) para ser lo que antes era; por su resurrección ha sido elevado a un nivel de gloria y plenitud que previamente no tenía (que no existía); la pascua de Jesús ha suscitado un mundo nuevo, el misterio más alto de la plenitud humana que se expresa donde el Cristo ha culminado su camino. El mismo Pablo ha destacado de algún modo este motivo, utilizando esquemas conceptuales que a veces se han querido entender desde la gnosis. Así presenta a Jesús como Hijo (o Ser) divino que habría descendido de los cielos a la tierra, para ascender de nuevo tras la muerte, en proceso de glorificación. No es seguro que ese esquema ya existiera antes de Pablo, aunque parece estar en el fondo de los textos que hablan de un envío de la Sabiduría divina o de la misma Palabra de Dios (en fórmula que asume el evangelio de Juan en su prólogo acerca del Logos: Jn 1,1-18).

(2) *Textos de exaltación*. Resulta, por tanto, necesario hablar de la exaltación pascual de Jesucristo, siempre que ese término se tome en perspectiva simbólica. No se trata de un ascenso espacial (Jesús no sube en sentido físico), sino de una especie de elevación

religiosa, salvadora. La altura a la que asciende es su propia gloria de Mesías que ha triunfado de la muerte y que comienza a ser reflejo pleno de la vida de Dios para los hombres. No podemos ser exhaustivos, pero debemos citar algunos pasajes de tipo pascual donde Jesús aparece como ser exaltado, que asciende a través de la resurrección a la gloria de Dios. Se ha entregado por los hombres, ha muerto por ellos; en respuesta de amor creador, Dios le ha elevado, por medio de la pascua, para constituirle Señor de todo lo que existe: (a) *Flp 2,6-11*. Cristo se ha entregado hasta la muerte, por lo cual, Dios le ha exaltado, dándole un nombre que está sobre todo nombre... A la muerte de cruz sucede, como inversión creadora, la elevación del Cristo, entronizado como Señor de cielo y tierra. Aquí no se habla de resurrección, sino de elevación y retorno triunfante del Señor que se ha entregado por los hombres. (b) *Tim 3,16*. Cristo es el misterio de piedad manifestado en la carne y elevado a la gloria... Tampoco aquí se alude directamente a una victoria de Jesús sobre la muerte en claves de resurrección. Se habla más bien de una elevación del salvador, dentro de un esquema de descenso y ascenso sagrado. (c) *1 Pe 3,18-22*; *4,6*. Cristo ha muerto en la carne, pero ha sido vivificado por el Espíritu y, ascendiendo al cielo, está a la derecha de Dios... Como en casos anteriores, se vincula el descenso o abajamiento de Cristo con su elevación gloriosa. El esquema de bajada y subida es el mismo. (d) *Ef 4,7-10*. El que bajó es el mismo que ha subido por encima de todos los cielos, para llenarlo todo... Estamos en el centro de la teología de la carta a los Efesios (y Colosenses). Abajándose, ha vencido Cristo a todos los poderes adversarios, para ascender así a la gloria de Dios sobre la tierra. Casi todos estos pasajes pertenecen a la tradición de la escuela paulina, interesada en presentar el triunfo escatológico de Cristo como *gran ascenso* del Mesías que, habiendo culminado su camino, nos hace capaces de seguirle, para superar de esa manera el mundo viejo y alcanzar la meta de la gloria. Esta misma tradición se encuentra en el fondo de Juan, cuyo evangelio aparece bien centrado en la experiencia del descenso y ascenso del Hijo de Dios que ha bajado al mundo para elevarnos a la gloria de Dios Padre. (e) *Mt 28,16-20*. «Se me ha dado todo poder...». El tema del ascenso de Jesús ha sido esbozado también de forma representativa por Mt 28,16-20, cuando presenta a Jesús en la montaña, enviando a sus discípulos al mundo (en una línea que puede vincularse a la que ofrecen los textos de la transfiguración*). Estamos ante una escena de elevación, pero ella no culmina a modo de Ascensión: Jesús se encuentra arriba y queda arriba, presidiendo desde la montaña de su pascua la historia de sus misioneros; no tiene que marcharse al cielo, sino que queda con los suyos, diciendo «¡Y yo estoy con vosotros hasta el fin de los tiempos!» (Mt 28,20). (f) *Jn 3,13-15*. «Nadie subió al cielo sino el que descendió del cielo, el Hijo del Hombre, que está en el cielo. Y como Moisés levantó la serpiente en el desierto, así es necesario que el Hijo del Hombre sea levantado, para que todo aquel que en él cree no se pierda, sino que tenga vida eterna». Este esquema define todo el evangelio de Juan, centrado en la experiencia del descenso y ascenso del Hijo del Hombre, a quien se presenta, al mismo tiempo, como Hijo de Dios que ha bajado al mundo para elevarnos a la gloria de Dios Padre: «cuando el Hijo del Hombre sea elevado, entonces conoceréis que Yo soy» (Jn 8,28). En ese contexto se entiende toda la

visión de Jesús como Hijo de Dios que vuelve al Padre, a fin de preparar un lugar para los hombres (Jn 14,2.12.28; 16,10-17). Este modelo tenía la ventaja de presentar la muerte y gloria de Jesús en términos comprensibles para la simbología religiosa y filosófica de su tiempo. Desde ese contexto, Jesús puede aparecer como un ser divino que desciende para elevar a los hombres a través de su mismo gesto de solidaridad y muerte redentora.

Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, Sígueme, Salamanca 1973; S. SABUGAL, *Anástasis. Resucitó y resucitaremos*, BAC, Madrid 1993; A. TORRES QUEIRUGA, *Repensar la resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y de la cultura*, Trotta, Madrid 2003; S. VIDAL, *La resurrección de Jesús en las cartas de Pablo*, BEB 50, Sígueme, Salamanca 1982.

EXCLUIDOS

1. Antiguo Testamento

(↗ *endogamia*, *Esdras-Nehemías*, *extranjeros*, *huérfanos*, *viudas*). Una de las leyes más antiguas de la tradición israelita, contenida en el dodecálogo* *de la alianza de Siquem* (27,15-26), declara maldito a quien defraude en su derecho al forastero, huérfano y viuda (Dt 27,19), es decir, a los que normalmente no pueden gozar de los privilegios y las seguridades que ofrece una alianza entendida como garantía de vida. Excluidos son aquellos que no poseen tierra ni garantía legal, ni padres que los alimenten y eduquen (huérfanos*), ni esposo o familia que los acoja. Pues bien, conforme a la ley de Israel, ellos son privilegiados de Dios, «porque si me gritan yo los escucharé» (cf. Ex 22,20). Por eso hay que invitarles a la fiesta de Dios: «La celebrarás... tú y tus hijos y tus hijas y tus siervos y tus siervas, y el levita que está junto a tus puertas, y el forastero, huérfano y viuda que viva entre los tuyos...» (Dt 16,11). En este contexto, tienen que cesar las separaciones económicas y sociales que dividen al pueblo. Huérfanos y viudas, forasteros y levitas, siervos y siervas, han de participar en la Fiesta de Dios, que es comida común, mesa abierta para todos. Siguiendo en esa línea, el mismo Deuteronomio quiere que los propietarios dejen una parte de su cosecha a los más pobres: «Cuando siegues la mies de tu campo... no recojas la gavilla olvidada; déjasela al forastero, al huérfano y a la viuda y te bendecirá Yahvé tu Dios en todas las tareas de tus manos. Cuando varees tu olivar, no repases sus ramas; dejádselas al forastero, al huérfano y a la viuda... Cuando vendimies tu viña no rebusques los racimos; déjaselos al forastero, al huérfano y a la viuda; recuerda que fuiste esclavo en Egipto...» (Dt 24,19-22). En este contexto se citan los tres frutos principales de la tierra (trigo, olivo y viña). Frente a la codicia posesiva (tenerlo todo, aprovecharse de ello), el texto eleva el derecho de aquellos que solo tienen voz para clamar a Dios desde su angustia (cf. 24,14-15). En esta experiencia de solidaridad y abundancia compartida, a partir de los dones del campo, se expresa el misterio de Dios y su alianza con los hombres: «Circuncidad el prepucio de vuestros corazones, no endurezcáis más vuestra cerviz. Porque Yahvé, vuestro Dios..., no es parcial ni acepta soborno, hace justicia al huérfano y a la viuda, y ama al forastero para darle pan y vestido. Y amaréis al forastero, porque forasteros fuisteis en Egipto (Dt 10,17-19). Este nuevo pasaje traduce en forma de amor la exigencia de ayudar a los huérfanos-viudas-extranjeros. Más que la circuncisión externa (rito cultual) importa la *social* (amor a los necesitados), que rompe las fronteras sacrales del pueblo.

Cf. Ch. VAN HOUTON, *The Alien in the israelite Law*, JSOT SuppSer 107, Sheffield 1991; D. L. SMITH, *The Religion of the Landless*, Meyer-Stone, Bloomington 1989; K. L. SPARKS, *Ethnicity and Identity in Ancient Israel. Prolegomena to the Study of Ethnic Sentiments and Their Expression in the Hebrew Bible*, Eisenbrauns, Winona Lake 1998.

2. Nuevo Testamento

(↗ *Apocalipsis*, *emigrantes*, *hambrientos*, *Iglesia*, *infierno*, *juicio*, *pecado*, *pobres*, *víctima*). El texto más significativo de exclusión del Nuevo Testamento (y de la Biblia

en su conjunto) es el de Mt 25,31-46: «Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno... porque tuve hambre y no me disteis de comer, tuve sed y no me disteis de beber, estuve desnudo y no me vestisteis, fui extranjero y no me acogisteis, estuve enfermo y en la cárcel y no me visitasteis». En esa línea, la cárcel o infierno «eterno» está vinculado al rechazo de los otros, es decir, a la falta de amor activo.

(1) *Son excluidos aquellos que excluyen a los otros.* En esa misma línea nos sitúa el Apocalipsis de Juan, cuando habla de la Ciudad Futura (que es figura y signo de la Ciudad Terrestre de la Iglesia), indicando, de forma lapidaria, que «No habrá en ella nada que sea maldito» (Ap 22,3). Esta no es una exclusión por rechazo o castigo, sino por identidad cristiana: deben quedar fuera de la Ciudad de la Gracia aquellos que imponen la desgracia, aquellos la destruyen a los otros, pues no puede haber en que Iglesia violencia alguna (cf. Ap 11,40). Conforme al signo de «los árboles de la vida», que crecen a la vera del Río Final (cf. Ap 22,2-4), Dios cura a quienes quieren ser curados, en gesto de cariño sanador; pero aquellos que intentaban excluir a los demás (y no quieren curarse) se excluyen a sí mismos, y de esa forma quedan fuera del espacio de la salvación que abre el Cristo. Este parece ser el límite de toda salvación, el confín teológico de un Dios que no puede imponer su gracia por la fuerza, de manera que aquellos que le niegan (niegan la vida) y quieren destruir a los demás se destruyen a sí mismos, sin necesidad de que nadie les arroje fuera o les encierre en un tipo de cárcel que teológicamente se suele presentar como infierno. Esta es la frontera de Dios, dentro de un tipo de «talión teológico», mirado en perspectiva humana. Quienes excluyen a los otros se excluyen a sí mismo.

(2) *El mayor problema: excluidos definitivos*. El signo final de exclusión plantea el mayor problema teológico, social y pastoral del cristianismo. En esa línea, el Apocalipsis deja claro el aspecto positivo del tema, es decir, el ofrecimiento de salvación universal: la Nueva Ciudad tiene las puertas abiertas para todos (Ap 21), de manera que los males del mundo solo pueden superarse a través de una especie de *revelación más alta de bondad gratuita*, que es la única capaz de construir una ciudad abierta para todos, ciudad de curaciones... Por el Apocalipsis (cf. Ap 17,15-18) sabemos que Dios no destruye ni excluye a los perversos, sino que son ellos los que se excluyen y matan entre sí. Pero el problema sigue: ¿Será Dios capaz de acoger a todos, sin excluir a nadie? Este es un problema que queda abierto para el más allá. Acá, en este mundo, a lo largo de la historia no tiene solución externa definitiva (o, al menos, no parece tenerla). Los textos básicos son duros: «Y me dijo: ¡Se ha cumplido! Yo soy el Alfa y la Omega, el Principio y el Fin. Al sediento le daré de beber gratis de la fuente del Agua de la Vida. El vencedor heredará estas cosas, y yo seré su Dios y él será mi Hijo. Pero a los cobardes, infieles, abominables, asesinos, prostitutos, hechiceros, idólatras y a todos los mentirosos, les tocará en suerte el lago ardiente de fuego y azufre, que es la segunda muerte» (Ap 21,6-8). «A ella (a la Ciudad) afluirán la gloria y honor de las naciones. Pero nada manchado entrará en ella, nadie que cometa perversiones o mentiras; solo los inscritos en el Libro de la Vida del Cordero» (Ap 21,27).

Estos pecados marcan la «exclusión», pero no de la humanidad en general (cf. Rom 1,18-32), sino de aquellos que destruyen la vida de la Iglesia. Por eso, en principio, este pasaje no dice lo que Dios hará al final (después de este mundo), sino aquello que debe hacerse en una Iglesia donde en principio caben todos, pero donde no pueden permanecer aquellos que van en contra de la misma esencia de la vida de la Iglesia. De esa forma quedan excluidos los que excluyendo a los otros se excluyen a sí mismo. Según el texto anterior (Ap 21,6-8) son los siguientes:

Los *cobardes*, es decir, aquellos que quieren ser a la vez cristianos y adoradores de la bestia, haciendo el doble juego en la comunidad. Los *infieles*, aquellos de quienes no pueden fiarse los hermanos, poniendo así en riesgo la vida de una iglesia que es comunidad de personan que creen, unas en otras. Los *abominables*, que se compran y venden, viviendo a costa de los demás. (d) Los *asesinos*, que viven de la muerte de los otros. Los *prostitutos* (*pornois*, en masculino), es decir, los que comercian con la vida y muerte de los demás. Los *hechiceros*, que manipulan la religión al servicio propio. Los *idólatras*, que adoran a los dioses falsos (oro y plata, bronce y piedra...) y que, de esa forma, esclavizan a los hombres y les dejan en manos del asesinato, hechicería, prostitución y robo (cf. Ap 9,20-21; cf. Col 3,5; Ef 5,5). Los *mentirosos*. Todos los pecados se condensan en la mentira. Jesús es el verdadero y/o fiel (cf. Ap 3,7.14; 6,10; 15,3; 19,11); la Iglesia es comunidad de hombres que quieren vivir en verdad. Por eso, los que viven de la mentira, engañando a los demás, se excluyen de la Iglesia.

Estos son los transgresores, los que quedan fueran del camino mesiánico. Dios no tiene que castigarles, pues ellos mismos se castigan, saliendo de la comunidad de salvación, que es un espacio de fe compartida. El problema no está al fin de los tiempos, reservados a Dios, cuando él establezca para siempre la ciudad de las puertas abiertas, donde todos pueden habitar sin miedo alguno, pues no habrá en ella nada impuro (Ap 21). El problema empieza cuando se quiere regular la pertenencia eclesial y hay que hacerlo con palabras tomadas del esquema pactual de Dt 27,15-26, como sigue diciendo el otro texto clave del Apocalipsis (que retoma el motivo del ya citado y comentado: Ap 21,6-8): «¡Bienaventurados quienes lavan sus vestidos de manera que reciban el poder sobre el Árbol de la Vida y puedan entrar en la ciudad por las puertas! Fuera los perros, los hechiceros y los prostitutos, los asesinos y los idólatras y todos los que aman y realizan la mentira» (Ap 22,15).

Este es un texto que puede compararse al de las bienaventuranzas de Lc 6,21-22: por un lado se eleva la *bienaventuranza eclesial*, dirigida a los que lavan sus vestidos en la sangre de Cristo, por otro se alza la *malaventuranza*, expresada ya de un modo social: «fuera...». Para que el Reino se visibilice en la Iglesia han de ser excluidos de ella los ya citados (hechiceros y prostitutos, asesinos, idólatras y mentirosos), a quienes se añade ahora una clase muy significativa de personas: *¡los perros!* En otro contexto, que Jesús ha superado, perros podrían ser los no-judíos (cf. Mc 7,27; Mt 15,26), pero si la palabra tuviera aquí ese sentido resultaría difícil comprender la apertura que el Apocalipsis ha mostrado hacia gentes de todo pueblo, lengua, raza y nación (cf. Ap 5,9; 7,9; 21,24). Por eso es más probable que perros se aplique en este pasaje a los *traidores*, es decir, a los

que rompen la fraternidad cristiana, traicionando a los hermanos, en tiempos de persecución y prueba.

(3) *Fuera de Jesús*, *fuera de la Iglesia.* La Iglesia no puede mantener dentro a quienes la rompen y traicionan, rompiendo su identidad. Así lo ha visto Mt 18,17, cuando afirma: «Quien no escucha a la comunidad sea para ti como gentil o un publicano». Este es un problema de máxima actualidad, vinculado a la tradición profética de la Biblia, que sitúa a los hombres ante una opción entre el bien y el mal, la vida y la muerte (cf. Dt 30,15-18). En esa línea, el texto de Mateo habla de un «fuera de la comunidad», pero sin ningún tipo de imposición o castigo externo, sino simplemente como un gesto que marca los límites de la Iglesia, dejando fuera a los que no quieran formar parte de ella. En esa base se sitúa la palabra clave *¡exô*, *fuera!*, que debe entenderse en un plano eclesial y medicinal, social y teológico.

Hay un fuera eclesial, que ha de aplicarse a los que, diciéndose cristianos, no acepten el modelo de comunión dialogal de la Iglesia, tal como ha sido definido de un modo bien preciso por Mt 18,15-20. Sin duda, en la Iglesia no caben los violentos y asesinos, los prostitutos e idólatras, a los que se refieren los textos que acabamos de evocar. Pero, en perspectiva eclesial, ese «fuera» no puede imponerse con violencia externa, sino todo lo contrario, sin medios coactivos (pues la Iglesia no los tiene), sin ningún tipo de condena política o social de los expulsados, pues al exterior de la Iglesia se extiende un amplio lugar donde los hombres y mujeres pueden vivir según sus normas. No se trata, pues, de expulsar para matar, como en el tiempo de las inquisiciones, sino para potenciar la vida de la Iglesia (para lograr que dentro de ella no triunfe la violencia).

Este ha de ser un «fuera medicinal», abierto a la curación de los expulsados y a la acogida de los pecadores, como sabe y dice de un modo ejemplar Mt 18. La expulsión ha de tomarse por lo tanto como medio o posibilidad de una nueva inclusión o acogida de los mismos expulsados, pues la Iglesia (y esto es lo más importante) ha de entenderse como hogar de los expulsados sociales, según muestra el evangelio cuando presenta a Jesús como amigo de publicanos y prostitutas y hogar donde se acoge a exilados, enfermos y encarcelados (Mt 25,31-46). Es posible que el Apocalipsis no haya valorado plenamente ese motivo de acogida eclesial, que es más importante que toda expulsión.

Este ha de ser un fuera social, pero no para destruir o perseguir a los «expulsados», sino para mostrar con ellos un amor más grande (en la línea medicinal que acabamos de evocar). Los creyentes (judíos o cristianos) forman un grupo de voluntarios, que optan por un tipo de vida fraterna, sin violencia, de manera que no pueden imponerla a los demás, ni querer convertirse en única forma de vida social (con poder para aplicar su estructura social sobre los demás). El problema empieza en el momento en que los cristianos, vinculados al poder político (a partir de la «crisis constantiniana»: s. IV d.C.), han querido imponer su forma de vida, de manera que la expulsión o excomunión eclesial ha podido implicar condena a muerte o deportación, esclavitud o castigo físico, confinamiento, cárcel...

En ese contexto se puede hablar, *finalmente*, *de un «fuera teológico»*, que desemboca en una condena final o infierno*. Un tipo de visión moralista del Reino de Dios ha

podido expresarse en una visión de la «condena eterna», que aparece en diversos pasajes del mensaje de Jesús y de la Iglesia primitiva, tal como se expresa, por ejemplo, en Mt 25,31-45. Esos pasajes plantean el tema del posible fracaso del camino de Dios en la historia de los hombres, un tema que solo puede plantearse rectamente, en clave cristiana, desde el descubrimiento del mensaje universal de Jesús y de su muerte «a favor» de la salvación de todos los hombres y mujeres.

Cf. J. ALONSO DÍAZ, *En lucha con el misterio. El alma judía ante los premios y castigos y la vida ultraterrena*, Sal Terrae, Santander 1967; M. GOURGUES, *El más allá en el Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella 1985; X. PIKAZA, *Antropología Bíblica: del árbol del juicio al sepulcro de pascua*, Sígueme, Salamanca 1993; E. TAMEZ, *Contra toda condena. Gálatas*, DEI, San José de Costa Rica 1991.

EXCLUSIVISMO

(↗ *endogamia*, *Esdras-Nehemías*, *herrem*). Los diversos grupos humanos crean unas normas internas, de relación dentro del grupo, y unas normas externas, de relación con otros grupos. Allí donde las normas internas se vuelven dominantes podemos hablar de exclusivismo. Pues bien, una tradición israelita, centrada en la visión de Yahvé como Dios único y celoso*, ha podido volverse exclusivista, tanto en plano religioso como social. En ese contexto se vincula el rechazo de la idolatría (aceptación de los dioses de otros pueblos) con la endogamia, que lleva a la exclusión del matrimonio con personas de otros pueblos, y en especial, en nuestro caso, con los «cananeos»: «Cuando Yahvé tu Dios te haya introducido en la tierra donde has de entrar para tomarla en posesión, y haya expulsado de delante de ti a muchas naciones (heteos, gergeseos, amorreos, cananeos, ferezeos, heveos y jebuseos: siete naciones mayores y más fuertes que tú)... no harás pacto con ellas ni tendrás misericordia de ellas, ni te emparentarás con ellas: no darás tu hija a su hijo, ni tomarás su hija para tu hijo, porque ella desviará a tu hijo de en pos de mí, y servirá a otros dioses, de modo que el furor de Jehovah se encenderá sobre vosotros y pronto os destruirá. Ciertamente así habéis de proceder con ellos: derribaréis sus altares, romperéis sus piedras rituales, cortaréis sus árboles de Ashera y quemaréis sus imágenes en el fuego. Porque tú eres un pueblo santo para Yahvé tu Dios» (Dt 7,1-6).

(1) *Endogamia y rechazo de la idolatría.* La santidad se interpreta aquí como separación. En este contexto se supone que los israelitas, pueblo de la alianza con Dios, deben rechazar todo pacto con los cananeos, pues la tierra es solo para ellos. En principio, el texto anterior prohíbe los matrimonios mixtos para varones y mujeres. Pero, en un sentido más concreto, la tradición insiste en el rechazo de las mujeres «cananeas», que no son extranjeras por origen (viven en Canaán antes que los israelitas), sino porque no forman parte del grupo de los «puros» (que asumen la reforma de Esdras* Nehemías; cf. endogamia*), pues parecen vinculadas a otros cultos (y en especial al de Ashera) y de esa forma ponen en peligro la pureza Israel. En este contexto se retoma la norma primitiva del Éxodo: «Yahvé le dijo: Voy a hacer una alianza contigo frente a todo tu pueblo: Haré maravillas como nunca se hicieron en toda la tierra... Guarda lo que yo te mando hoy. He aquí que yo echaré de tu presencia a los amorreos, cananeos, heteos, ferezeos, heveos y jebuseos. Guárdate, no sea que hagas alianza con los habitantes de la tierra donde vas, de manera que eso sea de tropiezo en medio de ti. Ciertamente derribaréis sus altares, romperéis sus imágenes y eliminaréis sus árboles rituales de Ashera. No te postrarás ante otro dios, pues Yahvé se llama Dios Celoso y lo es. No sea que hagas alianza con los habitantes de aquella tierra, y cuando ellos se prostituyan tras sus dioses y les ofrezcan sacrificios, te inviten, y tú comas de sus sacrificios; o que al tomar tú sus hijas para tus hijos y al prostituirse ellas tras sus dioses, hagan que tus hijos se prostituyan tras los dioses de ellas» (Ex 34,10-16).

Esas palabras introducen la segunda declaración de Ley en Israel, tras el episodio del Becerro de Oro (Ex 32) y la ruptura de las primeras tablas, y así forman la espina dorsal

de un nuevo decálogo (Ex 34,14-28) centrado en el rechazo de la Diosa y en la condena de todo pacto de los israelitas con los «cananeos», con lo que ello implica de prohibición de casarse con sus mujeres. Ellas quieren evitar que las mujeres «cananeas» puedan pervertir a los israelitas, llevándoles a la adoración de otros dioses.

(2) *Intransigencia social y militar*. Los pasajes anteriores (Dt 7 y Ex 34) se inscriben dentro de un contexto de gran intransigencia social, que desemboca no solo en el mandato de la expulsión de los cananeos, a quienes Dios irá arrojando de su tierra (Ex 23,23-33; cf. Nm 33,50-56), sino también en su exterminio: «Devorarás a todos los pueblos que te entregue Yahvé, no tengas compasión de ellos, porque serán un lazo contra ti» (Dt 7,16). «En las ciudades de esos pueblos cuya tierra te entrega Yahvé no dejarás un alma viva, dedicarás al exterminio a hititas, amorreos, cananeos...» (Dt 20,16-18). En ese contexto de exclusivismo se inscribe la ley de la endogamia*.

Dt 7 prohíbe también el matrimonio de mujeres israelitas con varones cananeos, pero de hecho solo desarrolla el tema del matrimonio de varones israelitas con mujeres cananeas, lo mismo que Ex 34,16. Ciertamente, estas leyes contra los siete pueblos cananeos han de entenderse de un modo «retórico», como expresión de una idea más que de una práctica general, pues en el momento de la última redacción de Dt 7 y Ex 34 esos pueblos habían desaparecido como «realidades sociales concretas»; pero esas leyes podían y debían seguirse formulando en el contexto de la «reforma» de Esdras* Nehemías, tiempo en el que tienen una gran aplicación social, aunque en un contexto distinto.

Cf. P. E. DION, *Universalismo religioso en Israel*, Verbo Divino, Estella 1975; Y. DOR, «The Composition of the Episode of the Foreign Women in Ezra IX-X», *Vetus Testamentum* 53 (2003) 26-47; N. LOHFINK, *Das Hauptgebot: Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5-11*, AnBib 20, Roma 1963; J. LOZA VERA, «Universalismo y particularismo en las leyes del Antiguo Testamento», *Revista Bíblica* 50 (1993/2) 65-90; G. VAN RAD, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, Vandenhoeck, Gotinga 1965.

EXILIO

(↗ *Ezequiel*, *Isaías 2*, *Jeremías*). Tras la toma y destrucción de Jerusalén con su templo (587 a.C.), una parte significativa de la población de Judá fue deportada a Babilonia. En un sentido, los años del exilio fueron unos cincuenta, hasta el edicto de Ciro, rey de Persia (539 a.C.), ofreciendo libertad a los cautivos de Judá (y de otras naciones). En otro sentido fueron unos setenta, hasta la reconstrucción del templo (515 a.C.), con lo que empieza el tiempo del «Segundo Templo» (que termina el 70 d.C.). Con un fracaso como el que marca el exilio, otros pueblos podrían haber acabado desapareciendo, anegados en la marea de la historia, sin capacidad de reacción. Sin embargo, para Israel, esos decenios de derrota y muerte fueron tiempos de renacimiento, en la línea que habían marcado los profetas, a partir de la reforma de Josías y el Deuteronomio (hacia el 622 a.C.).

En esa situación descubrieron los judíos, en especial los exilados, su propia identidad, su novedad como pueblo de la Ley de Dios y de la Alianza. Los vencedores (babilonios) creían que su dios (Marduk) les había concedido la victoria, ampliando su poder sobre Oriente. Pero la Biblia, tanto en los profetas (Jeremías, Segundo Isaías, Ezequiel) como en los libros históricos (1-2 Reyes; 1-2 Crónicas), afirma que fue su Dios quien dirigió a los babilonios, mostrándose como Señor del mundo entero, para «castigar» a los judíos por sus pecados y para ofrecerles una oportunidad de nuevo comienzo. El libro de Lamentaciones* refleja el dolor y llanto de los judíos por la caída de Jerusalén y la destrucción del templo. En conjunto, los judíos realizaron un buen duelo, no dejándose llevar ni por la desesperación ni por simples acusaciones contra los enemigos.

El exilio fue para ellos un tiempo de confesión de pecados. Así lo muestran los libros de ese tiempo (y otros posteriores), que forman una gran liturgia penitencial, condensada más tarde en el rito del Yom Kippur (Lv 16) y en otros textos y ceremonias de tipo penitencial, que aparecen en los libros de Jeremías y Ezequiel, y en textos posteriores, como Baruc y *OrMan*.

Fue tiempo de recuerdo. Otros pueblos han escrito sus crónicas e historias para conmemorar las victorias y conquistas de sus reyes. En contra de eso, los judíos fijaron básicamente en el exilio su historia deuteronomista (Josué, Jueces, 1-2 Samuel, 1-2 Reyes) para proclamar la justicia de Dios y para confesar sus pecados, desde su condición de derrotados.

Tiempo de Ley. Se habían promulgado ya algunas leyes básicas en Dt 12–25 (en torno al año 622, con Josías). Pero solo ahora, con el exilio, se empiezan a recoger y recrear (para el presente y el futuro) sistemáticamente los recuerdos y leyes sagradas de Israel, en un proceso que culminará en la redacción del Pentateuco (s. V a.C.).

Gran esperanza. Así la proclama, desde el exilio, el autor del 2º Isaías (Is 40–55), que eleva su voz de esperanza poderosa, apareciendo quizá como el más influyente de todos sus profetas. También el final de 2 Reyes, con la rehabilitación de Jeconías (en torno al 550 a.C.), abre un tiempo de reconciliación y futuro para los judíos que están en el exilio.

Un tiempo para renacer. No conocemos ningún otro pueblo (China, India, Persia, Grecia o Roma...) que haya realizado una reinterpretación semejante de su historia, creando a partir de su derrota (y exilio) una nueva visión de Dios y de la historia. Este es el momento clave de la recreación israelita, preparada de algún modo por los profetas anteriores al exilio (Amós, Oseas, Isaías, Miqueas...), pero realizada solo a partir de ahora, tras la «vuelta» del exilio, en la tierra de Israel, con un templo nuevo, en unos momentos cruciales de la historia del mundo, que podemos denominar como «tiempo-eje».

Fueron años de triunfo fulgurante y destrucción rápida del imperio de Babilonia, que solo duró unos 70 años (609-639 a.C.). Fueron los años básicos del surgimiento de los persas que vencieron a los medos (550 a.C.) y que en poco tiempo (del 546 al 539 a.C.) conquistaron casi todo el Oriente, desde la India hasta Egipto (525 a.C.), con la excepción de Grecia. Los reinos del entorno de Palestina (Siria, Fenicia, Moab, Amón...) perdieron su independencia nacional y su identidad, quedando integrados en los sucesivos imperios (Babilonia, Persia, Alejandro Magno...). Fueron los años del gran despliegue cultural de Grecia, que es el único que puede compararse con Israel en este plano. Israel nació de esa manera como pueblo a partir de la derrota del exilio.

Así lo ponen de relieve todas las historias y teologías del Antiguo Testamento. Entre ellas, cf. R. ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento* I-II, Trotta, Madrid 1999; J. BRIGHT, *La Historia de Israel*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1970; S. HERMANN, *Historia de Israel*, *en la época del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1979; M. NOTH, *Historia de Israel*, Garriga, Barcelona 1966.

ÉXODO

1. Libro y temas

(↗ *culto*, *decálogo*, *Egipto*, *Ley*, *Moisés*, *Yahvé*). El libro del Éxodo, reelaborado en torno al siglo V, con tradiciones antiguas, recoge los motivos básicos del comienzo israelita. El relato de la salida de Egipto ha sido contado de un modo simbólico, de forma que no se puede fijar con exactitud la identidad del faraón «opresor» ni el tiempo de la salida de Egipto, y así pueden buscarse dos contextos históricos: (a) *El éxodo habría sucedido en la dinastía XVIII* (s. XV a.C., quizá en tiempos de Tutmosis III: 1479-1425 a.C.), pero esa fecha parece temprana, por el gran poder que tenían los faraones y por la carencia de noticias sobre los israelitas. (b) El éxodo habría sucedido en la dinastía XIX (s. XIII a.C., tras Ramsés II: 1279-1212). Esta parece mejor fecha, por la situación del imperio egipcio y por los datos arqueológicos sobre el surgimiento de Israel en Palestina.

Muchas tradiciones recogidas en el texto son antiguas, vinculadas a una teofanía de Dios en el desierto del Sinaí, que estaba quizá vinculada a los madianitas y a otros posibles antepasados nómadas de Israel, en el siglo XIV-XII a.C. Pero la formulación actual del texto es posterior al exilio (s. V a.C.). Entre sus paralelos histórico-teológicos pueden contarse, desde un punto de vista griego (por no evocar contextos orientales), las teofanías de Deméter (cultos telúricos, misterios), de Dionisio (Dios de la vida) y Zeus (en el orden de la naturaleza, por el rayo), que se han venido narrando en textos antiguos, del siglo IX al VI a.C. El motivo de la alianza (con la implantación de una ley sagrada) es también muy conocido en el antiguo Oriente, y suele relacionarse con los tratados de alianza de los reyes hititas, a lo largo del milenio II a.C. A partir de aquí podemos distinguir dos motivos fundamentales.

(1) *De la opresión a la libertad* (Ex 1–15). Esta parte del libro recoge tradiciones de un grupo de antepasados israelitas que se habían sentido esclavizados en Egipto, de donde salieron en busca de libertad, con la ayuda de Dios. Este éxodo (= salida) constituye el acta de nacimiento de Israel, como pueblo liberado, con una identidad religiosa y nacional. El tema ha sido elaborado de forma teológica, en torno a Moisés y a su enfrentamiento con el Faraón, que culmina con el paso por el mar Rojo. Puede dividirse en las siguientes escenas.

Opresión de los hebreos, *nacimiento y juventud del liberador* (Ex 1–2). Los israelitas (hebreos) se encuentran sometidos a esclavitud (trabajos forzados) en Egipto, al servicio del sistema, que condena a morir a los niños varones, para aprovecharse de las mujeres. Moisés, niño hebreo, fue liberado de las aguas (cf. María*) y adoptado por la hija del Faraón. De mayor descubre la opresión de los hebreos y quiere liberarles con violencia, pero tiene que huir, perseguido por el Faraón.

Yahvé, *Dios*, *en la Zarza Ardiente* (Ex 3–4). Moisés se refugia en Madián, donde se casa con Séfora. Dios se le aparece como Zarza Ardiente, le revela su nombre (*Yahvé* = Soy el que Soy) y le envía de nuevo a Egipto para liberar a sus hermanos.

Contra el Faraón: 10 plagas (Ex 5–11). El Faraón (rey de Egipto) se niega a liberar a los hebreos. De manera consecuente, el Dios de los hebreos lucha contra el Faraón y los egipcios, enviándoles diez plagas o desastres naturales, que son signo de la autodestrucción del pueblo que se opone a Dios.

Pascua de Israel, *paso por el mar Rojo* (Ex 12–15). Yahvé Dios protege a los hebreos que celebran su pascua (paso del Dios protector). El Faraón se destruye a sí mismo (sus hijos primogénitos mueren). A la señal de Moisés, Dios abre el mar ante los hebreos, dejando que mueran los soldados egipcios que les persiguen. María, hermana de Moisés, con otras mujeres, entona el canto de victoria nacional. Ella aparece así como la primera profetisa de la Biblia.

Estas escenas recogen un tema universal de liberación. Son muchos los pueblos que han entendido su origen como una «gran marcha» de libertad, tanto en sentido puramente mítico (Hesíodo narra la libertad de los dioses y de los hombres por obra de Zeus) como histórico-mítico: así cuentan los relatos del origen de Roma o Babilonia, lo mismo que las leyendas de los mayas, aztecas e incas, que han tenido que superar grandes pruebas para alcanzar un tipo de poder o autonomía. La novedad de la historia del éxodo en la Biblia está en la forma de entender a Dios (como Señor y Protector de los oprimidos) y en la manera de contar la vocación y acción de Moisés.

(2) *Constitución del pueblo* (Ex 16–40). De la liberación se pasa al surgimiento del pueblo. Esta parte recoge también tradiciones antiguas sobre el encuentro con Dios en el desierto (la gran teofanía) con reflexiones nuevas sobre el sentido del pecado (idolatría, becerro de oro) y la presencia de Dios en el santuario. Ha sido compuesto en el siglo V a.C., cuando se ha fijado la redacción de conjunto del Pentateuco, desde las nuevas circunstancias de la historia de Israel (en la restauración, tras el exilio). Puede dividirse también en seis escenas. (a) *Maná*, *agua de la roca* (Ex 15–18). En el principio está la presencia de Dios, que se ocupa de las necesidades materiales del pueblo, dándole el mana, que es como un «pan» que nace del rocío de la mañana, y también agua que brota de la roca del desierto. (b) *Teofanía* (Ex 19). Yahvé Dios, que se había aparecido a Moisés (Ex 3), se revela ahora a todo el pueblo desde la montaña, en los signos cósmicos del fuego y de la tormenta, como fuente de admiración y pavor. (c) *Decálogo y ley* (Ex 20–23). La teofanía se expresa en una Ley moral (nomo-fanía), concretada de un modo general en el decálogo (20,1-21) y de un modo particular en el Código de la Alianza (21,22–23,33). (d) *Alianza* (Ex 24). Israel hace un pacto con Dios y lo ratifica con sangre de los animales sacrificados. Así nace, como pueblo vinculado a Dios, en libertad y responsabilidad, comprometido a guardar los mandamientos, ante el mismo Dios y ante los otros pueblos. (e) *Pecado y perdón* (Ex 32–34). Israel ha roto muchas veces la alianza, adorando a los ídolos (Becerro de oro), y así lo muestra de forma condensada el libro del Éxodo. Moisés rompe las tablas de la Ley/Alianza, pero vuelve a subir al monte, recibe nuevas tablas y re-establece la alianza con el Dios que perdona al pueblo. (f) *Santuario: Dios con los hombres* (Ex 25–31; 35–40). En ese contexto de renovación de la alianza, Dios revela a Moisés las dimensiones y sentido del Tabernáculo apareciendo en la «nube de gloria» que acompaña al pueblo en el camino. Ese santuario

(que es signo del templo) aparece como «tienda» móvil que el mismo Dios «planta» en medio de su pueblo. Varios temas de esta segunda parte del Éxodo (maná, teofanía y ley, alianza y santuario o templo) aparecen de diversas maneras en los relatos míticos de la historia de Oriente, que suelen incluir una teofanía, la revelación de una ley moral (estatal) y la exigencia de construir y cuidar un santuario. La novedad del texto bíblico está en la visión monoteísta de Dios, en la concisión de la ley moral (decálogo con la alianza) y en la visión del santuario como templo móvil (presencia de Dios en la vida del pueblo), en forma de «tienda» y no de un templo concreto (aunque después se aplique al de Jerusalén).

Entre los comentarios, cf. G. AUZOU, *De la servidumbre al Servicio. Estudio del Libro del Éxodo*, Fax, Madrid 1969; B. S. CHILDS, *El Libro del Éxodo*, Verbo Divino, Estella 2004; M. D. DUNNAM, *Exodus*, CC 2, Waco TE 1987; F. MICHAELI, *Exode*, CAT 2, Neuchâtel 1974; W. H. SCHMIDT, *Exodus*, *Sinai und Mose*, EF 191, Darmstadt 1983, J. L. SKA, *Le passage de la mer. Étude de la construction*, *du style et de la symbolique d'Ex 14*, *1-31*, AnBib 109, Roma 1986; C. TRUMAN, *Éxodo*, Clie, Terrasa 1999; R. de VAUX, *Historia Antigua de Israel I*, Cristiandad, Madrid 1975.

2. Teología

(↗ *Egipto*, *liberación*, *Moisés*, *Yahvé*). Segundo libro del Antiguo Testamento donde se narra la salida de los hebreos de Egipto (Ex 1–15), con la revelación de los mandamientos*, la alianza* del Sinaí y normas para la construcción del santuario (templo*). Aquí destacamos el primer aspecto, que constituye el éxodo propiamente dicho, como experiencia histórica y ejemplar de liberación. Ciertamente, el éxodo de Egipto no se puede tomar como primera ni última ocasión en que unos hombres y mujeres han sentido la presencia liberadora de Dios, pero ha venido a tomar un carácter paradigmático, definiendo no solo el despliegue narrativo de la Biblia, sino la misma vida de judíos y cristianos.

(1) *El acontecimiento*. Algunos hebreos se sintieron oprimidos en Egipto, sin más fuerza ni más voz que su llanto hecho oración (cf. Ex 2,23-24; 3,7-10), descubriendo que Dios les escuchaba, abriendo para ellos un camino de salida y nuevo nacimiento. Los egipcios tenían el poder, estaban bien organizados en sentido político, social y religioso. En contra de eso, los hebreos no tenían más que sufrimiento dirigido a Dios. Pero Dios les escuchó y les liberó con mano fuerte y brazo extendido (cf. Ex 3,20; 6,1.6; Dt 4,34). Esta experiencia ha marcado la memoria de un pequeño grupo de esclavos fugitivos, de hebreos liberados, que enriquecieron con ella a los restantes grupos de israelitas (pastores trashumantes, labradores pobres, soldados mercenarios...).

(2) *Israel*, *pueblo del Éxodo*. Sobre ese recuerdo han fundado los israelitas su identidad. No ponen ya como fundamento de su historia el mito de los dioses del cielo que cohabitan con la tierra y que fecundan, de algún modo, la existencia humana. -Tampoco han colocado en el principio las hazañas de guerreros que luchan contra fieras y vencen con su poder a los enemigos, sino estos dos elementos contrapuestos: ellos eran un grupo de pobres y oprimidos, en manos de grandes potencias adversarias, pero Dios les liberó para hacerles un pueblo. En el comienzo del pueblo está la esclavitud: el primer recuerdo de los israelitas como tales (como hijos de Jacob) era su opresión, como

hebreos, en Egipto. Humanamente no había respuesta: los hebreos tendrán que ser hebreos (sometidos) para siempre; los egipcios seguirán siendo opresores, dentro de un sistema de sacralidad. Pues bien, en un momento dado, en el paroxismo del dolor, cuando los esclavos parecían destruidos, ha llegado la palabra liberadora: «Un silencio sereno lo envolvía todo y al mediar la noche su carrera tu Palabra todopoderosa se abalanzó como paladín inexorable... Llevaba la espada afilada de tu orden terminante...» (Sab 18,14-16).

(3) *El éxodo*, *confesión de fe*. La experiencia del éxodo está en el centro del credo o confesión* de fe histórica de los israelitas: «Era mi padre un arameo errante que bajó a Egipto y vino a refugiarse allí cuando contaba con pocos hombres; pero se hizo nación grande, llena de poder y numerosa. Los egipcios nos maltrataron y oprimieron, imponiéndonos dura servidumbre. Clamamos entonces a Yahvé, Dios de nuestros padres, y Yahvé nos escuchó: vio nuestra miseria, nuestras penas y opresiones, y nos sacó de Egipto con mano poderosa y brazo tenso en medio de un terror inmenso, de señales y prodigios. Nos trajo aquí y nos dio esta tierra que mana leche y miel. Y aquí traigo las primicias de los frutos de la tierra que tú, Yahvé, nos diste» (Dt 26,5-10). Así debe confesar su fe el devoto israelita, año tras año, al llegar la primavera, después de haber recolectado los primeros frutos de la tierra. Ese credo no incluye principios generales o teorías sobre el ser divino. No cuenta mitos sobre dioses cósmicos, sino que habla de Dios desde la misma historia de liberación del pueblo. Solo puede ser creyente quien se sabe vinculado a los hebreos que sufrían cautiverio. Solo es auténtico Dios quien escucha y libera a los esclavos, revelándose así como fuente original de vida; los otros no son dioses, eran ídolos de Egipto, poderes ciegos que mantienen a los hombres oprimidos. Para los cristianos, el éxodo está vinculado al mensaje de la pascua* (muerte y resurrección de Jesús), con su exigencia de ruptura frente a un orden no religioso de imposición y de muerte.

Cf. G. AUZOU, *De la servidumbre al Servicio. Estudio del Libro del Éxodo*, AB 2, Fax, Madrid 1969; B. S. CHILDS, *El Libro del Éxodo*, Comentario literario y teológico al AT, Verbo Divino, Estella 2004; J. PLASTARAS, *Creación y Alianza. Génesis y Éxodo*, Sal Terrae, Santander 1969.

3. Una catequesis

(↗ *cautiverio*, *Dios*, *Egipto*, *Ley*, *liberación*, *memoria*, *Moisés*, *Pascua*, *plagas*). En perspectiva bíblica, Israel ha nacido como pueblo por la ayuda de su Dios; pero, al mismo tiempo, lo ha hecho por su propio esfuerzo, en un camino de ruptura y de liberación que ha quedado simbolizado por el Éxodo, entendido como gran experiencia de nacimiento, que se renueva a través de la catequesis pascual y de toda la vida litúrgica del pueblo. Así lo ha entendido el conjunto de la Biblia hebrea, que puede interpretarse como un gran midrás* o reconstrucción y actualización del Éxodo a lo largo de la historia, como ha puesto de relieve el libro de la Sabiduría*. Pero el tema del éxodo se abre más allá de la Biblia hebrea, pues algunos de sus motivos principales siguen influyendo no solo en la Biblia cristiana (del Nuevo Testamento), sino en toda la historia posterior de Occidente. En esa línea podemos ofrecer aquí una reconstrucción «espiritual» de algunos motivos básicos del Éxodo.

(1) *Dios*, *liberador de los esclavos*. En el principio de la memoria israelita, tras los mitos fundantes del Génesis, se encuentra el relato del surgimiento del pueblo *(laogénesis)*, que se entiende en forma de éxodo, una gran salida liberadora. Todo el Antiguo Testamento se ha fraguado a partir de la experiencia que recoge ese relato, recibido de manera especial en su ley o Pentateuco. Difícilmente puede exagerarse su importancia. A lo largo de mil años (desde el s. XII al II a.C.), meditando acerca de su identidad, los israelitas han tornado siempre hacia su origen; de esa manera reformulan los momentos de su éxodo de Egipto, situando allí sus leyes de carácter nacional y religioso. En esa línea podemos afirmar que el pueblo israelita se ha encontrado a sí mismo en permanente situación de nacimiento.

Dentro del éxodo pueden distinguirse varios momentos principales: tradiciones antiguas transmitidas de manera oral (s. XII-XI a.C.), primeras formulaciones escritas (fijadas en unos posibles documentos antiguos, llamados Yahvista y elohísta, s. IX-VIII a.C.), reformulaciones de tipo moralista y cúltico (que aparecen en la revisión del Deuteronomio y en la redacción sacerdotal del conjunto de los textos, s. VII-V), para desembocar en la fijación unitaria del Pentateuco (s. IV). Todos esos momentos se centran de algún modo en el nacimiento del pueblo (Éxodo), para abrirse después en una serie de leyes y tradiciones posteriores (Levítico, Números, Deuteronomio).

La esencia de Israel se constituye en una larga marcha que lleva de la esclavitud egipcia (final del Génesis, principio del Éxodo) hasta la tierra prometida (final del Dt). Por eso, conforme a esta visión, el pueblo no termina de nacer, está naciendo: cuando proclaman el Éxodo o celebran la fiesta de la pascua, los hebreos se descubren todavía en situación de nacimiento, amenazados por el mundo y sostenidos por su Dios, en un camino abierto hacia la promesa de Dios. Desde esa base podemos trazar algunas notas principales del paradigma del Éxodo, que ha marcado y sigue marcando la historia de Israel y del conjunto de la humanidad.

Cuando miran hacia atrás, en el comienzo de su historia, los hebreos se descubren siervos, esclavos en Egipto. La investigación crítica moderna sabe que en el origen de Israel hubo también otros grupos de personas que sufrieron otras servidumbres: campesinos explotados bajo las ciudades cananeas, soldados mercenarios, pastores trashumantes condenados a vagar como mendigos en el borde de la tierra cultivada... Estos y otros grupos de personas marginadas, unas veces fuera de la ley, otras aplastadas por la ley de los señores de la tierra de Canaán o Egipto, formaban los *hapiru*, parientes de aquellos que la Biblia llama hebreos, y también los *shasu*, pastores trashumantes del borde de la estepa.

La redacción actual del Éxodo destaca la suerte de los *hapiru*-hebreos, relacionados de un modo especial con la esclavitud en Egipto, aunque ellos puedan compararse con otros grupos sometidos bajo el yugo de estados y ciudades bien organizadas de los pequeños reinos cananeos. Viviendo en circunstancias diferentes, unos y otros se hallaban vinculados por una experiencia semejante de opresión, que la memoria israelita ha condensado al referirse a Egipto, que así aparece como signo de un estado-imperio que se eleva sobre el dolor de los oprimidos: los egipcios nombraron capataces que

explotaban a los hebreos, como cargadores en la construcción de las ciudades-granero de Pitón y de Ramsés, imponiéndoles trabajos duros y amargándoles con una fuerte esclavitud (Ex 1,11-14).

Conforme a unos principios de lógica política, los esclavos nunca logran alcanzar su libertad: no tienen poder para lograrla, porque todos los poderes pertenecen a los opresores, dueños del dinero y de las armas. Sin embargo, los hebreos oprimidos tenían algo más valioso: el grito de dolor que se abre al cielo, la conciencia de su propia dignidad como personas: «Los gritos de auxilio de los esclavos llegaron a Dios. Dios escuchó sus quejas y se acordó del pacto hecho con Abrahán, Isaac y Jacob. Y viendo a los israelitas, se interesó por ellos» (Ex 2,24-25).

Siendo un dato sociológico, esta opresión es un problema que afecta al mismo Dios y pone en marcha una experiencia religiosa. Como bien sabemos, los egipcios eran hombres muy religiosos: ofrecían sacrificios, se creían destinados por Dios para actuar como señores de la tierra. Por eso oprimían con poder sagrado, para mostrar la superioridad de su Dios. Pues bien, en contra de eso, la Escritura de Israel sabe que el auténtico Dios no se pone nunca en favor de la opresión, sino que es Dios misericordioso, promotor de libertad, que «mira la opresión del pueblo, escucha sus lamentos» (cf. Ex 2,7-8). De esa forma, los esclavos, oprimidos en Egipto, se descubren portadores de un poder más alto: Dios mismo les protege, iniciando a favor de ellos un camino de liberación.

(2) *Moisés y Aarón*, *los libertadores*. El protagonista principal del Éxodo es el mismo pueblo que padece la opresión y busca el modo de superarla. Pero el pueblo necesita de unos líderes o jefes carismáticos que asuman la dirección de la tarea, que la animen y dirijan. Normalmente, los líderes son hombres de frontera, vinculados a los oprimidos por familia o tradición, pero que asumen la condición de los oprimidos. Entre ellos, el más grande fue Moisés, a quien la Biblia define como «hebreo», destinado a ser esclavo por su nacimiento, pero educado como egipcio, en la familia del gran rey (Ex 2,1-10). Pues bien, un día Moisés «recuerda su origen», visita a sus hermanos oprimidos y asume ese liderazgo que empieza trabajando, de manera que debe refugiarse en el desierto, para retomar su opción de una manera más profunda (cf. Ex 2,11-25). Solo así, purificado en su opción y superando su forma de actuación antigua (en la línea de violencia del Faraón), escucha en el desierto la voz de Dios que le confía: «Vete. Yo te envío al faraón, para que saques a mi pueblo de Egipto» (Ex 2,10).

Esa será la tarea de Moisés, libertador, y ella ocupará su vida desde ahora, por encima de otros compromisos de tipo familiar. De todas maneras, para ejercer su liderazgo, deberá actuar en compañía. Por eso acoge al «sacerdote» Aarón, su «hermano», hombre ilustrado y capaz de hablar con inteligencia. Unidos ambos, el político arriesgado (Moisés) y el funcionario prudente (Aarón), guiarán al pueblo (cf. Ex 4). Ciertos movimientos eclesiales han querido ver en la pareja Moisés-Aarón el signo de la unidad de clérigos y laicos. Creo que la Biblia no ha pensado en esa perspectiva; pero, en caso de haberlo hecho, habría dado prioridad al laico (Moisés) sobre el sacerdote (Aarón).

El ideal de libertad no se realiza por la fuerza: no podemos imponerla, ni instalarla por decreto en la conciencia de los hombres. Por eso, Moisés y Aarón, libertadores, tuvieron que mentalizar y disponer al pueblo, y así fueron y reunieron a los representantes de Israel. «Aarón repitió todo lo que el Señor había dicho a Moisés y este realizó los signos ante el pueblo. El pueblo creyó y, al oír que el Señor se ocupaba de los israelitas..., se inclinaron y adoraron» (Ex 4,29-31).

En un primer momento, puede parecer que ese proceso es fácil: los hebreos, oprimidos, buscan libertad y están dispuestos a todo por lograrla. Pues bien, de una manera general, eso no es cierto. Lo que el pueblo en general desea es una libertad externa y fácil, un camino de emancipación que se realice como por milagro, sin dificultades ni fatigas. Pero las dificultades surgen y, de alguna forma, son imprescindibles para que la libertad resulte auténtica. En esa línea, la tarea mentalizadora más profunda empieza cuando surgen los problemas (cf. Ex 5).

(3) *Endurecimiento del faraón*, *las plagas*. El despliegue de la libertad no afecta solo a los hebreos, oprimidos: su nueva iniciativa incide en el tejido de poderes e intereses de la sociedad establecida. Allí donde los oprimidos quieren romper el yugo y realizar su propia historia, el faraón y sus poderes (económicos, políticos, guerreros) reaccionan: pretenden mantener el orden que ellos mismos han impuesto para su provecho propio. Por eso, su primera reacción consiste en reforzar la esclavitud, utilizando medidas policiales: piensan que el problema es de carácter terrorista y quieren resolverlo por la fuerza (Ex 6,4-13).

Significativamente, la Escritura muestra que ese endurecimiento (predestinación*) del faraón es obra de Dios: en la propia ceguera del poder está su ruina. Los opresores piensan fundándose en su fuerza y la utilizan de una forma progresiva, como si ella fuera la razón del mundo. De ese modo se ciegan a sí mismos y pierden la razón, repartiendo golpes incontrolados contra un pueblo que no saben entender y que se va escapando de sus manos. Este proceso de endurecimiento y autodestrucción del faraón pertenece al misterio de Dios, tal como se expresa en el camino del éxodo. Así lo ha visto repetidamente la Escritura (cf. Ex 7,3; 8,11.15.28; 9,12; 10,20; 11,9).

Las plagas son un signo de la autodestrucción de los perseguidores (Ex 7–11). Ciego a las urgencias de la libertad, el poder se desmorona, convertido en una especie de fantasma de sí mismo. La Escritura ha presentado ese proceso de quiebra y caída del poder utilizando el esquema simbólico de las plagas. Allí donde ese poder se ha clausurado, buscándose a sí mismo, sin pensar en la verdad del hombre, el mismo orden bueno del mundo (al servicio de los hombres) parece que se quiebra: las aguas del río parecen sangre, se multiplican las ranas, invaden el espacio los mosquitos, llegan como nubes los moscones, se desencadena la peste, se propagan las heridas, ruge la tormenta y la langosta devora las cosechas... (Ex 7,14–10,20). La Biblia va mostrando el crecimiento de las plagas como un signo de la lucha entre el poder del hombre (Faraón) y la presencia de Dios. Todos los intentos del faraón, que quiere autodivinizarse, chocan con los límites de una naturaleza que se cierra en sus rasgos de dureza y de violencia.

Allí donde alguien quiere hacerse faraón e imponerse sobre los demás queda en manos de la muerte y del terror del mundo. El libro del Éxodo ha mostrado ese «destino» a través de las plagas (llagas de la finitud) y lo ha expresado en un lenguaje mítico-simbólico, empleando temas conocidos en la historia y religión de Egipto. Siglos más tarde (hacia el s. I a.C.), Sab 17–18 ha reasumido el mismo tema, probablemente en Alejandría, explicitando en forma antropológica las dos últimas plagas: oscuridad y muerte de los primogénitos. El hombre que se quiere convertir en Dios se queda ciego ante la vida; queriendo matar a los otros, los tiranos siempre matan a sus hijos, pues no pueden transmitir la vida en gratuidad sobre la tierra.

(4) Pascua*, *la gran fiesta de los oprimidos*. En un famoso salmo del destierro, los cautivos de Sión se niegan a entonar un himno mientras dure el cautiverio: «¡Cómo cantar un canto al Señor en tierra extranjera!» (Sal 137,4). Pues bien, conforme al Éxodo, estando todavía en tierra esclavizada, los hebreos se juntaron ante Dios para celebrar la fiesta del cordero: «Así lo comeréis: la cintura ceñida, las sandalias en los pies, un bastón en la mano. Y os lo comeréis a toda prisa, porque es pascua del Señor. Esta noche atravesaré el territorio egipcio, dando muerte a todos sus primogénitos... La sangre (del cordero sacrificado...) será vuestra contraseña» (cf. Ex 12,11-14).

Los oprimidos celebran ya su fiesta. Están seguros del paso de Dios y se colocan en sus manos. De esta forma, indican que la libertad no es solamente una tarea que se logra a través de los esfuerzos de la historia. Es don de gracia y en forma gratuita y misteriosa debe recibirse. Por eso, reunidos en sus casas, los hebreos celebran ya la libertad, mientras perecen los varones primogénitos del mundo. Difícilmente puede hallarse un signo más intenso: entre las ruinas de una ciudad que se destruye y ya no tiene más que llanto por sus muertos, los hebreos del subsuelo empiezan a cantar y celebrar su fiesta (Ex 12–13).

Pascua, *salida de los liberados*. Hay un momento en que la decisión resulta inevitable, de manera que llega la ruptura. Externamente sigue dominando la violencia, pero en el fondo empieza el cambio para los perseguidos, que deben asumir por ellos mismos su decisión de libertad, algo que nadie (ni los ángeles del cielo, ni los astros, ni siquiera el mismo Dios excelso) puede realizar por ellos. Dios les llama, les promete su asistencia, pero luego quiere que ellos mismos acepten su responsabilidad y se decidan, como él dice a Moisés: «Di a los israelitas que avancen. Tú alza la vara y extiende la mano sobre el mar y se abrirá en dos, de modo que los israelitas puedan atravesarlo a pie enjuto... Y Moisés extendió la mano sobre el mar: el Señor hizo retirarse el mar con un fuerte viento de levante que sopló toda la noche... Y los israelitas lo pasaron a pie enjuto» (Ex 14,16.21-22).

Solo cuando los hebreos inician el camino, envía Dios su viento y seca el agua de los mares. De esa forma muestra que la libertad es don que sobrepasa las fuerzas de los hombres: ellos la buscan, pero es Dios quien sale a su encuentro y les abre el camino, incluso sobre el mar, destruyendo de esa forma a los perseguidores (en este caso a los egipcios). En un sentido es Dios quien les mata, en otro sentido son ellos mismos, los egipcios, los que se destruyen, cayendo en manos de su violencia: los que quieren

oprimir y matar a los demás se autodestruyen, en un tipo de «talión» sagrado que sigue estando al fondo del Antiguo Testamento: quien quiere matar a los demás se mata a sí mismo (cf. Ex 14).

Pascua, *himno de agradecimiento* (cf. Ex 15,1-21). La experiencia de la libertad forma parte del misterio de la vida. No es una conquista que los oprimidos puedan conseguir con sus propias fuerzas; no es el resultado de un cálculo estratégico, ni una simple consecuencia del destino o de la suerte. Es don de Dios, principio de nuevo nacimiento. Por eso, dejando atrás el mar que ha destruido a los egipcios, los liberados pueden entonar el Canto de María, hermana de Moisés y Aarán, la profetisa: «Cantad al Señor, sublime es su victoria: caballos y carros ha arrojado en el mar» (Ex 15,21).

Partiendo de esa estrofa de María, ha crecido el canto que se atribuye a Moisés, caudillo de los libertadores: «El Señor es un guerrero, su nombre es el Señor» (Ex 15,3). La experiencia de liberación se ha explicitado ya como principio de existencia. A partir de aquí caminan los fieles del Señor, preparándose para entrar en la nueva tierra donde celebrarán su verdadero nacimiento (cf. Ex 15,16-17). Sin esta vivencia original de gracia, la liberación carece de sentido; sin este canto estremecido de gozo y gratitud, no existe redención para los hombres.

(5) *Camino en el desierto: libertad y teofanía*. Cuando termina el eco de los cantos, llega la exigencia del camino. El problema no son los opresores, que han quedado atrás, hundidos en el mar o destruidos en su misma prepotencia ciega. El problema son los mismos liberados que ahora deben inventar su propia marcha en actitud de gracia, en solidaridad compartida y valentía. Antes era fácil: bastaba resistir u oponerse a los egipcios. Ahora es preciso inventar la libertad, aprendiendo a caminar de forma nueva, en el desierto.

Esta experiencia de la dificultad del camino ha quedado de tal forma grabada en la conciencia de los nuevos liberados que, a partir de ella, han escrito todo el resto del Pentateuco: desde el primer paso en la tierra de los liberados (cf. Ex 16–17), a través de los recuerdos que conserva el libro de los Números (cf. 13–17), al final de los sermones del Dt (cf. 27–28). Parecía más sencillo vivir siendo cautivos, en el tiempo de la lucha contra el faraón. Pero ahora los liberados deben asumir su propia responsabilidad para convertirse en pueblo de hombres libres, viviendo según la Ley de Dios sobre la tierra.

Dios, *teofanía de libertad*. Sobre la dureza de la marcha ha situado el Pentateuco la teofanía más honda del Dios que había hablado a Moisés: «Soy el que soy...; yo te envío para que liberes a mi pueblo» (Ex 3,10.14). Ahora ese Dios aparece como fuego y palabra de ley en la montaña (cf. Ex 19,16-20; 20,1-17), mostrándose cercano y misterioso, clemente y justiciero (cf. Ex 33–34), de manera que él mismo se compromete a caminar en medio de su pueblo, haciendo con los suyos la experiencia de la libertad (cf. Ex 33,15-17): «La nube cubrió la tienda del encuentro y la gloria del Señor llenó el santuario... Cuando la nube se alzaba del santuario, los israelitas levantaban el campamento, en todas las etapas. Pero cuando la nube no se alzaba, los israelitas esperaban hasta que se alzase. De día la nube del Señor se posaba sobre el santuario y de

noche el fuego, en todas sus etapas, a la vista de toda la casa de Israel» (cf. Ex 40,34-38; Nm 9,15-23).

En el despliegue de liberación se va manifestando Dios en Israel, y así camina con los suyos a la tierra donde vienen a cumplirse las promesas. Dios no sacraliza el orden establecido, ni se expresa como fuerza que domina desde arriba sobre el pueblo. El Dios de los hebreos liberados, que, según los cristianos, culminará su acción en Jesucristo, sigue caminando con aquellos que sufren y buscan libertad.

Dios del pacto: Alianza y Ley en el camino. En esta perspectiva se sitúa la experiencia fundante de la alianza, como un compromiso en el que Dios y el pueblo se vinculan para siempre. Alianza es comunión de seres libres, de personas que se reconocen mutuamente. El Dios del éxodo no quiere imponerse sobre el pueblo. Le ha sacado de los dioses falsos, de la esclavitud en que vivía, para hacerle comunión de liberados (cf. Ex 19,4-6). Por eso, ya no puede doblegar la vida y obra de sus fieles, sino que coopera con ellos: «Moisés bajó (de la montaña) y presentó ante el pueblo todo lo que Dios había dicho. El pueblo respondió: «Haremos todo lo que dice el Señor». Entonces Moisés puso por escrito todas las palabras del Señor (decálogo de Ex 20,1-17). Y levantó un altar a la falda del monte... Mandó ofrecer los holocaustos... Después tomó la mitad de la sangre y la echó en el recipiente; con la otra mitad, roció al altar. Tomó el documento del pacto y se lo leyó en voz alta al pueblo, el cual respondió: «Haremos todo lo que manda el Señor y obedeceremos». Moisés tomó el resto de la sangre y roció con ella al pueblo diciendo: «Esta es la sangre del pacto que el Señor hace con vosotros, a tenor de todas estas cláusulas» (Ex 24,3-8).

Esta fue la ceremonia oficial del nacimiento israelita. Dios no pacta con esclavos, no impone su ley sobre oprimidos. Solo cuando el pueblo alcanza ya la madurez y puede responderle libremente, Dios le pide una respuesta. Ambos se encuentran frente a frente, cara a cara en el camino. Como mediador entre las partes, hallamos a Moisés: sube a la montaña de Dios, baja hasta el valle de Israel y allí, con sangre de animales muertos, ratifica el gesto de la alianza. En esa sangre se vinculan Dios (representado en el altar) y el pueblo que responde con su compromiso de obediencia.

(6) *Nuevo éxodo.* Esa experiencia del éxodo sigue viva en la conciencia de Israel. Así dice Ezequiel: «Os sacaré de las naciones, os reuniré de los países donde fuisteis dispersados. Lo haré con mano fuerte y brazo tenso, con furor que se desborda. Os guiaré por el desierto de los pueblos... y os recogeré...» (Ez 20,34-37). En este contexto descubren y cantan al Dios creador: «Así dice Yahvé, el que abrió un camino por el mar, una vereda en medio de las aguas impetuosas, el que arrojó en el mar a carros y caballo... ¡No os acordéis de lo pasado, no penséis más en lo que ha sido! Voy a crear algo nuevo y ya surge ¿no lo veis? En verdad voy a crear camino en el desierto, senderos en la estepa» (Is 43,16-19).

De esa forma, la memoria del Éxodo se vuelve promesa de futuro. Frente al Dios pasado, hecho de nostalgia y evasión, se escucha la voz nueva de la libertad: «Una voz grita: ¡abrid en el desierto el camino de Yahvé! ¡Trazadle una calzada por la estepa!» (Is 40,3-4).

La misma vida humana se interpresa así en forma de camino de liberación. En esa línea, los cristianos han podido definir a Jesús desde el Éxodo, a lo largo de un camino que empieza en las aguas del Jordán (que anuncian el Nuevo Éxodo) y culmina en la pascua (muerte y resurrección), que es para ellos el verdadero Éxodo de Dios. De manera consecuente, Pablo identifica a los cristianos con los judíos, en su camino pascual, porque ellos saben que Cristo es nuestra pascua (cf. 1 Cor 5,7), es decir, el cumplimiento del camino del Éxodo, como ha puesto de relieve el evangelio de Lucas (desde Lc 9,31) y como ha destacado simbólicamente Pablo, aplicando en sentido cristiano un midrás o comentario judío: «No quiero que ignoréis, hermanos, que todos nuestros padres estuvieron bajo la nube, y que todos atravesaron el mar. Todos en Moisés fueron bautizados en la nube y en el mar. Todos comieron la misma comida espiritual. Todos bebieron la misma bebida espiritual, porque bebían de la roca espiritual que los seguía; y la roca era Cristo» (1 Cor 10,1-4).

El tema ha sido estudiado desde diversas perspectivas por las teologías del Antiguo Testamento. Entre ellas, cf. R. ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento* I-II, Trotta, Madrid 1999; W. EICHRODT, *Teología del Antiguo Testamento* I-II, Cristiandad, Madrid 1975; D. PREUSS, *Teología del Antiguo Testamento* I-II, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999; G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento* I-II, Sígueme, Salamanca 1986; P. VAN IMSCHOOT, *Teología del Antiguo Testamento*, Fax, Madrid 1969.

EXORCISMOS

(↗ *batalla contra el Diablo*, *Diablo*, *Jesús*, *posesión*). El movimiento cristiano contiene aspectos proféticos, mesiánicos y sapienciales, difíciles de separar entre sí. Pero, además de ellos, incluye un fondo carismático. Jesús ha sido sanador y exorcista, alguien que expulsa a los demonios y cura desde un fondo religioso a los enfermos, iniciando un camino propio de renovación humana, en línea de Reino. Su misma obra de exorcista ha podido levantar sospechas de vinculación satánica. En el círculo de sus seguidores, especialmente en Galilea, hubo exorcistas y sanadores, que han seguido realizando su tarea y expandiendo la memoria y esperanza de su Reino. Pero el primero de todos, el más grande en sentido mesiánico, ha sido Jesús.

(1) *Jesús exorcista*. Así le recuerda la tradición: como *exorcista especializado y maestro de exorcistas* (cf. Mc 1,21-28; 3,15; 6,12 par). Utilizando un lenguaje distinto podríamos llamarle *amigo de los locos*. Allí donde otros hombres y mujeres de su tiempo pensaban que el hombre estaba más o menos condenado a vivir bajo el poder de espíritus, Jesús le ha visto como hijo de Dios que puede vivir en libertad. Así se ha sentido, enviado por Dios para expulsar a los demonios, de manera que los exorcismos ocupan un lugar privilegiado en su visión del Reino (cf. Mc 5,1-20; 7,24-30; 9,14-29). Quienes pretenden mutilar este elemento del evangelio, tomándolo como residuo mitológico, destruyen el mesianismo de Jesús. Los endemoniados le causaron la máxima impresión: en su impotencia y desvarío expresaban los signos de un mundo que se pierde, que no logra abrirse hacia la luz, la comunicación interhumana en gratuidad y el amor bondadoso del Padre. Por eso les fue dando su ayuda en el camino, en gesto de comunicación creyente (cf. Mc 9,14-29 y par).

(2) *Exorcismos y pureza*. Los posesos no son un elemento marginal del Evangelio, sino todo lo contrario. Jesús ha descubierto en ellos la contradicción máxima de un judaísmo obsesionado por la mancha o impureza de la vida (cf. Mc 1,20-28). Impuro era aquello que separa al humano del culto de Dios, impidiéndole participar en la vida comunitaria. El nivel de la mancha se medía normalmente en un plano ritualista: la religión quería mantener en pureza a los hombres, expulsando a los que estaban manchados (publicanos y prostitutas, mujeres con irregularidad menstrual, leprosos, etc.), y de esa forma, según Jesús, terminaba siendo una aliada del diablo. Para Jesús solo es impuro lo que proviene de un mal corazón, impidiendo el amor o comunión entre humanos (cf. Mc 7,1-23, esp. 7,19). Los demonios son impuros porque, en un sentido muy realista, acaban conduciendo al hombre al pecado, es decir, a la opresión de los más débiles. Pues bien, Jesús ha roto la barrera de la sacralidad separadora (diabólica), ofreciendo a los hombres la limpieza y salud de Dios. Para Jesús, lo diabólico no se encuentra vinculado a la impureza ritual, sino a todo lo que destruye las raíces de la vida, dividiendo a los hermanos, impidiendo que ellos compartan la casa de la fraternidad y vida compartida.

(3) *El atrevimiento de Jesús*. Al enfrentarse con las fuerzas tenebrosas del mal y de la muerte, Jesús ha penetrado en un lugar de gran peligro, dejándose «conocer» por lo

diabólico. Jesús ha penetrado en el abismo de mal de los hombres y han sido los endemoniados los que primero le han descubierto: «eres el Santo de Dios» (Mc 1,24), «el Hijo de Dios» (Mc 3,11; cf. 5,7). Hay en estas confesiones algo enigmáticamente peligroso: por compasión y entrega terapéutica, Jesús se ha introducido en la hondura más radical de la pobreza y destrucción humana. Pero, al mismo tiempo, ellas expresan el sentido más hondo de su mesianismo: no han sido los sabios y grandes del mundo los que primero le han conocido, sino los locos, los expulsados de la sociedad.

(4) *Comparación con otros exorcistas*. Los esenios de Qumrán interpretaban los exorcismos desde la perspectiva de la gran lucha contra los poderes sociales que oprimieron y oprimen a Israel, como muestra el *Rollo de la Guerra* (1QM: *Milhama*), partiendo del principio que manda: «amar a todos los hijos de la luz y odiar a todos los hijos de las tinieblas» (cf. 1QS 3-4). Ellos vinculaban pureza israelita y violencia, conforme a principios militares, con batallones y estrategias de batalla. El exorcismo verdadero es una guerra, dirigida por sacerdotes, que marcan y sancionan los procesos militares: es guerra teológica y angélica, en que el mismo Dios, con ejércitos celestes, vendrá en ayuda de los suyos. Por eso no pueden combatir los impuros, enfermos o manchados, como supone el Rollo, ampliando los principios de la vieja guerra santa israelita. Es lucha de hombres de valor (jueces, oficiales, jefes de millares y centenas) y no caben en ella «contaminados, paralíticos, ciegos, sordos, mudos... porque los ángeles de la santidad están entre ellos» (*Regla de la Congregación*, 1QSa 2,1-9; cf. *Rollo del Templo*, 1QT 45). Solo en la asamblea pura, sin enfermos y manchados, surgirá el Mesías, Hijo de Dios (1QSa 2,12-22). Pues bien, en contra de eso, y en contra de la misma actitud de los celosos/celotas que interpretaban también la guerra final como lucha de los puros contra los impuros, Jesús ha penetrado en el mundo de los impuros, para compartir con ellos el mensaje de Dios y para ofrecerles la pureza del Reino. Entendidos así, sus exorcismos resultan escandalosos, contrarios a las normas de pureza de los israelitas puros de su tiempo.

(5) *Disputa con el judaísmo establecido. La razón de los escribas*. La autoridad de Jesús como exorcista ha sido discutida y rechazada por aquellos grupos de judíos (¿judeocristianos?) que ponen la institución y la ley del grupo por encima de la apertura liberadora y de la curación de los endemoniados. Así declaran los escribas que vienen de Jerusalén y que, por el lugar que ocupan dentro del evangelio (cf. Mc 3,20-35), Marcos ha vinculado a los parientes de Jesús: «Tiene a Belcebú y con el poder del Príncipe de los demonios expulsa a los demonios» (Mc 3,22; cf. Mt 12,22-32; Lc 11,14-23; 12,10). Ellos piensan que, curando a los posesos y ofreciendo comunión a los marginados peligrosos, Jesús pone en riesgo la sacralidad de Israel, que solo puede mantenerse expulsando a los posesos a un tipo de cárcel donde viven encerrados en su locura. Son los representantes de una ley sagrada (nacional) que garantiza el orden legal del conjunto de la sociedad (dominada por los fuertes, los legales) y así edifican, en torno al buen pueblo, un muro de seguridad garantizada por su Ley, dejando en la cárcel exterior de su locura o pecado a los posesos. Por eso, acusan a Jesús diciendo que, bajo capa de bien (ayudando externamente a unos posesos), arruina o destruye la unidad sagrada del

pueblo (la casa buena de la alianza de Dios), entregando al conjunto de Israel en manos del Diablo. Así piensan los escribas (= juristas o letrados) oficiales: según ellos, quien ayuda y libera a los merecedores de la cárcel del diablo (a los asociales, peligrosos y distintos) supone una amenaza para el buen orden del pueblo. Así piensan, con el código en la mano, que la sociedad debe expulsar y controlar (= encarcelar) con violencia legítima a los endemoniados-encadenados, para mantener el orden del sistema. Una buena estructura social solo se edifica y defiende separando a los culpables o posesos, delimitando bien lo puro y lo impuro, lo apropiado y lo peligroso. Por eso, quien acepta y cura, quien valora y reintegra a este tipo de posesos pone en riesgo el orden de esa buena sociedad de limpios ciudadanos.

(6) *Respuesta de Jesús a los escribas. Una humanidad abierta*. Jesús les contesta utilizando la metáfora de la casa-cárcel de Satán donde los hombres se hallaban encadenados, sometidos a sus leyes de violencia, atreviéndose a decir que él ha vencido a ese Fuerte, rompiendo las cadenas con que apresaba a los hombres. En ese contexto, un tipo de judaísmo legal sigue siendo también una cárcel para muchos hombres y mujeres, sometidos a un tipo de leyes que les impiden vivir en libertad. Pues bien, en contra de eso, Jesús aparece como alguien que es capaz de romper la cárcel de Satán, abriendo para los hombres y mujeres una casa de libertad, en la que caben todos. (a) *Uno más fuerte*, *el Espíritu Santo*. El problema de fondo es cómo dominar a Satán. Los escribas quieren hacerlo a través de una Ley, que mantiene también a los hombres oprimidos. Jesús, en cambio, quiere hacerlo y lo hace presentándose como «más fuerte que Satán», pero no en línea de esclavitud, sino de libertad (Mc 3,22-30). En ese contexto puede hablar del Espíritu* Santo, como principio de vida, como fuerza de Reino: «Si yo expulso a los demonios con la fuerza del Espíritu de Dios, eso significa que el Reino de Dios ha llegado a vosotros» (Mt 12,28; cf. Lc 11,20, que pone «dedo» en vez de Espíritu de Dios, con el mismo sentido). (b) *Dos modelos de Iglesia*. Los escribas piensan que los problemas del mundo se arreglan con la fuerza, expulsando a los endemoniados para así mantener firmes las estructuras de seguridad grupal. Jesús, en cambio, quiere la libertad de todos. Los escribas necesitan mantener su Ley (seguridad y santidad) para expulsar a los disidentes y sentirse así buenos y seguros. Ponen la estructura del grupo por encima de la curación de los endemoniados.

(7) *Disputa eclesial. La Iglesia*, *comunidad de exorcistas*. Según la tradición más antigua, los primeros discípulos de Jesús eran exorcistas. Así lo dice Marcos, cuando expone la primera llamada de Jesús: eligió y constituyó a Doce *(epoiêsen dôdeka)*, para que estuvieran *con-él* (formando su familia) y para enviarlos a proclamar el mensaje *(kêridsein)* y expulsar demonios (*ekballein ta daimonia*: Mc 3,14-14). Los mensajeros de Jesús reciben después otra vez poder sobre los espíritus impuros (cf. Mc 6,7). Los exorcismos de Jesús (y sus discípulos) constituyen el signo básico de su tarea misionera. El Evangelio es exorcismo universal, programa de curación del ser humano, como ratifica el final canónico de Marcos (Mc 16,15-18). Los discípulos de Jesús aparecen así, lógicamente, como exorcistas expertos, realizando su obra de un modo visible: no se definen y distinguen por teorías, ni por formas de ritualismo particular (propia de ellos),

sino por el gesto poderoso (y peligroso) de sus exorcismos. Los buenos escribas de Jerusalén, con el libro de la Ley, los rechazan (cf. Mc 3,22-30). Pero otros judíos les han admirado. Más aún, hay personas que se sienten atraídas por la autoridad liberadora de Jesús y quieren ejercer su ministerio mesiánico, realizando exorcismos en su nombre, pero sin formar parte del grupo oficial de sus discípulos. Contra ellas reacciona Juan Zebedeo, diciendo a Jesús: «Maestro, hemos visto a uno que expulsaba demonios en tu nombre y se lo hemos impedido, porque no era de los nuestros. Pero Jesús respondió: No se lo impidáis, pues nadie que haga un milagro en mi Nombre podrá después hablar mal de mí. Quien no está contra nosotros está con nosotros» (Mc 9,38-40). Jesús, profeta y sabio, sanador y amigo de marginados, gran exorcista, había suscitado un movimiento liberador, constituido también por exorcistas. Pues bien, en un momento determinado algunos de ellos han querido organizarse de forma exclusivista, como portadores de un carisma especial y distinto, exclusivo de ellos.

(8) *Conflicto de competencias en la Iglesia*. Lógicamente, al instituirse de esa forma han podido surgir y han surgido *conflictos de competencia*, no solo con otros grupos eclesiales, sino con grupos o personas que se vinculan a Jesús pero no forman parte de la comunidad oficial de sus discípulos, como supone Mc 9,38-40. Es posible que el relato conserve un recuerdo de Juan Zebedeo y de su conducta en el tiempo de Jesús. Pero es más probable que refleje disputas eclesiales, centrándolas en Juan Zebedeo, a quien Hechos presenta controlando con Pedro el Espíritu cristiano en Samaría (cf. Hch 8,14) y que aquí realiza funciones semejantes. La pregunta que se plantea en el fondo del pasaje es esta: ¿Quién posee verdadera autoridad para realizar exorcismos en nombre (al estilo) de Jesús? ¿Quién puede asumir y realizar su tarea mesiánica: solo la Iglesia establecida o también los exorcistas libres? Jesús exorcista había sido rechazado por los escribas de Israel (cf. Mc 3,22). Pues bien, su discípulo Juan se atreve a rechazar a otros exorcistas (que apelan al nombre de Jesús), introduciendo en la Iglesia un control social semejante a los escribas, que tomaban la liberación de Jesús como opresora (Mc 3,20.30). Este Juan Zebedeo es representante de una Iglesia instituida que se sienta dueña o, al menos, administradora del poder mesiánico de Jesús, a quien presenta como maestro *(Didaskale)*. Pedro había aparecido como *Satanás*, tentando a Jesús (Mc 8,33). Ahora es Juan (deseoso de poder, cf. 10,35-45) el que prohíbe al exorcista no comunitario emplear el nombre de Jesús. ¿Qué medios han utilizado? ¿Cómo ha respondido el exorcista no comunitario? El texto no lo dice, pero es claro que Juan ha empleado violencia física o moral (verbal) y así ellos han conseguido lo que pretendían: han acallado al disidente. Juan y su grupo se han vuelto instancia de poder. El exorcista no comunitario se había atrevido a realizar lo que Jesús había encargado a sus discípulos (expulsar demonios, cf. Mc 3,15; 6,7.13), realizando así la obra de Jesús. Pero Juan se lo impide, porque le importa más el grupo (que todos los exorcistas sean de los suyos) que la obra de Jesús, con la curación de los enfermos. Así establece una distinción entre la voluntad de Jesús (curar posesos) y la comunidad zebedea, que quiere monopolizar a Jesús, como si los exorcismos no valieran por sí mismos (como gestos de liberación), sino porque provienen de la Iglesia establecida. Pues bien, Jesús condena a Juan, diciendo: ¡no se lo

impidáis...! (9,39). De esa forma pone la libertad del Reino y su acción liberadora (expresada en los exorcismos) por encima de las pretensiones de control de la iglesia zebedea.

(9) *El riesgo de la iglesia zebedea*. El evangelio de Marcos se identifica críticamente con la iglesia de Juan (y de Pedro), que deben reiniciar el camino de Jesús en Galilea (cf. 16,7-8); por eso, en nombre de Jesús, pide a esa iglesia que no cierre el Evangelio, que acepte como cristianos (seguidores de Jesús) a otros exorcistas y grupos mesiánicos. Resultaría fascinante identificar a los miembros de esos grupos no zebedeos a los que Marcos no rechaza, pues defiende como buenos sus exorcismos. Me inclinaría a pensar que están en la línea de la comunidad de Q, no integrada en Mc, pero tampoco rechazada por él. El Jesús de Marcos defiende al exorcista no comunitario: «nadie que haga un milagro en mi nombre podrá luego hablar mal de mí» (9,39); la acción precede a la palabra, sobre los gestos de Jesús y no sobre signos de poder grupal se decide el Evangelio. Pero, al mismo tiempo, se incluye en la comunidad zebedea, pues dice «quien no está contra nosotros está en favor nuestro», incluyendo en ese *nosotros* a Juan (Mc 10,40). Estamos ante una primera imposición eclesial: los cristianos zebedeos han empezado a emplear la violencia, para introducir en su grupo a los demás o acallarles como intrusos. Pues bien, por su misma dinámica evangélica, Jesús se lo ha impedido: la Iglesia no es un monopolio donde solo algunos pueden emplear su nombre, expulsando a los demás, sino grupo abierto, no exclusivo (no celoso ni envidioso), para liberación de los posesos.

Cf. M. BORG, *Conflict*, *Holiness and Politics in the Teachings of Jesus*, Mellen, Nueva York-Toronto 1984; J. D. CROSSAN, *Jesús. Vida de un campesino judío*, Crítica, Barcelona 1994; S. DAVIES, *Jesus the Healer. Possession*, *Trance and Origins of Christianity*, SCM Press, Londres 1995; J. D. G. DUNN, *Jesús y el Espíritu Santo*, Sec. Trinitario, Salamanca 1975; J. P. MEIER, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico* I-IV, Verbo Divino, Estella 1998-2006; J. J. PILCH, *Healing in the New Testament: Insights from Medical and Mediterranean Anthropology*, Fortress, Minneapolis 2000; K. STOCK, *Boten aus dem Mi-Ihm-Sein*, Istituto Biblico, Roma 1975; G. H. TWELFTREE, *Jesus*, *the Exorcist. A Contribution to the Study of the Historical Jesus*, Hendrickson, Peabody 1993; G. VERMES, *Jesús*, *el judío*, Muchnik, Barcelona 1977; *La religión de Jesús*, *el judío*, Anaya, Madrid 1995.

EXORCISMOS DE JESÚS. UNA TABLA

(↗ *curaciones*, *demonios*, *Marcos*, *milagros*, *pecado contra el Espíritu Santo*, *salud*, *Satán*). Los exorcismos son gestos de autoridad por los que un hombre o mujer especialmente dotado (exorcista) «expulsa» los demonios de una persona que está poseída, y de esa forma la libera. Jesús fue sin duda un exorcista poderoso, y ha vinculado su visión y tarea de Reino con la expulsión de los demonios, es decir, con la victoria de Dios sobre el mundo de lo satánico, que se expresa más en la enfermedad y destrucción humana que en la opresión social, militar e imperial. Marcos* desarrolla de un modo consecuente los exorcismos de Jesús, expresando en ellos su teología (lucha de Jesús contra el Diablo). Otras tradiciones, más interesadas en la palabra (mensaje), han atenuado ese elemento: El documento Q* solo incluye un exorcismo concreto (Lc 11,14), para iniciar la controversia posterior sobre Jesús y los demonios (Lc 11,14-23). Por su parte, el evangelio de Juan no recuerda (ni puede recordar, según su teología) unos exorcismos concretos de Jesús (a pesar de que incluye 6 o 7 milagros suyos), pues la encarnación de Hijo/Logos en Cristo es ya victoria contra el Diablo.

Exorcismos básicos según Marcos (con Q y Lucas), una tabla. Quizá más que la narración concreta de exorcismos importan en Marcos los *sumarios* (cf. Mc 1,32.39; 3,11), que presentan la acción liberadora de Jesús, que lucha contra la impureza y el poder de destrucción del Diablo, abriendo un camino en el que deben imitarle sus discípulos (cf. Mc 6,13; Mt 10,8). Entre sus exorcismos concretos destacan los siguientes: (a) *Endemoniado de la sinagoga* (Mc 1,21-28; cf. Lc 4,33-37). Relato ejemplar, quizá con fondo histórico, que ha sido transmitido de manera simbólico-teológica, destacando el carácter demoníaco del entorno de algunas sinagogas. (b) *Leproso del campo* (Mc 1,40-45). El texto no dice que tuviera un demonio, de forma que estrictamente hablando el relato no parece exorcismo. Pero Jesús limpia al leproso, que está «impuro» y la impureza es signo de Satán, de manera que el gesto se puede entender como exorcismo. (c) *Legionario de Gerasa* (Mc 5,1-20 par). Está poseído por un espíritu impuro que es legión. En su forma actual, el relato es de tipo catequético y misionero, con un amplio simbolismo social (político), pero conserva en su fondo el recuerdo histórico del exorcismo de Jesús. (d) *Niña sirofenicia* (Mc 7,24-30), poseída por un espíritu impuro o demonio. Este pasaje parece construido por la comunidad de Marcos (partidaria de la misión a los paganos). Pero no podría haber surgido si no existiera un fuerte recuerdo de Jesús como exorcista. La misión cristiana a los gentiles se interpreta así como lucha contra el diablo. (e) *Niño mudo* (Mc 9,14-29), al que domina un espíritu impuro. Este pasaje ha sido también recreado por la tradición cristiana (que pone de relieve el carácter sanador de la fe). Pero en su fondo recoge igualmente el recuerdo histórico de una acción liberadora de Jesús. (f). *Añadido del Q: endemoniado mudo (ciego) de Lc 11,14 (Mt 12,22-23).* Este es el único caso en el que el Q (más interesado en la palabra de Jesús) recoge un exorcismo, evocando sin duda un hecho histórico. En esa línea puede recordarse también al poseso mudo de Mt 9,32-33. En la perspectiva de las tentaciones (Mt 4,1-12 y Lc 4,1-3) el Q interpreta toda la vida de Jesús como

exorcismo, pero en un plano distinto, de lucha general contra el Diablo. (g) Añadido de Lucas: *María Magdalena* (Lc 8,2). Este es el único caso en que Lucas añade un exorcismo de Jesús, que evoca, sin duda, un hecho histórico («curación», conversión, de María Magdalena, interpretada como exorcismo).

Sentido polémico. Jesús utiliza en el caso de los exorcismos el modelo terapéutico de su entorno, pero introduce algunas novedades significativas, entendiendo su obra como curación total del ser humano, a través de la palabra, suscitando al mismo tiempo una fuerte disputa en un contexto judío, pagano e intracristiano. (a) *Exorcismo y polémica judía* (Mc 3,20-35). Los escribas que descienden de Jerusalén, como representantes de la ortodoxia judía, aceptan los exorcismos de Jesús (y suponen que en un nivel él puede curar), pero interpretan esos exorcismos como provocación destructora, pues, por su forma de curar a los posesos, Jesús confunde lo puro y lo impuro, apareciendo como socialmente peligrosos. (b) *Exorcismo y polémica pagana* (Mc 5,1-20). Jesús libera al poseso de los sepulcros de Gerasa, pero los habitantes de la ciudad y de los campos (5,14) le ruegan que abandone aquella tierra. Prefieren mantener su equilibrio de violencia con los posesos; no quieren curarse. (c) *Exorcismo y polémica intracristiana* (Mc 9,38-41). Como representante de su iglesia, Juan Zebedeo pretende impedir que un exorcista no comunitario expulse demonios en nombre de Jesús, pues él quiere controlar los exorcismos en un ámbito eclesial. De un modo sorprendente, Jesús se lo impide, diciendo que todos pueden realizar exorcismos en su nombre.

Exorcismo misionero. A los discípulos que son-con-él (forman su familia) Jesús les ofrece la tarea de proclamar el mensaje *(keryssein)* y expulsar demonios (Mc 3,14-15; cf. unidad de ambos gestos en 1,27). Los enviados de Jesús son exorcistas: proclaman la conversión, expulsan demonios y curan, como ha destacado el gran texto de envío (Mc 6,7.12-13 par). Este es su poder, este su oficio de Reino. Significativamente, la tradición posterior ha tendido a «silenciar» los exorcismos, entendidos en su forma teológica como lucha contra el Diablo, tal como aparecen sobre todo en Marcos (como ha destacado su final «canónico»: Mc 16,17). En esa línea, tanto el Q como el evangelio de Juan dejan de ocuparse de los exorcismos.

En la entrada anterior he ofrecido una bibliografía básica sobre los exorcismos de Jesús. Cf. además M. HULL, *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition*, SBT 28, Londres 1974); H. C. KEE, *Medicina*, *milagro y magia en tiempos del Nuevo Testamento*, Almendro, Córdoba 1992; J. NAVEH y S. SHAKED, *Amulets and Magic Bowls: Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalén-Leiden 1985; E. P. SANDERS, *Jesus and Judaism*, SCM, Londres 1985; M. SMITH, *Jesús el mago*, M. Roca, Barcelona 1988; G. THEISSEN, *Miracle Stories of the Early Christian Tradition*, Clark, Edimburgo 1983; N. T. WRIGHT, *The NT and the Victory of the People of God I*, SPCK, Londres 1992; *Jesus and the victory of God* II, SPCK, Londres 1996.

EXORCISTAS JUDÍOS. ELEAZAR

(↗ *demonios*, *Flavio Josefo*, *pecado contra el Espíritu Santo*). Había en aquel tiempo muchos exorcistas, como sabe el evangelio, cuando compara a Jesús con los hijos de los fariseos (cf. Mt 12,27), y la misma tradición cristiana recuerda a un exorcista que utiliza el nombre de Jesús pero no forma parte de su grupo más estricto (cf. Mc 9,49). Pues bien, para situar a Jesús entre los exorcistas judíos de su entorno, podemos citar algunos ejemplos del judaísmo de su entorno, evocando después un personaje que aparece en la historia de Flavio Josefo.

Arcángel Rafael, *libro de* Tobías*. En ese libro aparece un «demonio» llamado Asmodeo, que puede significar «el destructor», y que está especialmente vinculada a Sara (la mujer judía, símbolo de la humanidad). Es un demonio «enamorado y celoso» que mata en la noche de bodas a todos los maridos de Sara, hasta que aparece el joven Tobías, que, guiado por el ángel Rafael, expulsa/destruye al demonio, quemando el hígado y corazón de un pez. Este demonio Asmodeo está vinculado al sexo, y el exorcismo expresa la superación del carácter satánico de las relaciones sexuales y la posibilidad de desarrollar una vida familiar (sexual) liberada del riesgo de la muerte.

Apócrifos. Los textos judíos del tiempo de Jesús suelen hablar de dos grandes exorcistas. El primero es Abrahán, que luchó contra los dioses/demonios de su entorno pagano, para adorar al Dios único. El segundo es Salomón, del que se dice que tuvo el «poder del Nombre» de Dios, que le hizo capaz de expulsar a los genios malignos; en esa línea, cuando se habla de Jesús como «hijo de David» puede estarse evocando la figura de Salomón, experto en el conocimiento de conjuros y medios mágico/religiosos para expulsar a los demonios.

Judaísmo popular. Parece que en Qumrán se practicaban exorcismos de diverso tipo, utilizando para ello fórmulas de tipo sálmico (cf. 11Q11). En esa línea parecen moverse diversos grupos y movimientos judíos que se sitúan entre lo sapiencial y lo apocalíptico, en una línea que ha terminado abriéndose incluso a la gnosis posterior, que espiritualiza el ritual de los exorcismos. En aquel contexto, los judíos aparecen no solo como pueblo «monoteísta» por excelencia, sino también como expertos en cuestiones sagradas y diabólicas, porque Dios les ha dado el conocimiento de los espíritus de la luz y de las tinieblas (cf. 1QS III, 18-25). Entre los papiros mágicos y las fórmulas de encantamientos y exorcismos de los siglos I a.C. al III d.C. hay una gran cantidad de textos de origen judío.

Eleazar, *un exorcista significativo*. De un modo especial podemos citar a un exorcista cuya figura puede presentarse como trasfondo para entender la de Jesús. Flavio Josefo sitúa la escena en el contexto de la guerra judía (67-70 d.C.), convencido, al menos estratégicamente, de que Dios ayudaba a los romanos. Lógicamente, según este relato, Eleazar, sabio exorcista judío, que aparece como nuevo Salomón, no promueve la guerra contra Roma, sino que despliega ante el general romano (futuro emperador) sus poderes sacrales, en un gran espectáculo de magia, mientras los insurgentes judíos están siendo derrotados en el campo de batalla.

«Dios también lo capacitó (a Salomón) para aprender el arte de expulsar a los demonios, ciencia útil y curativa de los hombres. Compuso encantamientos para aliviar las enfermedades y dejó una manera de usar los exorcismos mediante los cuales se alejan los demonios para que no vuelvan jamás. Este método curativo se sigue usando mucho entre nosotros hasta el día de hoy; he visto a un hombre de mi propia patria, llamado Eleazar, librando endemoniados en presencia de Vespasiano, sus hijos y sus capitanes y toda la multitud de sus soldados. La forma de curar era la siguiente: acercaba a las fosas nasales del endemoniado un anillo que tenía en el sello una raíz de una de las clases mencionadas por Salomón, lo hacía aspirar y le sacaba el demonio por la nariz. El hombre caía inmediatamente al suelo y él adjuraba al demonio a que no volviera nunca más, siempre mencionando a Salomón y recitando el encantamiento que había compuesto. Cuando Eleazar quería convencer y demostrar a los espectadores que poseía ese poder, ponía a cierta distancia una copa llena de agua o una palangana y ordenaba al demonio, cuando salía del interior del hombre, que la derramara, haciendo saber de este modo al público que había abandonado al hombre. Hecho esto, quedaban claramente expresadas las habilidades y la sabiduría de Salomón. Por esas razones, todos los hombres pueden conocer la vastedad de los conocimientos de Salomón y el cariño que Dios le tenía» (*Ant* VI,15,5).

A juicio de Josefo, los auténticos judíos, herederos del poder y realeza del antiguo Israel, no fueron los celotas y otros partidarios de la guerra, sino aquellos que, aceptando a Roma, cultivaban los aspectos sacrales (cultuales) y legales de su tradición, como este hijo de David (nuevo Salomón, a quien se presenta como exorcista más que como rey). También la tradición cristiana puede presentar a Jesús como hijo de David (nuevo Salomón) por sus exorcismos y curaciones (cf. Mc 10,47-48), pero hay una gran diferencia: Eleazar aparece integrado en el sistema del imperio (hace su demostración mágico/folclórica ante Vespasiano); Jesús no se ha dejado manejar por ningún sistema (ni de Jerusalén, ni de Roma), sino que ha puesto su autoridad (sus exorcismos) al servicio de la libertad personal de los posesos, empezando por el hombre de la sinagoga (Mc 1,21-28), al que ha liberado de una opresión social y religiosa que le mantenía dominado. No emplea yerbas medicinales (aunque pudiera haberlo hecho), ni cita a Salomón, sino que cura por la autoridad de su palabra.

Sobre Salomón como exorcista, cf. *Testamento de Salomón*, *Apócrifos del Antiguo Testamento* V, Cristiandad, Madrid 1997, 323-387. Además de los trabajos citados en entrada anterior, cf. O. BOCHER, *Das NT und die damonische Mächte*, SBS 58, Stuttgart 1972; W. BOUSSET, *Die Religion des Judentums im Späthellenistischen Zeitalter*, HNT 21, Tubinga 1966; A. MAGGI, *Jesús y Belcebú*, *Satán y demonios en el Evangelio de Marcos*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2000; B. MARCONCINI (ed.), *Angeli e demoni. II drama della storia tra il bene e il male*, Dehoniane, Bolonia 1992; B. NOACK, *Satanás und Sotería*, *untersuchugen zur Neutestamentlichan Dämonologie*, G.E.C. Gads, København 1948; R. SCHARF, «La figura de Satanás en el Antiguo Testamento», en C. G. JUNG, *Simbología del espíritu*, FCE, México 1962, 113-228; H. SCHLIER, *Mächte und Gewaltcn im NT*, QD 3, Friburgo 1983.

EXPIACIÓN

(↗ *altar*, *chivo*, *fiestas*, *templo*). El judaísmo de la comunidad del templo ha estado centrado en la experiencia de la pureza de Dios y en la exigencia de purificar al pueblo, expiando por las faltas cometidas. En ese contexto se sitúa la fiesta y la teología de la expiación, que han influido mucho en la visión posterior del cristianismo.

(1) *Fiesta de la Expiación*. Las fiestas primitivas de Israel estaban vinculadas al año agrícola y eran Pascua-Ázimos, Pentecostés y Tabernáculos (cf. Ex 34,18-26; Dt 15,1-17), y entre ellas tenía quizá prioridad la de Pascua. Pero, pasando el tiempo, una vez que Israel fue perdiendo su carácter agrícola y vino a convertirse en comunidad unida en torno a un templo, las fiestas más vinculadas a la cosecha tendieron a quedar en un segundo plano, mientras se volvía cada vez más importante la fiesta de la Expiación, que puede tener antecedentes preexílicos, pero que solo se menciona y desarrolla tras el exilio. Ez 45,18 supone que se debe celebrar en primavera. Pero después se ha impuesto el tiempo de otoño, en el entorno de la celebración de los Tabernáculos, hacia el final del año. Así Lv 23,26-32 ordena que la Expiación se celebre el diez del séptimo mes, cinco días antes que la fiesta de los Tabernáculos (Ex 23,34; ese es también el orden de celebraciones en Nm 29,7-33). El Día de la Expiación *(Yom Kippur)* se entiende así como una preparación para la fiesta de los Tabernáculos*, que recibe un carácter cada vez más mesiánico y escatológico (de anticipación de la venida de Dios). Dentro del contexto de agradecimiento por la culminación del año transcurrido y de anticipación mesiánica (al final de la cosecha), se sitúa por tanto la *fiesta de la Expiación*, que ha venido a convertirse en el día principal del calendario judío, desde los tiempos finales del Antiguo Testamento hasta nuestro tiempo. Esta es la fiesta básica del judaísmo interpretado como *comunidad cultual*, en torno al santuario de Jerusalén, donde se celebra una liturgia dirigida sobre todo a la petición de perdón y al perdón de los pecados (entendidos en gran parte de un modo ritual). Este día ha venido a convertirse en *la Fiesta* por excelencia: día del encuentro purificador de Dios con su pueblo, anticipación de su presencia final. En principio, los israelitas habían sido un pueblo gozoso, más centrados en la vida, el pan y el vino que en las liturgias penitenciales. Pero después, por la misma lógica del aislamiento y quizá por el influjo del dualismo persa y el espiritualismo griego, han destacado el aspecto penitencial de la vida, como ha visto, desde una perspectiva cristiana, la carta a los Hebreos. Los judíos aparecen así, quizá de forma sesgada, como un pueblo obsesionado por el pecado y por la exigencia de pureza, aunque sin poder nunca lograrla (Heb 10,11). Por eso, la mayor parte de sus sacrificios se han concebido como medio para el perdón de los pecados y el más significativo de todos, el que marca con más fuerza la identidad judía, se celebraba el día de la Expiación: (cf. Lv 16,2-31). La liturgia de este día *(Yom Kippur)* ha centrado la religión judía tras el exilio, dejando en un segundo plano las fiestas de Pascua y Pentecostés. Desde aquí se entiende no solo el sacrificio de los chivos, sino también la organización del templo.

(2) *Experiencia y teología de la expiación. El templo*. El ritual de la expiación ha sido fijado de un modo solemne en Lv 16, donde se nos habla de un modo especial del chivo* expiatorio y del chivo emisario. Presentamos el tema general: «Yahvé habló a Moisés...: Di a tu hermano Aarón que no entre en cualquier tiempo en el santuario, más allá de la cortina, hasta el propiciatorio *(kapporet)* que está sobre el arca. Así no morirá, porque ya me dejo ver en una nube sobre el propiciatorio. Así entrará Aarón en el santuario: Con un *novillo* para la expiación y un *carnero* para el holocausto... Además recibirá de la asamblea *('adat)* israelita dos machos cabríos (= *chivos*) para la expiación y un carnero para el holocausto. Después tomará los dos chivos y los presentará ante Yahvé, a la entrada de la tienda del encuentro. Y echará Aarón las suertes sobre los dos chivos: una suerte para Yahvé, otra suerte para Azazel. Tomará Aarón el chivo que haya tocado en suerte para Yahvé y lo ofrecerá en expiación. Y el chivo que haya tocado en suerte para Azazel lo presentará vivo ante Yahvé para hacer sobre él la propiciación, para enviarlo a Azazel, al desierto...» (cf. Lv 16,1-10). Este pasaje nos permite evocar el sentido del templo como lugar de expiación, con su entorno sagrado y su rito.

(3) *Templo expiatorio*. Los israelitas han construido un templo de Dios, con un patio externo donde está el altar, al aire libre, a la vista de los fieles y una tienda o lugar de encuentro, que podemos llamar *Santo*, propio de los sacerdotes oficiantes, y finalmente un *Qodes* o Santísimo, más allá de la cortina, donde solo penetra una vez al año el Sumo Sacerdote (cf. Lv 16,34). Dios se ha reservado un espacio donde habita, sosteniendo la vida de sus fieles, pero recibiendo también los pecados e impurezas que ensucian su nombre y su presencia. Por eso se establecen unos ritos de purificación, que devuelven al pueblo la pureza. Como sacramento que indica la unidad y separación entre Dios y el pueblo se ha establecido una *cortina* (*Paroket*: 16,2.12.15), un *velo* de misterio que separara *el Santo* (tienda del encuentro) del *Santísimo* o lugar del gran silencio donde solo entra una vez al año el Sumo Sacerdote, revestido de ornamentos oficiales, con la sangre de la propiciación. En el centro del Santísimo se encuentra el *Kapporet*, *propiciatorio* o *placa* que recubre el arca de la alianza, como *escabel* donde Yahvé pone sus pies, al sentarse en el trono invisible de su templo. De esa forma se evoca el misterio del lugar sagrado: quien entre allí sin causa morirá.

(4) *Círculos sagrados*. En torno a ese *espacio sagrado del templo* se abre un círculo de santidad en el que puede vivir el pueblo; más allá queda el desierto amenazante de Azazel*. Pues bien, cuando llega el *tiempo* sagrado de la expiación se vinculan de forma especial Dios y pueblo, pero también Azazel se hace visible. *El centro es Dios*, definido como Santidad, según indica el lugar donde habita (*Qodes*, lugar santo). Ciertamente es dueño universal del cosmos y tiene su morada sobre el cielo (cf. 1 Re 8), pero ha elegido el templo de Israel como lugar de su presencia. *El exterior es Azazel*, la antítesis de Dios, signo del pecado que amenaza en el desierto. El texto no teoriza sobre él: no se esfuerza por fijar su rostro, definirle o presentarle (es un texto de rito, no de mito); sabe, sin embargo, que Azazel habita fuera, al margen de nuestra morada, al otro lado de la frontera que separa lo puro de lo impuro. *En medio queda el pueblo*, entre la pureza de Yahvé y el pecado de Azazel. Aquí no se citan sus instituciones sociales, ni sus rasgos

familiares, económicos, sociales. Lo que importa es la mancha o pecado (violencia) del pueblo, que debe purificarse, pues de lo contrario se podrá destruir a sí mismo, en manos de Azazel. *Entre Dios y Azazel*, como representante del pueblo, se eleva el Sacerdote*, un hombre capaz de realizar el rito de purificaciones, tomando en sus manos la sangre que limpia y consagra el santuario y expulsando al campo exterior de Azazel los pecados del pueblo (chivo* expiatorio).

(5) *El rito*. La limpieza del espacio sagrado (¡hecha de sangre santa!) exige la expulsión de aquellos a quienes se manda al desierto exterior, con el Chivo de Azazel. Así pueden concretarse las dos grandes experiencias: la purificación interior expresada por la sangre del buen chivo solo es posible con la expulsión del mal chivo y de aquellos que él representa. La paz hacia dentro se vincula, según eso, con la violencia hacia fuera: hay que amar a los amigos (chivo de Dios) y odiar a los enemigos (chivo de Azazel), en contra de lo que Jesús dirá en Mt 5,43-44 (superando así la doble moral que ha marcado y sigue macando nuestra historia). Este es el contenido de la gran fiesta del *Yom Kippur*, que ha definido por siglos la experiencia israelita. Imaginemos la escena final: concluida la representación sacrificial y catártica de la sangre del buen chivo (con la sangre de un toro y un carnero), después de haber expulsado al mal chivo al desierto, donde queda en manos de Azazel, sin poder acercarse al santuario, los reconciliados pueden volver a sus casas y vivir en paz con Dios un año más. Pero han dejado sangre sobre el altar y han tenido que expulsar hacia el desierto a los culpables. El Dios del buen chivo sacrificado les ha permitido vivir en unidad, aunque rodeados por una cultura de pecado, donde reina Azazel en el desierto. Este ha sido un rito peligroso, que ha capacitado a los israelitas para trazar el gran misterio de la división sagrada y para habitar reconciliados en una tierra rodeada por Satán. De esa forma, ellos se sienten capaces de caminar por la estrecha senda, entre Yahvé y Azazel. Por eso se dice al final que tanto el buen sacerdote como los portadores del chivo de Azazel «tendrán que lavarse los vestidos» Ha terminado el rito. Se han cumplido las suertes de la vida (expresadas en las suertes de los chivos sorteados, uno para el Dios que purifica por la sangre, el otro para el Diablo del desierto). Sigue la vida. Pero esta es la vida de aquellos que fundan su unidad interior en la violencia del chivo de Dios, cuya sangre les purifica, y en la violencia más grande del chivo de Azazel, al que mandan al desierto (al que pueden combatir y matar, como se mata a los enemigos de Dios).

Cf. G. A. ANDERSEN, *Sacrifices and Offerings in Ancient Israel: Studies in their Social and Political Importance*, HSM 41, Atlanta 1987; G. DEIANA, *Il giorno dell'Espiazione. Il kippur nella tradizione biblica*, ABI 30, EDB, Bolonia 1995; H. HUBERT y M. MAUSS, *De la naturaleza y de la función de los sacrificios*, en M. MAUSS, *Lo sagrado y lo profano. Obras I*, Barral, Barcelona 1970, 143-248; B. JANOWSKI, *Sühne als Heilsgeschehen: Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament*, WMANT 55, Neukirchen 1982; N. KIUCHI, *The Purification offering in the Priestly Literature*, JSOT SuppSer 56, Sheffield 1987; R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985.

EXPULSIÓN. FUERA DEL PARAÍSO

(Gn 3,21-24) (↗ *extranjeras*, *paraíso*, *pecado*). «Y Yahvé Elohim hizo al hombre y a su mujer túnicas de pieles, y los vistió. Y dijo Yahvé Elohim: He aquí que el hombre es como uno de nosotros, sabiendo el bien y el mal; ahora, pues, que no alargue su mano, y tome también del árbol de la vida, y coma, y viva para siempre. Y lo sacó Yahvé del huerto del Edén, para que labrase la tierra de que fue tomado. Echó, pues, fuera al hombre, y puso al oriente del huerto de Edén querubines, y una espada encendida que se revolvía por todos lados, para guardar el camino del árbol de la vida» (Gn 3,21-24). El texto es enigmático. Parece por un lado que Dios se ensaña sobre el hombre débil, en gesto de violencia. Pero, en otro sentido, Dios se limita a testificar lo que ha pasado, dejando que el mismo ser humano pueda subsistir en medio de una vida convertida en violencia. No condena, simplemente dice al hombre su verdad: le ilumina por dentro para que descubra su nuevo ser: su vida en el pecado. Estrictamente hablando, parece que el hombre tendría que haber muerto (como suponía Gn 2,17: el día en que comas de ese árbol morirás...). Pues bien, se ha arriesgado a comer, pero no ha muerto; quizá podemos decir que vive por gracia o misericordia divina. El tiempo de la muerte se ha alejado, abriéndose de esa forma un hueco de vida condenada a la muerte pero llena de sentido.

(1) *Les hizo unas túnicas*... (Gn 3,21). Habían empezado a cubrirse ellos mismos (3,7). Dios asume y ratifica ese gesto, confeccionando para ellos, como sastre, vestidos de piel. No se explica la razón, pero es evidente que las cosas han cambiado: los hombres dejan de ser hermanos de los animales, desnudos como ellos, sobre el ancho campo bueno del gozoso paraíso, de manera que para cubrir su desnudez, tapar sus vergüenzas (y vencer el frío) tienen que emplear la piel de los animales sacrificados. Ellos, por sí mismos, habían tejido vestidos vegetales (hojas de higuera: 3,7). Dios les ha dado vestidos de piel, que exigen la muerte o sacrificio de animales.

(2) *Y les expulsó Yahvé Dios del paraíso de Edén*, *para que labrasen la tierra de donde habían sido tomados* (Gn 3,23). El Adam se ha vuelto fuerte en línea de mal. Es un peligro que siga en el paraíso, pues ya es *como uno de nosotros*, dice Dios en terminología irónica de intenso simbolismo. Un hombre endiosado habitando en un paraíso de poder acabaría poniendo en peligro todo lo que existe. Por eso es mejor que Dios le expulse para que descubra sus límites en medio de la tierra dura y aprenda a comportarse en su limitación. De todas formas, este es un gesto muy ambiguo. Da la impresión de que Dios tiene envidia y miedo del hombre, ratificando así lo que había dicho la serpiente (en Gn 3,5): precisamente por envidia expulsa al ser humano. Pero, en otra perspectiva, se puede afirmar que Dios protege al hombre de su *hybris* o desmesura, ayudándole a vivir en limitación.

(3) *Los querubines guardan con espada de fuego la puerta del gran parque*. Seres como estos aparecen en otros lugares (cf. Ex 25,18; 1 Re 6,24; Sal 18,11 y sobre todo Ez 1 y 10), como animales sagrados que sirven de soporte a Dios o guardan sus posesiones. Ellos defienden el camino que lleva al paraíso. Este es su signo divino: una espada de

fuego ante el árbol de la vida, para que los hombres no puedan comer de su fruto. Tomado así, el texto es ambiguo. Por un lado parece que Dios está celoso de los hombres y no quiere compartir con ellos su vida y por eso les expulsa. Pero, por otro lado, el Dios que expulsa a los hombres es el Dios bueno, que quiere iniciar con ellos un camino de vida más alta, sin imposición, sin robo. Eso significa que no hay retorno hacia el Edén: no podemos vivir de nostalgia, ni remontarnos al pasado, queriendo recuperar el sueño del principio. Hemos salido de la madre tierra o paraíso y ya no podemos volver. Esta visión del *no retorno* puede parecernos dura: *un Dios celoso* impide que encontremos el camino de vuelta al origen perdido y de esa forma nos domina, impone su poder sobre nosotros, quizá actúa por envidia. Pero en el fondo hay una certeza bondadosa: Dios nos ratifica en aquello que hemos querido ser, impidiendo que vivamos en el sueño de un retorno a la unidad sagrada. No hay vuelta posible. Tenemos que asumir el camino de dureza de esta vida y tender hacia el futuro de un mesianismo que nosotros mismos vamos trazando. Carece de sentido un eterno retorno, una vuelta a los orígenes sagrados, a la infancia de la seguridad en lo divino.

(4) *Una expulsión buena para los hombres*. Tomado al pie de la letra, el texto parece suponer que Dios tiene miedo de los hombres y que les castiga, sacándoles del paraíso, para que no le hagan competencia. Pero mirada desde otra perspectiva, la expulsión es buena. Un hombre endiosado que hubiera alcanzado su pretendido paraíso (capitalista, comunista, racial) pondría en peligro la existencia de todas las cosas de su entorno. Por eso, lo mejor que puede sucederle a un hombre (a un partido, a un sistema) de ese tipo es que Dios mismo le expulse para que descubra su limitación en medio de la tierra trabajosa. Este pasaje recuerda un elemento de nuestra existencia; somos seres dislocados, estamos como desplazados; no hemos alcanzado aún nuestra verdad, no hemos logrado aquello que queremos. Al mismo tiempo señala el destino de aquellos que han querido alcanzar por sí mismos algún pretendido paraíso; todos han caído, ninguno ha logrado imponer su prepotencia sobre el mundo. ¿Por qué? Porque Dios ama la vida, porque la vida triunfa de aquellos que quieren someterla con violencia.

Cf. J. S. CROATTO, *El hombre en el mundo. Creación y designio - Estudio de Génesis 1:1–2:3*, La Aurora, Buenos Aires 1974; E. DREWERMANN, *Strukturen des Bösen* I-III, Schönningh, Paderborn 1977; R. GIRARD, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona 1982; M. NAVARRO, *Barro y Aliento. Gn 1–3*, Paulinas, Madrid 1993.

EXTRANJERAS, MUJERES

(↗ *endogamia*, *Esdras-Nehemías*, *exclusivismo*, *expulsión*, *extranjeros*). Un tema clave en la reforma de Esdras/Nehemías ha sido la identidad nacional israelita, con la exigencia de expulsar a las mujeres extranjeras. En otro tiempo, y sobre todo antes del exilio, los israelitas se definían por nacimiento y pertenencia a un grupo social vinculado al Dios Yahvé (aunque en un contexto de mezcla con habitantes no yahvistas y dioses cananeos). Ahora (s. V-IV a.C.), en un nuevo contexto imperial (persa, helenista), los judíos solo pueden mantenerse como tales si definen y refuerzan su voluntad de serlo, optando por un modo de vida distinto, en el plano social y religioso. En este contexto se suscita el problema de la relación de los judíos con los otros pueblos, desde la perspectiva de la pureza étnico-religiosa, que se expresa de un modo especial en la prohibición del matrimonio con mujeres extranjeras. El tema forma parte de la «agenda» del gobernador Nehemías (cf. Neh 13) en su segundo viaje a Jerusalén (hacia el 428 a.C.): «En aquellos días vi en Judá a algunos que en sábado pisaban los lagares, acarreaban gavillas, las cargaban sobre asnos, y también vino, uvas, higos y toda clase de cargas, y los llevaban a Jerusalén en día de sábado... Y la gente de Tiro que habitaba allí traía pescado y toda mercancía, y vendía en sábado a los habitantes de Judá en Jerusalén... Y vi a judíos que habían tomado mujeres de Asdod, de Amón y de Moab. La mitad de sus hijos hablaban el idioma de Asdod; no sabían hablar el hebreo, sino el de aquellos otros pueblos. Reñí con ellos, los maldije, golpeé a algunos, les arranqué los pelos y les hice jurar por Dios, diciendo: ¡No daréis vuestras hijas a sus hijos, ni desposaréis sus hijas con vuestros hijos ni con vosotros! ¿No pecó por esto Salomón, rey de Israel?...» (cf. Neh 13,15-30).

Este pasaje vincula dos elementos básicos de la identidad judía: la sacralidad del sábado, impuesta de un modo oficial en Jerusalén, y la prohibición de matrimonios mixtos (especialmente de judíos puros con mujeres extranjeras). El símbolo del judaísmo es ahora una ciudad que se recluye en sus muros (en torno a su templo) sin que puedan entrar a contaminarla vendedores extranjeros en día de sábado, ni mujeres extranjeras para casarse con judíos «legítimos».

La expulsión de las mujeres extranjeras aparece así como elemento esencial de la Ley (Esd 9–10). Esdras, escriba del Dios del Cielo (a quien el texto presenta como sacerdote), ha venido a Jerusalén con la tarea expresa de «imponer», con autoridad del rey persa, la nueva ley judía, que incluye la separación del pueblo (la expulsión de las mujeres extranjeras, divorciándose de ellas). El texto comienza resaltando la gravedad de ese pecado (cf. Esd 9,1-13, con referencia a Dt 7,1-6) y culmina con el compromiso de expulsar a las mujeres extranjeras: «El sacerdote Esdras les dijo: Vosotros habéis actuado con infidelidad, porque tomasteis mujeres extranjeras... Entonces toda la congregación respondió y dijo en voz alta: "Sí, haremos conforme a tu palabra...". Ellos se comprometieron a despedir a sus mujeres...» (Esd 10,1-3.10-12.19-44).

El gran pecado es la mezcla religiosa y social: unir a Yahvé con otros dioses, juntar a los judíos con mujeres extranjeras. En principio, la ley de separación afecta por igual a

varones y mujeres, pero después solo se aplica de hecho a las mujeres extranjeras casadas con judíos. El texto supone que una parte considerable de los judíos importantes del entorno de Jerusalén, provenientes del exilio de Babilonia (a partir del año 538 a.C.), se habían mezclado con «de la tierra» (que no provenían de la comunidad de los reformados-purificados, provenientes del exilio). Pues bien, esa «apertura» e intercambio matrimonial, que en otro contexto podría tomarse como fuente de enriquecimiento, se entiende aquí como un riesgo para el judaísmo. Este gesto de expulsar a las mujeres «extranjeras» (que venían de otras naciones o formaban parte de otras corrientes de vida israelita) constituye un signo de la nueva identidad judía, que tiende a cerrarse en sí misma, en sentido social y religioso. Cf. Sobre el trasfondo histórico.

Cf. D. BÖHLER, *Die heilige Stadt in Esdras und Esra-Nehemia. Zwei Konzeptionen der Wiederherstellung Israels*, OBO 158, Friburgo (Suiza) 1998; J. BRIGHT, *Historia de Israel*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1989, 445-482; U. KELLERMANN, *Nehemiah: Quellen*, *Uberlieferung und Geschichte*, BZAW 102, Berlín 1967; K. KOCH, «Ezra and the Origins of Judaism», *JSS* 19 (1974) 173-197; E. NODET, *Essai sur les origines du judaïsme*, Cerf, París 1992; P. SACCHI, *Historia del judaísmo en la época del Segundo Templo*, Trotta, Madrid 2004; M. SÁNCHEZ CARO, «Esdras, Nehemías y los orígenes del judaísmo», *Salmanticensis* 32 (1985) 5-35; M. SMITH, *Palestiniam Parties and Politics that Shaped the Old Testament*, SCM, Londres 1987; J. L. WRIGHT, *Rebuilding Identity: The Nehemiah Memoir and Its Earliest Readers*, BZAW 348, Berlín 2004.

EXTRANJEROS

(↗ *excluidos*, *huérfanos*, *viudas*). Extranjeros o *gerim* son los que residen *(gur)* en la tierra israelita, pero sin formar parte de la institución sagrada de las tribus. No se han integrado en la estructura económico/social y religiosa del pueblo de la alianza. Pero tampoco son residentes en sentido estricto (*zar* o *nokri*), pues los residentes conservan el derecho del país del que provienen con sus propias estructuras sociales, familiares, religiosas; por eso, aunque viven temporalmente en la tierra de Israel, apelan a su propia referencia jurídica y nacional. Por el contrario, los *gerim* o extranjeros en sentido estricto son aquellos que no tienen derechos: no han sido asumidos en la alianza de las tribus, sino que peregrinan sin protección jurídico-social, como hacían los patriarcas (cf. Gn 12,10; 20,1) o se encuentran sometidos como los israelitas en Egipto (cf. Gn 47,4; Ex 2,22). Ellos constituyen una categoría muy especial de personas y su integración o rechazo dentro de la estructura sociorreligiosa de Israel constituye uno de los temas más apasionantes de la historia bíblica, desde la entrada de los hebreos en Palestina hasta la culminación del proceso formativo del pueblo. Distinguimos en ese proceso dos momentos principales.

(1) *Ayudar a los extranjeros*. La exigencia de ayudar a los extranjeros aparece en algunas formulaciones básicas de la ley israelita, como en el dodecálogo* de Siquem: «¡Maldito quien defraude en su derecho al extranjero, al huérfano y a la viuda!» (Dt 27,19). La misma exigencia aparece en el Código de la Alianza*: «No oprimirás ni vejarás al *extranjero* porque extranjeros fuisteis en Egipto. No explotarás a *la viuda y al huérfano*, porque si ellos gritan a mí yo los escucharé» (Ex 22,20-23; cf. también Dt 16,11-12; 24,14-15). El fundamento de la ayuda a los extranjeros no es ningún tipo de ley general, sino el recuerdo y experiencia de opresión de los israelitas en Egipto (y en otros lugares).

(2) *Amar a los extranjeros*. Pues bien, recreando ese tema de la ayuda a los extranjeros y ampliando la exigencia de amor a los hermanos, que aparecía en Lv 19,18 (donde se dice *amarás a tu prójimo* [*lere'aka*], es decir, al israelita), Dt 10,19 ha formulado una de las palabras más hondas del Antiguo Testamento: «Yahvé, vuestro Dios... es Dios grande, poderoso y terrible, no tiene acepción de personas, ni acepta soborno, hace justicia al huérfano y a la viuda y ama al extranjero *(ger)* para darle pan y vestido. Por eso, amaréis al extranjero, porque extranjeros *(gerim)* fuisteis en Egipto» (Dt 10,17-19). La Biblia sabe que Yahvé ha elegido y amado a los fieles de su pueblo (cf. Dt 10,15), en elección original de amor, que define y expresa la misma identidad de Dios. Pues bien, en ese mismo contexto, asumiendo y universalizando esa elección, el texto afirma que *Dios ama a los extranjeros*, es decir, a los hombres y mujeres que no forman parte del pueblo elegido, ni tienen una patria o un hogar donde defenderse y vivir protegidos. Lógicamente, los israelitas deberán amar también a los extranjeros. Esta exigencia de amar (es decir, de recibir en el espacio de vida y familia, de clan y de grupo religioso) a los extranjeros huérfanos y viudas, constituye una de las cumbres teológicas y sociales de la tradición israelita y de la humanidad. Recordemos que ha existido, junto

a esa, otra tradición israelita que exige expulsar del pacto de Dios a los extranjeros (como destacan con toda claridad los libros de Esdras y Nehemías), una tendencia que ha venido a culminar en la Regla de la Comunidad de Qumrán, donde se pide *amar* a los que Dios ama (a los hijos de la luz) y *odiar* a los que odia (a los hijos de las tinieblas) (cf. 1QS 1,9-10). Pues bien, Dt 10,17-19 invierte esa tendencia de separación y afirma que es preciso *amar al extranjero*, de manera que ante Dios y desde Dios cesa ya la diferencia entre ciudadano y extraño, entre amigo y enemigo. Así lo ha dicho la más honda palabra del Deuteronomio, abriendo un camino de universalidad que Jesús tomará como punto de partida de su mensaje: «Habéis oído que se dijo amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo; pero yo os digo: amad a vuestros enemigos...» (Mt 5,43). Frente al principio de exclusión, que expulsa a los más débiles (huérfanos, viudas, extranjeros), haciéndoles esclavos del sistema, se expresa en Dt 10,19 el principio de inclusión afectiva y social, que culmina allí donde los israelitas reciben e integran en la familia israelita a los extranjeros, huérfanos y viudas. Allí donde Israel asume esta exigencia de amar a los distintos y extranjeros culmina la revelación bíblica y se puede hablar de un Dios que, siendo trascendente y fuente de amor, es todo en todos (cf. 1 Cor 15,28).

Cf. M. G. BRETT (ed.), *Ethnicity and the Bible. Biblical Interpretation Series*, Brill, Leiden 1996; J. D. COHEN, *The Beginnings of Jewishness. Boundaries*, *Varieties*, *Uncertainties*, University of California, Los Angeles 1999; P. E. DION, *Universalismo religioso en Israel*, Verbo Divino, Estella 1975; M. SMITH, *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*, Columbia University Press, Nueva York 1971.

EZEQUÍAS, REFORMA DE

(↗ *Isaías*, *Jerusalén*, *serpiente*, *templo*, *Yahvé*). Poco después de la toma y caída de Samaría* (722 a.C.) comenzó en Jerusalén el reinado de Ezequías (716-687 a.C.) y en su tiempo se sitúa parte de la misión de Isaías*. Hasta entonces el yahvismo parecía más vinculado a la tradición de la alianza de Dios con las doce tribus y al culto de los diversos santuarios de la tierra. A partir de este momento va tomando cada vez más importancia la tradición del templo de Jerusalén, entendido como signo privilegiado de identidad religiosa. En esa línea, la historia bíblica presenta al rey Ezequías como buen yahvista, porque «suprimió la estelas, arrancó los postes sagrados [los baales y las asheras...] e hizo destruir el Nejustán», que se hallaba en el mismo templo de Jerusalén, al lado de Yahvé, vinculado a la memoria de Moisés (2 Re 18,4).

La figura de ese Nejustán o serpiente* de bronce (que aparece en relatos antiguos de sanación y culto, como Nm 21,8-9) emerge en un lugar básico de la Biblia judía, en unión con la primera mujer (Eva*, Gn 3). La serpiente es un signo sexual masculino, pero estaba vinculada al culto de la tierra y al aspecto femenino de la sabiduría divina, en unión a Yahvé. En esa línea, la destrucción del Nejustán puede haber sido un momento muy significativo para el despliegue del yahvismo radical, que está en el fondo de la reforma de Ezequías (cf. 2 Re 18–20), que marca uno de los momentos centrales del triunfo del yahvismo, no solo en el templo de Jerusalén, sino en todo el reino de Judá, tal como vendrá a completarse y culminar en el reinado de Josías*.

Cf. L. CAMP, *Hiskia und Hiskiabild. Analyse und Interpretation von 2 Kön 18-20*, Altenberge 1990; L. JONKER, «The Disappearing Nehushtan», en I. CORNELIUS y L. JONKER (eds.), *From Ebla to Stellenbosch. Syro-Palistinian Religions and the Hebrew Bible*, Wiesbaden 2008, 116-140; K. KOENEN, «Eherne Schlange und Goldenes Kalb», *ZAW* 111 (1999) 353-372.

EZEQUIEL

1. Profeta y libro

(↗ *Cantar de los Cantares*, *hierogamia*, *Israel*, *Isaías*, *Jeremías*, *Oseas*, *prostitución*). Uno de los cuatro profetas «mayores» de la tradición bíblica. Era sacerdote de Jerusalén y fue desterrado a Babilonia el año 597 a.C., antes de la destrucción del templo (587 a.C.), donde recibió la llamada de Dios (el 593 a.C.), vinculada a la visión del carro o trono (mercabá*; cf. Ez 3; 10–11), que ha marcado la historia posterior de la mística del judaísmo y cristianismo. Muchos consideran esa visión y esos capítulos como el centro de la Biblia, por el conocimiento secreto de Dios que ellos ofrecen (cábala*). También es importante su visión del valle de los huesos muertos y de la resurrección (Ez 37), que sigue marcando la apocalíptica de judíos y cristianos.

(1) *Un libro*, *un profeta.* El libro de Ezequiel recoge tradiciones antiguas del profeta, del principio del exilio, desde Babilonia (desde el 593 a.C.), y las une con visiones y textos posteriores del mismo profeta y de sus discípulos, que están relacionados con la escuela Sacerdotal (del documento P). En su forma actual, ha sido recopilado y compuesto tras el exilio por el grupo de aquellos que mantienen y reelaboran su recuerdo. El libro comienza con la visión (comentada y ampliada) del Carro y del Trono de Dios, que abandona Jerusalén, para acompañar en Babilonia a los desterrados (Ez 1–3). Incluye oráculos de condena para Israel (Ez 4–24) y contra las naciones (Ez 25–33), pero también palabras de esperanza, propias de Ezequiel y de su escuela (Ez 33–37), con visiones sacerdotales posteriores sobre la restauración del templo de Jerusalén y la organización de conjunto del pueblo reconstruido de las doce tribus (Ez 40–48), en una línea cercana al Código Sacerdotal (Lv). Contiene también una gran profecía apocalíptica (probablemente añadida en el s. IV a.C., sobre la invasión y derrota de Gog (Magog), el poder enemigo de Dios (Ez 38–39).

Profeta de destrucción. Dios en el exilio. Ezequiel pertenecía a la élite sacerdotal de Jerusalén y fue deportado a Babilonia tras la primera toma de la ciudad, el año 597 a.C. Desde allí va siguiendo los diversos momentos de la gran tragedia (desintegración) del pueblo, hasta la caída definitiva de Jerusalén y de su templo (el año 586 a.C.). Lo mismo que Jeremías*, en los años que preceden a la ruina de Jerusalén, Ezequiel anuncia la caída de su pueblo, como un castigo de Dios. Pero después de la gran crisis, cuanto todo parece terminado, eleva su palabra de esperanza, porque el mismo Dios que ha abandonado su templo asume la causa de los israelitas exilados, invirtiendo su experiencia de fracaso y muerte. De esa manera, la destrucción de Jerusalén, con la ruina de su templo, sirve a Ezequiel para destacar la grandeza de Dios, como nadie había hecho todavía. Esta es la novedad de Israel, esta su grandeza. Mientras se destruye su templo, el Dios de Israel muestra su auténtico rostro.

La gloria de Dios: «Los querubines desplegaron sus alas... mientras la gloria del Dios de Israel estaba encima de ellos. La gloria misma de Yahvé se elevó de la ciudad y se detuvo sobre el monte que está al oriente de ella (el monte de los Olivos)» (Ez 11,22-24).

El mismo Dios del templo es Dios del Carro, Dios del Trono, extendiendo su poder sobre todo el universo. Precisamente en Caldea, tierra de exilio, a orillas del río Kebar, ha descubierto el profeta la presencia de Dios, que ha dejado la ciudad santa y habita en el exilio, revelando su misterio en el mismo cautiverio, allí donde los hombres se encontraban derrotados y perdidos. Ese Dios que en el principio parecía de grandeza aterradora (Ez 1), acaba manifestando como «figura de apariencia humana»: es capaz de dialogar en cercanía con los hombres perdidos de su pueblo.

Profeta de la iluminación: Mercabá, *Carro de Dios.* Ezequiel contempla desde el destierro al Dios Yahvé que abandona el templo de Jerusalén, para habitar con los exilados, en un carro de gloria (Ez 1–3). Esta visión, reafirmada por Ez 10, ofreciendo la certeza de que Yahvé quiere habitar con los desterrados, para iniciar una nueva etapa de presencia en Israel, ha marcado la historia posterior del judaísmo. Pero no se trata de una visión directa del Dios en sí, ni es tampoco una experiencia inmediata de su gloria *(kabod)*, sino la visión de la imagen *(demut)* de la gloria de Yahvé, que viene a presentarse en forma humana. En el hueco del Dios invisible el profeta solo descubre un «como Trono» y un «como Ser Humano», una visión de la imagen de la Gloria de Yahvé, en la línea de Gn 1, donde se dice que Dios, ha creado a los hombres a su imagen y semejanza. Cuanto mayor es la trascendencia de Dios, más cercana y fuerte se muestra su presencia en la vida de los hombres.

(2) *Una historia de amor.* Desde el fondo anterior se comprende la historia de amor de Dios con los hombres, recogiendo y reelaborando la tradición de amor de Dios hacia los hombres, que ya habían destacado Oseas y Jeremías*. Ezequiel ha narrado así, de forma alegórica, las relaciones de Dios con su pueblo, como relaciones de amor entrañable y frustrado, por el pecado del pueblo: «La palabra de Yahvé me fue dirigida en estos términos: Hijo de hombre, haz saber a Jerusalén sus abominaciones. Dirás: Así dice el Señor Yahvé a Jerusalén: Por tu origen y nacimiento tú eres del país de Canaán. Tu padre era amorreo y tu madre hitita. Cuando naciste, el día en que viniste al mundo, no se te cortó el cordón, no se te lavó con agua para limpiarte, no se te frotó con sal, ni se te envolvió en pañales. Ningún ojo se apiadó de ti para brindarte alguno de estos menesteres, por compasión a ti. Quedaste expuesta en pleno campo, porque dabas repugnancia, el día en que viniste al mundo. Yo pasé junto a ti y te vi agitándote en tu sangre. Y te dije, cuando estabas en tu sangre: «Vive», y te hice crecer como la hierba de los campos. Tú creciste, te desarrollaste, y llegaste a la edad núbil. Se formaron tus senos, tu cabellera creció; pero estabas completamente desnuda. Entonces pasé yo junto a ti y te vi. Era tu tiempo, el tiempo de los amores. Extendí sobre ti el borde de mi manto y cubrí tu desnudez; me comprometí con juramento, hice alianza contigo –oráculo del señor Yahvé– y tú fuiste mía. Te bañé con agua, lavé la sangre que te cubría, te ungí con óleo. Te puse vestidos recamados, zapatos de cuero fino, una banda de lino fino y un manto de seda. Te adorné con joyas, puse brazaletes en tus muñecas y un collar a tu cuello. Puse un anillo en tu nariz, pendientes en tus orejas, y una espléndida diadema en tu cabeza. Brillabas así de oro y plata, vestida de lino fino, de seda y recamados. Flor de harina, miel y aceite era tu alimento. Te hiciste cada día más hermosa, y llegaste al

esplendor de una reina. Tu nombre se difundió entre las naciones, debido a tu belleza, que era perfecta, gracias al esplendor de que yo te había revestido –oráculo del Señor Yahvé–. Pero tú te pagaste de tu belleza, te aprovechaste de tu fama para prostituirte, prodigaste tu lascivia a todo transeúnte entregándote a él. Tomaste tus vestidos para hacerte altos de ricos colores y te prostituiste en ellos...» (Ez 16,1-16).

Esta narración presenta la historia de Israel (que es en el fondo la historia de la humanidad) como experiencia de amores divinos fracasados. En esa línea, Ezequiel retoma o despliega motivos de Oseas, Jeremías e Isaías, pero desde su propia óptica de sacerdote, representante del amor celoso de Dios, frustrado por el pecado de los hombres. De esa forma interpreta la religión y la vida del pueblo como historia de un amor apasionado de Dios a quien su novia/amante abandona, para prostituirse con otros poderes, o dioses. El amor, entendido en claves de elección y matrimonio, de fidelidad o de rechazo, aparece así como la gran metáfora de la vida humana, desde una perspectiva israelita. Los restantes aspectos (económico y político, militar y religioso, en sentido sacrificial o de templo) pasan a ser derivados. La historia es una expresión y despliegue del amor de Dios en el que se fundan todos los rasgos y las dimensiones de existencia humana. No hay otra comparación, no hay otro símbolo que pueda capacitarnos para entender mejor a Dios. Todo lo que existe es una expresión de amor. Ciertamente, el libro de Ezequiel y de su escuela incluye otros rasgos y mensajes, en línea de sacralidad o de justicia; pero todos ellos se centran y reciben su sentido desde la perspectiva de este amor frustrado de Dios.

(3) *Dios*, *resurrección de Israel* (Ez 37). Ezequiel es testigo y profeta de la gran destrucción y sabe que todo intento de restauración entendida como vuelta a lo anterior resulta imposible: no hay nada que restaurar, pues nada existe, sino solo un campo de muerte. El viejo Israel ha fracasado: se han arruinado y destruido los antiguos poderes nacionales. Pero queda Dios y permanece su palabra. Ha muerto Israel, pero sigue viva la promesa. De esa forma, sobre *la realidad* de un fracaso casi intolerable, se eleva la más alta esperanza de la liberación (resurrección) profética: desde aquí se entiende el destino del profeta, que aparece como portador y testigo de una esperanza que le desborda. Son muchos los que dicen: «Se han secado nuestros huesos, nuestra esperanza ha perecido, estamos perdidos» (cf. Ez 37,11). Muchos añaden que siempre ha sido igual, que al final de la historia de los hombres no queda más que la muerte. Pues bien, en contra de eso, el profeta sabe que su mensaje tiene poder sobre la muerte, porque es portador de la Palabra resucitadora de Dios que actúa a través de Ezequiel. Todo es divino (creador) en la palabra del profeta, pero todo es, a la vez, profundamente humano. De esa forma se expresa el sueño anticipatorio e impulsor del profeta que asume el designio de Dios y dice su oráculo desde el exilio. Ezequiel se convierte, según eso, en mediación de Dios, portador de una promesa de vida para el pueblo; quien escuche su palabra o lea el texto y lo acoja como «oráculo de Dios» (Ez 37,14) sabrá que su mensaje es cierto. Sobre el valle de huesos calcinados de esta humanidad amenazada, desnortada y aplastada, sigue resonando la Palabra de Yahvé: «La mano de Yahvé se posó sobre mí; y el Espíritu de Yahvé me sacó y me colocó en medio de un valle, y este estaba lleno de

muertos. Me hizo dar vueltas y vueltas alrededor de ellos: he aquí que eran muchísimos sobre la faz del valle y estaban completamente secos. Me preguntó: ¿Podrán revivir estos huesos, hijo de hombre? Yo respondí: Adonai (= Señor) Yahvé: ¡tú lo sabes! Y me dijo: Profetiza sobre estos huesos y diles: ¡Huesos secos, escuchad la Palabra de Yahvé! Así dice Adonai Yahvé a estos huesos: Yo mismo traeré sobre vosotros Espíritu* (= *Ruah*) y viviréis. Pondré sobre vosotros tendones, haré crecer sobre vosotros carne, extenderé sobre vosotros piel, os infundiré Espíritu y viviréis. Y sabréis que yo soy Yahvé (= ¡el que soy!)... Yo profeticé, como me había ordenado: y vino sobre ellos el Espíritu y revivieron y se pusieron en pie: era una multitud innumerable. Y me dijo: Hijo de hombre, estos huesos son toda la casa de Israel... Yo mismo abriré vuestros sepulcros y os haré salir de vuestros sepulcros, ¡pueblo mío!, y os haré entrar en la tierra de Israel. Y cuando abra vuestros sepulcros y os saque de vuestros sepulcros, pueblo mío, sabréis que yo soy Yahvé. Os infundiré mi Espíritu y viviréis: os colocaré en vuestra tierra y sabréis que yo, Yahvé, lo digo y lo hago. Oráculo de Yahvé» (Ez 37,1-6.10-15).

El pueblo está muerto: no es más que un amasijo de huesos descarnados, sobre la superficie de un valle desolado. La historia de Israel ha sido un fracaso. Parece que todo ha terminado. Pero existe Dios (el Dios del Carro celeste y del Trono), y Dios vuelve a tomar la iniciativa, con rasgos que recuerdan su primera creación (Gn 1–2) y su llamada salvadora (Ex 3). Pues bien, ese Dios actúa y recrea a los israelitas muertos a través de la palabra del profeta, que asume y dice, aquí y ahora, la gran palabra recreadora. Esta es una Palabra eficiente, que realiza lo que dice: pone al pueblo en pie, le capacita para revivir, caminando de nuevo al cumplimiento de la promesa. Israel es un valle de huesos muertos, pero sobre ellos alienta la palabra de Dios a través del profeta; puede haber una nueva creación.

(4) *Un profeta abierto al futuro*. *Promesa de nacimiento*. En esa base se sitúa su profecía de nuevo nacimiento: «Los haré salir de en medio de las gentes, los reuniré de todos los países; les haré entrar en su patria y los apacentaré sobre los montes de Israel, en los valles y en todos los lugares de la tierra» (34,13). Esta es una profecía de nueva creación, de instauración de la alianza verdadera. Sobre la tierra abandonada y muerta brotarán ciudades (36,1-15); en el lugar donde los viejos pactos se rompieron podrá vivirse un pacto nuevo (cf. 36,16-32). Así resonará la gran palabra de Dios sobre las ruinas solitarias y los campos yermos de la tierra palestina: «Vosotros, montes de Israel, germinaréis: daréis ramas y frutos a mi pueblo Israel que vuelve... Volveréis a ser labrados y sembrados... cuando vuelvan a vosotros los hombres de Israel, mi pueblo» (cf. 36,8.9.12).

Estas palabras forman una especie de «evangelio de la tierra». El profeta sabe que Dios ama los montes y los valles y colinas de su pueblo. Por eso dice que los hijos volverán, como los pródigos perdidos que retornan a la casa de su padre. La promesa de futuro para el pueblo se convierte así en promesa de la tierra. El hombre de Israel no se concibe aislado de su entorno. La tierra es una parte integrante de su vida. Por eso, la promesa de futuro para el hombre es también una palabra dirigida hacia la tierra: «Os

tomaré de entre las gentes, os reuniré de entre los pueblos, y os haré entrar en vuestra tierra» (36,24).

Nuevo pacto. Pero tomada en un sentido externo, la promesa anterior resulta insuficiente. A fin de que se cumpla la esperanza, es necesario que Dios cambie el corazón mismo del pueblo, estableciendo un nuevo pacto: «Os daré un corazón renovado, pondré en medio de vosotros nuevo espíritu. Arrancaré de vuestra carne el corazón de piedra, y os daré un corazón de carne. Pondré mi espíritu dentro de vosotros, y os haré caminar según mis mandatos» (36,26-27). Solo así, renovado el corazón del pueblo, se podrán proclamar para siempre las palabras de promesa: «Habitaréis la tierra que yo di a vuestros padres; vosotros seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios» (36,28). La tierra se convierte, de esta forma, en una especie de paraíso verdadero de abundancia (cf. 28,13). Revivirán los campos desolados, se edificarán las ruinas, se cultivarán los huertos... (cf. 36,37-38). Y los hombres vivirán tranquilos, como pueblo que Dios ha bendecido: «Pondré mi santuario en medio de ellos por los siglos; colocaré en el centro (de la tierra) mi morada. y ellos serán mi pueblo y yo seré su Dios» (37,27-28).

Morada de Dios. En esa línea, Dios mismo quiere establecer entre los hombres su morada. Esto es lo que, de un modo impresionante, ha destacado un comentarista o vidente posterior en los capítulos finales del libro (Ez 40–48): las aguas de Dios brotan del corazón mismo del templo, regando y transformando así la tierra prometida; la voz de profecía viene a convertirse, de esta forma, en esperanza escatológica. De esa manera, la «escuela» de Ezequiel, de tipo profético sacerdotal, ha fijado uno de los programas básicos de reconstrucción sacral de Israel tras el exilio (Ez 40–48), como nación elegida, organizada según las tribus, en doce franjas (una para cada tribu) con el templo en el centro, con una porción para los sacerdotes y otra para el «príncipe», que no es un rey mesiánico en sentido estricto (davídico), sino un protector del culto. Esta visión de Israel, como tierra y nación sagrada, centrada en un templo, marcará gran parte de las especulaciones sacerdotales y místicas de la historia posterior de Israel, tal como aparecen en Qumrán y en el mismo Apocalipsis. La visión de Jesús se ha situado en otra línea.

Cf. J. M. ASURMENDI, *Ezequiel*, Verbo Divino, Estella 1987; E. BEAUCHAMP, *Los profetas de Israel*, Verbo Divino, Estella 1988, 177-220; J. LUST (ed.), *Ezequiel and his Book*, BETL 74, Lovaina 1986; L. ALONSO SCHÖKEL y J. L. SICRE, *Profetas* II, Cristiandad, Madrdid 1980, 667-857; L. MONLOUBOU, *Un sacerdote se vuelve profeta*, *Ezequiel*, Fax, Madrid 1973; A. NEHER, *La esencia del profetismo*, Sígueme, Salamanca 1975, 77-93; G. SAVOCA, *Ezequiel*, Ciudad Nueva, Madrid 1996; G. VON RAD, *Teología Antiguo Testamento* II, Sígueme, Salamanca 1969, 275-297; W. ZIMMERLI, *Ezechiel I-II*, BKAT XIII, Neukirchen 1969.

2. Idolatría de Jerusalén

(↗ *cielos [reina de]*, *Dios*, *idolatría*, *Jerusalén*, *templo*). El profeta había sido deportado a Babilonia hacia el 597 a.C., antes de la Gran Destrucción (587 a.C.), y desde allí condenó la idolatría de Jerusalén y anunció su caída, rechazando de un modo especial el culto de muchos judíos que, a pesar de las reformas de Ezequías* y Josías*, seguían adorando en el templo de Yahvé a la Diosa, Reina del Cielo.

Primer «pecado»: culto a la diosa. Parece que Jeremías* situaba ese culto fuera del templo, en el plano de la vida familiar, como expresión de una religiosidad que podía seguirse celebrando entre los judíos fugitivos en Egipto. Por el contrario, desde su exilio de Babilonia, Ezequiel mira y descubre que el culto a la diosa forma parte de la misma liturgia del templo de Jerusalén, convertido en lugar de «idolatría», en los años finales del reino (entre el 597 y el 587 a.C.), introduciéndonos así en un aspecto de la vida religiosa del judaísmo al final del período del Primer Templo. De todas maneras, quizá ese pasaje no describe solo (ni sobre todo) lo que sucedía de hecho en el templo en esos años previos a su destrucción, sino lo que había venido sucediendo en la historia anterior, desde que fue construido por orden de Salomón (hacia el 960 a.C.). A continuación presento los elementos básicos de su descripción, que ofrece el relato más preciso de la Biblia sobre el culto de la Diosa (y de los dioses) en el entorno del templo de Jerusalén.

«Al norte de la puerta del altar, en la entrada, estaba el Ídolo del Celo» (*sekel ha-qenah*, Ez 8,5). Este ídolo (que se opone al Dios Yahvé, Celoso* de su identidad: cf. Ex 20,5; 34,14; Dt 4,4; 5,9; etc.) es, sin duda, un signo rival, una imagen prohibida, que suscita el celo/ira de Yahvé (cf. Ex 20,4-5; 34,14; Dt 4,24). En un sentido podría ser Baal, expresado en forma de becerro de oro*, como el de Ex 32, que va en contra del poder y reinado masculino de Yahvé; pero todo indica que Ezequiel está aludiendo aquí a la imagen de Astarté*, que Maacá* había colocado en el templo y que el rey Manasés había vuelto a poner en el mismo lugar (cf. 2 Re 21,7; 2 Cr 33,7). Este «pecado» de Manasés se describe en 2 Re 21,10-15 como causante de la destrucción de Jerusalén y de la ruina de su templo, como sabe y repite la Biblia (2 Re 21,1-18; 2 Cr 33,1-20). Nos hallamos ante una situación parecida a la del tiempo de los macabeos, cuando los helenistas pusieron junto al altar de Yahvé la abominación de la desolación*. Pero en el tiempo de los macabeos esa abominación era un Zeus masculino (universal), mientras que en nuestro caso es la imagen femenina de Dios, la estatua de la Diosa. Ezequiel, lo mismo que Jr 7 y 44, afirma que Jerusalén ha sido destruida porque ha dado culto a la diosa.

Segundo pecado: unos ancianos elevan incienso a los dioses. Dentro del templo descubre Ezequiel unos camarines con imágenes de los setenta dioses: «¿No ves lo que hacen los setenta ancianos de Israel, a oscuras, incensando cada uno a su ídolo... en una cámara del mismo templo?» (Ez 8,12). Estos ancianos son representantes de Israel, una especie de senado/sanedrín/consejo del pueblo (cf. Ex 24,1.9; Nm 11,16-14; Dt 10,22). Ellos han tenido y tienen gran poder de decisión; externamente han venerado sin duda a Yahvé, pero en lo oculto, a oscuras, han seguido adorando a los dioses y dicen «Yahvé no nos ve, Yahvé ha abandonado al país...». Ante el ocultamiento del Dios de la tradición yahvista (Dios celoso), que parece desatender a su nación, los ancianos de Israel se vuelven e invocan a los «setenta dioses de los pueblos (tema que está al fondo de Dt 4,19-20).

Tercer pecado: las mujeres lloran por Tammuz. Ezequiel expone así la apostasía de las mujeres: «Y me llevó a la entrada de la puerta de la casa de Yahvé que da al norte, y

he aquí que estaban allí sentadas unas mujeres, llorando a Tammuz» (Ez 8,14), un Dios del panteón sumerio-acadio (Dumuzi), vinculado con Baal, que muere cada año para fecundar la tierra; por eso, las mujeres, que se identifican con Astarté/Anat* le lloran, esperando su resurrección (que salga de la tierra de los muertos). Este llanto religioso femenino, dirigido a Baal/Tammuz, puede mostrar el influjo babilonio en la religión de Jerusalén, pero no es algo antes desconocido, sino que pertenece al estrado más antiguo de la religiosidad israelita.

Estas mujeres no lloran por la caída de Jerusalén, ni por la ruina de Israel, ni por sus propios pecados, sino por el Dios muerto, que es el símbolo del riesgo de la vida, que ellas descubren mejor que los hombres, por su especial relación con Astarté, la esposa/hermana del Dios, que le hace volver a la vida. Para esas mujeres y sus familiares la ruina del templo resulta en el fondo secundaria, pues el Dios Yahvé les importa menos. Lo que importa es la muerte del Dios con quien ellas se encuentran vinculadas. Así aparecen como esposas de ese Dios muerto, en unión con Anat/Astarté, que llora y se lamenta por Baal, sepultado en la tierra.

Cuarto pecado: los hombres adoran al sol. «Y he aquí que, en la entrada del templo de Yahvé, entre el pórtico y el altar, había unos veinticinco hombres con sus espaldas vueltas hacia el templo de Yahvé y sus caras hacia el oriente, postrándose ante el sol, hacia el oriente» (Ez 8,16). Este es quizá otro momento del rito de Tammuz, dios solar, que nace por oriente. Las mujeres le han llorado cuando muere (al atardecer) por el poniente, los hombres le adoran cuando renace, mirando al naciente, lugar de la salida del sol.

Estamos ante un ritual religioso de tipo cósmico, vinculado a la totalidad de la vida, entre cuyos elementos ocupa un lugar destacado el Sol divino. El culto al sol (y a los otros signos celestes) está prohibido en Dt 4,19 y en el conjunto de la Biblia, pero en esa misma Biblia hay referencias al sol como signo religioso (cf. Nm 25,4; Dt 4,19), como muestra por ejemplo (ya fuera de la Biblia) un texto de Filón (*De Vita Contemplativa*, s. I d.C.), donde afirma que los judíos terapeutas culminaban sus liturgias pentecostales esperando la salida del sol para venerarle.

Un signo de violencia. Los cuatro «pecados» anteriores culminan en 8,17-18, donde el profeta afirma que los idólatras de Jerusalén han pervertido el templo de Yahvé y han llenado la tierra con un tipo de hipocresía y mentira que se concreta en un último gesto cuyo sentido resulta hoy difícil de precisar. La expresión hebrea aquí utilizada *(zemorah ‘al ‘apaim)* resulta ambigua, pues no sabemos ni siquiera cómo traducirla, pues puede indicar que los hombres llevan un sarmiento de vid a las narices, para olerlo al adorar al sol (como supone la Biblia de Jerusalén), o que ellos realizan otros gestos de opresión, como suponen otras traducciones. Pero, sea cual fuere el sentido exacto del pasaje, según Ezequiel, está implicando un signo de violencia, vinculado con la idolatría, como ha puesto de relieve Ez 22, que ha unido los cultos no yahvistas de Jerusalén con el derramamiento de sangre y la violencia. Ezequiel sabe que el Dios de Israel es trascendente y se encuentra por encima de los atributos del sexo y la generación, de

manera que él ha tenido que «salir» de este templo de diosas y dioses cósmico/vitales, para iniciar con los israelitas que quieran purificarse un camino más alto de revelación.

Cf. B. ALSTER, *Tammuz*, DDD, 67-79; S. N. KRAMER, «Inanna's Descent to the Netherworld Continued and Revised», *JCS* 5 (1951) 1-17; *The Sacred Marriage Rite: Aspects of Faith*, *Myth*, *and Ritual in Ancient Sumer*, Indiana UP, Bloomington 1969; S. LANGDON, *Tammuz and Ishtar: A Monograph upon Babylonian Religion and Theology*, Clarendon, Oxford 1914; J. MCKAY, *Religion in Judah under the Assyrians*, SBT 26, Naperville IL 1973.

F

FAMILIA

1. Visión de conjunto

(↗ *casa*, *Iglesia*). El Antiguo Testamento no toma como base la vida de los individuos, sino la vida de los pequeños conjuntos sociales: los particulares en cuanto tales (sobre todo los hijos y las mujeres) se valoran en su relación con el orden familiar, de manera que no tienen verdadera autonomía, en un contexto donde domina el padre* (patriarcalismo). Otros estratos de la literatura israelita (como Ez 18,17-20 o el libro de la Sabiduría), y especialmente el evangelio de Jesús, han matizado esa visión «orgánica» del ser humano, introduciendo en ella dos correctivos básicos: cada ser humano vale por sí mismo y no solo por su vinculación familiar, de manera que los huérfanos-viudas-extranjeros, que no tienen familia, han de ser privilegiados ante Dios; la comunidad de los creyentes ha de abrirse de un modo especial a los que carecen de familia establecida (están fuera del campo de protección de las leyes sociales). Desde ahí queremos trazar algunos rasgos básicos de la visión de la familia, desde la perspectiva bíblica, en línea judía y cristiana.

(1) *Punto de partida. La familia judía*. El judaísmo es religión de familia y por eso los representantes principales de la tradición sagrada no son los sacerdotes y obispos (como en el cristianismo tradicional), sino los padres y especialmente el padre que dirige el rito de la circuncisión (cf. Gn 17,24; 21,4), preside la fiesta de Pascua y transmiten su identidad nacional a los hijos (cf. Dt 6,20-25). Los representantes de la religión cristiana no son los padres sino los obispos y presbíteros, que presiden y dirigen los ritos (bautismo, eucaristía, penitencia). Por el contrario, la primera institución judía es la familia, de manera que el judaísmo es una reunión de buenas familias que mantienen y cultivan la tradición de los antepasados. El judaísmo sanciona el recuerdo de los padres-patriarcas, que no son divinos (como en otros pueblos), pero sí muy importantes, pues garantizan la elección y las promesas: ellos (Abrahán, Isaac, Jacob y los Doce) definen el surgimiento del pueblo. Estos padres de familia formaban el consejo de ancianos *(zequenim)*, que fueron la autoridad definitiva (y casi única) en la federación de tribus: eran los representantes de familias y clanes, que forman la asamblea permanente (legislativa, ejecutiva, judicial) del pueblo (Ex 3,16; Nm 11,16; Dt 5,23). Más que recuerdo del pasado, ellos son institución viviente. Cada familia repite y encarna el modelo patriarcal, con el padre varón como garante de Dios y transmisor de las promesas, en línea genealógica. En esta línea se mantiene la tradición judía, que en tiempos de Jesús ha puesto de relieve la autoridad de los presbíteros, entendidos como

los padres de las familias importantes, que representan la continuidad del pueblo y son el poder establecido de forma engendradora (masculina) de tipo genealógico.

(2) *La familia propia no es un valor absoluto*. Los mismos judíos sabían que la familia no tiene un valor absoluto, pues en ciertos momentos resulta necesario superarla, por fidelidad a Dios y a su ley: «Si tu hermano, hijo de tu madre, tu hijo o tu hija, o la mujer que reposa en tu seno, o el amigo tuyo que es como tú mismo, te incita diciendo... ¡vamos y sirvamos a otros dioses!..., no accederás ni le escucharás, ni se apiadará de él tu vista, ni le compadecerás ni encubrirás, sino que le denunciarás sin falta; tu mano será la primera que descargue sobre él para hacerle morir» (Dt 13,7-11). La fe en Dios y la unidad nacional se elevan sobre la familia, como recuerda Filón de Alejandría: «Porque solo un lazo de parentesco debemos tener, un solo símbolo de amistad: el complacer a Dios, el decir y hacer todo movidos por la piedad. Los llamados lazos de parentesco por consanguineidad de nuestros antepasados, y aquellas vinculaciones resultantes de los matrimonios y de otras causas similares, deben ser dejados de lado, a no ser que conduzcan firmemente a esa misma meta, es decir, a la honra de Dios, la cual es el indisoluble lazo de toda afección capaz de unir. Los que tal cosa hicieren lograrán a cambio un parentesco más augusto y santo» (*Spec. Legis* 1,317-318). Desde esa base han surgido en Israel *grupos* especiales de solidaridad religiosa como los esenios y terapeutas, que formaban comunidades intensas en línea de contemplación y pureza, rompiendo (o dejando en segundo plano) otros aspectos de la vida de familia. Eso significa que dentro del mismo judaísmo podían darse fenómenos de ruptura y desarraigo, en plano religioso y social.

(3) *El movimiento de Jesús* puede inscribirse en el fondo anterior, pero con una diferencia: esenios y terapeutas solo acogen en su comunidad a los puros, como harán los fariseos; por el contrario, Jesús y sus amigos siguen abriendo su casa a los marginados del entorno (publicanos, prostitutas, pobres, impuros). Había en aquel tiempo varios tipos de familia: la familia extensa, con casa propiamente dicha, con hacienda, parientes y criados, podía vivir con más fidelidad las normas de pureza israelita; la familia pequeña y más pobre, formada por esposos con dos o tres hijos, solía tener un sentido distinto de propiedad, de honor-vergüenza, y además resultaba para ella más difícil vivir según las normas exigentes de pureza que estaban introduciendo los fariseos; había, finalmente, un fuerte *desarraigo*: muchos no tenían casa o compañía honrosa, tanto en el contexto rural como en el urbano, de manera que abundaban los pobres, leprosos, enfermos y expulsados de la sociedad, personas sin familia. Precisamente a estos últimos, que no podían formar parte de los grupos de pureza ni de las buenas familias, se dirigió el mensaje de Jesús. Jesús ha buscado su familia o grupo entre los expulsados de la casa de pureza israelita: no ha venido a buscar a los sanos, sino a los enfermos (cf. Mc 2,17 par), y de un modo especial a los pecadores, con quienes ha compartido la mesa (cf. Mc 2,16). La tradición le presenta como amigo de publicanos y pecadores (cf. Mt 11,19). Con ellos y para ellos ha querido fundar una familia de reino. En ese contexto puede situarse el principio de la parábola del sembrador, que siembra semilla de Dios en todas las tierras y no solo en aquellas que

parece que están bien preparadas (cf. Mc 4,4-8). De esa forma, desde los marginados del judaísmo nacional y de otros sistemas de sacralidad excluyente, ha querido suscitar una familia nueva, en la que son primeros los más pequeños, los niños y los pobres, los excluidos y expulsados de todos los sistemas de poder del mundo (cf. Mt 18,1-15 par).

(4) *Miembros de la familia mesiánica*. Entre los miembros primeros de la familia mesiánica de Jesús podemos citar estos: (a) Los *pobres* en sentido material, hambrientos y enfermos, aquellos que no pueden disponer de bienes de este mundo, conforme a la primera bienaventuranza (cf. Lc 6,20-21). (b) Los que lloran, *tristes* y afligidos, que no pueden alcanzar consuelo en este mundo, los que viven en el margen del llanto y la locura, conforme a la segunda bienaventuranza (cf. Lc 6,21). (c) Los *oprimidos* bajo el poderío de los grandes, humillados de la tierra, marginados de la cultura, expulsados del sistema social de dignidades, como supone el Canto de María (Lc 1,52) y Mt 25,31-46. (d) Los *pecadores*, expulsados del espacio legal israelita, aquellos que no pueden ni siquiera recibir el consuelo de pensarse significativos, dueños de su vida y su futuro sobre el mundo (cf. Mc 2,13-22). (e) Los *niños* y todos aquellos que aparecen como menos importantes, porque no pueden mandar, ni dirigir, ni imponerse sobre nadie, pues se encuentran en manos de los otros (Mc 9,33-37; 10,13-16). (f) Aquellos que *no cuentan*, al menos dentro de un contexto social de pureza patriarcalista, centrado en los valores nacionales de Israel; entre ellos se han citado a veces mujeres y soldados (cf. Mt 8,5-13; Mt 14,21 par). A favor de estos ha empezado Jesús a edificar su Reino. No ha buscado a los grandes, que podrían ayudarle con armas, política o dinero, sino que ha salido por plazas y calles (cf. Lc 14,15-24), llamando a caídos y arrojados (cf. Mt 9,35-38), enfermos e incapaces. Significativamente ha dejado fuera de esa familia de Reino a los celotas, fuertes y expertos militares, a los sacerdotes de familias levíticas puras, defensoras del orden legal establecido, a los fariseos, separados del mundo corrompido, y a los apocalípticos que congregaban un resto bueno para el juicio. Como profeta de los pobres, que se abre a todos los hombres, ha proclamado su mensaje, escogiendo como portadores y destinatarios de su Reino a los últimos y pobres.

(5) *Discípulos de Jesús*, *creadores de familia*. No ha buscado a unos discípulos para que se salven solo ellos (pues ha ofrecido salvación a los pobres, pecadores y perdidos de la tierra), sino para que le acompañen en la tarea de anunciar y ofrecer el Reino a todos. Por eso, sus discípulos no pueden formar un sistema sacral separado, que excluye a los de fuera (como cierto judaísmo e iglesia posterior), sino que ellos han de ser portadores y signo de una llamada universal, mensajeros de una salvación que les sobrepasa (cf. Mc 3,32-35; 6,7-13). Los enviados de Jesús, itinerantes del Reino, han de ponerse al servicio de todos, empezando por los excluidos de los sistemas del mundo, pues precisamente ellos, marginados y pecadores, son portadores de la gracia de Dios, abierta a la boda y banquete del Reino. (a) El Reino es *familia de pobres*, que celebran la boda de amor, banquete al que todos están convocados. Por eso ha de extenderse de forma excéntrica, abierta a los excluidos, y en ella encuentran lugar buenos y malos, pobres y aquellos que ayudan a los pobres, cojos-mancos-ciegos de todos los caminos y plazas de la tierra (cf. Lc 14,15-24; Mt 22,1-10; 25,31-46). (b) Al servicio de esa familia

y banquete están los *compañeros y amigos de Jesús*, a quienes él mismo ha convocado (cf. Mc 1,16-20; 2,15; 3,13-19; 6,7-12; Lc 8,2-3; etc.), para que formen con gentes que vienen de todas las márgenes del mundo (publicanos y prostitutas, hambrientos y enfermos), una comunidad o círculo de escucha y palabra (cf. Mc 3,35) que ha de abrirse a todos los hombres. En ella se incluyen las doce tribus de Israel (cf. Mt 19,28) y aquellos que vienen de oriente y occidente para el gran banquete (cf. Mt 8,11), en el que se incluyen los pobres y aquellos que sirven a los pobres (cf. Mt 10,5-14 par; 25,31-46).

(6) *Elementos de la familia mesiánica*. El judaísmo nacional (sinagogas*) se ha constituido como religión de buenas familias (línea genealógica*), cumplidoras de un tipo de Ley*, definida por los escribas*, que mantienen unidos a los miembros del pueblo elegido. (a) *Hermanos*, *hermanas y madres de Jesús*. En una línea convergente puede entenderse, según Mc 3,20-35, el intento de algunos parientes de Jesús (Santiago*), vinculados de algún modo a los escribas: «Y sus parientes, al enterarse, salieron para llevarle a la fuerza, pues decían: ¡Está fuera de sí!... Y llegaron su madre y sus hermanos y, quedándose fuera, le mandaron llamar. La gente estaba sentada a su alrededor, y le dijeron: ¡Mira! Tu madre y tus hermanos están fuera y te buscan. Respondiendo les dijo: ¿Quiénes son mi madre y mis hermanos? Y mirando en torno a los que estaban sentados a su alrededor, en corro, añadió: ¡He aquí mi madre y mis hermanos. Pues quien cumple la voluntad de Dios, ese es mi hermano, mi hermana y mi madre» (Mc 3,21.31-35). El texto comienza diciendo que los parientes habían querido llevar a Jesús porque: ¡está loco! (Mc 3,21). Después sigue la escena de la disputa de Jesús con los escribas (3,22-30), que le acusan de estar endemoniado, porque rompe la unidad sagrada del grupo de Israel. En esa misma línea se sitúan, según Marcos, los parientes. *Los escribas* han dictado su sentencia negativa, expulsando a Jesús del pueblo israelita (Mc 3,22-30). *Los familiares*, en cambio, parece que desean ayudarle, separándole de la mala compañía de gentes que le rodean (publicanos, pecadores), para llevarle al lugar de pureza, a la buena casa familiar (judeocristiana) donde su mensaje puede ser asumido y aceptado en Israel (incluso por los escribas). Pues bien, Jesús responde con un doble gesto. (a) *Condena a los escribas*, diciendo que pecan contra el Espíritu Santo, pues no quieren recibir a los posesos y a los locos, sino seguir separados, en su situación de superioridad, amparados por una ley que ellos manejan. (b) *No acepta el control de sus familiares*, pero no les condena de forma absoluta. Ciertamente, rechaza la autoridad que ellos pretenden tener sobre él, pero acepta, con un sentido distinto, la función y nombre de sus hermanos/as y madres en un camino de Reino abierto para todos. De esa forma ofrece las bases de la nueva familia mesiánica, formada por aquellos que escuchan a Dios y se convierten con Jesús en hermanos, hermanas y madres. Podemos suponer que Jesús está en la «casa» de la iglesia, con la multitud que le busca, escucha y rodea, formando su nueva comunidad, mientras que sus familiares antiguos vienen y quieren llevarle. Ellos no entran, ni se sientan en corro en torno a Jesús, ni quieren formar parte de la compañía que le rodea, sino que le exigen que salga, que vuelva a la «buena» familia de los limpios israelitas, sin mezclarse con los impuros.

(7) *Palabra de Jesús*, *palabra creadora de familia*. Pues bien, Jesús no escucha a sus familiares, sino que responde «¿Quiénes son mi madre y mis hermanos?», mostrando así que quiere ser fiel a una familia más extensa y profunda de hermanos y madres, como indica su gesto y palabra deíctica, razonada, preformativa. (a) *Deíctica*. Jesús mira a su entorno y descubre a la gente que le busca, le escucha y rodea. Permanecen sentados a su lado, en gesto de comunión. Iban y venían, como transeúntes de la vida, enfermos, impuros, marginados, pero han encontrado un lugar a su vera y se han sentado en su casa, de forma sedentaria, en corro de igualdad. No están unos sobre otros, unos imponiendo, otros sufriendo, sino todos sentados, mirándose y conversando. Jesús les señala con el dedo y dice: ¡Estos son mi madre y mis hermanos! (Mc 3,35). Por ahora no hace nada, se limita a constatar. No está solo, necesitado de madre y hermanos que le cuiden. Tiene otra familia, está a gusto con ella. (b) *Razonada*. Jesús desvela los principios de la nueva fraternidad: «¡Pues quien cumple la voluntad de Dios...!» (3,35). Esta no es una familia de buena genealogía, de nobleza de raza o dinero, de cultura superior o de nobleza de costumbres. Al contrario, en ella caben todos, por amor y gracia. Esta es la familia de los que «cumplen» la voluntad de Dios, es decir, de los que se dejan amar. Los escribas de Jerusalén y los familiares de Jesús según la carne pensarán que está rompiendo las señas de identidad de los judíos (o judeocristianos). Pero Jesús mantiene su gesto y recibe en su familia a los posesos, leprosos, expulsados, buscando con ellos una fraternidad universal, desde la voluntad de Dios. (c) *Performativa* (3,35). Jesús no se limita a mostrar (estos son...) y a razonar (pues quien...), sino que él mismo crea lo que dice: «¡Estos son mi hermano, mi hermana y mi madre!».

(8) *Iglesia*, *familia de Jesús*. De esa manera suscita la familia de aquellos que se encuentran a su lado. No ha venido a confirmar lo que ya existe, sino a proclamar y realizar lo nuevo (Reino de Dios) sobre la tierra (Mc 1,14-15), construyendo la familia mesiánica. Jesús no está solo; a su lado hay hombres y mujeres que le buscan, le escuchan y acompañan, realizando su camino, de manera que son sus madres, hermanos y hermanas. (a) *En la Iglesia hay lugar para las madres*, personas mayores que le van acompañando (ayudando) en el camino de la vida, expandiendo de esa forma una experiencia vinculada quizá a su madre original, María (cf. Mc 6,3). Esta es una *iglesia sin padres* (que tampoco aparecen en ella). En la familia de Jesús hay hermanos, hermanas y madres... pero no padres en el viejo sentido patriarcal judío de jefes de familia, presbíteros que imponen las viejas tradiciones (cf. Mc 7,3; cf. también Mc 10,28-30, donde faltan los padres). (b) La Iglesia es lugar *de hermanos y hermanas*, sin distinción o jerarquía de sexos, es lugar donde caben por igual varones y mujeres, en círculo que impide la imposición jerárquica de unos sobre otros. En ella no hay sacerdotes y escribas que dictan su ley desde arriba, sino hermanos, hermanas y madres. (c) El principio que vincula a esa familia de Jesús es la *voluntad del Dios* (Mc 3,35). Pensaban los escribas que esa voluntad se expresa por la ley. Los familiares querían vincularla a su derecho genealógico judío. Pues bien, la voluntad de Dios actúa para Mc

allí donde Jesús ofrece a los humanos un espacio familiar concreto (en corro) y extenso (abierto a todos los que no tienen casa en el mundo).

Cf. S. C. BARTON, *Discipleship and family ties in Mark and Matthew*, SNTS Mon. Ser 80, Cambrige University Press 1994; N. K. GOTTWALD, *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250-1050 B.C.E.*, Orbis, Maryknoll 1979; S. GUIJARRO, *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica*, Universidad Pontificia, Salamanca 1998; M. HENGEL, *Seguimiento y carisma. La radicalidad de la llamada de Jesús*, Sal Terrae, Santander 1981; M. NAVARRO, *Marcos*, Verbo Divino, Estella 2006; X. PIKAZA, *Sistema, libertad, iglesia. Las instituciones del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 2001; *La familia en la Biblia*, Verbo Divino, Estella 2014; G. THEISSEN, *Sociología del movimiento de Jesús*, Sal Terrae, Santander 1979.

2. Padre y madre

(↗ *gebîra*, *hermanos*, *Israel*, *matrimonio*, *mujer*). La institución básica del entorno bíblico es la familia, entendida en sentido amplio como «casa»: unidad de trabajo y de relación humana, vinculada básicamente a una tierra o propiedad agrícola, que se transmite de generación en generación, dentro de un contexto más amplio, que abarca a diversos grupos, vinculadas entre sí por lazos de vecindad, de sangre y pertenencia (clan, tribu). El elemento central de la familia son los padres (ancianos), que «aman» a los suyos de un modo jerárquico y protector. Al servicio de la familia están las mujeres. Un modelo como este, propio de la Biblia, ha sido común en gran parte de la humanidad antigua y sigue, de algún modo, vigente en algunas culturas, como la musulmana tradicional.

(1) *Ancianos (patriarcas).* Los padres de familia (y jefes de clanes más extensos) son primera autoridad social, en línea de cuidado creador, de manera que aparecen como representantes del Padre-Dios celeste. Gn 2–4 recuerda un poder matriarcal de la sociedad, fundada en la aportación de las mujeres, dadoras de vida (como Eva); pero luego se ha borrado esa memoria, expulsando a las mujeres de la institución central del pueblo, de manera que ellas no aparecen en las genealogías oficiales de tribus, clanes y familias. De manera consecuente, la primera historia bíblica sanciona el recuerdo de los padres-patriarcas, que no son divinos (como en otros pueblos del entorno), pero sí muy importantes, pues garantizan la elección y las promesas: ellos (Abrahán, Isaac, Jacob y los Doce) definen la Génesis del pueblo, son el recuerdo del amor primero de Dios, que les eligió como representantes de su pueblo. Solo en un segundo momento puede hablarse de los legisladores como Moisés (vinculados al Éxodo) y de los jueces o caudillos militares (como Josué o Sansón). Esta división (ancianos, legisladores, jueces) refleja la experiencia básica de una sociedad que se estructura en torno a los varones. En la línea de los patriarcas se sitúa el consejo de ancianos *(zequenim)*, que son autoridad definitiva (y casi única) en la federación de las tribus de Israel: ellos son representantes de familias y clanes, que forman la asamblea permanente (legislativa, ejecutiva, judicial) del pueblo.

Más que recuerdo del pasado, los patriarcas son una institución viviente. Cada familia repite y encarna el modelo patriarcal, con el padre varón como garante de Dios y transmisor de las promesas, en línea genealógica. En este contexto debemos incluir otras instituciones familiares: matrimonio, hijos, servidores (incluso, esclavos). En tiempo de

Jesús, los *ancianos* forman, con sacerdotes y escribas, el Sanedrín o Consejo (parlamento y tribunal) del pueblo (cf. Mc 8,31 par) y dirigen de forma colegiado la comunidad israelita. Representan la tradición, que es signo de Dios y garantía de continuidad: son poder establecido en forma engendradora (masculina), orden genealógico. Jesús, en cambio, iguala a los hombres y mujeres como *hermanos*, de manera que solo Dios es Padre/Anciano para todos (cf. Mc 3,31-35; 10,28-30 y Mt 23,1-12). Los primeros ministros de la iglesia no serán ancianos, sino servidores comunitarios.

(2) *Madres y mujeres.* En un principio pudo haber existido un matriarcado, donde el amor/servicio de la mujer como engendradora y educadora de los hijos tenía un lugar dominante. Pero después se han impuesto los varones, como ratifica la tradición bíblica: el varón es fuerte como guerrero, la mujer como madre. En cuanto simple esposa, la mujer se encuentra a merced del marido que puede expulsarla de casa por ley (cf. Dt 24,1-4); solo al volverse madre y siendo defendida por sus hijos, ella se vuelve importante en la familia. Donde mejor se ve esa relación es en el rey, que es importante por sí mismo; su esposa en cuanto tal no es reina y solo se hace grande o fuerte (= Geb*î*ra) si es madre del nuevo monarca o de otro varón importante (cf. 1 Re 2,19; 2 Re 11,1ss; 5,21). En esa línea, al empezar cada reinado, el libro de los Reyes habla de la reina-madre (cf. 2 Re 23,31.36; 24,8.18), pues ella comparte de algún la autoridad de su hijo. Eso significa que la mujer no vale por sí misma, ni siquiera como esposa, sino como madre, Solo de esa forma se hace fuerte o importante (Gebîra*, primera dama).

El varón es gbr (gibbor) por guerra o acción de violencia, como los *gibborim*, gigantes poderosos, sexualmente insaciables, guerreros fatídicos, o como Nimrod, cazador antiguo, primer soldado de la historia (cf. Gn 6,4; 10,8). El hombre importante es el *Gibbor Hayil (= Fuerte Rico)* al guerrero profesional que puede costearse una armadura y alcanzar un nombre en la guerra. El amor no importa, lo que cuenta es la violencia.

Por el contrario, *la mujer es gbr-gebîra por su maternidad.* Ciertamente, puede haber mujeres libres, que son incluso dueñas de esclavas (cf. Gn 16,4.8.9; 2 Re 5,3; Is 24,2; Sal 123,2). Pero estrictamente hablando, se vuelve *Gebîra* al hacerse madre de un varón importante (no de otra mujer). Frente al guerrero, que se cree persona conquistando o demostrando su poder en la guerra, ella adquiere autoridad por madre de un monarca o de unos hijos «grandes» que definen su autoridad y la defienden, volviéndola señora. Esta oposición de guerrero y madre no es absoluta, pues la misma Biblia recuerda mujeres poderosas por lo que han dicho o realizado, desde Jael a Judit, pero es muy significativa, pues define los elementos básicos de la antropología familiar del antiguo Israel. Lo que define la vida no es el amor entre iguales, sino la fuerza militar de los varones y la capacidad engendradora de las mujeres.

Es evidente que estos dos elementos básicos de la familia tradicional israelita (de la Biblia) se encuentran hoy superados. Ciertamente, hay en la Biblia otros rasgos muy valiosos de amor familiar, tanto en plano matrimonial como paterno y de solidaridad de los hermanos (Cantar de los Cantares*, Oseas*, etc.). Pero la raíz patriarcalista de la

familia y la vinculación casi exclusiva de la madre con la gestación y educación de los hijos parece que actualmente no puede mantenerse. Nuestra forma de entender hoy el amor es diferente, sobre todo a partir del evangelio.

Además de obras citadas en la entrada anterior, cf. E. P. SANDERS, *Judaism. Practice and Belief. 63BCE-66CE*, SCM, Londres 1992, 119-145; R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985; *Historia Antigua de Israel I-II*, Cristiandad, Madrid 1975; M. WEBER, *Ensayos sobre sociología de la religión* III, Taurus, Madrid 1987.

3. Propuesta de Jesús

(↗ *fraternidad*, *Jesús*, *misericordia*, *niños*, *persona*). Jesús ha superado un tipo de familia patriarcal, presidida jerárquicamente por un padre, en el entorno honorable de la «casa» de Israel, pues ha ofrecido su palabra y mesa a los enfermos e impuros, a los pecadores y pobres, que estaban fuera de esa «buena casa» del judaísmo legal. De esa forma ha buscado el surgimiento de un tipo distinto de familia. Más que una experiencia espiritualista o de grupo nacional, su evangelio traza un modelo integral de vida y de vinculación con los demás, en amor abierto a todos, de un modo universal y concreto.

Jesús no ha creado una familia patronal, de tipo más helenista (o romano), presidida por un rico patrono, que recibe en casa y protege en la ciudad a sus «clientes» inferiores que buscan su apoyo social; una familia de ese tipo tenía un carácter contractual, pues ambos se necesitaban: un patrono sin clientes carecía de influjo y poder en la calle; unos clientes sin patrono quedaban sin trabajo y comida. En contra de eso, su mensaje ha buscado el surgimiento de personas libres e iguales, que libremente se regalan y comparten la vida. Tanto la familia patriarcal como la patronal se cerraban en sí mismas, al servicio de sus intereses, como ha hecho (al menos en teoría) cierto judaísmo posterior, entendido como familia o casa de pureza nacional, formada por miembros de un grupo cerrado. El mismo Imperio romano ha tendido a estructurarse como casa de familia, que parece abierta a todos, aunque de hecho se pone al servicio de un orden político al servicio de algunos privilegiados.

El proyecto de familia mesiánica de Jesús supera los modelos nacionales del judaísmo y del Imperio, anunciando la reconciliación universal, la nueva comunión de hermanos y hermanas que cumplen la voluntad de Dios, sin distinción de raza, lengua o religión. Este ha sido el ideal de sus primeros seguidores, que han superado tanto el modelo patriarcal (no han sacralizado las relaciones de clan, nación o grupo, con sus esquemas endogámicos de honor o pureza) como el patronal (han creado una familia universal, sin padres ni patronos, donde todos son hermanos, en línea de comunicación gratuita y transparente).

(1) *La familia judía* se fundaba, en último término, en la unión religiosa de sus miembros, que, en un momento dado, se encuentra por encima de los mismos lazos de sangre: «Si tu hermano, hijo de tu madre, tu hijo o tu hija, o la mujer que reposa en tu seno, o el amigo tuyo que es como tú mismo, te incita diciendo... *¡vamos y sirvamos a otros dioses!...*, no accederás ni le escucharás, ni se apiadará de él tu vista, ni le compadecerás ni encubrirás, sino que le denunciarás sin falta; tu mano será la primera que descargue sobre él para hacerle morir» (Dt 13,7-11). Superando unas relaciones

particulares de sangre, el principio de toda familia era la fe en Dios y la unidad nacional, como recuerda Filón de Alejandría: «Porque solo un lazo de parentesco debemos tener, un solo símbolo de amistad: el complacer a Dios, el decir y hacer todo movidos por la piedad. Los llamados lazos de parentesco por consanguinidad de nuestros antepasados, y aquellas vinculaciones resultantes de los matrimonios y de otras causas similares, deben ser dejados de lado, a no ser que conduzcan firmemente a esa misma meta, es decir, a la honra de Dios, la cual es el indisoluble lazo de toda afección capaz de unir. Los que tal cosa hicieren lograrán a cambio un parentesco más augusto y santo» (*Spec. Legis* 1, 317-318, en *Obras*, Acervo, Buenos Aires 1976, IV, 262-263).

La familia pequeña se inscribe en la trama *nacional israelita*, dentro de la cual había, en tiempos de Jesús, *grupos* especiales de solidaridad religiosa como los esenios y terapeutas, que formaban comunidades intensas en línea de contemplación y pureza, rompiendo (o dejando en segundo plano) otros aspectos de la vida de familia. El movimiento de Jesús puede inscribirse en esa base, pero con una diferencia: esenios y terapeutas solo acogen a los puros, como harán los fariseos, dentro de un Israel centrado en la pureza; por el contrario, Jesús y sus amigos acogen a los marginados y excluidos (publicanos, prostitutas, pobres, impuros), para formar con ellos una gran familia.

(2) *Hermanos de Jesús*. En esa base se inscriben algunos pasajes fundamentales del evangelio, que tratan de los hermanos, hermanas y madres (Mc 3,31-35), del ciento por uno (Mc 10,28-30 par) y de las disputas familiares (Mc 13,12 par; cf. Lc 12,53; 14,26; Mt 10,34-37). Aquí evocamos solo dos de esos pasajes. El más importante es quizá Mc 3,31-35, un texto que ha sido recreado por la tradición cristiana, pero recoge una experiencia fundadora de Jesús. Le han acusado los escribas, garantes de la identidad legal israelita, diciéndole que acepta en su grupo a los impuros (posesos), con la ayuda de Satán, en cuyo nombre actúa (Mc 3,22-30). Jesús se defiende, apelando a la presencia del Espíritu Santo. Luego le atacan sus parientes, diciendo que *está loco* (fuera de sí; Mc 3,21), pues destruye y niega la identidad de su familia. Pues bien, Jesús ratifica su ruptura, repitiendo así el ejemplo de Abrahán (cf. Gn 12,1-3): «Llegan su madre y sus hermanos, y quedándose fuera, le envían a llamar. Estaba mucha gente sentada a su alrededor. Le dicen: ¡Oye!, tu madre, tus hermanos y tus hermanas están fuera y te buscan. Él les responde: ¿Quién es mi madre y mis hermanos? Y mirando en torno a los que estaban sentados en corro, a su alrededor, dice: Estos son mi madre y mis hermanos. Quien cumpla la voluntad de Dios, ese es mi hermano, mi hermana y mi madre» (Mc 3,31-35).

Jesús ha dejado a su familia. Los parientes no aceptan la ruptura y vienen, queriendo llevarle y diciendo que está loco (3,21): no entran en casa de Jesús, esperan fuera, para no mancharse con la mala compañía. Jesús tampoco sale, pero responde diciendo que su familia está formada por aquellos que «cumplen la voluntad de Dios...». Filón* aseguraba que «la honra de Dios» (*tên tou Theou timên*: *Spec. Legis* I, 317) vincula en lazo indisoluble a la familia, por encima de la sangre, estableciendo así las bases de la autoridad sagrada en Israel y en todo Oriente, donde el honor sustenta las relaciones humanas. Pues bien, Jesús identifica esa honra con el cumplimiento de la voluntad de

Dios *(to thelema tou Theou)*, afirmando que es ella la que vincula en amor a los hermanos. Pues bien, en esa línea añade que los que cumplen la voluntad de Dios crean familia acogiendo en ella a los que no tienen familia, a los expulsados y arrojados de la buena sociedad. Todos ellos forman una fraternidad abierta, de madres, hermanos y hermanas; una fraternidad donde no es necesario el padre que marca la ley sobre el conjunto social.

(3) *Ruptura familiar*, *familia de Reino.* En ese contexto se entienden algunos de los pasajes más radicales del evangelio, entre ellos el del hombre que quiere «despedir a su padre»: «(Jesús) dijo a otro: Sígueme. Pero él dijo: Señor, permíteme que vaya primero a enterrar a mi padre. Él le dijo: Deja que los muertos entierren a sus muertos. Y tú ¡vete y anuncia el Reino de Dios!» (Lc 9,59-60; Mt 8,21-22). El poder social y religioso del padre pertenece al mundo antiguo, al espacio de cosas que mueren (= de los muertos). Allí donde se impone la autoridad de ese tipo de padre no se puede hablar de Reino: triunfa la genealogía, los intereses del grupo que se justifican y sostienen entre sí..., excluyendo a los más pobres, es decir, a los marginados, leprosos, huérfanos, enfermos.

En esa línea, quedarse a enterrar al padre supone seguir cultivando un orden de exclusiones y clases, imposiciones y jerarquías, con su autoridad genealógica y familiar, en un mundo que se reproduce para la muerte. Por eso, hay que dejar que los muertos entierren a sus muertos, para que el amor de la vida se expanda, de manera que pueda surgir una familia abierta hacia los necesitados, en amor universal, no en imposición particular (cf. también en esa línea Lc 9,61-62). Desde ahí se entiende la *provocación familiar* de Jesús, que destruye un tipo de familia patriarcal (judía, romana) porque quiere vincular en libertad de amor a todos los hombres. «No penséis que he venido a traer paz a la tierra; no he venido a traer paz, sino *espada*: he venido a enfrentar al hombre con su padre y a la hija con su madre y a la nuera con su suegra. Y los enemigos de un hombre serán los de su propia casa» (Mt 10,34-36; cf. Lc 12,51-53).

Ciertamente, Jesús reconoce el valor de la casa y la incluye en su proyecto misionero (Mt 10,12-13; cf. Mc 6,10); pero, al mismo tiempo, rompe el orden de la «buena» casa-familia. Por eso, su mensaje de concordia universal, que empieza por los marginados de Israel, se vuelve fuente de discordia: introduce una espada de división en la carne del pueblo, incluso al interior de las familias (Lc 14,16-24; cf. Lc 2,35; Mc 13,8). Posiblemente, esta palabra *(¡no he venido a traer paz*, *sino espada!)* proviene de un profeta eclesial que habla en nombre de Jesús, en contexto de conflicto misionero, pero expresa la novedad del evangelio. La gratuidad mesiánica, que vincula en amor universal a los humanos, puede romper los lazos más sagrados (de padre-hijo, madre-hija, nuera-suegra), si es que ellos son lazos de imposición y exclusión, no de amor abierto a todos, especialmente a los más pobres.

Como representante de esos pobres y excluidos, como Mesías de un amor universal, dice Jesús: «Quien ame a su padre o a madre más que a mí no es digno de mí, y quien ame a su hijo o hija más que a mí no es digno de mí, quien no tome su cruz y me siga no es digno de mí» (Mt 10,37-38; Lc 14,25-27). Mateo ha formulado este pasaje en forma comparativa *(quien ame más...)*; Lucas en forma excluyente: *quien no odie*... Pero el

tema es el mismo: Jesús aparece en ambos casos como centro y signo de un amor mesiánico, abierto a los pobres y excluidos de la sociedad. Ciertamente, hay otras relaciones familiares, pero todas acaban siendo secundarias: Jesús ha establecido por encima de ellas el vínculo del reino, que se concreta a través de su persona, en forma de amor universal y concreto, que empieza a partir de los pobres.

Solo la experiencia de ese amor, abierto a los excluidos del sistema, puede llamarse y ser *autoridad definitiva*, fuente de familia. En ese contexto ha expresado el evangelio algunos de los rasgos de la «ruptura familiar» que exige el evangelio de la gracia y del amor universal de Jesús. «El hermano entregará a muerte a su hermano, y el padre a su hijo. Se levantarán los hijos contra sus padres y los matarán. Y seréis aborrecidos de todos por causa de mi nombre. Pero el que persevere hasta el fin, este será salvo» (Mt 10,21-22; cf. Mc 13,12-13). Los seguidores de Jesús han roto la estructura familiar antigua, y de un modo normal, ella responde y se defiende con violencia (cf. Miq 7,6).

La lógica de una familia entendida como sistema de poder se expresa crudamente por la muerte y apela a la violencia para defenderse. Por el contrario, la *libertad* del evangelio, como amor que se abre hacia los excluidos, solo se puede probar dando la vida. Entendido así, el martirio forma parte del amor familiar cristiano, como expresión del valor de una familia que se abre a todos los hombres. El texto ha distinguido dos tipos de violencia familiar. (a) *Una es legal:* «el hermano entrega al hermano, el padre al hijo», poniéndole en manos de la autoridad competente, para que le juzgue y/o mate. (b) *Otra es ilegal o incontrolada:* «se alzarán los hijos contra los padres y los matarán». Estos hijos no siguen un proceso legal, sino que se dejan llevar por la espiral de la violencia y para mantener su autoridad deben linchar a los padres que la ponen en riesgo, repitiendo el asesinato primigenio. Pues bien, en contra de esa violencia legal o ilegal, se eleva la voz de los perseguidos, abierta en amor universal.

J. C. CROSSAN, *El nacimiento del cristianismo*, Panorama, Sal Terrae, Santander 2002; S. GRASSO, *Gesù e i suoi fratelli. Contributo allo studio della cristologia e dell'antropologia di Matteo*, ABI 29, EDB, Bolonia 1994; M. HENGEL, *Seguimiento y carisma. La radicalidad de la llamada de Jesús*, Sal Terrae, Santander 1981; J. B. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento*, Ágora 1, Verbo Divino, Estella 1995; *El mundo social de Jesús y los evangelios*, Sal Terrae, Santander 2002; E. W. STEGEMANN y W. STEGEMANN, *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*, Verbo Divino, Estella 2001; G. THEISSEN, *Sociología del movimiento de Jesús*, Sal Terrae, Santander 1979; *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 1985.

FAMILIA DE JESÚS, HERMANOS DE SANGRE

(↗ *hermanos*, *juicio*, *Jerusalén cristiana*, *María*, *Santiago*). La discusión sobre la identidad de los hermanos de Jesús ha debido ser fuerte en la Iglesia primitiva. En un primer sentido, hermanos de Jesús son sus familiares (hijos del mismo padre y/o madre, primos, parientes...). En otro sentido, hermanos son todos los que cumplen la voluntad de Dios (Mc 3,31-35) o, en general, los más necesitados (Mt 25,31-46). Aquí quiero referirme a sus hermanos de sangre, en el primer sentido de la palabra.

(1) *La familia*, *un tema clave.* El primer testigo conocido de la importancia de la familia de sangre de Jesús en la iglesia ha sido Pablo, que reconoce la experiencia pascual de Santiago (1 Cor 15,7), a quien llama «hermano del Señor» (Gal 1,19) y en otro lugar apela también a los hermanos del Señor (1 Cor 9,5), a quienes reconoce una autoridad especial, por su relación familiar con Jesús (cf. gebîra*). Este dato nos sitúa ante un importante tema de organización e identidad eclesial.

Jesús no creó una «iglesia de familia» (que podría haber continuado después en línea de califato), sino que promovió y modeló un grupo mixto de gentes, a partir de los marginados y expulsados de las «buenas» casas de Israel, creando una comunidad de Reino, con los itinerantes y aquellos que les acogían, dejándose transformar (curar) por su llamada. De esa forma puso en crisis las instituciones familiares dominantes, pero no desde una perspectiva de Ley en general, sino a partir de su experiencia del Reino de Dios, desde los pobres. Pero es normal que haya surgido pronto una «iglesia de familiares de Jesús», centrada en la figura de Santiago (y quizá en la madre de Jesús), y que esa Iglesia haya suscitado la oposición de otros grupos cristianos.

(2) *Marcos*, *discusión sobre la familia.* Así aparece ya en el evangelio de Marcos, vinculando la postura de los escribas, que provienen de Jerusalén, con la que defienden la madre y los hermanos de Jesús, que quieren llevarle a su casa porque «está fuera de sí» (loco; cf. Mc 3,21). Marcos se distancia así de Pablo, que reconocía la importancia de «los hermanos del Señor», a quienes siempre muestra su respeto (cf. Gal 1,19; 1 Cor 9,5). Marcos ha vinculado a los familiares de Jesús con los escribas de Jerusalén.

Los escribas afirman que Jesús se encuentra endemoniado y que sus exorcismos (los exorcismos de sus seguidores) son consecuencia de una posesión diabólica. Pues bien, Jesús (el Jesús posterior, del grupo de Marcos) se defiende, afirmando que sus exorcismos provienen de Dios, mientras que aquellos que le acusan están cometiendo un pecado en contra del Espíritu Santo (Mc 3,22-30).

En una línea convergente, *la madre y hermanos* de Jesús (es decir, Santiago y algunos de su grupo, en la primera Iglesia) quieren llevarle a la casa del buen judaísmo (en la línea de los escribas de Jerusalén). Pues bien, en ese contexto, el Jesús de la narración (iglesia) se niega a seguir a sus familiares, y declara que sus verdaderos hermanos, y hermanas y madre son aquellos que cumplen la voluntad de Dios, en la línea del evangelio (es decir, desde los más pobres), superando las normas genealógicas de la buena casa israelita, es decir, de la iglesia de Santiago (Mc 3,31-35). Esta madre y hermanos son sin duda los de Mc 6,3, empezando por María (madre) y por Santiago

(primer hermano), de quienes se supone que no entienden ni acogen a Jesús, es decir, que no forman la Iglesia, según Marcos. Pues bien, desde el momento en que vincula a la madre y hermanos de Jesús con los escribas de Jerusalén, Mc 3,20-35 les está presentando no solo como distintos (distanciados) de Jesús, sino como opuestos a su mesianismo (así quieren llevarle a su casa, a la vida privada o al buen Israel, haciendo que renuncie a su mensaje).

(3) *Una hégira de Jesús*, *recuperación de la familia*. De esa forma, Marcos alude a la Iglesia apelando a los recuerdos de Jesús, que, por cumplir su tarea de Reino, fue rechazado por sus familiares (tuvo que separarse de ellos), a través de una «hégira» o ruptura mesiánica, optando por una familia distinta de personas que escuchan la Palabra del Reino y buscan la voluntad de Dios. Esta ruptura de Jesús Nazoreo, que se opone a su familia de sangre, constituye para Marcos uno de los rasgos más significativos del primer movimiento cristiano y determina el proceso posterior del cristianismo, que no se definirá ya como religión de familia, sino como «iglesia», es decir, como asamblea de personas convocadas por la Palabra, esto es, por una llamada distinta y nueva de Dios, desde los pobres (aquellos que no tienen ni familia).

La herencia de Jesús no está vinculada a su familia carnal (es decir, al grupo de aquellos que forman su casa nazorea), sino a los más pobres (expulsados de la buena sociedad), a los que Jesús ha convocado para crear con él una comunidad de Reino. Jesús quiso superar un tipo de «buena familia», fundada en la propiedad de unos bienes (herencia) y en la autoridad jerárquica (patriarcalismo), y lo hizo buscando un tipo de comunidad o fraternidad de Reino, donde hubiera lugar para todos los que cumplen la voluntad de Dios (sin recuperar como en Mahoma los lazos familiares del grupo de sus fieles, que serán el germen del califato).

Santiago y otros hermanos de Jesús, unidos a su madre, no habían creído en su mensaje de Reino (en Galilea), ni le habían seguido cuando subió a Jerusalén, muriendo allí, pero han creído después en su resurrección (¿tras cuánto tiempo?, ¿cómo?) y han formado parte de la iglesia de Jerusalén (cf. Hch 1,13-14), hasta venir a convertirse en figuras centrales de esa comunidad, como sabemos por Pablo, que habla de los «hermanos del Señor», y por Lucas, que presenta a María como «la madre del Señor» (cf. Lc 1,43).

En esa línea, debemos reconocer que algún tiempo después de la muerte de Jesús se dio en la iglesia de Jerusalén una «recuperación» de la familia de Jesús, un hecho que tiene un indudable fondo histórico y que ha causado problemas a otros grupos cristianos, como indica Mc 3,31-35 (que no acepta el cristianismo de esos familiares, pensando que ellos se identifican en el fondo con los escribas de Jerusalén, como una variante de las escuelas rabínicas que están surgiendo en su tiempo, en torno al año 70 d.C.). La recuperación familiar de Jesús (no aceptada, como digo, por Marcos) está vinculada de un modo especial con la figura de Santiago, el «hermano del Señor», a quien sus seguidores consideran pronto como líder o dirigente de una tendencia cristiana que se encuentra muy vinculada a las leyes y tradiciones de un judaísmo nacional.

Pues bien, en contra de Mc 3,31-35, muchos han visto a Santiago y a los familiares de Jesús como auténticos cristianos, en la línea de un mesianismo de Jerusalén. En esa línea, algunos textos y autores del Nuevo Testamento han compartido esta visión negativa de Marcos respecto a la familia de Jesús. (a) *Pablo* pactó con Santiago y los de su grupo (cf. Gal 1–2), respetándoles como herederos auténticos de Jesús (aunque no fueran los únicos). (b) *Lucas* ha puesto a los hermanos de Jesús en el principio del camino de la Iglesia (cf. Hch 1,13-14), destacando después la función que Santiago tiene en ella (Hch 15). (c) Por su parte, de manera sorprendente, la *Carta de* Santiago* presenta una visión abierta, incluso universal, del evangelio, ofreciendo un mensaje muy cercano al del Sermón de la Montaña (al documento Q), sin fijarse en cuestiones de comidas, ritos y circuncisiones que, según Pablo, habrían preocupado a este tipo de judeocristianos. (d) Finalmente, una línea fuerte de la *gnosis* interpretará a Santiago como representante más significativo del mensaje y de la experiencia interior de Jesús (como muestra el *EvTom* 12).

(4) *Función histórica de Santiago*. No es fácil obtener una visión clara de la realidad histórica de Santiago y su grupo. Sabemos que al principio los parientes de Jesús no creían en él, como supone no solo Mc 3,31-35, sino Jn 7,3-10. Pero debemos recordar que Pablo afirma de manera expresa que Jesús resucitado se apareció a Santiago (1 Cor 15,7), a quien presenta honrosamente como «hermano del Señor» y dirigente de la comunidad de Jerusalén (cf. Gal 1,19; 2,9.12). Por su parte, Lucas parece incluirle entre los fundadores de la iglesia, el día de Pentecostés, aunque sin citar su nombre (cf. Hch 1,13-14). Ciertamente, Santiago fue «cristiano», pero tanto Pablo como Lucas presuponen que lo fue de un modo distinto, de manera que su visión de Jesús resucitado puede ofrecer rasgos especiales (distintos de los de Pablo o Pedro). En esa línea nos atreveríamos a decir que la «experiencia vocacional» de Santiago, el hermano de Jesús, podría incluir algunos rasgos fundamentales que se encuentran en tensión no solo con el cristianismo de Pablo, sino con lo que había sido el mensaje y proyecto del Jesús, como supone Mc 3,31-35 cuando vincula a los parientes de Jesús con los escribas de Jerusalén.

La pascua ha significado para Santiago una recuperación de la familia, pues el mismo Pablo le presenta como «hermano del Señor» (cf. Gal 1,19). Lo que para Jesús era secundario (familia de la carne) puede haberse vuelto principal o, por lo menos, importante, al definir a Santiago como «hermano del Señor» (de Jesús glorificado). En esa perspectiva, la experiencia pascual de Santiago podría interpretarse como un intento de recuperación «legal» de Jesús, en la línea de lo que querían en Mc 3,31-35 sus familiares, unidos a los «escribas que vienen de Jerusalén». Santiago y su grupo habrían querido introducir a Jesús otra vez en el buen judaísmo del templo y de las tradiciones de los escribas. Pero, en otro sentido, esa experiencia puede y debe tomarse también como una *transformación mesiánica de Santiago y de sus familiares*, que descubren tras la muerte de su hermano algo que antes no habían comprendido: la novedad de Jesús y su ruptura respecto a otras formas de posible judaísmo.

Es difícil suponer que Pablo y el conjunto del Nuevo Testamento (a excepción quizá de Marcos) se hayan equivocado al valorar positivamente la aportación de Santiago y de

su grupo, y en esa línea podemos presentarle como auténtico cristiano, aunque de un tipo distinto al de Pablo (quizá como nazireo sagrado más que como nazoreo*). La condena que Mc 3,21-25 arroja contra Santiago y su grupo ha de entenderse como polémica intracristiana, no como rechazo absoluto. En esa perspectiva, podríamos afirmar, en un sentido, que la iglesia de Santiago puede interpretarse como retroceso o, quizá mejor, como recaída: algunos seguidores de Jesús corren el riesgo de convertirse en un grupo de simple renovación jurídico/sapiencial dentro de Israel, olvidando el carácter fuerte de la protesta mesiánica de Jesús, que se vincula con los pecadores y los pobres, rompiendo los límites del buen judaísmo establecido. Pero, en otro sentido, podemos responder que Santiago y su grupo han ofrecido el mejor testimonio de una recuperación ética del movimiento de Jesús, interpretando su mesianismo desde las raíces de la ley judía (como supone la carta de Santiago).

En un primer momento, la comunidad cristiana de Jerusalén, en torno a Pedro y a los Doce (con las mujeres), parecía centrarse de manera radical en la esperanza de Jesús, que ha de venir muy pronto, inmediatamente, como Mesías de Israel, para instaurar su reino (con doce tronos para los doce elegidos de Jesús), de manera que todo lo restante resultaba secundario. Por eso, no había que insistir en algo que parecía ya pasado (las normas de la ley en cuanto tal) o que desaparecería muy pronto o que sería transformado por el mismo Jesús en su venida. Pero el tiempo pasaba y Jesús no vino, de manera que la función de Pedro y de los Doce, que simbolizaban y anunciaban el cumplimiento inmediato de la promesa de Jesús y el restablecimiento de las doce tribus, parecía perder su primer sentido (pues no se cumplía lo que estaban aguardando). En este contexto cobra importancia Santiago.

(5) *¿Conversión de Santiago o rejudaización de Jesús?* Conforme a lo anterior, podemos afirmar que el surgimiento de la iglesia de Santiago, igual que la misión de los helenistas, supone de hecho, en algún sentido, el fracaso (o, mejor dicho, el agotamiento de la esperanza básica) de los Doce en cuanto tales. No se cumplió aquello que habían aguardado, de manera que algunos seguidores de Jesús no quisieron seguir esperando sin más, sino que decidieron concretar, de alguna forma, aquello que Jesús había realizado y anunciado. Unos, los helenistas, lo harán extendiendo su mensaje más allá de los límites de un tipo de ley/israelita (no de la Ley en sí, tal como ellos la entendían). Otros, los de Santiago, quisieron enraizar el mensaje de Jesús en el contexto legal del judaísmo de Jerusalén (aunque dándole otro sentido), pues, según Flavio Josefo, a Santiago le mandó matar un sacerdote de ese templo, de la familia de aquel que condenó a Jesús, su hermano (cf. *Ant* 20,197-203).

Ciertamente, debemos afirmar con Pablo que Cristo «se hizo ver a Santiago» *(ophthê)*, lo mismo que a Pedro y a los otros testigos pascuales (cf. 1 Cor 15,7), pero quizá esa «experiencia» de visión de Santiago implicó una recuperación de unos valores familiares (nacionales, legales) que Jesús, en parte, había superado. En esa línea se podría añadir que no fue Santiago, el que se convirtió a Jesús, sino que fue el Jesús pascual quien «tuvo que adaptarse a Santiago», que interpretó a Jesús a su propia imagen, aceptando, sin duda, algunos elementos de su proyecto mesiánico, pero reformulándolos desde la

perspectiva de un judaísmo sacral del que Jesús se habría distanciado. En esa última línea, más que de una «conversión» total (por la que Santiago se habría abandonado en manos del Dios de Jesús, olvidando sus justificaciones y «verdades» anteriores, como parece haber sucedido en el caso de Pablo), estaríamos ante el caso de una reconciliación «post mortem» de dos hermanos antes separados.

En la línea de las reflexiones anteriores, Santiago habría recreado el mensaje del Reino de Jesús en moldes de sacralidad ética, en una línea que estaría más cerca de algunos movimientos esenios (de santidad y pobreza) que del evangelio primitivo (aunque conservando elementos de su ruptura mesiánica, desde los más pobres). Santiago no había acompañado a Jesús en el comienzo de su trayectoria en Galilea (como otros discípulos), ni en su venida a Jerusalén para instaurar el reino (como los Doce y Pedro), ni en su muerte y sepultura (como las mujeres), sino que le acepta cuando todo eso había terminado, es decir, cuando el movimiento de Jesús se había ido abriendo a diversas posibilidades. Es evidente que el recuerdo de Jesús pudo cambiar y cambió la vida de su hermano Santiago. Pero, con los datos que tenemos (Gal 1–2 y Hch 1,13-14; 12,17; 15,13-18), resulta difícil precisar el sentido de ese cambio y decir que él asume la línea del cristianismo representada por Pablo.

Ciertamente, Pablo parece suponer que Santiago ha sido transmisor de una interpretación de Jesús que ya no está determinada por su parentesco, sino por la experiencia pascual que él ha tenido (lo mismo que Pedro y que Pablo; cf. 1 Cor 15,3-7). Pero resulta más probable suponer que Santiago aceptó a Jesús como Mesías, aunque reinsertándole dentro de las tradiciones familiares de su casa y de su pueblo. En esa línea, la denominación de Santiago como «hermano del Señor» no parece un simple título genérico de honor, sino que debe indicar algo específico de su visión del cristianismo, pues él (Santiago) solo pudo aceptar a Jesús como Mesías (es decir, verle como resucitado) en el momento en que pudo integrarle dentro de su experiencia de la gran familia sagrada israelita, entendiéndole en sentido estricto como «hermano nazoreo», en un sentido más legal que el que Jesús habría aceptado.

Además de las historias generales sobre el cristianismo primitivo, cf. R. BAUCKHAM, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*, Clark, Edimburgo 1990; *James and the Jerusalem Church*, en *The Book of Acts IV. Palestinian Setting*, Eerdmans, Grand Rapids MI 1995, 415-480; *James. Wisdom of James*, *disciple of Jesus the Sage. New Testament Readings*, Routledge, Londres 1999; P. A. BERNHEIM, *James*, *the Brother of Jesus*, SCM, Londres 1995, J. BLINZER, *Die Brüder und Schwestern Jesu*, SBS, Stuttgart 1967; B. CHILTON y C. EVANS (ed.), *James the Just and Christian Origins*, Brill, Leiden 1999; B. CHILTON y J. NEUSNER (eds.), *The Brother of Jesus: James the Just and His Mission*, Westminster, Louisville 2001; M. HENGEL, «Jakobus der Herrenbruder – der erste "Papst"?», en E. GRÄSSER y O. MERK, *Glaube und Eschatologie*. *FS W. G. Kümmel*, Mohr, Tubinga 1985, 71-104; L. T. JOHNSON, *Brother of Jesus*, *friend of God. Studies in the Letter of James*, Eerdmans, Grand Rapids MI 2004; J. L. de LEÓN AZCÁRATE, *Santiago*, *el Hermano del Señor*, Verbo Divino, Estella 1998; É. NODET, «James, the Brother of Jesus, was never a Christian», en S. C. MIMOUNI y F. STANLEY (eds.), *Le judéo-christianisme dans tous ces états*, Cerf, París 2001.

FARISEOS. HISTORIA Y TIPOLOGÍA

(↗ *esenios*, *Hilel*, *Jesús*, *Josefo*, *Misná*, *saduceos*, *Talmud*). Tendencia y/o grupo judío de tiempos de Jesús. Estrictamente hablando, no constituían un partido de poder, ni una «filosofía» como dice Flavio Josefo*, sino una fraternidad de comunión vital, aunque al principio parece que sus miembros estaban más implicados en la acción política. Suelen vincularse con los *hasidim*, *asideos* o piadosos, opuestos al proceso de helenización del judaísmo, desde el comienzo de la crisis de los macabeos* (167-163 a.C.). Pero la misma evolución del judaísmo y su trayectoria religiosa les llevó a constituirse como fraternidades piadosas de *separados* (eso significa su nombre), que ponen de relieve la exigencia de pureza del judaísmo.

(1) *Fariseos*, *identidad nacional: una experiencia creadora*. Los fariseos no se oponen a los sacerdotes, pero universalizan la experiencia de santidad sacerdotal y así quieren convertir cada casa judía en un templo y cada comida en un sacrificio de alabanza a Dios. Por eso se comprometen a vivir conforme a las normas de pureza más estricta de la Ley sagrada que, de un modo normal, solo se aplicaba para los sacerdotes en funciones, dentro del templo. Así aparecen en tiempos de Jesús o, al menos, al comienzo de la Iglesia.

Fariseos y saduceos. Los fariseos se distinguen de los saduceos, que constituían, en tiempos de Jesús, el «partido sacerdotal», vinculado a los círculos de poder del templo. Ciertamente, algunos sacerdotes pobres parecen más vinculados a los fariseos y sobre todo a los esenios (y después a los celotas). Pero los más tradicionales e influyentes constituyen el grupo saduceo, cuyo nombre podría venir de Sadoc, antepasado tradicional de la rama «legítima» (para algunos) de sumos sacerdotes. Teológicamente se apoyaban en Ley y tradición antigua, rechazando las novedades espirituales más significativas de los fariseos de su tiempo y del judaísmo posterior: no creían en los ángeles, ni en la resurrección; rechazaban, en general, la esperanza apocalíptica, de forma que entendían la religión como culto sagrado, en ese mundo; rechazaban en general el mesianismo... Ellos parecen haber sido responsables directos de la condena de Jesús y de la persecución de sus discípulos en Jerusalén, a diferencia de los fariseos, como (quizá de un modo tendencioso) ha destacado Lucas en el juicio de Pablo (cf. Hch 22–23). Parece que el influjo de los saduceos fue menor en Galilea y la diáspora. Han sido combatidos (y sustituidos) por los mismos insurgentes en la guerra del 67-70 d.C. y su influjo desaparece con el rabinato. Su relación con el cristianismo posterior ha sido pequeña, aunque han venido a convertirse en modelo simbólico para su jerarquía posterior.

Fariseos y cristianos. En principio, los fariseos no pretenden dominar sobre otros grupos de judíos, sino vivir intensamente la experiencia de pureza de la tradición israelita, cultivando de un modo radical las normas de separación sagrada. Todo nos permite suponer que ellos no se oponían de un modo directo al Jesús de la historia, pues unos y otros (fariseos y Jesús) representan movimientos de renovación judía bastante semejantes. Pero el mismo hecho de parecerse a los seguidores de Jesús les llevará más

tarde a enfrentarse con ellos, de una forma que ha sido destacada por Pablo, por los evangelios sinópticos y por Juan (que presentan la visión del fariseísmo de su tiempo, más que el del tiempo de Jesús). Por otra parte, los fariseos tenían una teología bastante cercana a la de Jesús: ponían de relieve la libertad del hombre, acentuaban la gracia de Dios, creían en la resurrección final de los muertos (eran apocalípticos) y veneraban el «mundo superior» de lo divino (creían en los ángeles). Desde esa base ha de entenderse la oposición entre fariseos y cristianos, pues unos y otros recrearán de formas distintas la misma herencia israelita, formando instituciones religiosas duraderas, que siguen existiendo hasta el día de hoy.

Desde la raíz común de Israel. Judaísmo rabínico y cristianismo constituyen dos ramas del único árbol de Israel. Los *cristianos* dicen optar por la universalidad, desde los pobres y excluidos del sistema, corriendo después el riesgo de adaptarse al Imperio romano. Los *judíos rabínicos*, siguiendo la línea farisea, optan por la identidad israelita, separándose para ello de los restantes pueblos impuros (gentiles). De esa forma, ellos siguen manteniendo vivo el testimonio de la diferencia que Dios ha establecido entre el judaísmo y los restantes pueblos, pues, a su juicio, el tiempo final no ha llegado, de manera que no pueden vincularse todavía en un mismo espacio humano y religioso todos los hombres y mujeres de la tierra; por eso se definen por su vuelta hacia el pasado, por el estudio de la Ley, transmitida por las Escrituras (que aceptan también los cristianos) y por las tradiciones de sabios y ancianos, codificadas de un modo nacional en la Misná, que los cristianos no aceptan.

Israel había tenido sabios excelsos por su conocimiento y práctica vital, estrechamente vinculados a los profetas antiguos, sabios y profetas cuyos libros han sido aceptados también por los cristianos, aunque de un modo especial en lengua griega (en la traducción llamada de los LXX). Pero ahora, avanzando en la línea de los fariseos, los nuevos judíos rabínicos ponen de relieve la importancia de los escribas o letrados de los fariseos, una casta ilustrada con la que Jesús se mantuvo en fuerte controversia. Como expertos en las enseñanzas del libro de la Ley y en las tradiciones nacionales de Israel, los fariseos se han convertido en la autoridad central de la federación de sinagogas: son *rabinos* (= grandes), pues transmiten y comentan, avalan y expresan la Ley de Dios para el pueblo; son *tannaítas* o repetidores de las enseñanzas antiguas, más que creadores proféticos de una doctrina nueva.

Estrictamente hablando, los *escribas fariseos*, cuyas sentencias e interpretaciones empiezan a reunirse en la Misná y el Talmud, sustituyen a los sacerdotes, profetas y sabios anteriores, convirtiéndose por el propio peso de su vida y doctrina en fundadores del nuevo judaísmo. Los *sabios* anteriores (los autores de Job o Eclesiastés) tenían una autoridad propia, a partir de su experiencia de encuentro con Dios. En contra de eso, los *escribas fariseos* se vuelven autoridad legal, fijada en un texto sagrado, que es ya palabra de Dios; así aparecen como autoridad central del judaísmo a partir del año 70 d.C., después que se van apagando las ilusiones mesiánicas y apocalípticas del pueblo. De esa forma ha surgido el *rabinato*, como verdadero creador o, al menos, impulsor del judaísmo de la federación de sinagogas.

(2) *El juicio de Flavio Josefo.* Resulta difícil tener un juicio imparcial sobre los fariseos, pues ellos han sido objeto de fuerte polémica, por parte de otros grupos de judíos y, sobre todo, por parte de los cristianos. El hecho más claro es que ellos han sido los verdaderos creadores del nuevo judaísmo, tras la caída del orden antiguo del templo. Así parece presentarles ya *Flavio Josefo*, tras la guerra del 67-73 d.C., como los intérpretes más cuidadosos de la Ley y como defensores de la libertad humana: «Sostienen que actuar correctamente o no es algo que depende, mayormente, de los hombres, pero que el Destino coopera en cada acción. Mantienen que el alma es inmortal, si bien el alma de los buenos pasa a otro cuerpo, mientras que las almas de los malos sufren un castigo eterno» (*Guerra judía* 2, 8, 14). Este es su juicio fundamental: «Los fariseos siguen la guía de aquella enseñanza que ha sido transmitida como buena, dando la mayor importancia a la observancia de aquellos mandamientos... Muestran respeto y deferencia por sus ancianos, y no se atreven a contradecir sus propuestas. Aunque sostienen que todo es realizado según el destino, no obstante no privan a la voluntad humana de perseguir lo que está al alcance del hombre, puesto que fue voluntad de Dios que existiera una conjunción y que la voluntad del hombre, con sus vicios y virtudes, fuera admitida a la cámara del destino. Creen que las almas sobreviven a la muerte y que hay recompensas y castigos bajo tierra para aquellos que han llevado vidas de virtud o de vicio. Hay una prisión eterna para las almas malas, mientras que las buenas reciben un paso fácil a una vida nueva. De hecho, a causa de estos puntos de vista, son extremadamente influyentes entre la gente de las ciudades; y todas las oraciones y ritos sagrados de la adoración divina son realizados según su forma de verlos. Este es el gran tributo que los habitantes de las ciudades, al practicar el más alto ideal tanto en su manera de vivir como en su discurso, rinden a la excelencia de los fariseos...» (*Ant* 18,1,3).

La obra de Josefo contiene, además, muchas referencias al papel político y social de los fariseos... Conforme a su visión, podemos pensar que los fariseos empezaron siendo un partido político de tipo nacionalista, para convertirse poco a poco en un grupo religioso, de piedad familiar fuerte. Es como si ellos hubieran descubierto la imposibilidad de cambiar la situación de Israel por la política y se hubieran convertido en nacionalistas religiosos, fundadores de lo que será el judaísmo posterior rabínico, hasta el día de hoy. Desde un punto de vista teológico, ellos creían en la libertad e inmortalidad del alma, con el juicio final y la resurrección de los muertos. Creían en la necesidad del cumplimiento de las buenas obras, dentro de la tradición de Israel: eran austeros y honrados y estaban dispuestos a renovar el judaísmo desde la fidelidad a las tradiciones de los antepasados.

(3) *El juicio de los cristianos.* En general, el Nuevo Testamento ofrece un retrato menos favorable de los fariseos, lo cual resulta muy comprensible, pues en aquel tiempo (segunda mitad del s. I d.C.) unos y otros (fariseos y cristianos) se estaban esforzando por interpretar desde su propia perspectiva la herencia de Israel. Los cristianos lo hacen en línea mesiánico-universal, los fariseos en línea legal-nacional. Es lógico que los

cristianos critiquen a los fariseos, pero lo hacen casi siempre «desde dentro», es decir, oponiéndose al riesgo de «fariseísmo» (legalismo) de la propia Iglesia.

Entre las acusaciones de los cristianos contra los fariseos está la de fijarse en las tradiciones de pureza de los «presbíteros o ancianos» de Israel, más que en la Escritura (cf. Mc 7). En esa línea ha de entenderse, de un modo especial, todo un capítulo del evangelio de Mateo (Mt 23), donde los cristianos acusan a los fariseos de hipocresía, es decir, de proponer y cultivar una religión sin libertad interior, más centrada en las leyes externas que en la libertad mesiánica. En esa misma línea se mueve toda la controversia de Pablo, que se presenta a sí mismo como un «fariseo» convertido a la libertad de Cristo. Estas y otras críticas hay que situarlas en su contexto, desde la doble perspectiva del cumplimiento o de la aplicación de la Ley israelita. Lo mismo se diga de la parábola del fariseo y del publicano, que es la que mejor refleja la polémica antifarisea de los cristianos: «A unos que confiaban en sí mismos como justos, y menospreciaban a los otros, les dijo asimismo esta parábola: Dos hombres subieron al templo a orar. Uno era fariseo y el otro publicano. El fariseo, puesto en pie, oraba consigo mismo de esta manera: "Dios, te doy gracias porque no soy como los otros hombres, ladrones, injustos, adúlteros, ni tampoco como este publicano. Ayuno dos veces a la semana, doy diezmos de todo lo que gano". Mas el publicano, estando apartado, no quería ni siquiera alzar los ojos al cielo, sino que se golpeaba el pecho, mientras decía: "Dios, ten misericordia de mí, pecador". Os digo que este descendió a su casa justificado, pero el otro no, porque el que se ensalza, será humillado; y el que se humilla será ensalzado» (Lc 18,9-14). Es evidente que los motivos de esa crítica deben ser resituados en el contexto en que ella ha nacido.

(4) *Contrapunto: La crítica del Talmud*. Tras la ruina del templo y del Estado judío (tras las guerras del 67-70 y del 132-134 d.C.), el fariseísmo de tipo rabínico logró recrear la identidad de Israel, tal como se ha fijado en los grandes libros y tradiciones de la Misná y del Talmud. En ese sentido, los fariseos han sido los «padres del judaísmo» actual y les debemos una inmensa gratitud, pues sin ellos el judaísmo nacional corría el riesgo de haberse perdido. A pesar de eso, el mismo Talmud, que es heredero de la tradición farisea, ha tenido el humor (y en honor) de presentarnos de un modo crítico siete tipos de fariseos. Los cinco primeros son negativos. Solo el último es totalmente positivo. Será bueno que los recordemos, para resituar el juicio de los evangelios de Mateo y Lucas:

El fariseo del hombro lleva la Ley como una carga; por eso va encorvado, bajo el peso de los mandamientos, como si llevara siempre un fardo sobre los hombros. Es un fariseo hipócrita: quiere que todos vean la carga que lleva, el peso de ser «bueno». Se le puede llamar «fariseo medalla»: es como si llevara siempre una medalla pesadísima, para que todos las vean, que todos le admiren, que todos sepan lo que cuesta ser bueno.

El fariseo del cálculo actúa por interés. Ciertamente, está dispuesto a hacer «obras de caridad», pero solo para que le vean. Por eso anda espiando y mirando el momento en que puede venir a la plaza y hacer una obra buena, con bombo y platillo, calculando el

provecho que ella puede darle. Lleva una contabilidad espiritual, pero más ante los hombres que ante Dios.

El fariseo ciego o fariseo de pared parece siempre triste. Se dice que anda siempre cabizbajo y triste, para evitar las malas obras. Se dice también que cierra los ojos, para no caer en la tentación. Por eso cuando pasa cerca de una mujer hermosa no la mira, para no mancharse, de manera que cae en el hoyo o se da contra la pared. Este es el fariseo que no disfruta, ni deja disfrutar a los demás, que convierte la religión es un pesar constante, en una represión y ceguera. Dios nos ha dado los ojos para cerrarlos cuando algo bueno pasa ante nosotros.

El fariseo campanilla obra por ostentación religiosa y social. Se viste con vestiduras de religión (filacterias, mantos, capas...) para que le vean. Reza en las plazas en los momentos de más aglomeración, se pone siempre en el centro de las calles, en el centro del templo. Tiene necesidad de decir a los demás que es religioso y que ellos deben serlo. Van dando siempre buen ejemplo, como si fuera responsable de que los demás vean a través de él la necesidad de la religión. Va tocando siempre a «misa» o a oración.

El fariseo contador es especialista en renta per cápita de tipo religioso. Va preguntando siempre las obras que le quedan por hacer para llegar a ser muy bueno. Calcula sin cesar el haber y el debe de su cuenta religiosa. Lleva un cuaderno de contabilidad, es un capitalista religioso y puede saber los méritos que tiene, el capital espiritual del que dispone.

El fariseo temeroso siente el peso de Dios en su vida. Se le suele comparar a veces con Job, aunque esta comparación no es del todo buena, pues Job no es hombre de temor sino de protesta ante la injusticia del mundo. Sea como fuere, este tipo de fariseo se deja llevar por el temor de Dios. No es malo, es mejor que los anteriores, pero todavía no ama a Dios por sí mismo, sino que le obedece porque tiene miedo al castigo. Es un fariseo pequeño, pues cree que Dios es pequeño y que nos quiere tener sometidos. Así se somete por miedo al castigo.

El fariseo del amor es el verdadero fariseo, y puede compararse con Abrahán. Es el que ama a Dios por el gozo de amarle, es el que cumple los mandamientos por el gozo de cumplirlos, es el que puede amar a todos los hombres. Este es el único fariseo bueno, según el Talmud (*Sota* 22b; TJ *Berajot* 14 b); este es el creador del nuevo judaísmo rabínico, de la Misná y del Talmud. Los cristianos pensamos que Jesús fue un «fariseo» de este tipo.

Cf. J. H. CHARLESWORTH (ed.), *Hillel and Jesus*. *Comparative Studies on two major Religious Leaders*, Fortress, Minneapolis 1997; B. CHILTON (ed.), *The Missing Jesus. Rabbinic Judaism and the New Testament*, Brill, Boston-Leiden 2002; J. JEREMIAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1985; L. L. JOHNS (ed.), *Hillel and Jesus: Comparisons of Two Major Religious Leaders*, Fortress, Minneapolis 1997; J. LEIPOLDT y W. GRUNDMANN, *El mundo del Nuevo Testamento* I-III, Cristiandad, Madrid 1973-1975; J. NEUSNER (ed.), *The Social World of Formative Christianity and Judaism*, Fortress, Filadelfia 1988; *From Politics to Piety. The emergence of Pharisaic Judaism*, Ktav, Nueva York 1979; G. STEMBERGER, *Jewish Contemporaries of Jesus: Pharisees*, *Sadducees*, *Essenes*, Fortress Press, Ausburgo 1991.

FE

1. Biblia, libro de fe

(↗ *hermenéutica*, *sentidos de la Biblia*). La Biblia es un libro de fe, en el sentido radical de la palabra. Ciertamente, cuenta las historias del pueblo de Dios y expone argumentos de tipo sapiencial. Pero, en su raíz más honda, ella ofrece un testimonio de fe: una forma de vida que se funda en la fidelidad de Dios, que ofrece y mantiene su palabra, y en la fidelidad de los hombres que le responden.

(1) *Antiguo Testamento*. En la Biblia hebrea la fe se identifica en el fondo con la fidelidad (es decir, con la firmeza) y también con la verdad, entendida como *emuna*, en la línea de la fiabilidad y de la misericordia. Básicamente, la fe pertenece a Dios, que es el fiel por excelencia, pues «guarda el pacto y la misericordia para con los que le aman y guardan sus mandamientos, hasta mil generaciones» (Dt 7,9). Entendida así, la fe no es algo que viene en un segundo momento, sino la misma unión con Dios a quien se entiende no solo como firme, sino también como misericordioso. En esa línea, el testimonio básico de la fidelidad bíblica lo ofrece la tradición reflejada en Ex 34,6, donde Dios se presenta como «compasivo y clemente, lento para la ira y grande en misericordia y verdad, es decir, en fidelidad» (cf. Jon 4,2). La fe del hombre es consecuencia de la fidelidad de Dios. No se trata de creer en cosas, sino de fiarse de Dios, de ponerse en sus manos. Entendida así, la fe constituye la actitud básica del israelita. En un sentido, ella puede identificarse con el amor del que habla el shemá* (Dt 6,5: «amarás al Señor, tu Dios...»); en otro sentido, ella aparece como experiencia básica de confianza, en medio de la crisis constante de la vida. En esta línea se sitúa la afirmación fundamental de Hab 2,4, cuando afirma que «el justo vivirá por la fe». Justo es aquí el *tzadik*, el hombre que responde a la llamada de Dios; la vida del justo, así entendido, se identifica con la *'emuna*, la fidelidad de Dios. Frente a la justicia de los pueblos que identifican la verdad con su fuerza, emerge así la verdadera justicia israelita, que se expresa en forma de confianza en Dios. Así podemos decir, en resumen, que Dios es verdadero porque es fiel, porque mantiene su palabra y los hombres (en especial los israelitas) pueden fiarse de él.

(2) *Nuevo Testamento. Fe de Jesús*. Toda la vida y mensaje de Jesús aparece como una expresión y cumplimiento de esa fe. Así lo ha condensado Mc 1,14-15 cuando ofrece el mensaje de Dios (¡llega el Reino!) y pide a los hombres que respondan: ¡creed en el Evangelio!, es decir: acoged la buena noticia. La vida pública de Jesús, desde su bautismo hasta su muerte, es un ejercicio y despliegue de esta fe en Dios. Por eso hay que hablar, en primer lugar, de la fe de Jesús (cf. Ap 14,12), es decir, de la fe de Jesús en Dios. Pero Jesús no es solo un hombre de fe, sino un portador de fe. Desde esa base se entiende su vida pública, el conjunto de los milagros, entendidos como un despliegue de fe. Una y otra vez, Jesús dice a los curados: tu fe te ha salvado (cf. Mc 10,52; Lc 7,50; 8,48; etc.). Esta no es una fe menor, sino la fe en sentido pleno: la confianza en el Dios - salvador, que mueve montañas (cf. Mc 11,23).

(3) *Fe y obras*. Pablo ha desarrollado el sentido de la fe, entendiéndola como experiencia radical de confianza de aquellos que creen en el Dios que ha resucitado a Jesús de entre los muertos (Rom 4,24). De un modo ejemplar, Pablo ha contrapuesto las dos actitudes del hombre que, a su juicio, están ejemplificadas en un tipo de judaísmo (o judeocristianismo) que interpreta la vida del hombre desde sus obras (desde lo que él hace) y en el verdadero cristianismo, que define la vida desde la fe. La oposición entre las obras de la Ley y la fe mesiánica (en el Dios de Cristo) constituye el centro del evangelio de Pablo (cf. Gal 3,1-10; Rom 3,20-24). Esa oposición sigue estando en el centro de la controversia bíblica entre católicos y protestantes: Lutero acusó a un tipo de católico-romanos de su tiempo de haber vuelto a fundar la religión en las obras, entendidas sobre todo en línea moralista y ritual; el Concilio de Trento respondió que la misma fe se expresa en unas obras, que no han de entenderse como expresión del orgullo del hombre, sino como signo de su fidelidad a Dios. La controversia, en la que se oponía la visión de Pablo y un tipo de interpretación de Sant 2,14-26, sigue estando en la base de la hermenéutica católica y protestante, aunque actualmente las oposiciones se han limado, de manera que se habla más de diferencia de matices que de contraposición de fondo.

(4) *Fe*, *esperanza amor.* Una de las formulaciones más influyentes sobre el sentido de la fe es la que Pablo ofrece en 1 Tes 1,3, cuando dice: «Nos acordamos sin cesar, delante del Dios y Padre nuestro, de la obra de vuestra fe, del trabajo de vuestro amor y de la perseverancia de vuestra esperanza en nuestro Señor Jesucristo». De esa manera, como de pasada, Pablo ha descrito el sentido de las tres actitudes básicas de la vida cristiana, que la tradición posterior interpreta como «virtudes teologales», es decir, como expresión del encuentro del hombre con Dios. Todo en la relación del hombre con Dios es «obra de fe» *(ergon tês pisteôs)*, signo y presencia de la fe que actúa. Todo es despliegue o trabajo de un amor *(kopos tês ágapes)* que se manifiesta en la entrega de la vida, en manos de Dios, al servicio de los otros. Todo es finalmente paciencia o perseverancia de la esperanza *(hypomonê tês elpidos)*, expresión de un camino abierto hacia el reino. Más que virtudes en sentido clásico (de *vir*, obra de varón), esos gestos constituyen la esencia de la vida creyente y son inseparables de la manera en que cada uno está implicado en el otro.

(5) *Apocalipsis*. De un modo especial ha destacado el tema de la fe el libro del Apocalipsis, que sitúa en el centro de la vida cristiana el conflicto entre dos fidelidades. *La fidelidad a Roma* (aceptar su esquema social de honor, clientela, comidas, comercio) aparece para el libro como prostitución. En contra de ella, *la vida cristiana es fidelidad (pistis) a Dios y/o a Jesús*, en gesto de resistencia contra Roma (cf. Ap 2,13.19; 13,10; 14,2). Frente al Dragón-Diablo que separa (mata), Cristo es *fiel (pistos)* y verdadero, alguien que une, vincula a los humanos: podemos fiarnos de su testimonio, en su fidelidad triunfamos y vivimos (1,5; 3,14), uniéndonos mutuamente en comunión. La lucha y triunfo del Cristo fiel constituye el tema central del Ap (19,11); a partir de ella se mantienen y viven para siempre los cristianos (2,10.13; 17,14); en ellas funda Juan su palabra y su libro (21,5; 22,6).

Cf. M. BUBER, *Dos modos de fe*, Caparrós, Madrid 1996; L. ÁLVAREZ VERDES, *El imperativo cristiano en san Pablo*, Verbo Divino, Estella 1980.

2. Sentido de la Biblia

(↗ *amor*, *confesiones de fe*, *conocimiento*, *Dios*, *Jesús*, *mamona*, *Pablo*). La fe constituye el tema y sentido central del evangelio y de la Biblia entera, que solo puede interpretarse en esta perspectiva (entrada anterior). La fe no es sumisión ante un poder superior (que decide las cosas de antemano, de un modo fatal), ni es dependencia pasiva, ni credulidad ante lo desconocido, ni aprobación ciega de verdades superiores, sino la presencia (experiencia) de Dios en la vida del hombre, que así se define y actúa como aquel que «vive de la fe» (Hab 2,4). La fe es el «concepto clave» de la Biblia, y atraviesa todos sus estratos, de manera que podemos presentarla como «sentido de la Biblia». Por eso, a fin de situarla mejor, he querido ofrece una visión general de su contenido, presentándola primero como una dimensión antropológica.

(1) *Fe*, *esencia del hombre*. Creo, luego existo. Ciertamente, el hombre es «animal racional», como se ha dicho desde antiguo, un viviente capaz de pensar, y en esa línea Descartes ha empezado diciendo «pienso, luego existo». Otros le han definido como el animal que es capaz de organizar y dirigir el mundo, produciendo bienes de consumo (en una línea evocada por la Biblia en Gn 28–29, de manera que ha podido decirse «trabajo y produzco, luego existo». Algunos le entienden como voluntad de poder (me esfuerzo y dominio, me impongo, luego existo). En el límite han estado y siguen estando los que se definen como conquistadores (exploro, me arriesgo, conquisto, y por eso estoy vivo...). Otros, en fin, toman al hombre como ser capaz de poseer, aquel que se define por aquello que acumula y tiene, convirtiéndose de esa forma en siervo de su capital (acumulo propiedades, y ellas me poseen, luego existo).

Todas estas perspectivas (especialmente las primeras) tienen cierto valor, pero en el fondo son insuficientes porque, como sabe bien la Biblia (cf. Mt 6,24), en su verdad originaria, el hombre es un «creyente», y solo puede realizarse como humano porque acepta el don de la vida y confía en ella, y así la comparte, como sabe y dice la Biblia en sus páginas más hondas, desde Hab 2,4 a Rom 1,17, desde Is 7,9 hasta Heb 11,1. Por eso, el principio de la experiencia antropológica de la Biblia es la palabra que dice: «Creo, luego existo», es decir, «Dios cree en mí, y de esa forma puedo vivir como humano».

(2) *Primer conocimiento*. Plantas y animales nacen desde fuera, dentro de un proceso cósmico que les hace y determina, no necesitan creen para vivir (aunque en un determinado plano la confianza es necesaria en los vivientes superiores, sobre todo en aquellos que han sido domesticados por los hombres). Los hombres, en cambio, nacen desde sí mismos porque, en un momento dado, acogen (escuchan, asumen) la palabra que les va diciendo «vive», y la hacen suya, respondiendo a ella. Esta es la experiencia originaria de la Biblia, que define al hombre como «oyente de la Palabra», aquel que es capaz de escuchar la Voz de Dios (Principio de la Vida) y dialogar con él en libertad. Así lo han descubierto en una historia impresionante de lucidez los grandes profetas de Israel, culminante en Jesús. Su descubrimiento ha tenido, ante todo, un sentido religioso,

porque en el principio de la fe humana hay un gesto de confianza básica en la realidad (en el Dios que es la Realidad y la guía), pero puede y debe convertirse en gesto antropológico. Así podemos afirmar, según la Biblia, que solo existimos por fe.

Solo por fe sabemos quiénes somos, porque nuestros padres (nuestro grupo humano) nos lo han dicho, y nosotros confiamos, aceptamos su palabra y su conocimiento. Solo por fe, porque acogemos la vida que otros nos han dado, podemos existir, pues todo lo que somos es regalo, nos lo han dado en amor, sembrando en nosotros la palabra; por eso, allí donde un naciente humano rechaza la palabra y se niega a responder a ella (por razones en las que se mezcla lo biológico y lo estrictamente antropológico) el hombre muere o queda como una larva sin desarrollar (desde un tipo de autismo, hasta una forma de disociación personal).

Solo por fe podemos vivir en este mundo, porque nos fiamos de otros (y porque en el fondo confiamos en el «poder» de la vida). Antes de buscar demostraciones, en el ejercicio mismo de su despliegue, el ser humano existe porque confía en la realidad (en la madre, en los amigos, en la vida...) y en último término en un Dios que es fiable. Este es el mensaje central de la Biblia. La fe es el primer conocimiento.

(3) *Un conocimiento religioso*, *una experiencia antropológica*. La palabra *religión* ha de tomarse en este contexto con mucha cautela, porque en su origen bíblico, toda la vida humana es religión, siendo en sí «profana». Por eso, según la Biblia, la lucha en contra de los «ídolos» se entiende como lucha contra todo aquello que domina al hombre desde fuera, identificándole con un poder cósmico. La fe bíblica es confianza originaria en la realidad y, de un modo especial, en el despliegue de la historia, entendida como presencia de Dios. En esa línea, como he dicho, la misma vida humana es imposible sin fe. Las cosas son lo que son, los animales pueden vivir por biología; el hombre solo es humano y vive como tal por fe. Por eso, si alguien dice «no tengo fe» se está equivocando, o no sabe lo que dice, pues sin fe no viviría. El tema no está en tener o no tener fe, sino en el tipo de fe que tengamos, pues sin ningún tipo de fe nos habríamos matado o vuelto locos.

La tradición israelita ha definido al justo (hombre auténtico) como aquel que «vive de la fe» en el Dios que guía la historia personal de los hombres, en libertad y solidaridad mutua, un Dios a quien no podemos cosificar en ningún momento (cf. Hab 2,4). También Pablo entiende la condición humana como expresión y despliegue de fe (Gal 3,11; Rom 1,17. Cf. Heb 10,38). Tanto en el judaísmo como en el cristianismo, esa palabra (el justo vive de la fe) ha de interpretarse al pie de la letra, en sentido antropológico. En su forma radical, la vida de los creyentes (y en algún sentido de todos los hombres) es vida de fe. En esa línea, de manera sorprendente pero lógica, S. Freud (1856-1939), psicólogo y antropólogo judío, afirma que, en sentido general, el ser humano solo puede vivir «desde la fe», entendida en forma de confianza en el padre (en relación con la madre).

En un primer momento, un ser humano no es «alma» superior (formada desde fuera de sí misma), sino un viviente especial que, en un momento dado, surgiendo en un plano de la madre tierra, logra despertar a su conciencia y realizarse en forma de persona, allí

donde «se fía» de los padres y de un modo especial de la madre, allí donde escucha su palabra y les responde, en una relación arriesgada y conflictiva (siempre amenaza de violencia), pero que se encuentra abierta hacia la Vida, es decir, a la comunicación creadora. En ese contexto, S. Freud prefiere guardar silencio ante la palabra de Dios (es decir, ante la experiencia que está al fondo del surgimiento de la vida humana), pero con ello no resuelve el tema, sino que se niega a plantearlo en su radicalidad.

A diferencia de Freud, la Biblia en su conjunto sabe que el hombre (como humanidad y como persona individual) solo ha podido surgir escuchando la Palabra de Dios y respondiendo a ella, en una historia dramática y compleja, pero rica de esperanza (este es el tema básico de Gn 1–3). La Biblia sabe que el hombre «sin fe» (en Dios y en los demás, como muestra la historia de Caín, Gn 4) es incapaz de amar, se vuelve loco y mata (o se mata). En ese contexto podemos asumir el giro «copernicano» (judeocristiano) de Kant cuando afirmaba que no acepta las demostraciones ontológicas de Dios *(Crítica de la Razón Pura)*, situadas en un plano de necesidad lógica, para mostrar que lo más importante del hombre no se juega en el plano de la «razón científica» (que quiere demostrarlo todo), sino en el de la fe. De esa forma, tras un larguísimo camino filosófico, él volvió al principio de la Biblia, afirmando que la fe es el primer conocimiento, y que solo por confianza básica en Dios (en la realidad) podemos comportarnos como humanos.

(4) *Emuna*, *la aportación del judaísmo*. Los griegos tienden a interpretar el conocimiento como sabiduría intelectual, en una línea que se ha expresado a través de la filosofía y después por la ciencia: conocer es desvelar lo que está en el fondo *(aletheia)*, para contemplarlo y después dominarlo. Pues bien, en contra de eso, la actitud original del hombre bíblico es la fe, *emuna*, fiarse de la realidad (de su fundamento divino), y dejarse sorprender y enriquecer por ella, en un camino dialogal, responsable. Desde un plano científico no existe solución para el enigma del hombre. Tampoco hay solución en un nivel de ideas generales (de tipo hegeliano), y mucho menos desde una perspectiva de poder (producir para conquistar y tener, a costa de los otros). Solo por fe personal, entendida como apertura mutua y solidaridad entre los hombres, podremos vivir. Si dejamos de fiarnos unos de los otros, si queremos dominar a los demás y definirnos por aquello que tenemos (atesoramos) a costa de ellos, les destruimos y nos destruimos.

La vida se sitúa y nos sitúa ante la alternativa de la fe (confiamos en Dios, confiando unos en otros) o la destrucción mutua. No podemos ser «dioses» posesivos, que luchan para apoderarse cada uno de aquello que tienen los otros (en afán conquistador, de tipo militar, político o económico), y si intentamos serlo nos acabaremos destruyendo. Solo por fe en Dios (la realidad) y por confianza mutua podremos existir sobre la tierra. Esta es la aportación básica de la Biblia judía, no solo a la historia de Occidente, sino al conjunto de la humanidad. En esta línea se sitúa la «novedad» cristiana.

En la línea de lo anterior, aunque exagerando las diferencias, M. Buber (1978-1965) solía distinguir dos tipos de fe (*Zwei Glaubensweisen*, Darmstadt 1950): una sería la fe israelita (y musulmana), que es confianza personal en Dios y diálogo con él (siendo así diálogo entre los hombres); y otra sería la fe cristiana, convertida en «imposición» de

una serie de dogmas que se aceptan por imposición exterior. Esa fe no sería ya diálogo entre personas, sino sometimiento obligatorio a unos principios externos (en una línea que ha venido a terminar en el capitalismo, que es la sumisión a un dinero objetivo como «dogma» universal).

Esa distinción tiene un fondo de verdad, pero es muy parcial. Ciertamente, la tradición israelita ha definido al justo como aquel que «vive de la fe» (cf. Hab 1,4; 2,4). Pero el cristiano san Pablo se sitúa en la misma línea, al entender el cristianismo como despliegue creyente (Gal 3,11; Rom 1,17. Cf. Heb 10,38). Tanto el judaísmo como el cristianismo aceptan esa palabra *(el justo vive de la fe)* y la interpretan al pie de la letra, en sentido antropológico: el hombre solo nace a su existencia personal y solo vive como humano en dimensión de fe, aceptando aquello que le han dado, para darlo a su vez a los demás, uniendo así el amor de Dios (la fe en Dios del shemá* de Israel) con el amor a otros hombres (cf. Mc 12,28-34 par), pues de lo contrario, si quiere mantenerse en desconfianza y lucha, se destruye. Entendida en su forma radical, la vida de los creyentes (y en algún sentido de todos los hombres) es vida de fe.

(5) *Judaísmo y Jesús*, *dos variaciones de una misma fe.* La Biblia judía sabe que la vida del hombre no es una tragedia: no somos vivientes caídos, condenados a mantenernos en un mundo de violencia/dolor (Buda) o de apariencia (Platón); no estamos condenados a negar todo deseo (Buda) o a dirigirlo hacia unos bienes situados más allá del mundo (Platón). La vida nos pone (y se pone) ante la alternativa de la fe (confiamos en Dios, confiando unos en otros) o la destrucción mutua. En ese sentido, decimos que el judaísmo implica no solo una nueva teoría del conocimiento, sino también una nueva antropología. El pensamiento occidental de tipo griego tiende a aceptar solo aquello que puede demostrarse y cuantificarse de manera operativa. En contra de eso, el judaísmo ha descubierto que el verdadero conocimiento está vinculado a la fe, es decir, a la confianza en la vida (en el Dios creador). De esa manera, su visión del conocimiento por fe nos sitúa en la base de una antropología de la vida que se ofrece, se acoge, se comparte.

Antes de toda demostración está la fe, que es confianza básica en la vida. Esta fe es la única forma válida de conocimiento de las personas: es el único modo válido de encuentro con el otro. Solo por fe vivimos y somos los hombres. Solo en fe se entiende el despliegue de la Biblia judía, que es el testimonio de un pueblo de creyentes, que confían en la presencia de un Dios que es fiel (digno de fe) y responden de un modo agradecido con la verdad más honda, que es la verdad de la fe (es decir, la *emuna*). En ese contexto debemos recordar que *emuna*, la fe bíblica, es mucho más que un conocimiento conceptual. Así debemos añadir que los cristianos son (somos) creyentes, como los judíos, pero judíos que han vinculado su experiencia de Dios con Jesús, a quien miran como «autor y consumador de la fe» (Heb 12,2; cf. Ap 14,12).

Como buen judío, Jesús sabe que solo por fe vivimos y somos, confiando en el Dios que es Fiel (digno de fe) y respondiendo de un modo creyente, en gesto de *emuna* (de amén), que no es superstición, ni es «credulidad» infantil, sino aceptación madura, responsable, creadora, de la vida. En ese sentido podemos y debemos presentarle como

judío radical, el gran creyente. Todo lo que ha dicho, todo lo que ha hecho, ha de entenderse como un despliegue de su fe en el Dios que quiere entregar su vida a los hombres, de tal forma que ellos vivan en salud y fraternidad, preparando así la llegada del Reino de Dios. Expresión de esa fe expansiva de Jesús son sus milagros*, que capacitan a los hombres y mujeres (especialmente a los pobres) para abrirse a un mundo superior de comunión y fraternidad, por la fe que ellos mismos despliegan, en contacto con Jesús.

En ese contexto se entiende el pasaje clave de Lucas 17,5-6: «En aquel tiempo, los apóstoles le pidieron al Señor: Auméntanos la fe. El Señor contestó: Si tuvierais fe como un granito de mostaza, diríais a esa morera: Arráncate de raíz y plántate en el mar. Y os obedecería». Esta es la fe activa, la fe creadora de aquel que confía en su vida y en la vida de los otros, porque sabe que Dios le sostiene y sostiene por él (con él) su obra creadora. Jesús se sabe emisario y portador de la fe, es decir, de la vida de Dios, de tal forma que Dios de quien vive puede vivir y hacer todo (anunciar y preparar su Reino). Esto es lo que dice y ofrece a los hombres y mujeres que le siguen. Eso significa que ellos (los creyentes, como Jesús) participan del poder de Dios, pues su fe no es aceptación abstracta de verdades superiores, sino comunión en el ser y el poder mismo de Dios, que es el poder de la vida.

(6) *Fe en Dios*, *fe de Dios*. En ese contexto podemos comprender el sentido de la fe de Dios, tal como la ha formulado el evangelio de Marcos en el famoso episodio de la higuera, vinculado a la «purificación» del templo (cf. Mc 11,12-19). Pedro se admira de que la higuera se haya secado, y Jesús le responde: «¡Tened la fe de Dios! En verdad os digo, si uno le dice a este monte: ¡Quítate de ahí y arrójate al mar!, y no duda en su interior, sino que cree que va a realizarse lo que dice, lo obtendrá» (Mc 11,22-24). Esta es una palabra clave, no solo de Marcos, sino de todo el Nuevo Testamento, situada tras la destrucción del templo de Jerusalén (el 70 d.C.). Ha caído el templo material (se ha secado la higuera), pero se abre y potencia el poder de una fe que mueve montañas, la misma «fe de Dios» *(pistis theou)*, que los creyentes pueden y deben hacer suya.

Ciertamente, sigue en el fondo «la fe en Dios» (confiar en él) y quizá también la fe en las cosas que él dice y realiza (creer a Dios), pero lo que Jesús pide (y ofrece) aquí a sus fieles es algo distinto: Quiere que ellos tengan la misma fe de Dios *(ekhete pistin theou)*, suponiendo de esa forma que, en su oración, se identifican de tal manera con Dios (con su vida y su reino) que ellos creen (y así pueden) lo mismo que Dios cree, pudiendo hacer lo que él hace, siendo «uno» con él. Algunos manuscritos más recientes (א D N Θ...) formulan el texto de un modo potencial: *ei ekhete*... (¡si tuvierais la fe de Dios!). Pero resulta preferible mantener el imperativo: ¡Tened fe de Dios! Frente al templo que, evidentemente, está vinculado a la fe, pero que responde también a impulsos de tipo social y a otras instancias de poder, Jesús destaca aquí la fuerza de la fe, que aparece así como elemento clave del mismo Dios que, según eso, «cree», es decir, confía (abre un campo de fe) y de esa forma actúa (crea). Es significativo el hecho de que ni Mateo 21,21 ni Lucas 14,13-14 hayan conservado esta expresión de «la fe de Dios» que, a mi

juicio, no ha sido suficientemente valorada por la tradición de la Iglesia (que apenas ha hablado de ella).

El mismo Dios aparece así como fuente y sentido de la fe, el primero de todos los creyentes: ¡Dios cree en los hombres, por eso les crea, de forma que ellos puedan creer y crear, crearse a sí mismos. De esa manera, frente a la cueva de bandidos reunidos del templo (cf. Mc 11,17), Jesús identifica la presencia de Dios con la fe, sin necesidad de un santuario como el de Jerusalén. Los cristianos carecen de templos, no se unen por instituciones sacrales como las del judaísmo de los sacerdotes. Pero ellos han de vincularse y se vinculan a través de una fe poderosa (la fe del mismo Dios, con quien ellos se identifican, por medio de Jesús, recuperando así la raíz bíblica de la fe). Como verdaderos creyentes, ellos no necesitan santuario nacional ni sacerdocio controlado por la ley de escribas, sino que pueden dialogar y dialogan directamente con Dios (están inmersos en él), en gesto de confianza, teniendo la certeza de que Dios les ha concedido ya (cf. *elabete*: 11,24) lo que han pedido.

La misma fe convertida en oración «es» presencia y obra de Dios, que actúa en (por) ella, de manera que los creyentes no tienen que esperar para «después» el cumplimiento de su plegaria, pues en la misma «petición en fe» se encuentra ya el cumplimiento de aquello que se pide. Cae o termina así el edificio antiguo de los sacerdotes-escribas. Crece en su lugar la fe del hombre que confía en Dios (y cree en los demás, y actúa como Dios), sabiendo que toda petición está cumplida ya en el mismo momento de formularla desde dentro. El verdadero templo del reino de Jesús se identifica con la fe orante que enriquece y vincula a todos los humanos, pues Dios mismo cree y actúa en aquellos que creen y le piden algo.

Cf. L. ARMENDÁRIZ, *Hombre y mundo a la luz del Creador*, Cristiandad, Madrid 2000; G. COLZANI, *Antropología teológica: el hombre*, *paradoja y misterio*, Sec. Trinitario, Salamanca 2001; R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi*, Wamy, Lovaina 1958; M. GELABERT, J*esucristo*, *revelación del misterio del hombre. Ensayo de antropología teológica*, San Esteban, Salamanca 2000; J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Fe en Dios y construcción de la historia*, Trotta, Madrid 1998; L. LADARIA, *Antropología teológica*, Comillas, Madrid 1987; J. MOLTMANN, *El hombre. Antropología cristiana en los conflictos del presente*, Sígueme, Salamanca 1973; W. PANNENBERG, *El destino del hombre*, Sígueme, Salamanca 1981; *Antropología en perspectiva teológica*, Sígueme, Salamanca 1993; X. PIKAZA, *Antropología Bíblica*, Sígueme, Salamanca 2006; *Teodicea*, Sígueme 2013; G. THEISSEN, *La fe bíblica. Una perspectiva evolucionista*, Verbo Divino, Estella 2002.

FEDERACIÓN

1. Las doce tribus

(↗ *antepasados*, *conquista*). A lo largo de varios siglos, los antepasados* de Israel siguieron viviendo como una *federación de doce tribus*, asociadas, pero no unificadas, en el ámbito social y religioso. Más que un rey o una estructura nacional de tipo político o administrativo, les vinculaba la fe en un mismo Dios, con un proyecto religioso compartido. De esa forma conservaron (o crearon) una fuerte conciencia de autonomía familiar y libertad, pues cada casa, clan y tribu se sentía independiente, sin centro superior, ni imperativo social unificado. Esta federación se había formado a partir de diversos grupos raciales y sociales, vinculados desde su marginación:

(1) *Algunos habían sido pastores trashumantes* (a veces nómadas), de cultura en general aramea, provenientes de la estepa oriental, de más allá del Jordán, que conservaban tradiciones de viejos antepasados llamados patriarcas (Abrahán, Isaac y Jacob), que no eran todavía israelitas estrictos, sino antepasados suyos.

(2) *Otros habían sido hebreos evadidos de Egipto*, vinculados a la memoria de Moisés y al encuentro con Yahvé, el Dios de la montaña, que les había hecho la promesa de que conquistarían la tierra prometida (Palestina).

(3) *Otros eran campesinos y soldados pobres*, arrendatarios y esclavos de los antiguos reinos cananeos de la actual Palestina, que no hablaban arameo, ni egipcio, sino *hebreo* (= la lengua de la tierra de Canaán).

(4) *Pueblo de pacto*. La historia oficial del libro de Josué unifica esos tres orígenes, suponiendo que los hebreos liberados eran hijos de los pastores (patriarcas) y hermanos de los buenos habitantes de la tierra; ellos habrían venido de Egipto y conquistaron la tierra de Palestina con violencia, matando a los habitantes anteriores. Pero otros libros de la Biblia (entre ellos el de los Jueces) muestran con claridad que los patriarcas arameos de oriente y los hebreos de Egipto pactaron de diversas formas con muchos habitantes de la tierra, que se integraron en su «federación de tribus», para formar así el pueblo de Israel, es decir, la federación de los que creen en Yahvé, Dios protector de los oprimidos.

(5) *Pueblo separado*, *pueblo aliado*. En un sentido, los israelitas posteriores han sido siempre un pueblo separado y así han permanecido, al menos en parte (por lo que toca al judaísmo nacional), hasta el día de hoy. Pero, en otro sentido, ellos nacieron de la unión de diversos pueblos y gentes, integrando en su territorio y en su federación a las ciudades principales de la tierra (Hebrón y Jerusalén, Betel y Silo, Siquem y Meguido, etc.). Los tres grupos citados consiguieron el milagro de crear una alianza de familias y clanes, reunidos en forma de tribus, sin un Estado superior de tipo sagrado, es decir, sin unos reyes divinizados, como los que había en las ciudades cananeas (dominadas por un rey y templo), sin milicia permanente (todos los varones en edad militar acudían en caso de peligro) y sin economía centralizada o administración superior, pues les unía la misma fe en el Dios de libertad y la conciencia de asumir un mismo ideal de solidaridad social. Evidentemente, el número doce tiene un carácter simbólico y puede encontrarse también

en otros lugares; la misma Biblia recuerda los doce grupos y tribus de los ismaelitas (Gn 25,12-16). Los federados de las doce tribus (que reciben los nombres de los doce hijos de Jacob*: Rubén, Simeón, Leví, Judá, Dan, Neftalí, Gad, Aser, Isacar, Zabulón, José y Benjamín; cf. Gn 35,22-26) fueron un símbolo importante para el mismo Jesús, que nombró a doce «apóstoles», como signo de las doce tribus de Israel. Ellos ofrecen todavía un ideal de concordia y fraternidad para los pueblos actuales de la tierra (no solo de Palestina, sino del mundo entero).

Cf. N. K. GOTTWALD, *The Tribes of Yahweh*, SCM, Londres 1980; R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985; *Historia Antigua de Israel* I-II, Cristiandad, Madrid 1975.

2. Judaísmo sinagogal

(↗ *judaísmo*, *rabinismo*). Desde el tiempo de Jesús, el templo de Jerusalén fue perdiendo importancia para muchos judíos y creció el valor de las sinagogas donde el pueblo se vincula y edifica, en torno a la Ley, cobrando así una nueva conciencia de su identidad. Las sinagogas nacieron cuando fueron necesarias para cultivar la experiencia israelita. Antes no lo habían sido: los judíos se definían y distinguían por su vida social, como un grupo más entre los pueblos del entorno. Pero en un momento dado eso no era suficiente: cesó la monarquía, el templo estaba lejos (sobre todo para la diáspora) y no cubría las necesidades religiosas y sociales de quienes intentaban cultivar su vocación sacral de un modo más intenso. Las tribus habían sido grupos naturales de campesinos libres, asociados de manera familiar y social (militar) por vínculos de cercanía y fe religiosa, parcialmente semejantes a otros grupos del entorno. Las sinagogas, en cambio, son grupos libremente vinculados por la Palabra de Dios y las tradiciones o leyes de los antepasados, no por ejército o nación, en el sentido usual. Ese modelo de unidad sinagogal, preparado en siglos anteriores, que madura en tiempos de Jesús y se expande en los siglos posteriores (desde el II d.C.), constituye una aportación fundamental del judaísmo. Nunca había surgido tal cosa: un pueblo religioso que abandona las prácticas sacrales ordinarias del entorno, sin templo, Estado o sacrificios y mantiene y desarrolla su diferencia social y religiosa en casas y reuniones especiales (eso significa sinagoga), donde acuden sus miembros para compartir problemas y orar, para escuchar los textos de su historia y fortalecer su vocación como pueblo elegido de Dios. Cayó el templo (el 70 d.C.), como había caído la monarquía (587 a.C.), pero la identidad del judaísmo se mantuvo y creció en esa crisis, porque estaba ya fundada sobre bases de vinculación sinagogal. De un modo externamente traumático (guerra, derrota, destrucción), pero internamente lógico, el pueblo salió fortalecido de la crisis. El templo empezó a ser lo que ya era para muchos: importante como signo de pureza, innecesario como realidad externa (ruinas veneradas). En lugar de los sacerdotes vinieron los rabinos. Junto a la Biblia, *Ley escrita*, se fueron codificando las tradiciones de la *Ley oral*, que recibieron tras el siglo II d.C. la forma y nombre de Misná. En esa línea podemos hablar de cuatro momentos de la historia israelita. La federación de tribus estaba regida por un consejo de ancianos, representantes de los clanes, aunque hubo caudillos militares (jueces) de tipo carismático, no institucional. La monarquía había elevado al rey sobre unos funcionarios,

entre los cuales están los sacerdotes. La comunidad del templo estaba dirigida por el Sumo Sacerdote y su consejo. Pues bien, de ella han surgido sinagoga e Iglesia, de manera que esta (la Iglesia) no es un cuerpo desgajado de Israel, sino una forma universal (católica) de culminación israelita.

Cf. S. W. BARON, *Historia social y religiosa del mundo judío* I-VII, Paidós, Buenos Aires 1968; H. KÜNG, *El judaísmo: pasado*, *presente y futuro*, Trotta, Madrid 1993; *A.* RODRÍGUEZ, *La religión judía. Historia y teología*, BAC, Madrid 2001.

FELIPE

(↗ *doce*, *evangelios apócrifos*, *helenistas*, *Juan*, *Tomás*). Los evangelios, con el libro de los Hechos y la literatura gnóstica posterior, conocen a dos o tres personas, llamadas Felipe, que quizá podrían identificarse.

Los sinópticos hablan de un Felipe que forma parte de los Doce, pero sin ofrecer más referencias (cf. Mc 3,18 par y Hch 1,13). El evangelio de *Juan* le muestra como uno de los primeros discípulos de Jesús (de los que habían estado antes con Juan Bautista), indicando que era natural de Betsaida, lo mismo de Pedro* (cf. Jn 1,43-48), y le presenta actuando como mediador de Jesús en tres ocasiones: en la llamada de Natanael (Jn 1,44), en la multiplicación de los panes (6,5-6) y en la apertura del mensaje a los griegos (12,21), para reconocerle al fin como depositario de una revelación más honda de Jesús (Jn 14,8-9).

Por otra parte, *el libro de los Hechos* (que sigue nombrando a Felipe entre los Doce: Hch 1,13) habla también de un Felipe (¿el mismo?, ¿alguien distinto?) que forma parte del grupo de los siete helenistas (Hch 6,5) y que realiza una función muy importante en la expansión, de la primera Iglesia a los gentiles (Hch 8,5-40), concediéndole al fin el título de «evangelista» (Hch 21,8). Algunos investigadores han supuesto que se trata en todos los casos de un mismo Felipe (que formaría parte del grupo de los Doce y también del de los Siete) y que más tarde recibió una gran importancia en la Iglesia, en la línea pro-gnóstica de Juan Evangelista.

Finalmente, hay *un evangelio gnóstico*, descubierto entre los escritos de Nag Hammadi*, que está vinculado también a Felipe, no solo en el colofón (que podría ser tardío), sino en el logion 91, donde aparece un misterioso dicho suyo. Parece claro que su autor (o copista) quiere identificarlo con el Felipe anterior. Sea como fuere, su evangelio es un escrito sapiencial tardío, de la escuela de Valentín*, donde se busca una sabiduría interior, desligada de la carne (es decir, de la materia) y de la historia. Uno de sus temas básicos es el «matrimonio espiritual» entre el alma y Dios, a través del signo de Jesús. Por eso, cuando el texto dice que el Señor amaba a María Magdalena y la besaba en la boca (*Evangelio de Felipe* 55) se está refiriendo al amor espiritual. El Señor al que amaba aquí María Magdalena no es el Jesús histórico (con quien habría estado casado según algunos novelistas modernos), sino el Signo y Presencia de Dios. Por otra parte, esta Magdalena no es ya una mujer histórica, sino el signo y presencia de la Sofía* divina.

Ediciones del *Evangelio de Felipe* en A. de SANTOS OTERO, *Evangelios Apócrifos* (Madrid 1996) y en A. PIÑERO, *Todos los evangelios* (Madrid 2007). Visión general del tema en H. KÖSTER, *Ancient Christian Gospels*, SCM, Londres 1990.

FEMINISMO Y LECTURA DE LA BIBLIA

(↗ *hermenéutica feminista*, *mujer*, *patriarcalismo*). La Biblia ha sido un libro escrito y leído desde una perspectiva básicamente masculina. Pero en otro tiempo nadie se había dado cuenta de ello, porque la perspectiva masculina se daba por supuesta. Con la nueva sensibilidad antropológica ha surgido una fuerte lectura feminista de la Biblia, desde una perspectiva de género. Por un lado, esa lectura pone de relieve aspectos y temas olvidados, que parecían marginales, pero que ahora empiezan a cobrar gran importancia: las figuras de las matriarcas de Israel, la visión de las mujeres en el libro de los Jueces, la aportación de las mujeres en los evangelios y en la teología de Pablo, y muchos otros rasgos antes inadvertidos.

(1) *Lectura feminista de la Biblia. Actitudes*. La lectura feminista proyecta sobre la Biblia las nuevas preguntas y perspectiva de una antropología de género, iluminando de forma insospechada algunos aspectos esenciales del mensaje bíblico. Como es normal, las visiones y posturas sobre el tema resultan diferentes. Entre ellas podemos citar las siguientes. (a) *Rechazo radical de Dios y del mensaje de la Biblia*. Para algunas feministas radicales el Dios bíblico se muestra de tal forma vinculado a unos condicionamientos patriarcalistas que ya no puede mantenerse su figura. El Dios bíblico ha sido un Señor para varones. Por eso las mujeres, conscientes de su diferencia, no tienen más remedio que prescindir de su figura y rechazarlo, buscando otro Dios, más cercano a los caminos e intereses de su vida, quizá en la línea de la Madre divina de algunos cultos antiguos, abandonando la Biblia como texto que no puede ya recuperarse desde una perspectiva de igualdad de género. Algunas mujeres (y también algunos hombres) han supuesto que solo de esa forma pueden alcanzar su propia independencia. (b) *Aceptación radical*. Hay lectores que toman como palabra de Dios la literalidad masculina de la Biblia y así piensan que un tipo de patriarcalismo pertenece a la estructura y verdad fundante de la revelación, de manera que resulta imposible cambiarlo (o superarlo). Dios mismo ha creado las cosas de esa forma: ha puesto al varón sobre la mujer, al padre sobre los hijos. Por eso, la sociedad debe seguir siendo patriarcal, pues patriarcal ha sido la revelación de Dios en su Escritura. Esto significa que, para ser fieles a su Biblia, judíos y cristianos han de conservar una visión jerárquica de la sociedad, de tal forma que sinagogas e iglesias han de ser dirigidas solo por varones. (c) *Aceptación matizada*. Otros aceptan el mensaje de fondo de la Biblia pero quieren cambiar sus simbolismos patriarcales. Así intentan traducir en términos no patriarcalistas (en formas de igualdad masculino-femenina) todo aquello que la Biblia dice en perspectiva de varones. Ciertamente, este interés resulta bueno y de algún modo acaba siendo necesario: estamos obligados a reinterpretar la Escritura a partir de su fondo suprapatriarcal para alcanzar así su fuente de sentido y presentarla como palabra de Dios que se halla abierta para todos, varones y mujeres. Temo, sin embargo, que este esfuerzo de retraducción resulta aventurado si es que intenta escribir de nuevo los pasajes antiguos, cambiando o rehaciendo texto a texto la palabra de la Biblia. Por eso prefiero una cuarta solución. (d) *Reinterpretación*. Otros quieren conjugar la relatividad histórica del pasado (y la misma

relatividad de los exegetas) con el sentido primordial de la Escritura. Eso significa que debemos respetar la historia en cuanto historia ya pasada; ciertamente, lamentamos muchos gestos y palabras, muchos signos y actitudes de la Biblia, igual que lamentamos el pasado de violencias e injusticias de otras historias humanas. Nos hubiera gustado que los hombres de la Biblia hubieran sido menos violentos y patriarcalistas (o machistas). Pero han sido como han sido y de esa forma han revelado un misterio que trasciende su limitación histórica.

(2) *Dos perspectivas*. Por eso, asumiendo el pasado en su relatividad, buscamos sus aspectos más profundos y queremos superar el patriarcalismo antiguo en línea de igualdad humana (no violencia) y en gesto de respeto y creatividad personal (no patriarcalista), distinguiendo en la Biblia dos líneas o perspectivas. (a) *Perspectiva de igualdad*. Desde el principio de la Biblia hallamos una línea en la que varón y mujer son ante Dios iguales y complementarios: «y creó Dios al hombre a su imagen; a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó» (Gn 1,27). En esta misma línea nos mantiene el Cantar* de los Cantares y la experiencia de la Iglesia primitiva cuando dice que en Cristo no hay varón ni mujer, esclavo ni libre, judío ni gentil (cf. Gal 3,28). Esa parece haber sido la visión de fondo de Jesús, que no ha hecho distinciones entre varones y mujeres. Esa ha sido también la perspectiva del mismo Pablo histórico en la organización de sus comunidades. Sea como fuere, la igualdad dual del varón y la mujer que aparece presupuesta en Gn 2,23-25 (y que está reasumida en Mc 10,1-12 par) ha quedado marginada en el conjunto de la Biblia, ya a partir de Gn 3,14-19, de manera que la violencia masculina (expresada en su violencia guerrera) se adueña de la fecundidad femenina (maternidad), para someterla, como indica el canto de Lamec* (Gn 4,17-24). De esa forma, se suele decir que la mujer bíblica solo es importante como madre de unos hijos que pertenecen al esposo. (b) *Perspectiva de subordinación femenina*. Más que objeto de una revelación especial, esta visión aparece como un dato o presupuesto previo: dentro de una sociedad patriarcalista, la mujer resulta subordinada, tal como supone el mismo mandamiento del decálogo*: «no codiciarás los bienes de tu prójimo; no codiciarás la mujer de tu prójimo, ni su esclavo, ni su esclava, ni su buey, ni su asno, ni nada que sea de él» (Ex 20,17; cf. Dt 5,21). Es claro que esta ley se ha formulado desde la perspectiva de un varón que toma a la mujer como posesión suya. Evidentemente, una interpretación feminista de la Biblia tendrá que elevarse en contra de esta perspectiva, buscando el sentido básico y fuente de la revelación bíblica, superando aquello que son condicionamientos sociales de un tiempo pasado.

Cf. M. NAVARRO (ed.), *Para comprender el cuerpo de la mujer. Una perspectiva bíblica y ética*, Verbo Divino, Estella 1996; L. RUSSEL, *Interpretación feminista de la Biblia*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1995; E. SCHÜSSLER, *Los caminos de la Sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*, Sal Terrae, Santander 2004.

FIAT, HÁGASE

(↗ *concepción por el Espíritu*, *Lucas*, *madre de Jesús*, *María*). La palabra *fiat* (en griego *genoito*) constituye el centro de la respuesta de María al ángel de la anunciación* según Lucas: «He aquí la sierva del Señor, *hágase* en mí según tu Palabra (Lc 1,38). María empieza diciendo *he aquí* (*aquí estoy*, en griego *idou*, en hebreo *hinneni*), para así comprometerse con el cuerpo entero, con alma y vida, poniéndose y siendo en manos de Dios. Esta es *su acción*, la palabra básica de su vida. No le han obligado, Dios no le ha impuesto ningún tipo de tarea. Le ha pedido permiso, ha dialogado con ella. Solo por eso, porque libremente le ha llamado, ella puede responderle *¡he aquí!* María es sierva *(doulê)* como el gran profeta anunciador de redención de Is 40–55. Es sierva como lo será Jesús, quien aparece, al menos veladamente, como el siervo de Yahvé. Es sierva a quien el mismo Dios ha tenido que pedir palabra y acción mesiánica. Por eso puede responder ¡hágase (haz) en mí lo que has dicho!, ratificando con su propia acción mesiánica la esperanza que el ángel ha encendido en sus entrañas, desde la misma entraña de la vida de Dios y de la historia israelita. Dios le ha pedido, ella responde. Ella ha esperado y Dios mismo ha tenido que pedir su cooperación para engendrar sobre la tierra al hijo de su entraña, Jesucristo. Esperar no es aguardar pasivamente, dejando que alguien venga y nos resuelva las cosas desde fuera. Ni es tampoco obrar de una manera impositiva, sin respeto a lo que digan y piensen otros seres. Esperar es dialogar, tanto en perspectiva divina como humana. Dios y María han dialogado, abriendo cada uno su ser y acción al otro: Dios ha dialogado como divino (engendrando a su Hijo en la historia humana); María ha dialogado como humana (poniendo su vida al servicio del surgimiento del mismo Hijo divino). Solo espera de verdad en este mundo aquel que acoge lo que Dios alumbra en sus entrañas. Solo espera hasta el final quien asiente y se compromete, de una forma activa, diciendo *¡fiat! ¡hágase!*, es decir, *¡hagamos*, *genoito!* (= haz en mí, con mi consentimiento) aquello que has dicho. Solo de esta forma, en colaboración activa, puede entenderse y cumplirse la palabra de esperanza. Así lo ha hecho María. Por eso podemos presentarla como la mujer activa, colaborando con Dios, al servicio de la venida mesiánica. No es mujer opuesta a los varones, sino mujer para todos, varones y mujeres, justos e injustos, pues a favor de todos viene el Señor. Dicho esto, debemos añadir que la palabra latina *fiat*, lo mismo que la castellana *hágase*, resultan incapaces de evocar la riqueza de matices del término griego. En latín (y en castellano) empleamos una misma palabra para evocar la acción de Dios que dijo *fiat* (hágase) la luz (cf. Gn 1,3.6) y la de Cristo en Getsemaní, cuando dice *fiat voluntas tua*, hágase tu voluntad (cf. Mt 26,42), igual que los cristianos en el Padrenuestro (Mt 6,10). El texto griego distingue, en cambio, los matices: tanto Dios (Gn 1,3.6), como Cristo (Getsemaní: Mt 26,42) dicen *genêthêtô*, en imperativo, como portadores de una autoridad que ha de cumplirse. María, en cambio, dice *genoito*, en optativo, sin querer imponerse, como pidiendo a Dios que actúe, de manera que la traducción de su *fiat* podría ser: haz tú, si quieres, hagamos juntos, si así lo deseas.

Cf. X. PIKAZA, *La madre de Jesús. Mariología bíblica*, Sígueme, Salamanca 1991.

FIESTAS Y TIEMPOS SAGRADOS

(↗ *Pascua*, *Pentecostés*, *sábado*). La institución temporal y la fiesta más importante ha sido y sigue siendo para los israelitas el sábado*. Pero la misma Ley añade que Dios creó las grandes lumbreras del cielo (sol y luna) para señalar las fiestas, los días y los años (cf. Gn 3,14). Hay un ritmo religioso temporal, que se vincula al sol (solsticio de invierno y verano) y a la luna (neomenias).

(1) *Las tres fiestas*. Pero la religión de Israel ha destacado tres fiestas principales, que aparecen ya fijadas en el Código de la Alianza: «Tres veces al año me celebrarás fiesta: Guardarás la fiesta de los *Ázimos*. Durante siete días comerás ázimos en el mes de Aviv. También guardarás la fiesta de la *Siega*, de las primicias de tus trabajos, de lo sembrado en el campo. Y la fiesta de la *Recolección* al fin del año, al recoger del campo los frutos de tu trabajo (Ex 23,14-16). Son fiestas agrícolas, vinculadas al principio de la cosecha (Ázimos-Pascua), a la culminación de la siega de los cereales (fiesta de las Semanas o Pentecostés) y al final de la recolección (fiesta del otoño, Tabernáculos). (a) *Fiesta de los Panes ázimos* (sin levadura), con la *Pascua* o sacrificio de los corderos, recordando la liberación de Egipto (fiesta de primavera). (b) *Fiesta de las Semanas o Pentecostés* (verano), en la que recuerdan la revelación del monte Sinaí, cuando Dios habló con Moisés y le dio su Ley. (c) *Fiesta de los Tabernáculos*, que es la fiesta de la vendimia, del vino y del fin del año en otoño. Con esa última fiesta se une también la del *Yom Quippur* o de la expiación*, en que se pide perdón por los pecados (cf. Ex 23,14-19; Dt 16; Lv 16; 23). Esas fiestas, que han empezado teniendo un sentido agrario y pastoral, vinculado a las primeras espigas y corderos (Pascua), a la cosecha de cereales (Pentecostés) y a la vendimia (Tabernáculos), recibieron después una interpretación histórica, en línea israelita: la Pascua es liberación del éxodo, Pentecostés es alianza del Sinaí, Tabernáculos es paso por el desierto y plenitud escatológica. La celebración compartida de estas fiestas ha ido forjando la identidad israelita, de manera que «quien no guarde penitencia el día de la expiación será excluido de su pueblo» (cf. Lv 23,29). Muchísimos judíos subían cada año, para celebrarlas en Jerusalén, no solo desde Palestina, sino de la diáspora, fortaleciendo así sus lazos de identidad social y religiosa.

(2) *Otras fiestas*. La misma Biblia recuerda además otras dos fiestas: (a) *La de Purim*, que es una especie de fiesta de las Suertes, de tipo popular y ruidoso (como un carnaval) en la que se recuerda la protección de Dios, que liberó a los judíos en tiempos de Ester (cf. Est 9,26-32). (b) La fiesta de la *Consagración y dedicación del templo* (llamada en hebreo *Hanuka*), vinculada a la reconstrucción y purificación del altar y templo de Jerusalén, tras la conquista de los macabeos (cf. 1 Mac 4,52-61). Esta fiesta dura ocho días y se celebra en torno al mes actual de diciembre y se caracteriza por el signo de la luz (la nueva luz), simbolizada por la *hanukkiya* o candelabro* de nueve brazos, que se distingue de la Menorah tradicional (cf. Ex 25,31-36; Zac 4,2.11).

Cf. R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985; T. MAERTENS, *Fiesta en honor a Yahvé*, Cristiandad, Madrid 1964; E. OTTO y T. SCHRAMM, *Fiesta y gozo*, Biblia y Catequesis 3, Sígueme, Salamanca 1983.

FILEMÓN

Personaje y carta del Nuevo Testamento. La carta parece escrita al mismo tiempo que la de Filipenses, pues la situación que ambas suponen es la misma. Pablo está preso, pero goza de relativa libertad y se preocupa de los cristianos, entre ellos de Onésimo, esclavo evadido de Filemón, un cristiano a quien Pablo conoce. En estas circunstancias, preocupándose por la suerte de los dos, Pablo escribe a Filemón una carta de recomendación a favor de Onésimo, desde la cárcel del Pretorio o palacio del gobernador de Éfeso, hacia el 53-55 d.C., presentándose como preso (encadenado) por Cristo (Flm 9) y añadiendo que ha engendrado en la prisión un hijo (ha convertido a Onésimo), a quien quiere conservar a su lado, como ayudante y amigo, para que le sirva mientras siga en la cárcel (Flm 1.9-11.13-14). Como en Filipenses, parece que el momento de su liberación se encuentra cerca y así escribe a Filemón: «Prepárame alojamiento, pues, gracias a vuestras oraciones, espero que Dios os hará este regalo» (de que yo vaya a visitaros) (Flm 22). La prisión se ha convertido para Pablo en tiempo de intenso apostolado: ha recibido a Onésimo, escribe a Filemón, dispone los asuntos de la iglesia. La tradición posterior situará en este contexto las dos grandes cartas de la cautividad (Colosenses y Efesios), escritas quizá por discípulos o acompañantes de Pablo probablemente después de su muerte, de manera que él puede aparecer como prisionero de Cristo Jesús (Ef 3,1) o *prisionero en el Señor* (Ef 4,1).

Cf. H. CONZELMANN y G. FRIEDRICH, *Efesios. Filipenses. Colosenses. Filemón*, AB, Fax, Madrid 1972.

FILIACIÓN

(↗ *Hijo*, *Padre*, *Señor*). Constituye para Pablo y su escuela una experiencia esencial del cristianismo, que él entiende como cumplimiento de la promesa de Dios a los israelitas, a quienes pertenecen «la filiación, la gloria, las alianzas, la Ley, el culto y las promesas» (Rom 9,4). Es significativo el hecho de que Pablo ponga la filiación como primero de todos los dones que definen la vida de los israelitas, antes que la alianza y la Ley. Desde esa base se entiende su definición del cristianismo: «Cuando se cumplió la plenitud de los tiempos envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la Ley, para rescatar a los que estaban bajo la Ley, para que alcanzásemos la filiación» (Gal 4,4-5). Esta es la experiencia básica del creyente, que no vive ya bajo la Ley, como los siervos o criados, sino como hijo, en libertad, esperando la plenitud de la filiación. En esta línea avanza la carta a los Romanos: «Pues no recibisteis el espíritu de esclavitud para estar otra vez bajo el temor, sino que recibisteis el espíritu de filiación, en el cual clamamos: ¡Abba, Padre! El mismo Espíritu da testimonio juntamente con nuestro espíritu de que somos hijos de Dios. Y si somos hijos, también somos herederos: herederos de Dios y coherederos con Cristo, si es que padecemos juntamente con él, para que juntamente con él seamos glorificados. Porque considero que los padecimientos del tiempo presente no son dignos de comparar con la gloria que pronto nos ha de ser revelada. Pues la creación aguarda con ardiente anhelo la manifestación de los hijos de Dios... Y no solo la creación, sino también nosotros, que tenemos las primicias del Espíritu, gemimos dentro de nosotros mismos, aguardando la filiación, la redención de nuestro cuerpo» (Rom 8,15-19.23). El hombre, al que Dios ha querido hacer hijo suyo, vive inmerso en un mundo que se ha vuelto cautiverio; ha perdido su identidad, no logra conocerse a sí mismo. Pero Dios le ha dado el Espíritu de Cristo, de manera que puede alcanzar la filiación, interpretada como redención: es decir, como experiencia de vinculación a la misma vida de Dios. Esa es la esperanza que está en el fondo de Ef 1,5: Dios ha predestinado a los creyentes a la filiación, es decir, a la unión con el mismo ser divino.

Cf. L. CERFAUX, *El cristiano en san Pablo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1965; M. HENGEL, *Hijo de Dios*, Sígueme, Salamanca 1974; S. KIM, *The Origins of Paul's Gospel*, Eerdmans, Grand Rapids MI 1981; M. LEGIDO, *La Iglesia del Señor. Un estudio de eclesiología paulina*, Universidad Pontificia, Salamanca 1978.

FILIPENSES, CARTA A LOS

(↗ *cruz*, *Iglesia*, *Jesús*, *kénosis*, *Pablo*). Filipos era una ciudad romana de Macedonia, donde Pablo evangelizó en su viaje misionero autónomo, tras la ruptura de Antioquía*, creando allí la primera comunidad cristiana de Europa, en torno al año 49/50 d.C. (Hch 16,11-40), a la que escribe la carta de ese nombre. La comunidad de Filipos, formada por creyentes de origen pagano, estuvo muy vinculada a Pablo, como muestra la temática de la carta (escrita en torno al año 54/55, desde la cárcel donde el apóstol está preso, probablemente en Éfeso; cf. Flp 1,13), con elementos personales y con uno de los himnos más significativos del principio del cristianismo.

(1) *Elementos personales.* En la línea del argumento de Gálatas*, Pablo vuelve a decir que él es judío y que precisamente por su fidelidad al judaísmo se ha convertido a Cristo (cf. Flp 3,1-11). En ese contexto, su misma biografía adquiere un hondo matiz teológico y sirve de fundamentación para comprender el mensaje cristiano; pero Pablo no la ha desarrollado aquí de un modo polémico consecuente, como en Gálatas (hasta culminar narrando su «ruptura» con Pedro; cf. Gal 2,11-14), sino que ha preferido presentarse como ejemplo de seguimiento de Jesús.

En esa línea, su misma vida de misionero del evangelio puede entenderse como signo y prueba del mensaje que está pregonando, desde la cárcel, donde espera el juicio, sabiendo que pueden condenarle a muerte (lo que sería para él un medio para encontrarse con Cristo) o liberarle (lo que sería mejor para continuar la misión del evangelio; cf. Flp 1,18-24). Pablo no supone ya que el Reino ha de llegar antes de su muerte (como en 1 Tes 4,17), ni lo sitúa al final de su misión en Occidente (cf. Rom 15,22-33), sino que insiste en la importancia de «vivir desde ahora en Cristo», con la certeza de que la fe en Cristo implica ya, de alguna forma, el Reino de Dios (cf. Gal 2,20).

(2) *Un himno comentado. La identidad del cristianismo*. En este contexto, cita Pablo un himno en el que describe a Cristo como revelación total de Dios (Flp 2,1-11), a través de su abajamiento y de su entrega salvadora hasta la muerte y muerte de cruz. Desde esa base expone Pablo el valor supremo de la vida humana, la novedad del cristianismo, que se centra en la experiencia del Dios que se ha introducido por medio de Jesús en nuestra historia de dolor y muerte, para desplegar en ella el potencial de la vida divina. Así dice que Jesús, «existiendo en la forma de Dios, ha tomado forma de siervo» (Flp 2,6-7), para hacerse como nosotros, de tal forma que nosotros podamos compartir su misma grandeza divina. Según eso, la tarea del cristiano no es salir de la tierra y buscar a Dios sobre un mundo superior, separado de este, sino buscarle y encontrarle aquí, en el mismo camino de unión y amor entre los hombres, de manera que cada uno ha de abajarse para encontrar y potenciar el bien del otro.

El rasgo distintivo del judaísmo nacional era la revelación de Dios que se expresa como Ley o norma de vida para aquellos que la aceptan (los judíos), de tal forma que ellos pudieran convertirse en estímulo y ejemplo para todos los pueblos de la tierra. Pues bien, el símbolo cristiano no es una ley que se debe cumplir, sino el abajamiento de Dios, que se introduce en la vida de los hombres, muriendo con ellos (por ellos), en

Cristo, para ofrecerles así un tipo de vida abierto a todos los seres humanos: «(Cristo, el cual), existiendo en forma de Dios, él no consideró el ser igual a Dios como algo a que aferrarse; sino que se despojó a sí mismo, tomando forma de siervo, haciéndose semejante a los hombres; y hallándose en condición de hombre, se humilló a sí mismo haciéndose obediente hasta la muerte, ¡y muerte de cruz! Por lo cual también Dios lo exaltó hasta lo sumo y le otorgó el nombre que es sobre todo nombre; para que en el nombre de Jesús se doble toda rodilla de los que están en los cielos, en la tierra y debajo de la tierra; y toda lengua confiese para gloria de Dios Padre que Jesucristo es Señor» (Flp 2,6-11).

(3) *Dios*, *abajamiento y servicio mutuo*. Ese era el himno básico que Pablo ha citado, introduciéndolo con un exordio retórico de alta intensidad, para fundar su propia doctrina, su forma de entender la vida de la comunidad: «Por tanto, si hay algún aliento en Cristo... si hay algún afecto profundo y alguna compasión, completad mi gozo a fin de que penséis de la misma manera, teniendo el mismo amor, unánimes, pensando en una misma cosa. No hagáis nada por rivalidad ni por vanagloria, sino estimad humildemente a los demás como superiores a vosotros mismos; no considerando cada cual solamente los intereses propios, sino considerando cada uno también los intereses de los demás» (Flp 2,1-4).

Así introduce Pablo el himno que él ha tomado de la tradición, así le ha dado su sentido básico: la presencia de Dios se expresa en la fraternidad y en el servicio mutuo entre los fieles (entre los hombres y mujeres). Pablo no interpreta el amor (servicio mutuo) entre los hombres como un medio para honrar a Cristo, sino que cita el himno de Cristo como razón y prueba para fundar el amor humano, pidiendo a los cristianos que se sirvan entre sí (volviéndose «palabra» unos para otros). El centro del mensaje de Pablo no es el «sometimiento a un Dios más alto», a un tipo de ley que Dios habría instituido sobre todos, sino el sometimiento de cada uno a los demás, en gesto de amor mutuo, no buscando «cada uno lo suyo, el bien propio, sino el bien de los demás» (Flp 2,4).

(4) *Mesías de Dios*, *vida cristiana*. Aquí se condensa la novedad escandalosa y sorprendente del mensaje de Pablo: el Mesías de Dios no somete a los demás, ni se limita a someterse él mismo a Dios (no es un esclavo de la divinidad), sino que se entrega a los hombres, a los que ama y por los que muere, haciéndose para ellos «palabra» de Dios, fuente de servicio mutuo. Eso significa que los hombres no deben «someterse» a Dios (no son sus esclavos), sino al contrario: es Dios quien se somete, se pone al servicio de los hombres, a fin de que ellos también se sometan mutuamente, en libertad de amor, poniéndose al servicio unos de los otros. Cristo no se ha hecho «esclavo de Dios», sino al contrario: siendo «como Dios» y precisamente por serlo, «se ha hecho esclavo de los hombres», en gesto de servicio total y de amor hasta la muerte y muerte en Cruz, fundando así la vida de la Iglesia, entendida en forma de comunidad de creyentes que se entregan (se someten libremente unos a los otros). El secreto de la religión mesiánica (de Cristo) no consiste en descubrir que el hombre puede y debe someterse a Dios, sino que el mismo Dios, a través de Jesús, se ha sometido a los

hombres, entregándose por ellos hasta la muerte, a fin de que ellos puedan comunicarse en amor y en transparencia unos a los otros.

Eso significa que los hombres no hemos nacido para «servir a Dios» y así ganar la vida eterna, como premio por nuestro sometimiento, sino para ser como Dios, que se ha hecho por la Cruz como nosotros (para nosotros), en gesto de entrega generosa, de manera que podamos amarnos (someternos unos a los otros, de un modo transparente, como Dios se ha sometido y ha muerto por nosotros, en Jesús). Ese ha sido el camino mesiánico, que Pablo ha descubierto y expresado comentando (cf. Flp 2,1-4 y toda la carta) un himno que él ha recibido de su iglesia, quizá de Antioquía (Flp 2,6-11). Comentando ese himno ha presentado Pablo el despliegue y sentido de la Iglesia que se funda en el testimonio del Cristo que nos ha dado la vida de Dios, para que nosotros podamos compartirla, amándonos unos a los otros, en gesto de sometimiento y de servicio mutuo por amor. En esa línea, la novedad de Pablo (y de su cristianismo) no es la afirmación de que hay un «ser divino», enviado por Dios (de seres divinos, angélicos, sagrados, superiores, está lleno el judaísmo apocalíptico), sino el descubrimiento y testimonio de la historia concreta de entrega y servicio de Jesús de Nazaret (ser divino, en amor) hasta la muerte en Cruz.

La novedad cristiana es que Dios (el mismo Dios) se ha «entregado» en Cristo hasta la muerte y muerte en Cruz, haciéndose así palabra y futuro de amor para los hombres. En el lugar de la Ley (no para negarla o rechazarla, sino para resituarla) han descubierto los cristianos a Jesús (Hijo de Dios y Ser divino), cuya tarea de amor ellos deben asumir, no por sometimiento a Dios, sino para expresar y expandir el amor de Dios a los hombres.

De esa forma el contenido más hondo de la cristología (argumento central del himno de Flp 2,6-11) se traduce en la experiencia de entrega y amor de unos hacia otros. Situada en ese contexto, la misma esperanza de la parusía se vuelve un tema secundario, pues la verdadera parusía se ha realizado ya en la muerte de Cristo, de manera que por ella (en ella) Dios se ha revelado plenamente Padre a través de Jesús, el Señor, a quien confiesan y exaltan todos los seres del cielo y de la tierra (Flp 2,11).

Cf. H. ALMIRUDIS, *Filemón*, Clie, Terrasa 1998; S. LEGASSE, *Filipenses. Filemón*, Verbo Divino, Estella 1988; J. BLIGHT, *Carta a los Filipenses*, Paulinas, Madrid 1970; H. CONZELMANN y G. FRIEDRICH, *Efesios. Filipenses. Colosenses. Filemón*, Fax, Madrid 1972; F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, FRLANT, 83, Gotinga 1962; J. HERIBAN, *Retto fronein e kenosi: Studio esegetico su Fil 2,1-5, 6-11*, LAS, Roma 1983; J. HUBY, *Filemón*, *Efesios y Filipenses*, Paulinas, Madrid 1967; F. RAMÍREZ, *Gálatas y Filipenses*, GLNT, Verbo Divino, Estella 2006; E. SCHWEIZER, *Erniedrigung und Erhöhung*, *bei Jesus und seinen Nachfolgern*, ATANT 28, Zúrich 1955.

FILÓN DE ALEJANDRÍA

Pensador judío, contemporáneo de Jesús (vivió aproximadamente entre el año 20 a.C. y el 50 d.C.); tradujo y formuló la experiencia israelita en moldes helenistas, en la línea del platonismo medio. Influyó de manera decisiva no solo en la exégesis de los cristianos alejandrinos (Clemente, Orígenes), sino también en su misma visión de Dios, a quien concibe como creador y padre de todas las cosas. A su juicio, *Dios es Padre todopoderoso* por ser *Creador*, es decir, porque suscita y dirige todas las cosas que existen. La misma paternidad, en cuanto tal, es creadora, conforme al esquema filosófico que Platón había expuesto en el Timeo, cuando afirma que hay una especie de Madre universal, como materia receptiva, que acoge el semen activo del Padre divino. En esta línea, solo el Padre es creador, pues solo él suscita la «forma» y engendra. Dando un paso más se puede afirmar que, según Filón, Dios es Padre del cosmos, porque es emisor del semen de vida que lo ha suscitado: solo Dios posee la paternidad activa sobre todas las cosas y la ejerce emitiendo su semen espiritual (de ideas creadoras) sobre la materia pasiva del mundo. El Dios de Filón sigue siendo básicamente el de Ex 3,14, *ho ôn*, aquel que Es, el Ser fundante, Aquel que hace existir todas las cosas. Se trata, además, de un Dios trascendente, que no puede confundirse con ninguna de las cosas de la tierra. Pero en el fondo de su acción creadora sigue influyendo el símbolo de la generación, propio de la filosofía platónica y, de un modo especial, de la religión egipcia (en la que se dice que Osiris, que es forma escondida, fecunda a Isis, que es materia tierra). De esa manera, la paternidad de Dios se interpreta desde una perspectiva ontológica, en la que se distinguen y vinculan las formas (ideas) activas y la materia receptiva. Los profetas de Israel, que hablaban en un lenguaje simbólico más hondo, podían presentar a Dios como padre materno. Filón, en cambio, no le puede presentar de esa manera, porque se encuentra muy determinado por una concepción más biologista que interpreta el conjunto de la realidad a partir de la división de los dos sexos. De todas formas, su visión sigue siendo polivalente, de manera que puede interpretarse desde diversas perspectivas.

(1) *Filón puede hablar de un Padre Dios que lo es todo*; de esa forma entiende a la materia (Madre) como puro vacío. Esta es la traducción más normal del esquema religioso de los grandes mitos hierogámicos, leídos desde la perspectiva filosófica de la creatividad masculina. Dios aparece así como Gran Padre, que actúa de manera engendradora sobre la Gran Madre, que es puro vacío, simple y absoluta capacidad acogedora. De todas formas, esta Madre, en la que Dios deposita su semilla creadora, no es Madre-Nada (puro no ser), sino Madre-Receptividad, abierta al don de la vida.

(2) *Filón puede hablar también de una paternidad-maternidad dialogal: Madre Sabiduría*. Acogiendo y desarrollando en clave israelita un tema que podría hallarse latente en el mito de Osiris e Isis (por citar un ejemplo ya evocado), algunos libros sapienciales habían personificado de algún modo la *Sabiduría* divina (la vieja diosa Maat), presentándola como esposa o consorte simbólica de Dios. Este simbolismo estaba ya latente en algunos libros de la Biblia de los LXX, como Eclesiástico y Sabiduría, pero

Filón lo ha desarrollado: el Padre Dios no fecunda simplemente a la Materia-nada (acogedora), sino a la Diosa-Madre sabiduría, para que de ella nazcan las Ideas, que son los principios y el sentido de todo lo que existe. En ese aspecto, junto al Padre-Dios puede ponerse, al menos simbólicamente, la Madre-Sabiduría.

(3) *Paternidad histórica: Padre del Pueblo*. Interpretando en otra línea ese mismo simbolismo, Filón puede entender la historia israelita desde la visión de un Dios que va engendrando virtudes y caminos de vida dentro de la misma historia israelita. Desde esta perspectiva ha leído las historias patriarcales, presentando a las matriarcas de Israel (Sara, Rebeca, Lía, Raquel...) como signo del pueblo y del conjunto de la humanidad, a la que Dios fecunda, para que pueda engendrar de esa manera las más altas ideas, las virtudes más profundas, en una línea que algunos exegetas han aplicado a la concepción* virginal de Jesús. Sea como fuere, la humanidad en su conjunto aparece así como femenina ante Dios, en una imagen que se enraíza en la experiencia profética y que ha sido desarrollada por los grandes pensadores cristianos de tradición alejandrina, especialmente por Clemente y Orígenes, pero también por Gregorio de Nisa. Este es un modelo donde el género masculino, entendido de forma paterna y/o esponsal, aparece como creador y activo, frente al femenino, que viene a presentarse como acogedor y femenino. Ciertamente, ese modelo, tomado en sentido espiritual y poético, ha podido tener y ha tenido elementos positivos, pero no responde a la experiencia radical del Dios israelita ni de Jesús de Nazaret.

Cf. J. CAZEAUX, *Filón de Alejandría, de la gramática a la mística*, Documentos en Torno a la Biblia 9, Verbo Divino, Estella 1984; J. DANIÈLOU, *Ensayo sobre Filón de Alejandría*, Taurus, Madrid 1962; J. M. TREVIÑO, *Filón de Alejandría. Obras completas* I-V, Acervo, Buenos Aires 1976.

FILOSOFÍA. EXÉGESIS FILOSÓFICA

(↗ *crítica bíblica*, *helenismo*, *hermenéutica*, *racionalidad*). La Biblia no es un libro de filosofía (como son muchos libros clásicos de Grecia), pero ella ha dado que pensar a los filósofos: desde los primeros tiempos del judaísmo y de la Iglesia (cf. Filón* y Clemente* de Alejandría), la Biblia ha suscitado un amplio diálogo cultural y ha contribuido de forma decisiva al surgimiento de la identidad y pensamiento de Occidente. En este contexto se sitúa la doctrina clásica de las dos fuentes o premisas objetivas de la argumentación teológica, formuladas por la Escolástica cristiana: (1) Hay una *premisa de fe*, que viene dada básicamente por la Escritura, tal como se hallaba fijada en los dogmas definidos por concilios y papas y también en las declaraciones eclesiales de tipo no dogmático pero vinculante. (2) Hay *una premisa de razón*, centrada básicamente en la filosofía, concebida de un modo bastante uniforme, siguiendo el modelo del razonamiento aristotélico. (3) *La teología o pensamiento cristiano* viene a presentarse así como una argumentación racional que brota de las dos premisas anteriores. Eso significa que entre Escritura (fe) y filosofía (razón) existen conexiones. En la actualidad, la relación entre pensamiento bíblico y filosofía griega suele estudiarse de manera mucho más matizada, poniendo de relieve los aspectos racionales de la Biblia y los elementos religiosos del pensamiento griego, y señalando, al mismo tiempo, sus diferencias. En este sentido son significativos los nuevos intentos de los grandes autores judíos (M. Buber, F. Rosenzweig, E. Levinas), que quieren recrear el sentido de la filosofía desde la verdad hebrea. Quizá son menos conocidos (y menos espectaculares) los esfuerzos cristianos, pero es evidente que existen ya algunos muy significativos, que nos permiten comprender de forma nueva la Escritura, suscitando, al mismo tiempo, un nuevo tipo de acceso a la realidad. Sea como fuere, la cultura occidental resulta inconcebible sin la fecundación e influjo mutuo que ha existido entre la Biblia y las tradiciones filosóficas.

Cf. S. H. BERGMAN, *Fe y razón. Introducción al pensamiento judío moderno*, Paidós, Buenos Aires 1967; M. BUBER, *Yo y tú*, Caparrós, Madrid 1995; E. LÉVINAS, *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca 2002; X. PIKAZA, *Exégesis y filosofía*, La Casa de la Biblia, Madrid 1972; F. ROSENSZWEIG, *La estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca 1997.

FIN DEL MUNDO

(↗ *Apocalipsis*, *apocalíptica*, *creación*, *Daniel*, *historia*, *infierno*, *juicio*, *mundo*, *paraíso*, *parusía*, *Qumrán*). En general, las religiones cósmicas, es decir, aquellas que divinizan la naturaleza, no pueden hablar del fin del mundo. El mundo es como es y lo será siempre, pues todo gira y vuelve, todo se repite (mito del eterno retorno). Tampoco las religiones de la interioridad (budismo, taoísmo...) pueden hablar de un fin del mundo, porque el mundo en sí no existe o es solo una expresión del ser divino. Solo las religiones bíblicas, que apelan a un principio (creación), pueden hablar de un fin del mundo, pero en general no lo entienden como destrucción, sino como «transformación». No se trata de negar lo que hay, de volverlo a la nada, sino de culminarlo, destruyendo ciertas formas actuales de este mundo, para que puedan surgir otras distintas, que recojan aquello que ha sido el proceso anterior de la historia.

(1) *Fin de la historia. De la profecía a la apocalíptica.* La visión del fin del mundo forma parte de la teología apocalíptica de algunos círculos judíos del siglo IV a.C. al I d.C. que han expresado así su oposición al mundo actual, anunciando su fin. Esos círculos apocalípticos se sitúan en la línea de los profetas, pero radicalizan su visión. Los *profetas* criticaban la infidelidad y riesgo de la historia (sobre todo, israelita), porque querían transformarla; los *apocalípticos*, en cambio, suponen que la historia ha pedido su sentido, de manera que Dios debe destruirla, creando un mundo nuevo para justos o creyentes.

Los *profetas* apelaban a la libertad y al compromiso de los fieles, que debían convertirse y cambiar las condiciones actuales de la historia humana. En contra de eso, los *apocalípticos* tienden a pensar que los hombres ya no pueden convertirse, pues se encuentran en manos de agentes superiores (demonios y ángeles) que definen su vida y deciden su futuro, que está ya marcado de antemano. Los profetas piensan que es posible un cambio; los apocalípticos suponen que el fin de la historia (la hora final) se encuentra decidida, de manera que los fieles solo pueden hacer una cosa: aguardar el tiempo definido para el fin del mundo.

A pesar de esas diferencias (más o menos marcadas según los casos), podemos y debemos afirmar que la apocalíptica judía proviene de la profecía. Los motivos principales de la profecía (de los siglos VIII-V a.C.), encuadrados en las nuevas circunstancias culturales del pueblo, dominado por griegos y romanos (del siglos IV a.C. al II d.C.), desembocan en la apocalíptica, con su visión del fin del mundo. Ella tiene un elemento catastrofista (de manera que parece dominada por el miedo y la venganza), pero en su fondo late un impulso fuerte de protesta. Cuando anuncia el fin de este mundo (en los libros apócrifos de Henoc o Esdras, de Baruc o los esenios de Qumrán), la apocalíptica aparece, ante todo, como una literatura de resistencia, contra los poderes injustos de este mundo.

(2) *Dualismo y mesianismo. Jesús de Nazaret.* El judaísmo profético había distinguido entre un hoy de violencia y un futuro de reconciliación mesiánica, al final de la historia (pero dentro de este mundo). Pues bien, avanzando en esa línea, influidos quizá por la

especulación irania (persa), los apocalípticos han distinguido aún más entre *el tiempo actual*, sometido a la lucha entre fuerzas buenas y malas, y *el futuro* de lucha aún más grande, con el juicio final y la reconciliación de los justos, suponen que Dios ha creado a los hombres escindidos entre un espíritu de vida y otro de muerte. Casi todos añaden que estamos inmersos en una lucha donde se vinculan experiencias y batallas políticas (entre reyes y pueblos del mundo) y sobrenaturales (de ángeles y hombres contra diablos y poderes pervertidos).

Desde esa base, apoyándose en la esperanza de los profetas y buscando una reconciliación final, los apocalípticos han tendido a decir que el *eón/holam actual* es perverso y diabólico (de forma que tiene que ser destruido). Solo cuando acabe este mundo (destruido por el fuego del juicio o por un tipo de agua de diluvio) podrá surgir el *eón/holam futuro*, creado por Dios para siempre. Frente a la oscuridad actual vendrá la luz; frente a la lucha y dolor presente, el gozo y felicidad escatológica de Dios. La visión apocalíptica del fin suele estar unida a una visión mesiánica del mundo nuevo que va a venir. Así lo anuncian ya algunos de los textos apocalípticos más antiguos: «En esos días toda la tierra será labrada con justicia; toda ella quedará cuajada de árboles y será llena de bendición» (*1 Hen* 10,12). «Luego en la décima semana [...] será el juicio eterno, en el que Dios tomará venganza de todos los Vigilantes (ángeles perversos). El primer cielo desaparecerá y aparecerá un cielo nuevo, y todas las potestades del cielo brillarán eternamente siete veces más» (*1 Hen* 91,15-16).

Estrictamente hablando, parece que Jesús no anunció un fin del mundo en cuanto tal, sino la llegada del Reino de Dios, es decir, la transformación de la humanidad. Pero la llegada de ese Reino está vinculada con signos de «destrucción» (al menos simbólica) del mundo actual. En ese sentido, las palabras que prometen la llegada del Hijo del Hombre pueden estar relacionadas con el fin del mundo actual. «Pasada la tribulación de aquellos días, el sol se oscurecerá y la luna no dará resplandor; las estrellas caerán del cielo y las fuerzas celestes se tambalearán; y entonces verán venir al Hijo del humano entre nubes con gran poder y gloria. Y entonces enviará a los ángeles y reunirá de los cuatro vientos a sus elegidos, desde el extremo de la tierra al extremo del cielo» (Mc 13,24-27). Esos fenómenos cósmicos (con la destrucción de los poderes astrales que definen y mantienen la vida actual del mundo) pueden entenderse de un modo simbólico; pero, estrictamente hablando, ellos parecen entenderse mejor si se interpretan como expresión del fin del mundo actual.

El Apocalipsis supone que la forma actual de este mundo acabará, de manera que todo el libro aparece como símbolo y anuncio de ese fin. Pero, si nos fijamos con detalle, observaremos que del fin del mundo en cuanto tal no se dice nada. Terminan y acaban los poderes cósmicos y demoníacos de destrucción, terminan y quedan destruidas las estructuras de pecado que mantienen a los hombres sometidos (las bestias y la prostituta, el mismo dragón perverso), pero del mundo en cuanto tal no se dice que termina, sino que será renovado. En ese contexto añade: «Vi un cielo nuevo y una tierra nueva; porque el primer cielo y la primera tierra pasaron, y el mar ya no existe más. Y yo vi la santa ciudad, la nueva Jerusalén que descendía del cielo de parte de Dios, preparada como una

novia adornada para su esposo» (Ap 21,1-2). Se dice que no existe la «creación anterior», envejecida (la que se inició en Gn 1,1). Pero no se dice «cómo» ha sido destruida, ni si ha sido transformada por dentro, hasta convertirse en esta nueva creación (nuevo cielo, nueva tierra). Lo que al autor le importa no es el fin del mundo en cuanto tal (como fenómeno de destrucción cósmica), sino el surgimiento de la nueva realidad, que es la que Dios ha preparado para los fieles.

(3) *Variaciones sobre el fin del mundo. 2 Pedro y Mateo.* El texto que parece hablar de una manera más «material» del fin del mundo es 2 Pedro. Es una carta tardía, escrita ya bien entrado el siglo II d.C., a nombre de Pedro, retomando algunos argumentos de la carta de Judas, para oponerse a los gnósticos que entienden la salvación de Jesús como algo puramente interior y para refutar a los cansados que afirman que nada ha cambiado, que todo sigue igual desde la venida de Jesús. Estas son sus palabras centrales: «Por la palabra de Dios existían desde tiempos antiguos los cielos, y la tierra que surgió del agua y fue asentada en medio del agua. Por esto, el mundo de entonces fue destruido, inundado en agua. Pero por la misma palabra, los cielos y la tierra que ahora existen están reservados para el fuego, guardados hasta el día del juicio y de la destrucción de los hombres impíos... El día del Señor vendrá como ladrón. Entonces los cielos pasarán con grande estruendo; los elementos, ardiendo, serán deshechos, y la tierra y las obras que están en ella serán consumidas... Por causa de ese día los cielos, siendo encendidos, serán deshechos; y los elementos, al ser abrasados, serán fundidos. Pues, según las promesas de Dios, esperamos cielos nuevos y tierra nueva en los cuales mora la justicia» (2 Pe 3,5-7.12-13).

2 Pedro supone que el mundo antiguo fue destruido por el agua (cf. Gn 6–8), aunque nosotros sabemos por la Biblia que aquella destrucción no fue una aniquilación, sino una transformación de la humanidad. Pues bien, el mundo actual será destruido o consumido por el fuego, conforme a una imagen que se ha repetido en muchas culturas, que hablan de una «conflagración» o incendio cósmico (el tema aparece en México y la India). La novedad del pasaje no está en la afirmación de que el mundo será destruido, sino en la certeza de que esa destrucción está al servicio del surgimiento de unos cielos nuevos y una tierra nueva (como en el Apocalipsis; el tema está tomado de Is 65,17).

En una línea semejante parecen situarse algunos textos de Mateo, el más judío de los evangelios, que asume y destaca el tema apocalíptico del «fin» o consumación de este mundo, tanto en la parábola del trigo y la cizaña (cf. Mt 13,39-40.49), como en el discurso apocalíptico (24,3). Pues bien, esa consumación del mundo está vinculada al anuncio del Evangelio; por eso, lo que importa no es que el mundo acabe, sino que Jesús estará con los suyos hasta la consumación del mundo (cf. Mt 2,14; 28,20).

El objetivo y centro del mensaje cristiano no es que el mundo acaba (tema que aceptan, sin problema, gran parte de los judíos del entorno), sino la presencia de Jesús como signo de Dios, para ofrecer la salvación de Dios a los creyentes. En ese sentido se podría decir que solo acaban y se destruyen los perversos, en el «fuego eterno», como pone de relieve el texto básico del juicio* (Mt 25,41). Por eso, más que el posible fuego

material de la destrucción cósmica (a la que aludía 2 Pedro) importa el fuego de la «destrucción humana» que amenaza a los perversos.

FLORA

(↗ *alimentos*, *árboles*, *comidas*, *manzana*). La mención de las plantas resulta importante en el conjunto de la Biblia, a partir de los árboles del paraíso, que han venido a condensarse después, simbólicamente, en el árbol del conocimiento del bien y del mal y en el árbol de la vida (Gn 2). En un sentido más concreto podemos recordar los siete arboles-alimentos del Deuteronomio y las diversas plantas del evangelio de Marcos.

(1) *Deuteronomio*, *plantas de la tierra prometida.* Ellas aparecen como signo de la riqueza de Israel, en el contexto del Oriente Medio, lugar donde se han cultivado y desde donde se han extendido a gran parte del mundo los productos básicos de la agricultura mediterránea, que se condensan en siete: «Yahvé, tu Dios, te introduce en una tierra buena, tierra en que corren las aguas, manantiales y fuentes que brotan en el valle y la montaña; tierra del trigo y la cebada, de la viña, la higuera y el granado, tierra de olivares y miel (de dátiles), tierra donde no comerás en la pobreza, no carecerás de pan en ella, tierra donde las piedras son hierro y las montañas bronce...» (Dt 8,7-10). «Esta es la tierra donde no tendrás que regar como en Egipto, porque el mismo Dios la mira y riega, poniendo sus ojos en ella (= haciendo que llueva), desde que empieza al año hasta que el año acaba, de manera que produzca el trigo, el vino y el aceite, junto a la yerba necesaria para que los ganados pasten» (cf. Dt 11,10-16).

En este contexto ha evocado el pasaje anterior las comidas tradicionales, dones fundantes de la tierra (trigo y cebada, viña y olivar, higuera, granado y palmera). A partir de este pasaje ha elaborado el judaísmo su doctrina de las siete especies o frutos de la tierra prometida (cf. Misná, *Bik* 1, 1.10), precisando que la miel es de dátiles de palmera (más que de abejas). Así ha presentado la Biblia los siete árboles/arbustos con sus frutos, que son fundamentales para la vida humana. Entre ellos destacan los centrales, que son el símbolo de la agricultura mediterránea (trigo, vino, aceite).

(2) *Evangelio de Marcos. Plantas principales.* La tradición paulina es menos generosa en la presentación de plantas, de manera que a excepción del olivo de Rom 8 apenas habla de ellas. Los evangelios, en cambio, evocan la existencia y uso de diversas plantas, entre las que pueden citarse las que aparecen en Marcos, que empieza hablando de la semilla (Mc 4,1-20), tomándola como signo privilegiado del mensaje de reino, que puede caer en toda tierra, aunque con resultados diferentes (4,3-9).

En un contexto algo distinto (4,26-29) habla Jesús de la semilla del Reino de Dios que germina, crece y se hace grande sin que sepamos cómo. Los ramos de los arboles del día de la entrada en Jerusalén (11,8) son signo de la gloria regia de Jesús, que viene a la ciudad de Jerusalén sobre el asno. La misma naturaleza (ramos verdes) se vuelve palabra de canto y de triunfo mesiánico. En otra línea, los seres humanos son como árboles que andan (8,24), para el ciego que empieza a ver, pero todavía no distingue con claridad las cosas y personas. Pues bien, entre las plantas concretas Marcos ha citado las siguientes.

Trigo. Es quizá el signo más abundante de su evangelio. Los discípulos desgranan y comen trigo en sábado (2,23-27). La semilla de 4,3-9 parece ser trigo. De trigo o cebada

es el pan de las multiplicaciones (6,30-44; 8,1-11), lo mismo que el pan de la discusión en la barca (8,14-20) y de la eucaristía (14,22-25).

Vid, *viña*. Es signo del don y tarea del reino. El amo ha ofrecido la viña a unos renteros (los sacerdotes) que quieren apropiarse de sus frutos. Pero ella ha de ser para todos, como indica la muerte del Cristo (Mc 12,1-9). Es también signo de la eucaristía y del reino. Jesús bebe con los suyos del fruto de la viña y les promete que seguirá bebiéndolo con ellos en el reino. En ese contexto se puede hablar del pan-vino (trigo-viña) como signo de fraternidad compartida.

Higuera. Es signo del pueblo de Israel, lleno de hojas sin fruto, y del mismo templo de las grandes ceremonias sacrales, pura apariencia, promesa engañosa, pues no ofrece fruto. Por eso ha de secarse (11,12-14). Es también signo escatológico que muestra sus brotes y anuncia con ellos la llegada del tiempo de Juicio para el mundo. Los cristianos, que han visto secarse la higuera israelita, conocen y aceptan la promesa que esta les muestra (13,28-31).

Olivo. Está evocado por el signo de Getsemaní (huerto de olivos). Del monte de los Olivos se habla en 11,1 (de manera que los ramos de la entrada en Jerusalén, 11,8, deberían ser de olivo). Se habla después de Getsemaní (14,32), que significa «huerto de olivos», pero el texto no ha traducido la palabra y quizá no ha querido destacar ese motivo (presencia de olivos en la noche de la oración de Jesús).

Otras plantas: Grano y árbol de *mostaza* (4,30-32) son signo del reino, por la diferencia entre la pequeñez inicial (grano) y la magnitud final (árbol). El evangelio habla también de la *hierba verde* (6,39) del campo de la multiplicación, creando un escenario natural para el gesto de Jesús, de manera que puede hablarse de un retomo a la naturaleza, como lugar donde los hambrientos aprenden de verdad a compartir. Marcos cita finalmente el *nardo* (14,3), que es un perfume de origen vegetal, muy puro y muy caro; como indica todo el texto, sirve para la unción mesiánica, en gesto que Jesús, defendiendo a la mujer profeta que le unge, ha relacionado con el embalsamamiento de la sepultura. Es probable que los aromas de las mujeres de 16,1 sean también de origen vegetal, pero el texto no lo dice.

FORMAS, HISTORIA DE LAS

(↗ *Bultmann*, *crítica bíblica*, *evangelios*, *hermenéutica*, *lecturas bíblicas*). Este método de estudio de la Biblia se inició a principios del siglo XX, aplicándose primero al Antiguo y luego al Nuevo Testamento. Su presupuesto general es muy sencillo: en el fondo de los grandes complejos redaccionales (Pentateuco, Evangelios) pueden descubrirse breves unidades o formas literarias que han tenido su propia historia o evolución en la vida del pueblo hebreo o de la comunidad cristiana antes de ser introducidas en su contexto actual.

(1) *Antiguo Testamento*. Quizá el más conocido de los investigadores que puso de relieve la importancia de las «formas» fue *H. Gunkel*, tanto en sus trabajos sobre creación y caos como en su comentario al Génesis. A su juicio, en el principio de los textos actuales del Pentateuco (y de los primeros libros históricos: Josué, Jueces, 1-2 Samuel) pueden descubrirse viejas sagas y leyendas de diverso tipo que circulaban entre los israelitas, cada una en su propio *Sitz im Leben*, es decir, en su contexto vital. Según eso, en el origen del Pentateuco ha de buscarse un tipo de literatura popular muy diversificada en la que se contienen leyendas y mitos, relatos sobre patriarcas antiguos y narraciones de guerras sagradas, recuerdos de familia, controversias y leyes de diverso tipo. Esos componentes tuvieron una existencia independiente y se transmitieron en diversos lugares, con fines diversos (enseñanza y entretenimiento, controversia y educación). En un momento dado, cuando los israelitas de diverso origen se juntaron formando una unidad social y religiosa, pusieron en común sus leyendas y recuerdos, reinterpretándolas desde algunas claves especiales: el influjo de Yahvé, la unidad del pueblo... Ellos lograron de esa forma lo que no había logrado ningún otro pueblo de Oriente: crear una historia unitaria y religiosa de sus orígenes y de su sentido en el mundo.

(2) *Nuevo Testamento*. Algunos años después varios investigadores, como *M. Dibelius* (1919) y *R. Bultmann* (1921), aplicaron sistemáticamente estos principios a la tradición evangélica, poniendo de relieve las formas o unidades socioliterarias en las que se transmite la tradición de Jesús, que después ha sido recogida en los evangelios. La tradición de Jesús no se escribió en un libro, sino que se expandió y elaboró en pequeños relatos o sentencias de recuerdos vivos, en los que se transmitían sus anuncios apocalípticos y sus profecías, sus enseñanzas sapienciales y sus parábolas, sus anécdotas e historia... Las diversas iglesias fueron transmitiendo y recreando esas «formas» para diversos fines: anuncio del evangelio y enseñanza, controversia y catequesis, etc. Eso significa que los textos posteriores no pueden estudiarse de manera aislada, ni como creaciones literarias bien elaboradas, sino que ha de tenerse en cuenta la función social que ejercieron en la Iglesia antigua. La historia personal de Jesús sigue en el fondo, pero, al mismo tiempo, se acentúan las formas o unidades socioliterarias de las comunidades que, elaborando los evangelios de Jesús, escriben su propio evangelio, reflejan y expresan su propia historia. Entre las comunidades pueden distinguirse dos tipos: *la comunidad palestina* sigue viviendo y transmitiendo el mensaje moral del evangelio en un contexto más interesado

en el aspecto ético del anuncio y de la vida de Jesús; la *helenista* le interpreta como Cristo y Señor, como presencia salvadora de Dios, figura divina que los fieles veneran y acogen en el culto. Originalmente, las pequeñas unidades o formas tuvieron a menudo una existencia independiente. Algunas provienen de Jesús; otras surgieron en las más antiguas comunidades cristianas, donde se fueron transmitiendo, primero en Palestina, luego en el mundo helenista, desembocando finalmente en dos documentos (Marcos* y Q*), de los que provienen los evangelios posteriores. Evidentemente, no todos los investigadores están de acuerdo con esta visión de la historia de Israel y del origen de los evangelios. Pero ella sigue siendo muy significativa.

Cf. R. BULTMANN, *Historia de la tradición sinóptica*, BEB 102, Sígueme, Salamanca 2000; M. DIBELIUS, *La historia de las formas evangélicas*, San Jerónimo, Valencia 1984; B. GERHARDSSON, *Prehistoria de los evangelios*, Presencia teológica, Sal Terrae, Santander 1980; H. GUNKEL, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1895; *Genesis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1910; W. KLATT, *Hermann Gunkel. Zu seiner Theologie der Religionsgeschichte und zur Entstehung der formgeschichtlichen Methode*, FRLANT 100, Gotinga 1969; J. R. SCHEIFFLER, *Así nacieron los evangelios*, Mensajero, Bilbao 1968; W. WEREN, *Métodos de exégesis de los evangelios*, Verbo Divino, Estella 2003.

FRATERNIDAD

(↗ *Comunidad*, *familia*, *Iglesia*, *sinagoga*, *tribus*). Los israelitas se dicen hermanos no solo por ser hijos de Dios (tema de fondo), sino por ser descendientes concretos de unos mismos antepasados en la fe. Ciertamente, ellos valoran su vinculación porque provienen de Adán/Eva, principio de la humanidad (cf. Gn 1–11), pero apelan también a otros antepasados que definen su genealogía, en línea patriarcal, como destacan casi todos los libros del Antiguo Testamento, y de un modo especial Números, 1-2 Crónicas y Esdras-Nehemías.

(1) *Judaísmo.* Los israelitas forman una fraternidad porque se consideran hijos de Abrahán, Isaac y Jacob y de los doce patriarcas de las tribus de Israel. Ciertamente, viven cerca de otros pueblos que también son hijos de Abrahán e Isaac y de sus parientes: moabitas y amonitas son hijos de Lot, sobrino de Abrahán; ismaelitas y otras tribus de la estepa se saben hijos de Abrahán (cf. Agar*); los amalecitas son hijos de Isaac. Pero solo los Doce hijos de Jacob han sido elegidos de un modo especial, como hermanos, portadores de la herencia creyente de Abrahán, y así deben mantener su identidad y diferencia entre los pueblos. La primera institución de Israel es, por tanto, la fraternidad, dada por nacimiento. Se dice que los cristianos se hacen, por elección personal. Los judíos, en cambio, lo son por descendencia.

Siendo pueblo de hermanos, los israelitas han evitado las instituciones jerárquicas, que ponían a unos sobre otros y eran causa de muchas disputas, pues todos ellos se saben hermanos (cf. Nm 16). Pero dentro de esa fraternidad ellos han puesto de relieve la elección y jerarquía de los sacerdotes, que tiende a convertir el judaísmo en una teocracia jerárquica, como puso de relieve Flavio Josefo, diciendo que los judíos «atribuyen a Dios la autoridad y el poder... y que los sacerdotes administran los asuntos más importantes en interés público y que el Sumo Sacerdote tiene, a su vez, la dirección de los demás sacerdotes (cf. *Contra Apión*, XVI, 165; XXI, 185-187; XXIII, 192-194). Josefo, aristócrata sacerdotal, quiere perpetuar el poder del sacerdocio (teocracia). Pero los judíos rabínicos, tras la destrucción del templo (70 d.C.), optaron por establecerse como fraternidades sinagogales de hermanos; en esa línea, todos los judíos (varones) son iguales, en dignidad y capacidad de servicio.

(3) *Fraternidad cristiana. ¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos?* (Mc 3,21.31-35). Los hermanos (parientes) de Jesús quieren mantenerse dentro del espacio de la fraternidad de sangre (de la «buena» familia israelita). Pero Jesús responde: «Quien cumple la voluntad de Dios, ese es mi hermano, mi hermana y mi madre» (Mc 3,33-35). Sus hermanos de sangre representan la seguridad genealógica que está inscrita en la religión fraterna del judaísmo tradicional. Pues bien, Jesús busca y quiere crear una familia de iguales, abierta a los pobres y excluidos, partiendo del amor del Dios Padre, de manera que así pueda surgir una iglesia de hermanos y hermanas y madres, sin distinción o jerarquía de sexos (cf. también Mc 10,28-30).

En la nueva fraternidad de Jesús hay hermanos, hermanas y madres... pero no hay padres en el viejo sentido patriarcal del término, de manera que la familia pierde su

sentido genealógico anterior. En su comunidad no existen sacerdotes que impongan su poder, ni padres de familia que establezcan la autoridad genealógica, ni rabinos con autoridad sobre los otros: «Ellos... quieren los saludos en las plazas y que los hombres les llamen: Rabí, Rabí. Pero vosotros, no os dejéis llamar Rabí; porque uno solo es vuestro Maestro, y todos vosotros sois hermanos. Y no llaméis a nadie padre vuestro en la tierra, porque uno solo es vuestro Padre que está en los cielos...» (cf. Mt 23,6-10).

Estas palabras se oponen al intento de aquellos que quieren hacerse dirigentes con autoridad sobre el resto de los hermanos. Pues bien, en contra de eso, Mateo entiende su iglesia como «fraternidad» que se funda en el testimonio y la palabra de Jesús, sin jerarquías paternas, sacerdotales o rabínicas. La fraternidad de la iglesia, entendida como un grupo de personas que comparten responsabilidades y funciones (cf. Mt 18,15-20), no existe para sí misma, sino al servicio de los hermanos más pequeños de Jesús, que son en sentido extenso los hambrientos, sedientos, desnudos, enfermos y encarcelados, dentro o fuera de la Iglesia (cf. Mt 25,31-46). De esa manera, los hermanos cristianos solo pueden vivir y desarrollar su fraternidad en la medida en que la extienden hacia los «hermanos de Jesús», que habían sido y siguen siendo los pequeños y rechazados de este mundo.

Cf. S. C. BARTON, *Discipleship and family ties in Mark and Matthew*, SNTS Mon. Ser 80, Cambridge UP 1994; H. FRANKEMÖLLE, *Jahwebund und Kirche Christi*, NA 10, Münster 1974; X. PIKAZA, *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños*, Sígueme, Salamanca 1984; J. RATZINGER, *Fraternité*, en *Dictionnaire de spiritualité* 5, París 1964, 1041-1067; *La fraternidad de los cristianos*, Sígueme, Salamanca 2005; W. G. THOMPSON, *Matthew's Advice to a Divided Community: Mt 17,22-18,35*, AnBib, Roma 1970.

FRUTOS DEL ESPÍRITU

(↗ *dones*, *Espíritu Santo*). Pablo ha puesto de relieve la oposición que existe entre las *obras de la carne* (que brotan de la violencia y deseo de una vida donde domina el egoísmo) y los *frutos del Espíritu*, que no son el resultado de un esfuerzo ascético, sino expresión de la capacidad creadora del Espíritu de Dios, que actúa y se despliega en la vida de los hombres: «amor, gozo, paz, paciencia, benignidad, bondad, fidelidad, mansedumbre, continencia» (Gal 5,25). Son nueve, pero entre ellos destacan los tres primeros, que están relacionados entre sí. (1) *Amor*. Más que fruto se le podría llamar esencia: el espíritu de Dios se identifica en sí con el amor, como supone 1 Cor 13. En esa línea, podemos afirmar que el amor es la verdad y sentido de la salvación, es decir, la presencia de Dios en la vida de los hombres. (2) *Gozo*, que nace del amor y que aparece también como signo del Espíritu. Frente al mensaje del Bautista, que puede condensarse como amenaza de juicio (cf. Mt 3,7-12), el Espíritu de Cristo se despliega y actúa como experiencia de alegría mesiánica. (3) *El tercero es la paz*, entendida como culminación mesiánica. En otro lugar, Pablo identifica el Reino de Dios con una tríada muy semejante a la anterior: «El Reino de Dios no es comida ni bebida (no es un ritual de pureza alimenticia, en la línea de cierto judaísmo legalista), sino justificación, paz y alegría en el Espíritu» (Rom 14,17). Comparando este pasaje con Gal 5,25, se puede afirmar que Espíritu y Reino se identifican y que, en el lugar del amor*, entendido como experiencia de vinculación mutua, se puede hablar de justificación, que es la fuente creadora de ese mismo amor.

FUEGO

(↗ *Dios*, *excluidos*, *infierno*, *juicio*, *pecado*). Dentro de la teología cristiana, suele citarse el fuego en relación con la exclusión de los pecadores, conforme a la sentencia de Mt 25,41: «Apartaos de mí, al fuego eterno». Pero tiene además otros sentidos, vinculados de un modo especial con la manifestación de Dios, en su doble forma, creadora y destructora.

(1) *Fuego de Dios: teofanía y castigo*. El fuego está ligado a lo divino como fuerza creadora y destructora. La misma revelación de Dios, que trasciende y fundamenta los principios y poderes normales de la vida, se halla unida repetidamente al fuego. Hay fuego de Dios en la teofanía del Sinaí (Ex 19,18), lo mismo que en la visión de la zarza ardiendo (Ex 3,2) y en la nube luminosa (Ex 13,21-22; Nm 14,14). El fuego acompaña a las grandes teofanías apocalípticas de Ez 1,4.13.27 y Dn 7,10 y, lógicamente, puede adquirir rasgos destructores para aquellos que se oponen al proyecto de Dios, dentro de la misma historia. En ese plano se sitúa el castigo de las viejas ciudades pervertidas de la hoya del mar Muerto (Gn 19,24-25), lo mismo que la séptima plaga de Egipto (Ex 9,24). Por eso, no es extraño que se diga que del seno de Dios proviene el fuego que devora a los rebeldes (Lv 10,2) o destruye a los murmuradores del pueblo de Israel en el desierto (Nm 11,1-3). Este es el fuego que obedece a Elías, profeta (1 Re 18,38-39; 2 Re 1,10-12), castigando a los enemigos de Dios o a los mismos israelitas pervertidos (cf. Am 1,4-7; 2,5; Os 8,14; Jr 11,16; 21,24; Ez 15,7; etc.). En contra de eso, el fuego de Mt 25,41 desborda el nivel histórico y debe situarse en una perspectiva escatológica: en el momento final de la historia, cuando Dios realiza el juicio sobre el mundo. En esta línea han empezado a situarse ya las formulaciones de Joel, con su visión del fuego que precede y comienza a realizar el juicio (Jl 2,3; 3,3). También es importante Ez 38,22; 39,6, que presenta el fuego como instrumento de la justicia de Dios, que destruye al último enemigo de los justos, Gog y Magog, antes de que surja un mundo nuevo. Por su parte, Mal 3,1-3.9 anuncia la venida escatológica de Elías con el fuego de Dios que purifica y prepara la llegada de Dios.

(2) *Moisés. La zarza ardiente*. Conforme a un esquema usual en muchas tradiciones religiosas de Oriente y Occidente, la manifestación de Dios se encuentra vinculada al *fuego*: es llama que arde y calienta. El texto más significativo es el de la zarza ardiente: «Entonces se le apareció el ángel de Yahvé en una llama de fuego en medio de una zarza. Moisés observó y vio que la zarza ardía en el fuego, pero la zarza no se consumía. Entonces Moisés pensó: Iré, pues, y contemplaré esta gran visión; por qué la zarza no se consume. Cuando Yahvé vio que se acercaba para mirar, lo llamó desde en medio de la zarza diciéndole: ¡Moisés, Moisés! Y él respondió: Heme aquí» (Ex 3,2-4). Este pasaje vincula fuego y zarza (árbol y llama), en paradoja que ilustra el sentido radical de lo divino. Moisés ha tenido que atravesar el desierto y llegar a la montaña sagrada, donde ve a Dios en la zarza que arde. Árbol y arbusto son desde antiguo signos religiosos, como aparece en la historia de Abrahán (encina de Moré: Gn 12,6) y como sabe la tradición religiosa cananea, combatida por los profetas (culto de la piedra y árbol, de

Baal* y Ashera*). Pues bien, en este momento, en medio del desierto, la visión de Dios se encuentra vinculada con un árbol ardiente: la misma vegetación se vuelve ardor y fuego donde Dios se manifiesta. Este es un fuego paradójico: es zarza llameante que arde sin consumirse. Esto es Dios: llama constante, vida que se sigue manteniendo en aquello que parece incapaz de tener vida. Quizá pudiera trazarse un paralelo: los hebreos oprimidos son la zarza, arbusto frágil que en cualquier momento puede quebrar y destruirse, consumidos por el desierto o aniquilados por la montaña de los grandes pueblos de este mundo. Pues bien, en esa zarza que se consume sin consumirse se desvela Dios, como vida, en aquello que es más débil, más frágil. Moisés ha ido a la Montaña de Dios dispuesto a ver el espectáculo, como simple curioso que mira las cosas desde fuera. Pero Dios, que le hablará desde el fuego de la zarza, tiene otra intención, se manifiesta de otra forma, revelándose como Yahvé (El que Es) y enviándole a liberar a los hebreos.

(3) *Fuego destructor*, *fuego de castigo. Introducción*. A partir de los pasajes anteriores, la tradición exegética ha distinguido dos tipos de fuego de castigo: uno que destruye a los culpables para siempre (fuego de aniquilación) y otro que les castiga y atormenta, también para siempre (fuego de punición). (a) *Fuego de aniquilación*. Es signo de la fuerza destructora de Dios que consume a los malvados. El mismo fuego de Dios ejerce una función positiva (da calor, ofrece vida, es signo teofánico) y también otra que es negativa (es terrorífico, destruye todo lo que encuentra). En esa línea, desde un punto de vista filosófico, dentro de la tradición occidental, el fuego puede presentarse como signo de la totalidad cósmica, como principio positivo y constitutivo de la realidad (uno de los cuatro elementos; los otros son agua, tierra, aire) o como poder destructor, que todo lo aniquila para recrearlo (Heráclito). El fuego, en fin, tiene una clara connotación psicológica y se muestra como expresión de aquel poder que nos conduce a la conquista del mundo (complejo de Prometeo) o nos lleva hacia la luz oscura de la muerte (mito de Empédocles), convirtiéndose así en sinónimo de ruptura, destrucción, puro vacío. (b) *Fuego de castigo*. No destruye, sino que va quemando sin fin los cuerpos y las almas de los condenados. Esta visión de fuego de castigo inextinguible solo es posible allí donde se pone de relieve el carácter perverso de algunos hombres y la visión de un Dios juez, que impone una condena sin fin a esos perversos. Este es un tema clave de la teodicea entendida ya de una manera judicial. El viejo Sheol* de las representaciones antiguas, donde todos por igual perviven tras la muerte, en estado de sombra (pero sin sufrimiento), no responde a la nueva experiencia de Dios y su justicia, que tiene que sancionar a los malvados. Por eso, el *Sheol* se convierte progresivamente en lugar de espera hasta que llegue el juicio que se expresa como salvación o condena (cf. Dn 12,1-3).

(4) *Aniquilar o castigar. Desarrollo bíblico*. Conforme a lo anterior, la *función* del fuego es doble: puede concebirse como fuerza destructora que aniquila o como llama juzgadora que castiga. En un caso estamos ante la «pena de muerte» que es propia de la misma naturaleza, muerte que aniquila al fin a todos, en un proceso constante de generación y corrupción, que se aplica por igual a cuerpos y almas. En otro caso estamos

ante una «condena perpetua», un castigo sin fin. No es fácil deslindar las perspectivas. Las palabras de los textos bíblicos resultan muchas veces ambiguas. Quizá el mismo contenido de la suerte de los condenados resulte ambivalente. Por eso no es extraño que se crucen las imágenes de tal forma que a veces se pueda pensar en una destrucción (aniquilación) de los perversos que dejan de existir, consumidos por el fuego de Dios; otras, en cambio, parece que se trata de un castigo que no acaba, con un fuego de condena que jamás termina de quemar a los malvados. Resulta arriesgado distinguir representación de representación. Por otra parte, no podemos olvidar que el fuego es símbolo del fracaso del hombre que se pierde frente a Dios, es símbolo y no concepto claro. A pesar de ello pensamos que hay algunas líneas que pueden destacarse. Del fuego que destruye a los malvados habla Job 36,9-10 y de forma todavía más concreta *4 Esd*: los perversos se han alzado contra el pueblo de los justos y parece que van a destruirlo; pues bien, entonces surgirá «ese hombre» (Hijo de Hombre), arrojará fuego de su boca y destruirá a los enemigos (*4 Esd* 13,10-11; cf. *BarSir* 37,1; 48,39). Este juicio destructor suele tener carácter propedéutico: función suya es quemar a todos los perversos, a fin de que resulte posible el orden de Dios, el mundo nuevo. Solo viven y perviven, resucitan, los amigos de Dios o los salvados. De los otros no queda más recuerdo positivo ni existencia; serán aniquilados. El fuego de condena está simbolizado por la *gehena*.

(5) *Gehenna: fuego de castigo*. Dentro de la lógica de la teología israelita, resulta normal que en un momento dado el castigo de los pecadores deje de tomarse como aniquilación y se interprete en forma de condena duradera. Junto a la vida de los justos en el nuevo eón que ya se acerca está el castigo o sufrimiento de los condenados. El fuego, que antes era destructor, se vuelve ahora principio de tortura. Así lo supone Is 66,22-24: frente a los salvados, que ascienden y llegan al templo, se amontonan en la parte más honda del valle que está junto al templo los cadáveres de los rebeldes, pudriéndose y quemándose por siempre (cf. Jdt 16,17; Eclo 21,9-10). Esta doble imagen, de la montaña de Dios (templo, cielo) y del valle de los muertos (corrupción, fuego), pervive a lo largo de la tradición posterior. Frente al lugar de la vida o salvación se encuentra el campo de la muerte, identificado con la *gehenna*, valle de mala memoria, al borde de Jerusalén (cf. 2 Re 16,3; 21,6), basurero donde arden sin fin los desperdicios de la ciudad, lugar que se convierte en signo de castigo para los injustos (cf. *1 Hen* 90,26; Jr 7,32; 19,6; *ApBar* 59,10). Del *Sheol*, donde todos los muertos llevaban sin distinción vida de sombras, en el momento en que se va expresando la esperanza en una supervivencia, pasamos al simbolismo de la doble suerte de los hombres: nuevo eón para los justos, *gehenna* o castigo para los impíos. Solo ahora puede hablarse de una doble resurrección: unos para la vida y otros para la ignominia eterna (Dn 12,1-2).

(6) *¿Novedad de Jesús?* En este contexto se sitúa la palabra de Jesús. Anotemos que, según la tradición evangélica, Jesús ha rechazado el uso del fuego como expresión de un castigo dentro de la historia: no ha querido ser Elías que destruye con la llama de Dios a las personas enemigas (cf. Lc 9,54-55). Tampoco alude al fuego como fuerza del juicio que aniquila, en la línea de aquello que se pone en boca del Bautista (Mt 3,1-12 y par; cf. ApJn 20,9). Jesús anuncia el juicio y lo anuncia seriamente; pero nunca ha interpretado a

Dios en forma de principio o portador de un fuego que destruye a los malvados. Dios viene a salvar, no a destruir; viene para amar a los pecadores y no para aniquilarlos con su llama. Pues bien, rechazando el fuego del castigo histórico, Jesús parece haber acentuado el papel del fuego en la condena escatológica, pero lo ha hecho siempre de forma parabólica, a modo de llamada a conversión. El mismo Jesús que no quiere actuar como juez que destruye a los hombres del mundo ha anunciado, con radicalidad hasta entonces insospechada, la posibilidad de un rechazo humano, el peligro de un final que se expresa en la condena (cf. Mc 9,42-45; Mt 10,28; 13,40-42). En ese contexto se sitúa Mt 25,41, cuando dice a los que se hallan a la izquierda: «Id al fuego eterno». En este contexto, fuego *(pyr)* significa alejamiento del Señor, separación respecto al Hijo del Hombre («apartaos de mí»). Fuego es Dios como principio de vida (luz*). Por el contrario, la lejanía de Dios se convierte en fuego de destrucción, en soledad, fracaso. Ese fuego es *aionios*, es decir, definitivo, es la expresión de una vida que llega a su fin, a un final que no tiene retorno. Pero, dicho eso, debemos añadir que el texto de Mt 25,31-46, no es un texto filosófico, dedicado a la naturaleza del fuego o del infierno, sino un texto parenético. No está diciendo solo lo que pasará al final, sino que está intentando precisar el sentido del presente, como tiempo en que los hombres pueden comunicarse entre sí, en amor mutuo. En ese sentido, el infierno (fuego definitivo) es el rechazo del otro, es el negar la vida al pobre, hambriento y sediento, es el negar la comunión al distinto (desnudo, extranjero), es el negar la ayuda al oprimido (enfermo, encarcelado). Jesús ha proclamado un mensaje de gracia total, de manera que ha ofrecido el Reino de Dios a todos los hombres y mujeres, sin condiciones de ningún tipo, con la sola condición de que lo acepten, es decir, de que se acepten a sí mismos como amigos, perdonados, agraciados. Donde ellos no se aceptan así, donde no se reconocen unos a los otros, corren el riesgo de perderse, pero siempre en el interior de un Dios que acaba siendo fuego de amor*.

(7) *Apocalipsis*. El fuego es uno de los elementos básicos de la realidad, vinculado por una parte a Dios (es creador, signo de vida) y por otra al juicio y destrucción de los perversos. Estos aspectos resultan a veces difíciles de separar: (a) *Fuego de Dios*. Está representado por las lámparas que brillan ante su trono (Ap 4,5) y por el mar cristalino de fuego que forma la base de su cielo (cf. 15,2). Es fuego que puede volverse destructor, quemando en la guerra final a los perversos (20,9). (b) *Fuego de Cristo*. Aparece en sus ojos que alumbran como llama (1,14; 2,18; 19,22) y en sus pies que son bronce candente (1,15; cf. 10,1). (c) *Fuego del juicio histórico*. Lo utilizan, por un lado, los perversos para realizar su obra fatídica (9,17; 13,13), que culmina en la quema de la Prostituta (17,16). Pero también Dios lo emplea en un proceso que va marcando la destrucción de todas las cosas (8,3-7; 16,8-9; 18,1). (4) *Fuego del juicio escatológico*. La Ciudad nueva no es fuego, sino brillo de luz que no quema: agua que da vida (cf. 22,1-5). Por el contrario, el estanque de azufre que arde sin fin (14,10; 20,10.14.15; 21,8) es fuego de pura destrucción.

Cf. G. BACHELARD, *Psicoanálisis del fuego*, Alianza, Madrid 1973; A. CHOURAQUI, *Moisés*, Herder, Barcelona 1999; V. MORLA, *El fuego en el Antiguo Testamento. Estudios de semántica lingüística*, Monografías

Bíblicas, Verbo Divino, Estella 1988; A. NEHER, *Moisés y la vocación judía*, Villagray, Madrid 1963; X. PIKAZA, *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños. Mt 25,31-46*, Sígueme, Salamanca 1984.

FUENTES BÍBLICAS

(↗ *canon*, *crítica bíblica*, *hermenéutica*). Los estudios más importantes sobre las fuentes bíblicas se realizaron a finales del siglo XIX y a principios del XX, llegándose a la conclusión bastante generalizada de que en el fondo del Pentateuco podía haber cuatro fuentes principales (Yahvista, Elohísta, Deuteronomista y Sacerdotal), mientras que en el fondo de los evangelios sinópticos hay dos (Marcos* y Q*).

(1) *Antiguo Testamento*. Más que la fijación de unos posibles documentos (J, E, D, P) interesa en este momento (año 2006) el estudio de las tendencias y líneas teológico-sociales que están en el fondo del texto: una más sacerdotal, otra más profética; una más nacionalista, otra más universalista. Sabemos que el Antiguo Testamento actual es resultado de una historia de luchas y pactos, que siguen influyendo todavía en el acercamiento y lectura de los diversos grupos judíos y cristianos. Las últimas investigaciones sobre el Antiguo Testamento no han logrado un consenso, de tal forma que son muchos los exegetas que actualmente dudan de la existencia literaria de una fuente J y otra E (Yahvista y Elohísta). Por otra parte, más que como fuentes, el deuteronomista y el sacerdotal (a los que puede añadirse un redactor apocalíptico) pueden tomarse como tradiciones que influyen en la elaboración y redacción del Pentateuco. Más importancia que el estudio de las fuentes está teniendo ahora el estudio de los textos, pues la *Biblia hebrea* y la traducción-edición griega de los *Setenta* (LXX) ofrecen variantes significativas, no solo en la extensión del canon (que en los LXX es más amplio), sino en la fijación del texto que está en la base de la Biblia hebrea y de los LXX.

(2) *Nuevo Testamento*. Se sigue aceptando básicamente la existencia de dos fuentes de los evangelios (Marcos y Q). Pero gran parte de la discusión actual se centra en la posible existencia de otros textos antiguos, anteriores a los evangelios actuales: el *Evangelio de Tomás*, el *de Pedro* (con un posible *Evangelio de la Cruz*) y el *Evangelio Secreto de Marcos*. En este campo se viene dando una discusión fuerte entre los que afirman que esos textos son antiguos y los que responden que son tardíos y que dependen de los evangelios canónicos. En ese contexto es muy importante el estudio de las diversas tendencias o trayectorias cristianas, tanto en vertiente sincrónica como diacrónica, pues suele suponerse que desde el principio había varios tipos de «cristianismo»: galileo, jerosolimitano, helenista (iglesia). Algunos siguen buscando una especie de «canon dentro del canon» y lo identifican con las «ipsissima verba Jesu» o con un tipo de evangelio paulino, centrado en la justificación por la fe. Pero otros hablan más bien de diversas líneas canónicas, de manera que el Nuevo Testamento no funda una sino varias teologías, no establece una sino varias iglesias, que deberán dialogar entre sí, si es que quieren mantener y expandir en armonía la experiencia de Jesús y de sus primeros seguidores.

(3) *Textos canónicos y paracanónicos*. Actualmente resulta difícil cerrar la teología bíblica en el canon del Nuevo Testamento, pues las tendencias canónicas han seguido desarrollando fuera de los textos canónicos actuales. En esa perspectiva, a lo largo de los

últimos años, hemos empezado a estudiar el Nuevo Testamento desde el trasfondo de otros textos cristianos antiguos, no solo de los «Padres apostólicos», sino de libros apócrifos y gnósticos. Eso significa que la Biblia en su conjunto (y en este caso el Nuevo Testamento) resulta inseparable de su macrotexto judío, cristiano, helenista, etc. Desde esa perspectiva resulta difícil encerrarse en los textos canónicos del Nuevo Testamento.

Cf. H. CAZELLES (ed.), *Introducción crítica a la Biblia* I-III, Herder, Barcelona 1989; R. FABRIS (ed.), *Problemas y perspectivas de las Ciencias Bíblicas*, BEB 48, Sígueme, Salamanca 1983; J. TREBOLLE, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Trotta, Madrid 1998.

FUNDAMENTALISMO

(↗ *endogamia*, *Esdras-Nehemías*, *excluidos*, *mujeres*, *violencia*). Una forma de radicalismo político o social, cultural o religioso que tiende a cerrarse en sí mismo, expulsando o rechazando a los disidentes o distintos. Puede entenderse en forma religiosa (como búsqueda de los fundamentos de la fe) y política (imposición social de esa fe, incluso con medios de violencia).

El fundamentalismo judío está ligado a una forma de entender la identidad nacional, que implica la exclusión de los extranjeros, tema que parece más antiguo, pero que solo se despliega de forma estricta allí donde se convierte en norma social, en el siglo V-IV a.C., como indica Esd 9–10, donde la misma ley religiosa exige la expulsión de la mujeres extranjeras y/o impuras, conforme a la visión de una clase dominante. Esa exclusión y expulsión de las mujeres «impuras, a las que no se concibe como buenas israelitas, aunque lleven viviendo siglos en la tierra, constituye el tema básico de la reforma de Esdras-Nehemías.

La comunidad de los que han «vuelto» del exilio, con la ayuda de la administración persa, bajo el liderazgo político de Nehemías y religioso de Esdras (en momentos quizá distintos pero convergentes), ha dictado lo que es justo e injusto, decidiendo quiénes son israelitas y quiénes no lo son, con poder suficiente (y necesario) para expulsar de Jerusalén y de su entorno (del pequeño distrito de Judá) a los que no forman parte del grupo de los puros. El conflicto de fondo se establece entre los repatriados de Esdras (que imponen su ortodoxia religiosa y política) y los «pueblos de la tierra», formado básicamente por aquellos judíos que han quedado en Palestina (sin ir al exilio) y que conservan un tipo de religión y de identidad social más abierta hacia los pueblos del entorno (idumeos, moabitas, filisteos y, sobre todo, samaritanos). De esa forma se establece el «pacto exclusión» de Neh 9, con el triunfo de un particularismo consecuente: «Se comprometieron a caminar en la Ley de Dios que fue dada a través de Moisés, siervo de Dios, y a guardar y cumplir todos los mandamientos de Yahvé... y sus juicios y preceptos y a no dar sus hijas a extranjeros, ni a tomar hijas de extranjeros para nuestros hijos» (cf. Neh 9,30-31).

Este es un pacto fundamentalista, muy importante en la Biblia judía, pero no se ha impuesto en todos sus estratos. Al lado de Esdras-Nehemías, la Biblia ha recogido el testimonio de otros libros más abiertos, incluso en línea sacral (como el 1 y 2 Crónicas) y en línea profética (algunos capítulos finales de Isaías). Pero en la historia de Israel ha existido casi siempre un elemento fundamentalista, que, en general, no ha podido imponerse de forma política, porque los judíos no han tenido poder político para hacerlo, a no ser en este caso de Esdras-Nehemías que han sido apoyados por el alto poder persa.

La primitiva Iglesia cristiana no acepta el *fundamentalismo* porque es contrario al mensaje de Jesús y porque el Nuevo Testamento se ha compuesto a través de pactos entre diversos grupos de seguidores de Jesús, de los que se excluyen solo aquellos que niegan la encarnación o que rechazan a los gentiles (canon*). Pero más tarde ha surgido un tipo de cristianismo fundamentalista, empeñado en expulsar a los disidentes y herejes

(o a los que han pensado de un modo distinto). En esa línea se sitúan en la actualidad diversos grupos de cristianos, especialmente relacionados con un tipo de interpretación bíblica, en línea protestante: suelen hoy llamarse fundamentalistas los que entienden la Biblia de un modo literalista (rechazando por ejemplo la evolución de las especies o el carácter simbólico de los relatos de la creación).

FUTURO

(↗ *eterno retorno*, *mesianismo*, *resurrección*, *tiempo*). La Biblia supone, de principio a fin, que el hombre es un ser que se halla abierto hacia un futuro, que no se entiende como algo externo (como un tiempo objetivo y distinto que vendrá tras este tiempo), sino como expresión de la creatividad de Dios (que desborda los límites actuales del mundo) y de la esperanza del hombre, definido de manera esencial por su apertura al futuro. En un sentido, el futuro del hombre se identifica con Dios, pero en otro ha de entenderse como plenitud mesiánica* de la misma humanidad. Para los cristianos, ese futuro, que Jesús anuncia como Reino* de Dios, ha comenzado ya con su resurrección.

G

GABRIEL

(↗ *ángeles*, *Daniel*, *Encarnación*, *Henoc*, *María*, *Miguel*, *Rafael*, *Tobías*). Arcángel, cuyo nombre significa fuerza de Dios o Dios fuerte, en la línea de los grandes guerreros *(gibborim)*, que actúan bajo el mando de Dios que es el Gibbor, el Fuerte por excelencia. Pero los *gibborim* se pervirtieron, oprimiendo a los hombres, mientras Gabriel viene a mostrarse, con Miguel* y Rafael* (y Uriel), como expresión del poder positivo y salvador de Dios.

Conforme al «mito» de la caída angélica (desarrollado sobre todo en los libros de Henoc), los *gibborim* (descendientes de los ángeles caídos) oprimían a los hombres, que se lamentaron (como los hebreos en Egipto: Ex 2,24-25), y Dios envió para ayudarles a los cuatro arcángeles: Uriel, Miguel, Rafael y Gabriel (*1 Henoc* 9,1). La función de Gabriel consiste en instigar a los gigantes (híbridos: diablo-humanidad), destructores de los hombres, para que se enfrenten y destruyan entre sí, de manera que unos maten a otros, en espiral de violencia que desemboca en la destrucción de todos. En esa línea, él aparece en un sentido como el ángel de la venganza de Dios (*1 Hen* 10,9-10), pero no en línea militar de lucha o guerra externa (como Miguel*), sino en forma de engaño interno, a modo de mentira que conduce a la destrucción de los perversos. Esta es su función «externa», su forma de actuar entre los perversos.

El Libro de Daniel presenta a Gabriel como ángel de la revelación escatológica, que ilumina la mente de los profetas y videntes, para que conozcan lo que Dios ha decidido, en línea de salvación (no de destrucción, como en el caso anterior). Es el poder de Dios, pero en forma de conocimiento de lo oculto. Los «potentados» de este mundo tienen la fuerza bruta: dominan, se imponen y matan. Pero Gabriel, el ángel del verdadero poder, conoce la realidad desde el otro lado y así pone en marcha la historia verdadera de la salvación: «Vino cerca de donde yo estaba... y me dijo: Yo te mostraré lo que ha de venir al final de la indignación, porque el final será en el tiempo señalado» (Dn 8,16-19). Así aparece como el ángel guía de la historia a través de las semanas que marcan el curso y final de la humanidad, como sigue diciendo a Daniel: «He venido para iluminar tu entendimiento... Setenta semanas...» (Dn 9,21-24). Aquí se supone que Gabriel está vinculado al templo de Dios, pues viene en el tiempo del sacrificio de la tarde (el momento culminante de la liturgia israelita), «volando» hasta la tierra lejana donde habita el profeta (en Babilonia). Ya no anuncia ni provoca las luchas siempre repetidas de los grandes imperios, sino el «final del final», el cumplimiento de las «setenta semanas», para salvación de los elegidos.

El Nuevo Testamento le presenta como ángel de la anunciación. Gabriel actúa dos veces, y ambas se inspiran probablemente en el libro de Daniel: una vez se aparece en el templo de Jerusalén, otra en Nazaret de Galilea; una se revela a un sacerdote, otra a una mujer... Los dos textos son de Lucas, que utiliza, probablemente, tradiciones de los grupos judeocristianos, que han especulado sobre el sentido y presencia de Gabriel, para indicar así la llegada del fin de los tiempos (el cumplimiento de las «semanas»).

Anunciación profético-sacerdotal. Zacarías, sacerdote del turno de Abías (Lc 1,5), está realizando el sacrificio de la tarde, al que asiste Gabriel (como se suponía en Dn 9,21-24), que se le aparece y le dice: «Tu esposa Isabel te dará a luz un hijo, y le llamarás Juan... Yo soy Gabriel, que estoy delante de Dios, y he sido enviado para hablarte y anunciarte estas buenas noticias» (cf. Lc 1,11-19). No es un ángel cualquiera, sino el *Ángelos Kyriou* (Malak Yahvé), el mismo Dios que se muestra así como «mensajero», revelando a los hombres su palabra y encargándoles su tarea. Gabriel es el ángel del nacimiento. No está vinculado a la palabra del final (como en Dn 8–9), sino al nuevo comienzo, pues los tiempos finales llegan a través del nacimiento de Juan, el hijo de Zacarías.

Anunciación mesiánica, Gabriel y María* en Nazaret. Esta es quizá una de las escenas más conocidas de la Biblia cristiana: «En el sexto mes, el ángel Gabriel fue enviado por Dios a una ciudad de Galilea llamada Nazaret, a una virgen desposada con un hombre llamado José, de la casa de David...» (Lc 1,26-38). Viene Gabriel, a quien se le llama el Ángel de Dios (¡el mismo Dios!), como signo del Poder divino, no para anunciar un final de guerras (como en Dn 8), sino para testificar el cumplimiento de las setenta semanas (Dn 9). El anuncio a Zacarías era una introducción. El anuncio a María es el cumplimiento. El Ángel explica (¡El Espíritu Santo vendrá sobre ti...!), la mujer asiente (¡He aquí la Sierva del Señor!).

Todo ha comenzado ya, todo se ha hecho, y el texto puede afirmar que el Ángel se va (Lc 1,28), dejando que su palabra germine en la historia humana, a través de María. Estamos ante un texto simbólico, que los teólogos posteriores han debido interpretar con mucha erudición, complicando a veces su sentido. Pero sus símbolos fundamentales resultan transparentes: el Ángel de Dios (Gabriel: Dios poderoso) y su Espíritu Santo pueden identificarse y probablemente se identifican (el mismo Gabriel es el Espíritu Santo, como han visto algunos Padres de la Iglesia). Este Gabriel/Espíritu Santo aparece así como signo de la presencia y acción de Dios en María.

GÁLATAS, CARTA A LOS

(↗ nbsp; *judeocristianismo*, *Ley*, *Pablo*, *vocación*). Galacia era una zona del interior de Asia Menor donde Pablo actuó como misionero tras la «ruptura» de Antioquía*, proclamado el camino de Jesús (de manera autónoma) hacia el 49 d.C., en un campo virgen de evangelio. Los gálatas eran celtas (galos) que habían invadido parte de Asia Menor y aún no se habían helenizado plenamente, de manera que otros habitantes del entorno les consideraban semi-bárbaros, pues apenas habían aceptado la vida urbana. No se sabe si hablaban griego o si solo lo entendían con la ayuda de intérpretes. En su mayoría era de origen pagano, y parece que no había entre ellos sinagogas.

(1) *Trasfondo histórico: Primera misión paulina y contra-misión judaizante*. Pablo recorrió Galacia con algunos de sus compañeros, creando comunidades conforme a su nueva visión del evangelio, fundado sobre la fe en Jesús y la esperanza de su venida, sobre el amor mutuo y la experiencia del Espíritu. Es evidente que tuvo que hablar a los gálatas de los principios básicos de la historia de Israel y de las promesas mesiánicas (empezando desde Abrahán, etc.). Pero no parece haber desarrollado el tema de la ley nacional del judaísmo ni de sus implicaciones sacrales. Tuvo que ser fascinante realizar una misión cristiana separada de la raíz judía, ofreciendo el evangelio de manera directa a unos paganos poco cultos y anunciándoles el cumplimiento de la esperanza de Israel, cumplida en Cristo.

Contra-misión judaizante. Galacia quedaba fuera de los caminos normales de la expansión del judaísmo y, sin embargo (por alguna razón que no conocemos del todo), la misión de Pablo llamó la atención de los judeocristianos de Jerusalén, quienes promovieron una especie de contra-misión, enviando hasta allí misioneros con la finalidad de completar y ratificar la tarea paulina. En principio, estos misioneros no querían criticar a Pablo, ni rechazar su evangelio (su visión de Jesús), sino completar lo deficiente, diciendo a los cristianos de Galacia que había unos rasgos más hondos de evangelio que ellos todavía no habían aprendido. Estos misioneros querían perfeccionar el evangelio de Pablo, convirtiéndolo en una «religión honorable», con buenos principios y ritos, en la línea de la Ley. Por eso se sentían capacitados para decir a los convertidos de Galacia que, para ser plenamente cristianos, los nuevos pagano-cristianos debían circuncidarse y aceptar algunas normas de alimentación sagrada, que pertenecían al camino mesiánico de Jesús y al secreto más hondo del judaísmo. Según eso, el mensaje de Pablo era bueno, pero insuficiente, era una fe descarnada, sin hondura religiosa.

Respuesta. Pablo contesta escribiendo una carta apologética, polémica y teológica, redactada de un modo unitario, en contra de lo que sucede, por ejemplo, en 1-2 Corintios*, hacia el año 56 d.C., y para defender su misión apela a su historia personal y a las disposiciones del llamado «Concilio de los Apóstoles» (cf. Hch 15), recordando que Pedro había reconocido su evangelio y que el mismo Santiago de Jerusalén, hermano del Señor, le había dado la mano y le había confiado su misión a los gentiles, sin que los convertidos se circuncidaran y sin obligarles a cumplir las normas de la ley nacional judía, pues la fe en el Cristo es fuente de salvación completa (cf. Gal 1–2).

Por eso, aquellos que dicen venir de parte Santiago* (de los parientes de sangre de Jesús*), queriendo así completar la misión de Pablo con doctrinas y ritos sobre circuncisión, inquietando así a los cristianos de Galacia, no son verdaderamente hermanos, ni respetan el «pacto» de Jerusalén, ni conocen la historia israelita, que ha culminado cuando Dios ha enviado a su Hijo, «nacido de mujer, nacido bajo la ley», para liberar a los que estaban sometidos a la ley (cf. Gal 4,4). Frente a los falsos misioneros, que quieren reimponer sobre los gálatas un judaísmo legal, Pablo defiende su misión, fundada en la gracia de Cristo y en la fe, sin necesidad de cumplir la ley israelita, apelando al testimonio de Abrahán, resituando así las palabras que él habría dicho a Pedro en el llamado «incidente de Antioquía», en el que declaraba la suficiencia de la fe para la salvación (cf. Gal 2,11-21).

(2) *Trasfondo de Gálatas: El conflicto de Antioquía* (Hch 15; Gal 2). Pedro parecía más prudente y quería mantener ciertos ritos de los judeocristianos, para crear de esa manera una Iglesia que fuera capaz de recoger algunos elementos de la ley israelita. En esa línea de Pedro (¡no de Pablo!) avanzará gran parte de la Iglesia posterior, como supone especialmente Mateo (cf. Mt 16,17-19) y en otro sentido Lucas y el mismo Juan (cf. Jn 21). Pablo es más radical, pues, a su juicio, Jesús ha superado la ley, de manera que los judeocristianos no pueden imponer sus ritos, en ámbito eclesial. Parece que el mismo Pablo suavizó después su postura en Rom, quedando más cerca de Pedro, y así lo ratifica después la Gran Iglesia. Sea como fuere, la dualidad de Pedro y Pablo ha sido y es muy positiva dentro del cristianismo primitivo, en contra de cierto tipo de uniformidad que ha querido imponerse más tarde.

Muchas divisiones eclesiales posteriores han surgido porque los cristianos han tendido a olvidar esta sabiduría de la pluralidad (una discusión intensa pero sin ruptura), como muestra el hecho de que Pablo haya seguido aceptando la misión de Pedro (tanto aquí en Gal, como en 1-2 Cor), y el hecho de que el «corpus» de Pablo haya sido aceptado en la iglesia petrina (cf. 2 Pedro). No es necesario que el mensaje de Jesús se concrete siempre de igual manera, no se puede imponer a los demás un mismo esquema de vida; la unidad de la iglesia era y es conflictiva, comunión en el diálogo, discusión leal que no rompe la fraternidad.

Es difícil (e innecesario) decir quién tenía la razón, si Pedro o Pablo. Cada uno tenía una forma de entender la autoridad y misión de la Iglesia. No se pusieron de acuerdo, se separaron por un tiempo, sin romper la comunión, siendo ambos fieles al camino de Jesús. Sobre aquella disputa que el Nuevo Testamento no ha querido resolver, dando razón a uno u otro, se funda la iglesia posterior. Por otra parte, el problema de fondo no era especulativo (teórico), ni religioso (en sentido dogmático), sino más bien de vida. Lo que está en juego, tanto aquí como en el conjunto de la misión de Pablo, es el tipo de sociedad cristiana que debe construirse desde Cristo.

Si se acepta el orden nacional judío hay que asumir una sociedad jerarquizada, donde el varón es más que la mujer (solo el varón se circuncida), con un orden social centrado en exclusiones (los no judíos quedan fuera, las mujeres por debajo). Ciertamente, como religión organizada, sacral, jerarquizada (con ritos de separación), el judeocristianismo

de Santiago era más «perfecto y completo» que el mensaje de fe y vida de Pablo; por eso, los misioneros judeocristianos que quieren completar su mensaje en Galacia pueden aparecen como portadores de una religión más digna. Pues bien, en contra de eso, Pablo y sus compañeros no quieren fundar una nueva religión, en sentido externo, sino abrir un tipo de vida liberada, un camino de fidelidad personal y amor mutuo (cf. Gal 5,16-2). Pablo defiende así el surgimiento de una sociedad igualitaria, donde todos puedan ser uno en Cristo (Gal 3,28), de manera que la experiencia de libertad se exprese en forma de comunidad de gracia.

(3) *Identidad cristiana*, *carta de Pablo.* En esa línea, el mensaje fundamental de Pablo en la carta a los Gálatas será el de mantener la comunión de todos los creyentes a través del bautismo, entendido como unión con Cristo, en el cual «ya no hay judío ni griego, varón ni mujer, señor ni esclavo, pues todos sois uno» (Gal 3,28). Esta ha sido la aportación máxima de Pablo (de su iglesia) al movimiento cristiano: el descubrimiento y despliegue de la unidad de todos los hombres y mujeres en Cristo, que es el Hijo a quien el mismo Dios de Israel ha enviado, para liberar a los hombres del sometimiento de la ley y de otro tipo de poderes, de manera que todos puedan vivir en filiación y fraternidad.

La Ley (judaísmo anterior) ha sido según eso un pedagogo, un camino de educación dirigido a la plena libertad en Cristo. Por eso, según Pablo, los que aceptan la misión de los judaizantes (judeocristianos) de Santiago, que quieren «completar» la obra Pablo, haciendo que los gálatas se circunciden, están dando un paso hacia atrás, volviendo a una religión previa, ya superada, que pone a los hombres y mujeres bajo un tipo de estructuras sociales y sacrales que les dominan y esclavizan, y que, sobre todo, les separan de los otros hombres y mujeres. Los que actúan de esa manera no están completando a Jesús, sino negándole, pues vuelven a una etapa ya pasada de la revelación de Dios.

Leída así la carta a los Hebreos es una Carta-Magna de la fe cristiana. Hay otros textos esenciales en la Biblia hebrea y, para los cristianos, en el Nuevo Testamento (Marcos y Juan...), pero la carta a los Gálatas sigue siendo una clave hermenéutica para entender y valorar la revelación de Dios y la experiencia de Jesús, como supo M. Lutero, al exponer en este contexto su doctrina y experiencia de justificación por la fe. En esta carta escrita a fieles de una zona inculta y pobre del oriente del Imperio, Pablo ha establecido de un modo ejemplar los principios de la universalidad mesiánica. Frente a un imperio que une a muchos pueblos por imposición, por encima de un judaísmo legal que mantiene su orden por ley, el Apóstol de Jesús ha desarrollado en esta carta su principio de gracia y fe como fuente de vinculación universal (como cumplimiento del mesianismo judío, que se inicia en Abrahán y que culmina en Cristo). Él aparece así como máximo impulsor de una experiencia universal de justicia (justificación) y comunión cristiana.

Sigue siendo básico el comentario de M. LUTERO, *Carta del Apóstol Pablo a los Gálatas*, Clie, Terrasa 1998. Entre los comentarios modernos, cf. F. F. BRUCE, *Comentario a Gálatas*, Clie, Terrasa 2004; E. TAMEZ, *Contra toda condena. Gálatas*, DEI, San José de Costa Rica 1991; H. SCHLIER, *La carta a los Gálatas*, Sígueme, Salamanca 1975. Cf. también J. J. BARTOLOMÉ, *El evangelio y su verdad. La justificación por la fe y su vivencia en común. Un estudio exegético de Gal 2,5.14*, LAS, Roma 1988; R. E. BROWN, *Las iglesias que los*

apóstoles nos dejaron, Desclée de Brouwer, Bilbao 1986, 13-30; R. COTHENET, *La carta a los Gálatas*, Verbo Divino, Estella 1989; F. PASTOR, *La libertad en la carta a los Gálatas*, Verbo Divino, Estella 1977; T. WILEY, *Pablo de Tarso y las primeras cristianas gentiles*, Sígueme, Salamanca 2005.

GALILEA

1. Historia

(↗ *arqueología*, *Herodes Antipas*, *Herodes el Grande*, *Iglesia 1-4*, *Jesús*). En el centro del ministerio de Jesús se encuentra Galilea, zona norte de la tierra de Israel, donde él nació, se educó e inició después su mensaje autónomo de Reino (cf. Mc 1,9.14; Mt 4,12-14; cf. Is 8,23–9,1), muriendo en Jerusalén, tras haber reunido unos discípulos que se llamaron en principio «galileos».

Una tierra de frontera. Galilea, al norte de Israel, podía dividirse en dos zonas: (a) La Alta Galilea, con valles profundos y montes más altos, en la ribera izquierda del primer tramo del río Jordán, cerca de la zona de influjo de Tiro. (b) La Baja Galilea, más llana, al norte de la llanura de Esdrelón, en la ribera izquierda del mar de Galilea, donde se centrará el mensaje de Jesús. Fue una tierra conquistada y colonizada desde antiguo por israelitas (al menos en parte), desde el siglo XI-X a.C. Pero desde el año 732 a.C., tras haber sido conquistada por los asirios, y de un modo especial desde el 721 (fin del estado de Samaría, zona norte de Israel), fue un lugar de mestizaje y cruce de pueblos, sometida al influjo de Tiro y Damasco, con una religión que era una mezcla de yahvismo y de cultos paganos (de la zona y del entorno). Por la arqueología de detalle, sabemos que a partir del VII a.C. perdió mucha población y que no tuvo identidad político-social, careciendo prácticamente de ciudades, quedando casi despoblada, a merced de sus vecinos ricos: Damasco, Tiro/Sidón y Samaría. De esa forma, a pesar de las promesas de Is 8,23−9,1, su luz se apagó por siglos y no se disiparon sus sombras, aunque algunas de sus gentes recordaban a Yahvé, Dios antiguo, vinculado a las guerras de Débora y Barac, y a los profetas más fieles del yahvismo (Elías y Eliseo). Pero en conjunto la región parecía separada de Israel.

Rejudaización, *de nuevo en Israel*. Solo en un tiempo relativamente tardío Galilea fue conquistada y rejudaizada por Aristóbulo, rey sacerdote asmoneo de Jerusalén (cf. Josefo, *Ant* 13,395), hacia el 104 a.C. Estos son algunos momentos básicos de ese proceso. (a) *El año 160 a.C.* había en Galilea israelitas fieles a Yahvé, como supone 1 Mac 5,1-26. En esa línea se dice que, al comienzo de las guerras macabeas, Judas envió a su hermano Simón para liberar a los judíos (yahvistas), en riesgo de ser asimilados por las poblaciones vecinas (Tiro, Sidón, Ptolemaida...) y por los paganos de la zona, llevándoles a Judea. En ese momento debía haber en Galilea más paganos que judíos, de manera que los macabeos optaron por recogerlos en su zona liberada de Judea. Lógicamente, en una línea histórica normal, Galilea habría dejado de ser israelita, pues los yahvistas de la zona abandonaron la tierra. (b) *El 104 a.C. (un siglo antes de nacer Jesús) se dio el gran cambio.* Tras decenios de expansión y crecimiento judío, Aristóbulo (104-103 a.C.), primer rey-sacerdote oficial asmoneo (macabeo) de Jerusalén, pudo conquistar definitivamente la zona central de Galilea, imponiendo el yahvismo (judaísmo), a través de dos procesos: exigió que los itureos (tribus siro-árabes) de la zona se circuncidaran y adoptaran las «costumbres» (leyes, forma de vida) del judaísmo

o se marcharan; e implantó en la zona a muchos judíos de Judea que se unieron a los descendientes de los galileos israelitas que tuvieron que dejar la tierra sesenta años atrás (160 a.C.); esa labor continuó en tiempos de su hermano y sucesor Alejandro Janeo, que fue rey-sacerdote del 103 al 76 a.C. (c) *El año 39 a.C.*, en el contexto de la desintegración del reino de los asmoneos y de la guerra de los romanos con los partos, Herodes el Grande, nombrado rey de Israel por los romanos, conquistó Galilea, no para rejudaizarla, sino para tenerla sometida dentro de su reino (bajo dominio de Roma), en contra de aquellos «judíos» de la zona que querían una independencia nacional. Desde entonces, y a lo largo de más de un siglo, Galilea fue una zona política «caliente», pronta al levantamiento nacionalista judío contra Roma.

Judaísmo galileo. En contra de una «propaganda» que ha pensado que en tiempo de Jesús era una zona semipagana, Galilea era entonces fuertemente judía. Es normal que entre los nuevos colonos de Galilea, venidos de Judea (desde el 104 a.C.), hubiera radicales religiosos, de línea «nazorea», que provenían quizá de Belén (y se creían/decían descendientes de David). Es probable que ellos fueran fundadores de Nazara/Nazaret (asentamiento nazoreo) y que quisieran recrear en Galilea el antiguo ideal israelita, vinculado a las tradiciones del Éxodo y la Alianza (más que al templo de Jerusalén), apelando a la memoria del profeta Elías (que había actuado en esa zona), y de un modo especial a las promesas escatológicas de bendición y plenitud final, con la llegada del Reino de Dios (tiempos mesiánicos). Por otra parte, algunos antepasados de Jesús pudieron haber sido itureos convertidos a la fuerza, pero que acabaron aceptando el judaísmo.

Sea como fuere, los judíos galileos (muchos de ellos nuevos conversos) tenían rasgos propios, que les distinguían de los judíos de Judea/Jerusalén. Eran famosos por su coherencia nacional y religiosa, y no se puede dudar de su fidelidad israelita. Su judaísmo se mostraba, además, en el hecho de que habían optado por Jerusalén y sus tradiciones, en contra de los samaritanos de la zona intermedia (entre Judea y Galilea), que eran israelitas, pero a su modo, pues solo aceptaban el Pentateuco, no las tradiciones proféticas de Judá, ni las instituciones sacerdotales de Jerusalén, aunque tuvieran también ideales mesiánicos.

Cf. F. DÍEZ, «Galilea y Galilea de los gentiles en el Antiguo Testamento», *La Ciudad de Dios* 195 (1982) 369-394; S. FREYNE, *Jesús*, *un galileo judío. Una lectura nueva de la historia de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2007; *Galilée. From Alexander the Great to Hadrian*, *Clark*, Edimburgo 1998; J. GONZÁLEZ ECHEGARAY, *Jesús en Galilea. Aproximación desde la arqueología*, Verbo Divino, Estella 2000. En otra perspectiva, cf. V. ELIZONDO, *Galilean Journey. The Mexican American Promise*, Orbis, Nueva York 2000; versión cast. *El viaje de Galilea: la promesa méxico-americana*, Nueva York 2000.

2. Tierra cristiana

(↗ *Iglesia 1*, *Q*). Es una de las zonas del viejo Israel, al norte de Palestina. Fue conquistada y colonizada por los israelitas desde antiguo, formando parte del reino de Israel. Pero tras la caída del reino (721 a.C.) siguió una historia especial, como zona de cruce, sometida al influjo de Tiro y Damasco, de tal forma que su religión fue una mezcla de yahvismo y de cultos paganos locales y de las zonas del entorno. Mantuvo

casi siempre relaciones tensas con la provincia persa y helenista o romana de Samaría. Por eso, cuando fue conquistada y rejudaizada hacia el año 104/103 a.C. por Aristóbulo, dejó de formar parte del área de influjo de Samaría, aceptando la obediencia religiosa de Judea-Jerusalén (de la que estaba separada por Samaría). El judaísmo de los galileos del tiempo de Jesús era resultado de esa conquista violenta y de la fuerte emigración de judíos, que vinieron a colonizar la zona; entre ellos se encontraban, probablemente, los antepasados de Jesús. Algunos investigadores han pensado que gran parte de los galileos del tiempo de Jesús eran semipaganos. Pero no parece que pueda ponerse en duda su fidelidad israelita, aunque es muy probable que ellos tuvieran unos rasgos propios, que les distinguían de los judíos de Judea.

(1) *Galilea*, *cuna del cristianismo*. Los primeros cristianos fueron llamados despectivamente *galileos*, por la patria de su fundador y por el lugar de origen de su movimiento (Hch 1,11; 2,7; cf. Lc 22,59). No parecían israelitas puros como los de Judea (cf. Jn 7,52), ni representantes de una cultura universal, como muchos helenistas de la diáspora, entre los que se cuenta el mismo Pablo (cf. Hch 21,39). Eran hombres y mujeres de provincia, a quienes se les distinguía por su dialecto (cf. Mc 14,70). De ese lugar apartado y poco importante llegaron los cristianos y allí siguieron viviendo, en la zona donde Jesús anunció el Evangelio y donde, según Marcos 16,7 y Mateo 28,7.16-20, debía comenzar la misión del resucitado. Allí, en la periferia, había comenzado la cosa de Cristo (cf. Hch 10,37), de manera que sus primeros seguidores fueron hombres y mujeres que no estaban en el centro de la Iglesia judía, ni de la cultura del Imperio. En Galilea tenían sus raíces (y posiblemente actuaron) no solo Pedro y los Doce, sino también las mujeres amigas de Jesús y quizá los quinientos hermanos de quienes dice 1 Cor 15,5-6 que «vieron» a Jesús resucitado. Todos ellos empezaron siendo oriundos de una provincia de cruce, abiertos a influjos diversos, mestizos despreciados por los puros. Es muy probable que las muchedumbres de seguidores de Jesús, que la tradición ha recordado (cf. Mc 3,7-12), sirvan para evocar a esos cristianos de provincia. Entre los galileos estaban aquellos a quienes Jesús resucitado ofreció el pan y los peces de las multiplicaciones (cf. Mc 6–8). Ellos recogieron y transmitieron muchos elementos de una tradición que ha desembocado en los evangelios, a partir de Marcos* y de un documento que suele llamarse Q* (del alemán *Quelle*, fuente), que no se conserva, pero que ha sido generosamente utilizado por Mateo y Lucas. Las comunidades galileas se expandieron por Transjordania, Siria y Fenicia en los años anteriores a la guerra del 67-70 d.C., aunque Pablo (promotor de un cristianismo urbano) no las cita.

(2) *Las comunidades cristianas. Los profetas galileos*. Eran iglesias rurales, sin obispos ni presbíteros. Se organizaban de un modo sencillo y estaban animadas por el ministerio carismático de unos profetas itinerantes, sin alforja ni dinero, sin repuesto de comida o de vestido, sin más autoridad que curar y expulsar demonios, siendo acogidos en las casas de aquellos que quisieran acogerles (cf. Mt 6,7-11; Lc 9,1-8 y Mt 10,5-13). (a) *Esos profetas galileos de Jesús* eran exorcistas y sanadores como él (cf. Mt 12,28 par) y quizá algunos de ellos formaban parte del grupo de los Doce. No eran escribas ni sacerdotes, ni presbíteros o inspectores (= obispos) de comunidades bien instituidas, sino

enviados carismáticos del Reino, con poder para curar (liberar) a posesos y enfermos. Fueron la primera autoridad cristiana. (b) *Eran profetas pobres*: «Y les ordenó que no llevaran nada...» (Mc 6,8 par). Los grandes sistemas actúan con medios materiales (capital, provisiones) y organizativos (jerarquías, documentaciones), creando estructuras donde cada uno vale en razón de sus funciones, de manera que la comunión personal queda sustituida por una relación de oficio y rango, de papeles y representaciones. Los cristianos galileos no tenían más autoridad que su vida al servicio de los necesitados. Por eso, carecían de bienes materiales (pan, dinero) o representativos (vestidura, báculo). Su pobreza era expresión de un fuerte sentimiento de confianza y solidaridad mesiánica: dan gratis lo que tienen y esperan gratis lo que necesitan.

(3) *Cada casa podía ser una comunidad*: «Dondequiera que entréis...» (Mc 6,10 par). Estos profetas no tienen una casa propia; son huéspedes constantes, no por rechazo, sino por confianza. Para ofrecer abiertamente el evangelio quedan a merced de aquellos que quieran (o no quieran) recibirles. Por eso no empiezan creando o imponiendo autoridad, sino que aceptan la que existe para recrearla desde el evangelio, ofreciendo así su semilla o simiente de Reino. *Las comunidades de Galilea eran provisionales*, *tenían un carácter itinerante*: Y donde no os reciban... (Mc 6,11). Los enviados de Jesús siguen caminando, tanto si son acogidos como si no (tras un tiempo de permanencia en la casa o ciudad deben irse). Sin nada vinieron, sin nada han de marchar. Pero tienen la confianza de que algunos les recibirán, porque llega el Reino (cf. Mc 9,1 par; Mt 10,23). La violencia del poder brota del miedo de perderlo. Los que no tienen nada propio carecen de miedo, pues nadie les podrá robar: no son representantes de un sistema rico, sino testigos de la gracia de Jesús. Estos profetas-misioneros de Galilea veneraban a Jesús resucitado, pero más que su resurrección, entendida de manera espiritualista, destacaban su magisterio de sanación y su anuncio del Reino, y de esa forma seguían viviendo como Jesús había vivido: curando enfermos, acogiendo a expulsados y abriendo un camino de vida para los pobres. Aquellos cristianos galileos mostraban con su vida que Jesús seguía vivo, sin necesidad de grandes estructuras exteriores u organizaciones. Su lugar de referencia no era el *templo* (experiencia de poder sagrado), ni la *sinagoga* (oración organizada), ni la *escuela* (reunión de estudiosos), sino el *camino* de los itinerantes y la *casa* familiar ampliada, donde todos eran hermanos y hermanas, madres e hijos del Cristo (cf. Mc 3,31-35).

(4) *Pervivencia del cristianismo galileo*. Ciertamente, en la Iglesia posterior han influido de manera más directa otras tendencias, vinculadas a Jerusalén y a la misión helenista*, como supone el libro de los Hechos. Pero aquellos profetas itinerantes de Galilea y de su entorno se nos han vuelto muy cercanos, pues repiten los gestos de Jesús (curaciones, exorcismos) y proclaman sus palabras (Sermón de la Montaña), como muchos quieren hacer hoy. No organizaron grandes iglesias, porque Jesús, mensajero del Reino, crucificado por los poderes del mundo, iba a volver pronto y ellos debían esperarle. En ese sentido podemos decir que fracasaron: muchas comunidades galileas se fueron apagando, por cansancio interior o porque habían cumplido su tarea, por la guerra del 67-70 d.C., que devastó sus tierras, y también por los cambios que el movimiento

cristiano iba experimentando en otros contextos. No pudieron (ni quisieron) competir con las grandes iglesias de Jerusalén o Antioquía, Éfeso, Corinto o Roma, pero su inspiración no desapareció, sino que fue asumida por los evangelios sinópticos, dentro de la Gran Iglesia, de manera que hoy debemos recuperarla, si queremos redescubrir el pasado y abrirnos al futuro de Jesús. Por otra parte, algunos cristianos galileos exploraron nuevos caminos de experiencia interior (gnosis), descubriendo que el verdadero Dios se hallaba dentro de ellos y así formaron comunidades de iniciados que se fueron apagando en Galilea, pero se extendieron por Siria y luego por Egipto, donde las hallamos hasta el siglo IV y V d.C. Ellas conservaron la memoria de Pedro y, sobre todo, la de Santiago y Tomás, Felipe y María Magdalena, a quienes vieron como transmisores de una enseñanza oculta de Jesús (en la línea del *Evangelio de Tomás*, que no ha sido recibido en el canon, pero que contiene mucha riqueza de tradición cristiana).

Cf. S. FREYNE, *Galilee*, *Jesus and the Gospels*, Fortress, Filadelfia 1988; J. GONZÁLEZ ECHEGARAY, *La Biblia en su entorno*, Verbo Divino, Estella 1996; I. E. VAAGE, *Galilean Upstarts. Jesus' First Followers according to Q*, Trinity, Valley Forge 1994.

GEBÎRA

(↗ *madre de Jesús*, *María*, *mujer*). Mujer fuerte con autoridad. Las funciones del hombre y de la mujer son muy distintas dentro del contexto bíblico israelita. *El hombre* es fuerte (es valioso) como guerrero y dominador; la *mujer*, en cambio, como madre*, pues como simple esposa ella se encuentra a merced del marido que puede expulsarla de casa por ley (cf. Dt 24,1-4); solo si es madre y se encuentra defendida por sus hijos, ella empieza a importar en la familia. Así aparece claro en las tradiciones de la monarquía: el varón es rey por sí mismo; la mujer, en cambio, no es reina o importante por sí misma, ni siquiera como esposa, sino solo como madre de unos hijos importantes.

(1) *La mujer como gebîra*. Solo la madre de un hijo rey puede llamarse *reina*, apareciendo como *gebîra*: grande o poderosa. Ese título implicaba dignidad y poderes especiales, como lo muestra el caso de Betsabé, la madre de Salomón (1 Re 2,19; cf. 2 Re 11,1ss; 5,21). Por eso, el libro de los Reyes no menciona a las esposas, sino a las madres de los reyes. De esa forma se vincula un patriarcalismo radical con un matriarcado latente. La mujer como esposa pertenece al mundo privado del esposo, de manera que, por sí misma, carece de rango oficial. Por el contrario, la mujer en cuanto madre adquiere gran dignidad y aparece como símbolo de la fuente de la vida, ocupando así un lugar especial en la casa y en la vida social. Mientras el hijo es menor no tiene autoridad, está bajo la madre, vive en casa de ella (en caso de que el padre tenga varias mujeres). Tan solo cuando muere el padre, la madre de un hijo importante se vuelve poderosa. En el Antiguo Testamento la esposa del rey en cuanto tal no es reina, ni tiene poder oficial. El poder lo tiene, en cambio, la madre del rey, en cuanto *gebîra*. «Ese título llevaba consigo dignidad y poderes especiales. Betsabé era ciertamente *gebîra* bajó Salomón: este la recibe con gran honor y la sienta a su derecha, 1 Re 2,19. El poder de la reina madre no se basaba únicamente en el crédito que una madre tiene sobre su hijo, como en el caso de Betsabé, sino que iba mucho más lejos. Por abusar de tal poder, Maaká fue privada de su dignidad de *reina madre* por Asá, 2 Re 15,2.13. Esta dignidad de la *reina madre* explica que Atalía se apoderase tan fácilmente del poder a la muerte de Ocozías, 2 Re 11,1s. Esta posición oficial dentro del reino justifica que el libro de los Reyes mencione el nombre de la madre del rey en la introducción de cada reinado de Judá... Es posible que la dignidad de *gebîra* se confiriese en el momento de la entronización del hijo. Es lo que parece indicar el destino de Jamutal, esposa de Josías, que fue *reina madre* en tiempo de Yoacaz (su hijo), dejó de serlo en tiempo de Yoyaquim y de Yoyakin, y volvió a serlo bajo Sedecías, hermano de Yoacaz, 2 Re 23,31.36; 24,8.18. Es posible también que la madre recibiese el título de *gebîra* desde el momento en que el hijo era designado para la sucesión, como parece sugerirlo 2 Cr 11,21-22. Parece ser que la reina madre conservaba su dignidad aún después de la muerte del hijo. Así Maaká, esposa de Roboam, sigue siendo *gebîra* bajo su nieto Asá, después del corto reinado de su hijo Abiyya, 1 Re 15,13. Del mismo texto se deduce que la *gebîra* podía ser destituida por el rey: Maaká había favorecido el culto de Ashera» (cf. R. de Vaux, 172-173).

(2) *Tres tipos de autoridad*. Aplicando las reflexiones anteriores podemos distinguir tres tipos de autoridad. (a) *El varón es* gibbor, *poderoso*, *por la guerra* o por las actividades de violencia y conquista asociadas con ella. Así son *gibborim* los gigantes (sexualmente insaciables, guerreros) que nacen de la unión de ángeles y mujeres, y es *gibbor* Nimrod, cazador mítico del principio, primer soldado de la historia (cf. Gn 6,4; 10,8). De ordinario se asocian poderío militar y económico, de forma que el *gibbor hayil* (el poderoso rico) es el guerrero profesional que puede costearse una armadura o un equipo de guerra. Los *gibborim* son por antonomasia los héroes, los valientes (asociados de un modo especial al ejército de David). En una sociedad que pervive y triunfa en claves de guerra y conquista, los varones son fuertes porque emplean la violencia; por ella se definen, en ella consiguen su fortaleza, se hacen «hombres». (b) *Por el contrario*, *la mujer es* gebîra *por su maternidad*. Ciertamente, en principio, ella puede ser *gebîra* o señora en cuanto esposa del señor o en cuanto mujer libre (dueña de una esclava), como muestran varios textos del Antiguo Testamento: Gn 16,4.8.9; 2 Re 5,3; Is 24,2; Sal 123,2; etc. Pero estrictamente hablando, ella consigue ser *gebîra* en cuanto madre y sobre todo en cuanto madre de un varón que llega a ser importante. Frente al guerrero, que cree volverse persona *(gibbor)* conquistando o demostrando su poder en la guerra, emerge la mujer madre, que se realiza a sí misma y adquiere autoridad (se hace *gebîra*) a través del hijo rey (importante) o de los hijos que ha engendrado; ellos la definen, ellos la defienden, ellos la convierten en Señora. (c) *Finalmente*, *Dios se define como* Gibbor *en su estado supremo*, de tal manera que en el judaísmo posterior se le identifica con la *Geburah* o fuerza originaria. Tanto la potencia del varón (más centrada en guerra y/o sexualidad) como la de la mujer (más centrada en maternidad) están relacionadas con la *Geburah* fundante de Dios en quien todo se asienta. Es normal que cuando deje de pronunciarse, por reverencia o miedo, el nombre de Yahvé, los israelitas tiendan a sustituirlo por la *Geburah* (en griego *dynamis*: cf. Mc 14,62 par).

(3) *La Madre de Jesús*, *Gebîra* (María*, *Madre de Jesús*). Tras la muerte de su hijo, María, la madre de Jesús, parece vinculada a la comunidad de los hermanos de Jesús, de manera que tanto Mc 3,31-35 como Hch 1,13-14 suponen que ella forma parte del grupo o iglesia dirigida por Santiago y los parientes del Señor en Jerusalén. Es muy posible que haya sido una figura importante para el grupo, como parecen exigirlo las tradiciones de la *gebîra* o Señora-Madre de las tradiciones de Israel. Según lo anterior se entiende el título que Isabel da a María, cuando le llama de forma absoluta «la madre de mi Señor» (*hê metêr tou Kyriou mou*: Lc 1,43). En perspectiva cristiana, ese título debe situarse en la línea de aquellos textos en los que Pablo evoca a los familiares de Jesús dándoles el título de *adelphoi tou Kyriou*, es decir, hermanos del *Kyrios* (cf. Gal 1,19 y 1 Cor 9,8). Este es un título jerosolimitano (como evoca por lo menos Gal 1,19), pues en Jerusalén se ha desarrollado una iglesia judeocristiana que interpreta a Jesús como el *Kyrios*, rey mesiánico, en la línea de la esperanza judía. Pablo, tan crítico en otros aspectos con la iglesia judeocristiana, acepta este título, tomando a Jesús como *Kyrios* real israelita y reconociendo a sus hermanos como «hermanos del *Kyrios*», poseedores de una autoridad especial dentro de la Iglesia. Pues bien, desde el momento en que a María se le llama

metêr tou Kyriou se está indicando que ella forma parte del grupo de los hermanos del Señor, como supone la tradición al hablar de la madre y los hermanos de Jesús (cf. Mc 3,31-35 par; 6,3; Jn 2,12; Hch 1,14). Es muy significativo el hecho de que solo aquí, en un texto que parece arcaizante (puesto en boca de Isabel, en un lugar lleno de imágenes judías), se le ofrezca a María ese título de madre del *Kyrios*, que después la Iglesia cristiana ha desarrollado de forma teológica, al definir la función de María como Madre de Dios *(metêr tou Theou)*. Es muy posible que en este primer momento Lucas esté evocando un título judeocristiano de María, venerada en la Iglesia primitiva de Jerusalén como madre del rey mesiánico, es decir, del *Kyrios*, en claves que deben formularse desde el Antiguo Testamento (y desde el contexto judío del tiempo). Esto nos obliga a estudiar el sentido y función de la madre del *Kyrios*, madre del rey o del Señor, en el contexto israelita antiguo. Como hemos dicho, dentro de la cultura israelita antigua, una mujer se vuelve importante al hacerse madre. Como esposa, ella está a merced de su marido y puede ser siempre expulsada de la casa, conforme a una ley de divorcio ratificada por Dt 24,1-4 (aunque rechazada por Jesús en Mc 10,1-12 par). Más aún, la esposa se encuentra de ordinario sometida al poder de su suegra (la madre del marido), que es quien tiene el poder femenino real sobre la casa. Solo cuando es madre defendida por sus hijos, la esposa comienza a ser importante en la familia.

(4) *Madre del Kyrios. Aplicación mariana*. Las palabras de Isabel en Lc 1,43, reconociendo a María como madre del *Kyrios*, nos sitúan dentro de la Iglesia primitiva. Como hemos dicho, la esposa o esposas del rey pertenecen a su mundo privado, no tienen un cargo o tarea oficial sobre el pueblo; por el contrario, su madre representa la autoridad femenina, posee el poder de la maternidad, simboliza el principio de la vida; por eso, ella tiene un lugar especial en la corte. Según eso, la pareja sexual (o de género) más importante no es la que forman esposo y esposa, sino hijo rey y madre. Mientras vive el padre rey, el hijo no tiene autoridad, sino que se encuentra especialmente vinculado a la madre, vive en su casa (no en la casa del rey) y recibe la educación que la madre le ofrece (en el caso normal de que el rey tenga varias mujeres). Tan pronto como muere el padre rey (o uno de sus hijos recibe el título oficial de heredero), la madre del nuevo rey sale de la vida privada y se convierte en *gebîra*, primera dama. Los datos anteriores no son suficientes para fundar toda la mariología cristiana, pero son importantes para entender mejor el sentido de la realeza de la madre de Jesús como Madre del *Kyrios*. Quedan sin resolver muchos problemas: hay un hueco muy grande entre la *Gebîra* o reina madre judía de Jerusalén (que parece desaparecer con la caída del reino el 587 a.C.) y la figura de María, madre del rey mesiánico, dentro de la comunidad cristiana. Para rellenar ese hueco tendríamos que conocer mejor la función que ha tenido la madre judía en tiempos posteriores, sobre todo en la monarquía de los asmoneos. De todas formas, al menos como hipótesis, podemos suponer que la madre de Jesús ha sido recibida y honrada en la comunidad judeocristiana de Jerusalén como *Gebîra* mesiánica, madre del rey Mesías. El recuerdo y veneración de los hermanos del *Kyrios* solo tiene sentido si a su lado, como autoridad genealógica, aparece la madre. Precisamente en esa perspectiva se entiende el saludo de Isabel, dentro de una teología judeocristiana

arcaizante como la de este pasaje de Lucas. Lc 1,42 llamaba a María bendita por el fruto de su vientre; Lc 1,43 la presenta como madre mesiánica. Es claro que, en la línea del viejo reino de Jerusalén, María puede presentarse como *gebîra*, y realizar (simbolizar) un tipo de autoridad dentro de la Iglesia. Otros datos del Nuevo Testamento (desde Mc 3,20-35 hasta Jn 2,1-11) nos permiten suponer que ella ha ejercido una autoridad simbólica importante dentro de la primera comunidad cristiana. En su calidad de madre de Jesús (madre del Señor) ha sido discutida (combatida y aceptada) por los diversos grupos cristianos, en una historia apasionante que, a mi juicio, aún no ha sido suficientemente estudiada.

Cf. R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985.

GEDEÓN

(Jc 6–8). Uno de los jueces* de Israel, signo de la intervención de Dios en los orígenes y surgimiento del pueblo. El Ángel de Yahvé se le aparece, llamándole *¡valiente*, *guerrero poderoso! (gibbor hejayil)*; cf. Jc 6,12, invitándole a liberar a su pueblo de la mano de los madianitas. Pero la victoria no es el resultado de su acción guerrera, sino signo y consecuencia de la protección de Dios que va guiando su camino, infundiendo su terror y confusión en el campamento enemigo. Gedeón aparece así como un instrumento en manos de la acción liberadora de Dios. Por eso, en el momento en que Abimélec, su hijo, decide convertirse en rey por obra de sus propios deseos y estrategias, cae en manos de la complejidad de la misma historia humana, terminando por morir a manos de una mujer (Jc 9).

GEHENNA

(↗ *condena*, *fuego*, *infierno*, *Mateo 25,31-46*, *sal*, *Satán*). Lugar simbólico, de las afueras de Jerusalén, derivado de Ge-Ben-Hinom (Valle del Hijo de Hinom), donde se dice que había existido un «ídolo execrable» y donde se quemaba la basura de la ciudad; por eso se ha tomado desde antiguo como símbolo de condena y destrucción de los perversos (cf. Jr 7,30–8,3; 19,6; Is 66,22-24). Así aparece en la literatura intertestamentaria (cf. *1 Henoc* 90,26ss) y en la tradición de Jesús y de los evangelios que aquí evocaremos (centrándonos en Marcos).

(1) *Dos caminos*, *un riesgo de condena.* Para situar el tema empezaremos evocando la «sentencia» de Mc 9,42-50, donde se habla de la suerte de dos tipos de personas. (a) Por un lado están los que *entran (eiselthein)* en la *Vida* (*dsôê:* Mc 9,43.45) o en el *Reino de Dios* (*basileia:* 9,49). (b) Por otro los que *van* (*apeltheín*: 9,44) o, más precisamente, son arrojados (*blêthênai*: 9,45.47) en la Gehenna, que es la oquedad siempre ardiente y humeante adonde se tira y se quema la basura. Esa división de suertes aparece no solo en la tradición bíblica (cf. Dt 29: «Pongo ante ti el bien y el mal, la vida y la muerte»), sino en otras experiencias religiosas de la humanidad, tanto en Grecia como en la India, por poner dos ejemplos.

Pues bien, en contra de esa «simetría» escatológica entre salvación y condena, cielo e infierno, Edén y Gehenna, el judaísmo primitivo (y la teología de los saduceos del tiempo de Jesús) no conoce un «castigo eterno» de los pecadores, pues todos los muertos «descienden» por igual a un *sheol* o submundo, que no es castigo por el mal realizado sino expresión del poder de la muerte que se impone sobre todo lo que existe. El posible castigo de Dios se entiende en forma histórica, como en el caso del fuego que mata y aniquila a los perversos (por ejemplo en Sodoma y Gomorra: cf. Gn 18–19), o en el del agua en la se ahogan los egipcios (Ex 14–15), sin infierno posterior. Todos los muertos descienden según eso al sheol, que es el mundo inferior de los que mueren, sin verdadera existencia posterior (ni en forma de salvación, ni de condena). En esa línea, la salvación de la que habla el conjunto del Antiguo Testamento, en sus estratos más antiguos, es una plenitud y felicidad que se da solo en la historia.

Los textos más tardíos del Antiguo Testamento tienden a postular o esperar una salvación mesiánica para los justos, en forma de recreación, resurrección o vida perdurable. En esa línea, conforme al esquema pactual de los dos caminos, algunos textos hablarán también de una condena o fuego perdurable para los perversos. Junto a la Vida de los justos, en el nuevo eón que ya se acerca, se anuncia de esa forma el castigo o sufrimiento de los condenados. Así parece evocarlo ya Is 66,22-24: Frente a los salvados, que ascienden y llegan al templo de Jerusalén, entendido como lugar de salvación definitiva, se amontonan, en la parte más honda de un valle (Gehenna) que está al lado del templo, los cadáveres de los rebeldes, pudriéndose y quemándose por siempre (cf. también Jdt 16,17; Eclo 21,9-10).

Esta doble imagen, de la montaña de Dios (templo, cielo) y de la hondonada o barranca de los muertos (corrupción, fuego), se afianza en la tradición posterior. Frente

al monte de la salvación se extiende así el campo de la muerte, identificado con la *Gehenna*, valle de mala memoria, al borde de Jerusalén (cf. 2 Re 16,3; 21,6), basurero donde arden sin fin los desperdicios de la ciudad, lugar que se convierte en signo de castigo para los injustos (cf. *1 Hen* 90,26; Jr 7,32; 19,6; *ApBar* 59,10). Del *sheol*, donde todos los muertos llevaban sin distinción vida de sombras, pasamos de esa forma al simbolismo de la doble suerte de los hombres: nuevo eón de gloria para los justos, *Gehenna* o castigo para los impíos. Solo ahora puede hablarse de una doble resurrección: unos para la vida y otros para la ignominia eterna (Dn 12,1-2).

(2) *Mensaje de Jesús*, *primer cristianismo.* En el contexto anterior ha de entenderse el mensaje de Jesús. (a) Por una parte, él ha rechazado la petición de que baje fuego del cielo como expresión de un castigo dentro de la historia: en este contexto no ha querido ser Elías que destruye con la llama de Dios a las personas enemigas (cf. Lc 9,54-55); tampoco parece que aluda al fuego como signo del juicio que aniquila, en la línea de aquello que se pone en boca del Bautista (Mt 3,1-12 y par; cf. ApJn 20,9). Pero, al mismo tiempo, él ha puesto de relieve el riesgo de destrucción final en que se encuentran aquellos que rechazan el mensaje de la vida que Dios ofrece a los pobres.

Todo nos permite suponer que Jesús anuncia el juicio y lo hizo seriamente; pero, en principio, él no entendió a Dios como portador de un fuego que destruye a los malvados, porque Dios viene a salvar, no a destruir; viene para amar a los pecadores y no para aniquilarlos con su llama. Pues bien, rechazando el fuego del castigo histórico, Jesús parece haber acentuado el riesgo de la condena escatológica (pensada para aquellos que rechazan a los pobres, pecando contra el Espíritu Santo: Mc 3,28-29), siempre de forma parabólica, en un contexto de llamada a conversión. Ciertamente, a pesar de algunos textos, como Mt 25,31-46, que parecen trazar una simetría entre el motivo de la salvación y el de la condena (del Reino y la Gehenna), tanto los profetas del Antiguo Testamento como Jesús han sido básicamente mensajeros del Reino de Dios (cf. Mc 1,15; 4,26; etc.), que está vinculado con la salvación, es decir, a la Vida. Pero el hecho de que la Vida de Dios sea un don implica que el hombre lo puede rechazar, corriendo así el riesgo de caer bajo la condena (Gehenna, Mc 9,43-47), simbolizada como fuego que no se consume (*pyr asbestos*: 9,45.48) y gusano que no muere (9,48).

Jesús es profeta de la gracia de Dios, no del fuego o castigo histórico contra los pecadores. Pero este mismo mensaje parece vinculado a la posibilidad de un rechazo y/o condena final para aquellos que se oponen a la gracia de Dios y a la salvación los pecadores (y en especial a los pequeños), corriendo así el riesgo de destruirse a sí mismo, cayendo en el «basurero» de fuego perdurable al que alude Mc 9,43-48 (cf. Mt 10,28; 13,40-42; 25,31-46). Esta condena, simbolizada por la Gehenna, puede entenderse de un modo «espiritual» (en perspectiva de muerte eterna, más allá de este mundo), pero en su origen, y quizá en el mismo fondo de este pasaje, puede y debe interpretarse también, al menos simbólicamente, como riesgo de destrucción al fin (en la meta) de la historia. Recordemos que esas palabras de Jesús se sitúan en el comienzo de su ascenso a Jerusalén, donde se espera la culminación de la obra de Dios. Los que asuman su camino obtendrán allí la Vida y Reino. Los otros, que en este contexto son aquellos que

escandalizan/destruyen a los pequeños, fracasarán precisamente en el entorno de Jerusalén, consumiéndose en el fuego de la Gehenna.

(3) *Fuego inextinguible*, *el gran riesgo.* Desde el fondo anterior podemos volver a la «condición» de la Gehenna, entendida como *fuego asbestos*, es decir, inextinguible. En un sentido distinto, Dios aparecía en Ex 3,13 como llama que arde sin consumirse en la «zarza» del Sinaí. Él aparece igualmente como fuego positivo (calor, luz...) en las grandes teofanías, desde Is 6 hasta Ez 1–3 y *1 Hen* 14. Pues bien, por una inversión, que es común en la historia de las religiones, la misma llama ardiente y salvadora de Dios puede venir a convertirse en fuego de destrucción, que arde siempre, sin perder nunca su fuerza, que destruye a los «perversos».

Significativamente, Marcos 9,45.48 habla de fuego *asbestos* (que no se consume), mientras Mateo 18,8 y 25,41) dice *aiônion* (definitivo, eterno), término que Marcos solo aplicará a la Vida, que el hombre rico rechaza (Mc 10,17), una Vida que alcanzarán, en el *eón* futuro, aquellos que lo «venden» y comparten todo por seguir a Jesús (cf. Mc 10,30). Ese fuego que no se consume (destrucción que nunca acaba de destruirse), propio de la Gehenna, está vinculado al *skôlêx* o gusano que devora sin fin los cadáveres de los condenados (Mc 9,49), según el texto clásico, ya citado, con el que culmina el libro de Isaías: al final de los tiempos, los triunfadores/salvados subirán al templo de Jerusalén y, al descender, verán los cadáveres de los rebeldes, «cuyo gusano no muere y cuyo fuego no se extingue» (Is 16,24; cf. Jdt 16,17).

Fuego y gusano son signos de condena, pero en Marcos no se aplican ya a los que se rebelan contra el poder de Dios, de un modo político y sagrado (como en Isaías y en libro Judit), sino a los que «escandalizan» a los pequeños, destruyéndose de esa forma a sí mismos, en un texto simbólico y parenético: frente al nesgo de escandalizar, destruyendo a los demás, no hay más remedio que una ascesis fuerte; uno debe vencerse a sí mismo (córtate la mano, sácate el ojo...), dejándose morir si hiciera falta, para bien del otro (Mc 9,43-47). Solo de esa forma se evita el nesgo de la pérdida propia o *Gehenna*, que es la destrucción de aquellos que destruyen a los otros.

En una línea más sistemática, la tradición rabínica ha incluido la Gehenna entre las siete realidades que fundan el sentido de la vida y que laten escondidas en Dios desde el principio, antes de ser creado el mundo: por un lado está el *Edén* o paraíso y la *Gehenna* o destrucción/castigo de los perversos; por otro lado está la *Ley (torah)* que guía el camino de los hombres, pero también el *Arrepentimiento* para los que pecan; finalmente están los tres grandes signos de Dios que son su *Trono* o reinado, su *Templo* o lugar de su presencia y el Nombre del *Mesías*, que expresa la garantía de la reconciliación final.

En un sentido, la más importante de esas realidades es la Ley, revelada a Israel en el comienzo (Sinaí), pues ella rige y define el camino de los hombres, como presencia de Dios y fundamento de la historia humana. Pero no se puede hablar de Ley sin posibilidad de arrepentimiento, sin Trono de Dios, sin Templo y Mesías. Pues bien, esa Ley define y enmarca de tal forma la vida de los hombres que ella no tiene sentido si el hombre no tiene «libertad», con lo que ella implica de apertura al Edén o paraíso final o de posibilidad de Destrucción, esto es, del «fuego» de la Gehenna para los malvados.

Cf. H. C. CAVALLIN, *Life After Death. Paul's Argument for the Resurrection of the Death in 1 Cor 15. Part I - An Inquiry into the Jewish Background*, Glearup, Lund 1974; J. DAY, *Molech. A god of human sacrifice in the Old Testament* (University of Cambridge Oriental Publications 41), Cambridge 1989; O. EIßFELDT, *Molok als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch*, BRGA 3, Halle 1935; H.-W. KUHN, *Enderwartung und gegenwärtiges Heil*, SUNT 4, Gotinga 1966; G. W. E. NICKELSBURG, *Resurrection*, *Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, HThStudies 26, Cambridge MA 1972; E. PUECH, *La croyance des Esséniens en la vie future: immortalité*, *résurrection*, *vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien* I-II, Gabalda, París 1993.

GENEALOGÍA

(↗ *antepasados*, *familia*, *Lucas*, *Mateo*). Los cristianos se hacen por el bautismo; los judíos lo son por nacimiento. Por eso, para los judíos resultan esenciales los padres, patriarcas, elegidos por Dios, de quienes se sienten herederos (Gn 12,1-3). Dentro del contexto judío, pero en el paso al nuevo mesianismo de los cristianos, se entienden las dos genealogías de Jesús: la de Mateo y la de Lucas.

(1) *Judaísmo*, *un pueblo con genealogía*. Ciertamente, los judíos se saben *hijos de Adán* (el ser humano) y se sienten vinculados en su origen con todos los restantes pueblos de la tierra (como supone Gn 1–11). Pero ellos tienen además unos padres especiales que definen su genealogía, desde el comienzo de su historia. Así dicen que el Dios universal de la tierra les ha llamado de un modo especial, porque él es Dios de *Abrahán*, *Isaac y Jacob* (cf. Gn 28,13; 31,42; Ex 3,6.15; Mc 12,26) y de sus doce hijos, progenitores de las doce tribus (Rubén, Simeón, Leví, Judá, Dan, Neftalí, Gad, Aser, Isacar, Zabulón, José y Benjamín). En ese sentido, podemos decir que la Biblia es un «libro de genealogías» (un *sefer toledot*; cf. Gn 5,1; 6,9; 10,1.10; 11,27; 25,19; Nm 3,1). Las listas genealógicas constituyen un elemento central en la constitución del nuevo judaísmo, tras el exilio, especialmente en la tradición de los libros de las Crónicas (cf. también Rut 4,18; Esd 8,1-14; 10,18-44; Neh 4,72; 12,1-27). Una figura genealógica especial para el judaísmo es Abrahán*. Ciertamente, los judíos han vivido cerca de otros pueblos que también se dicen hijos de Abrahán e Isaac (ismaelitas, amalecitas, árabes). Pero solo los Doce hijos de Jacob (= Israel), descendientes de Abrahán, han sido elegidos para dar un testimonio más intenso de Dios y así, de un modo especial, deben mantener su identidad y diferencia entre los pueblos de la tierra. La primera institución de Israel es, por tanto, la genealogía. Los judíos se sienten y saben elegidos por el mismo hecho de su nacimiento dentro del pueblo. Tomada como puro privilegio, esa identidad por nacimiento sería signo de orgullo y haría a los judíos una simple raza de este mundo, en línea de exclusivismo nacional. Pero ella puede entenderse y extenderse como *institución de gratuidad*, don y tarea creadora: Dios mismo distingue y separa a los judíos de las otras naciones, para hacerles *pueblo santo*, portadores de su Ley sobre la tierra (cf. Gn 12,1-3). En ese sentido, la Biblia actúa también como *libro de genealogía*, donde se cuentan y fijan los antepasados de las familias de todos los pueblos del mundo (Gn 5; 10; 11,10.32) y de un modo especial las familias de los israelitas, y, dentro de ellos, de los que pertenecen a estirpes sacerdotales (cf. Nm 1–4). Conforme a la visión de los libros de Esdras-Nehemías, el judaísmo estricto está vinculado a las genealogías de los israelitas (judíos y levitas) puros que vuelven de Babilonia (cf. Esd 8,1; Neh 7,6-71). Jesús de Nazaret fue crítico respecto a las tradiciones de los antepasados, vinculadas a las pretensiones genealógicas de las familias* puras (cf. Mc 7,1-13 par); desde esa base se entienden sus genealogías, tal como han sido transmitidas por los evangelios: Mt 1,1-17 incluye en ella varias mujeres irregulares; Lc 3,23-38 le vincula con el conjunto de la humanidad. Confirma esa crítica de Jesús, el cristianismo ha superado una visión genealógica de la religión, que se sigue conservando, al menos en principio, dentro del

judaísmo rabínico moderno. En ese sentido, podemos afirmar que el judaísmo sigue siendo una religión de los antepasados (padres, patriarcas), que son fuente y signo de experiencia religiosa; de esa forma puede vincularse con experiencias religiosas de otros pueblos, especialmente de África y China, donde el reconocimiento de los antepasados constituye un momento de la vinculación sagrada del hombre.

(2) *Genealogía de Jesús según Mateo. Introducción*. (María*, madre de Jesús, Tamar*, Rajab*, Rut*, Urías). Conforme a la tradición israelita, la identidad personal de un hombre o mujer no se define en clave de esencia (desde la pertenencia a la especie humana) o en línea existencial (por su conciencia particular como individuo), sino en perspectiva genealógica: Jesús es judío porque *nace de una línea familiar judía*. «Libro de la genealogía de Jesucristo, hijo de David, hijo de Abrahán. Abrahán engendró a Isaac; Isaac engendró a Jacob; Jacob a Judá y a sus hermanos; Judá de Tamar a Fares y a Zéraj; Fares a Hesrón; Hesrón a Aram; Aram a Aminadab; Aminadab a Naasón; Naasón a Salmón; Salmón de Rajab a Boaz; Boaz de Rut a Obed; Obed a Jesé; Jesé al rey David. David a Salomón, de la mujer de Urías; Salomón engendró a Roboam; Roboam engendró a Abías; Abías engendró a Asa; Asa engendró a Josafat; Josafat engendró a Joram; Joram engendró a Ozías; Ozías engendró a Jotam; Jotam engendró a Acaz; Acaz engendró a Ezequías; Ezequías engendró a Manasés; Manasés engendró a Amón; Amón engendró a Josías; Josías engendró a Jeconías y a sus hermanos en el tiempo de la deportación a Babilonia. Después de la deportación a Babilonia, Jeconías engendró a Salatiel; Salatiel engendró a Zorobabel; Zorobabel engendró a Abiud; Abiud engendró a Eliaquim; Eliaquim a Azor; Azor a Sadoc; Sadoc a Aquim; Aquim a Eliud; Eliud a Eleazar; Eleazar a Matán; Matán a Jacob. Jacob a José, esposo de María, de la cual nació Jesús, llamado el Cristo. De manera que todas las generaciones desde Abrahán hasta David son catorce generaciones, y desde David hasta la deportación a Babilonia son catorce generaciones, y desde la deportación a Babilonia hasta el Cristo son catorce generaciones» (Mt 1,1-17). Mateo ha recogido (y elaborado) esta tabla de los antepasados israelitas de Jesús, organizándola sistemáticamente en tres conjuntos dobles de catorce generaciones cada uno. Según la visión septenaria de la cronología judía, esto significa que se han cumplido ya seis septenarios o semanas de la humanidad. Con Jesús empieza la séptima y última semana, el final o cumplimiento de la historia. De esa forma, Mateo comienza asumiendo la tradición israelita, empeñada en mantener la pureza de sangre como principio de genealogía nacional. Esa pureza define al pueblo de elegidos, herederos de Abrahán, frente a las restantes naciones de la tierra. Jesús se ha encarnado según eso en la tradición del pueblo limpio, como buen judío entre buenos judíos. Pero el conjunto del evangelio de Mateo destacará la crisis de esa visión de la identidad nacional: Jesús rechazará el principio judío de separación de los limpios (fundada en la sangre familiar pura, en los buenos ritos de comida...), ofreciendo el Reino de Dios a los impuros y expulsados. Pues bien, la genealogía de Jesús ha querido situarnos en el lugar paradójico donde, por un lado, la Iglesia admite el buen origen de Jesús (nacido de limpia familia judía), pero, por otro, supera ese principio y norma de limpio origen, pues Jesús proviene también de cuatro mujeres que rompen la regla de

pureza: Tamar, Rajab, Rut y la mujer de Urías. Así ha nacido por un lado de buena familia (en perspectiva israelita), naciendo, por otro, de una familia muy irregular, con elementos impuros. De esa forma ha podido superar toda norma de limpia familia, de tal manera que el mandato misionero de Mt 28,16-20 no distingue ya entre nacidos de buena y mala familia, ni encuentra ya separación entre los diversos pueblos de la tierra. Desde esta base, el Evangelio puede interpretarse como proceso de universalización mesiánica (o supramesiánica) de la identidad judía.

(3) *Genealogía de Jesús según Mateo. Rasgos distintivos*. Sobre la base de lo anterior se entienden los dos rasgos cristológicos más significativos de la genealogía. (a) *Por un lado*, *Jesús nace del mejor judaísmo*, de manera que puede llamarse Hijo de Abrahán (Mt 1,1-2: heredero de las promesas patriarcales) e Hijo de David (1,1.6: portador de la esperanza mesiánica). Además, su nacimiento se encuentra vinculado al retorno de los exiliados de Babilonia (1,12), es decir, a la esperanza de restauración nacional del pueblo, que también ha destacado el mejor fariseísmo de su tiempo (el gran Hillel es también un retornado de Babilonia). Jesús asume de esta forma la perspectiva israelita más oficial de los varones, que aparecen como portadores de la acción positiva de Dios, en una línea genealógica bien codificada por la Ley. A partir de ahí, podemos llamarle *Mesías de Israel*, con todos los honores que ese nombre implica. Pero, al mismo tiempo, como estamos viendo, su misma genealogía y mensaje (que culmina en la cruz) nos hace superar ese nivel: Jesús no se limita a ampliar el mesianismo judío a todas las naciones, sino que supera ese nivel de mesianismo. (b) *Jesús nace de cuatro mujeres que*, *en perspectiva judía*, *podemos llamar irregulares*: Tamar, Rahab, Rut y la esposa de Urías (1,3-6). Este dato nos obliga a superar el principio de pureza nacional israelita, pues a través de esas mujeres Jesús se ha insertado en el ancho espacio de la historia universal de exclusión y sufrimiento humano, pues ellas han padecido como familiarmente rechazadas (Tamar), no integradas en el grupo dominante (Rahab), exiliadas (Rut) o adúlteras (mujer de Urías). Con su capacidad creadora o su opción en favor de la vida, más allá de sus diferencias nacionales, familiares o sociales, superando el nivel patriarcalista del buen Israel, estas mujeres muy poco legales han podido presentarse como verdadero espacio de surgimiento mesiánico universal. Por medio de ellas, Jesús empieza a presentarse desde ahora como Mesías de todas las naciones (de la plenitud y reconciliación humana). La historia de estas *mujeres irregulares* nos sitúa en el centro de la humanidad, en el ancho lugar de las situaciones irregulares de los diversos pueblos de la tierra, a los que un judaísmo nacional tendía a tomar como impuros o menos capacitados para recibir la elección de Dios. Por medio de ellas, Mt nos dice que el Espíritu de Dios actúa abriendo caminos que, en perspectiva israelita, pueden llamarse irregulares; los pueblos de la tierra aparecen así inscritos en el mesianismo de Jesús. Contra posibles purismos posteriores de una iglesia o teología empeñada en mantener la nueva identidad y pureza cristiana, estas mujeres expresan la apertura universal del evangelio de Jesús, la más alta pureza de la humanidad.

(4) *Genealogía de Jesús según Lucas. Introducción*. Mateo había comenzado el evangelio de la infancia con la genealogía de Jesús. Lucas, en cambio, comienza con las

anunciaciones y nacimientos de Juan Bautista y de Jesús (Lc 1–2); presenta luego el mensaje de Juan y el bautismo de Jesús (Lc 3,1-22), a quien el mismo Dios reconoce y da su nombre: «Tú eres mi Hijo querido» (Lc 3,22). Solo entonces, una vez que conocemos ya a Jesús y sabemos que es Hijo de Dios, presenta Lucas su genealogía: «Este Jesús tenía al comenzar unos treinta años y era (según se creía) hijo de José, de Elí, de Matat, de Leví, de Melqui, de Jana, de José, de Matatías, de Amós, de Nahúm, de Esli, de Nagai, de Maat, de Matatías, de Semei, de José, de Judá, de Joanán, de Resa, de Zorobabel, de Salatiel, de Neri, de Melqui, de Adi, de Cosam, de Elmodam, de Er, de Josué, de Eliezer, de Jorim, de Matat, de Leví, de Simeón, de Judá, de José, de Jonán, de Eliaquim, de Melea, de Mainán, de Matata, de Natán, de David, de Isaí, de Obed, de Boaz, de Salá, de Naasón, de Aminadab, de Admín, de Arní, de Hesrón, de Fares, de Judá, de Jacob, de Isaac, de Abrahán, de Taré, de Nacor, de Serug, de Ragau, de Peleg, de Heber, de Sélaj, de Cainán, de Arfaxad, de Sem, de Noé, de Lamec, de Matusalén, de Henoc, de Yared, de Mahalaleel, de Cainán, de Enós, de Set, de Adán, de Dios» (Lc 3,23-37). Teniendo en cuenta la genealogía anterior de Mt 1,1-17, podemos destacar las particularidades de Lucas, para entender así mejor lo que uno y otro han querido decirnos al recoger en sus evangelios estas listas de los antepasados de Jesús.

(5) *Particularidades de la genealogía de Lucas*. De manera resumida, sus novedades son estas. (1) Lucas, que sigue un orden ascendente, empieza con Adán (con Dios), poniendo así de relieve la identidad humana de Jesús, por encima de los cauces mesiánicos e israelitas de Mateo, que empezaba en Abrahán. (2) Lucas no cita a mujeres, ni siquiera a María, la madre de Jesús, sino que se limita a trazar una austerísima lista de hombres, donde parece que no existe ningún tipo de relieve ni diferencia que nos permita establecer comparaciones. (3) Lucas no sigue la lista de los reyes de Judá, que ofrecía Mateo, indicando de esa forma que Jesús es descendiente de David (y que asume sus promesas mesiánicas), pero no en la línea de los reyes (no es hijo de Salomón, ni de ninguno de sus descendientes). (4) Todo intento de compaginar las listas de Mateo y Lucas carece de sentido. Ni uno ni otro han querido ofrecer una genealogía crítica en línea biológica, sino trazar el sentido del origen mesiánico de Jesús. (5) La genealogía de Lucas tiene que provenir de círculos en los que se rechaza el mesianismo político e incluso la historia de los reyes de Judá, quizá en la línea de Esteban*, que había condenado la misma construcción del templo de Jerusalén por Salomón. (6) Todo nos permite suponer que los autores de esta genealogía han dado una importancia especial a los patriarcas *prediluvianos*, como se hacía en muchos círculos apocalípticos y sacerdotales de este tiempo, que especulaban especialmente con las figuras de Yared, Henoc, Matusalén, Lamec y Noé.

(6) *Los períodos de la genealogía de Lucas*. Parece que esta genealogía, que consta de once períodos, cada uno de ellos con siete generaciones, ha sido cuidadosamente construida para situar a Jesús en un contexto de mesianismo davídico y apocalíptico, pero no regio, que era muy importante para algunos grupos de judíos de aquel tiempo, entre los que podían encontrarse los parientes de Jesús, que serían los autores de esta genealogía, por la que querían mostrar que Jesús se hallaba en la línea divisoria de los

tiempos, en el principio de la era final, inaugurando el décimo segundo período de la historia, es decir, la culminación del tiempo. Entre los que inauguraban cada uno de los períodos anteriores están el mismo Dios, con Henoc, Abrahán y David, lo cual no puede ser una casualidad, sino una indicación del sentido oculto de la historia de las genealogías. Pues bien, esa genealogía davídica, abrahámica y henóquica, que situaba a Jesús en el culmen de las generaciones de este mundo, venía a culminar y a expresarse humanamente por medio de José, de quien aparecía como hijo; pues bien, todo el evangelio de la infancia, centrado en el diálogo de María con Dios, muestra que ella, la genealogía humana, resulta insuficiente. En un cierto nivel, Jesús ha podido nacer de esa manera. Pero en un nivel más alto es hijo de Dios, como supone el final de la genealogía (cf. Lc 3,37) y como el mismo Dios lo había proclamado en el bautismo (Lc 3,22). Esto es algo que los lectores de Lucas ya sabían por la narración anterior (Lc 1–2). Eso significa que el nacimiento de Jesús desborda el nivel genealógico, introduciendo la novedad universal de Dios y su presencia inmediata en el mismo entramado de la historia israelita, como afirmaba de manera convergente Mt 1,1-17. Siendo distintas y encontrándose al servicio de objetivos diferentes, las dos genealogías tienen algo en común: asumen la historia mesiánica de Israel, centrándola en José, para superarla. Siendo israelita, María desborda la historia mesiánica de su pueblo, de manera que así puede presentarse como signo privilegiado de la acción de Dios para salvación de la humanidad.

Cf. R. BAUCKHAM, *Jude and the Relatives of Jesus en the Early Church*, Clark, Edimburgo 1990; R. E. BROWN, *El nacimiento del Mesías*, Cristiandad, Madrid 1982; U. LUZ, *Mateo I*, Sígueme, Salamanca 1993, 121-135; S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los Evangelios de la Infancia* I-IV, BAC, Madrid 1987.

GÉNESIS

1. Libro

(↗ *Adán*, *Biblia*, *Caín y Abel*, *creación*, *diluvio*, *Eva*, *hombre*, *mujer*, *mundo*, *Pentateuco*). Primer libro del Pentateuco* y del conjunto de la Biblia, escrito a partir de tradiciones anteriores (proféticas, históricas, sacerdotales) y de especulaciones míticas y cósmicas, que no resultan fáciles de determinar. Recoge y sistematiza, en forma narrativa, elementos culturales y religiosos, que sirven para situar e interpretar el mensaje de conjunto de la Biblia.

(1) *Principio y conclusión de la Biblia*. El texto actual de Génesis ha sido fijado y escrito en el período persa (en torno al s. V-IV a.C.) y sigue siendo uno de los textos más significativos de la historia de la humanidad. Sus redactores finales lo han puesto al principio de la Biblia, para situar e iluminar de esa manera todo lo que sigue. Pero es, al mismo tiempo, un libro del final, que solo puede haber sido escrito cuando se han fijado ya las principales tradiciones de los profetas y de los libros históricos. En ese sentido muchos de sus temas pueden entenderse en una línea «sapiencial», como expresión de la sabiduría histórica de un Israel ya maduro, consciente de la singularidad de su monoteísmo y del sentido de la acción de Dios en la historia. Aquí nos limitamos a ofrecer un esquema de sus elementos, para indicar después su división. Entre ellos pueden distinguirse cinco.

Es un libro de memoria. Recoge tradiciones antiguas de Israel, en las que se contiene la memoria fundante del pueblo, desde la creación de la humanidad, a través de los patriarcas, hasta la llegada de los antepasados de Israel (hijos de Jacob) a Egipto. Nos sitúa en el principio de la humanidad y del pueblo de Israel y puede compararse con relatos fundacionales y mitos de otros pueblos de Oriente (Mesopotamia, Egipto, Siria...).

Una historia múltiple (de Israel y su entorno). Contiene elementos simbólicos (míticos) y tradiciones narrativas, vinculadas a los «patriarcas», personajes que pueden relacionarse con diversos pueblos del entorno: caldeos, sirios, moabitas, amonitas, amalecitas, árabes, egipcios (y, sobre todo, cananeos o palestinos). Así refleja el carácter múltiple del pueblo de Israel y sus conexiones con otras culturas del oriente. Está redactado desde un tiple convencimiento: solo hay un Dios creador; hay una historia común de la humanidad, dividida en diversos pueblos; el pueblo de Israel ha recibido una llamada y misión especial.

Libro compartido (de judíos y samaritanos). Proviene, como el conjunto del Pentateuco, de un pacto de grupos, pues ha sido asumido por los samaritanos (de Siquem y el Garizim) y por los judíos (centrados en Jerusalén), sin sacralizar en particular ningún lugar (ni Garizim, ni Jerusalén). No presenta una visión particular (exclusivista) del origen del pueblo (ni de Jerusalén, ni de los reyes de Judá, ni de los profetas judíos), sino que en su texto pueden verse reflejados todos los pueblos del mundo que admitan un tipo de monoteísmo.

Libro de la humanidad (Adam). Otras obras histórico-literarias propias del tiempo en que se escribe el Génesis (como el Libro de los Gigantes de *1 Henoc* 6-36) interpretan el origen y caída de la humanidad a partir del mito de una invasión y perversión angélica (demoníaca). En contra de eso, el Génesis habla de un origen «humano» (Adán y Eva, Hombre y Mujer) de la humanidad, que es única (proviene de un solo Dios y de unos mismos antepasados), y es múltiple (se ha dividido en muchos pueblos).

Libro de Dios (obra de creyentes y para creyentes). El Génesis es libro de la Creación y habla de Dios de una manera narrativa, no argumentativa, contando el origen y condición del mundo, en dos relatos ejemplares (Gn 1 y 2–4). En ese sentido es obra de creyentes y para creyentes, es decir, para hombres y mujeres que descubren en el fondo de su vida y de su historia la acción y presencia de un Dios. El Génesis puede dividirse en cuatro grandes unidades, diferenciadas por el estilo y la trama narrativa, como indicaré a continuación.

(2) *División*. El Génesis recoge y organiza las tradiciones básicas sobre la creación, el origen de la humanidad y el primer desarrollo de la historia patriarcal, antes de la constitución del pueblo de Israel, tema que se narra en el libro del Éxodo. El Génesis ha sido y sigue siendo un libro básico no solo para la historia bíblica (de tipo religioso), sino para la visión de conjunto de la humanidad, en su relación con un Dios trascendente. Esta es la división básica del texto.

Gn 1–4: creación. Se compone de tres partes, complementarias y distintas: Gn 1: Hombre y mujer en el mundo, en armonía con el cosmos. El cosmos aparece así como gran liturgia del tiempo y espacio, del cielo y de la historia (como «semana» de Dios). Gn 2: Creación especial del hombre y la mujer, armonía de la vida humana, símbolo del paraíso. Gn 3–4. Condición histórica de la humanidad, con ruptura de la armonía, riesgo de enfrentamiento y primer asesinato entre hermanos.

Gn 5–11: protohistoria. Al comienzo del camino de los hombres no es Israel, sino la humanidad, de manera que los israelitas son un pueblo entre otros. En el origen común de la humanidad hallamos estos temas. Gn 5: Genealogía simbólica de los primeros hombres, héroes antediluvianos. Gn 6–9: Diluvio, riesgo de destrucción de la humanidad por el pecado de los «gigantes». Salvación de Noé, pacto de Dios con la humanidad que vive en riesgo de destruirse. Gn 10–11. Extensión positiva de los pueblos por el mundo, pero con riesgo de confusión: Torre de Babel.

Gn 12–36: historia patriarcal (ss. XVII-XII a.C.). Del trasfondo mítico-simbólico pasamos al comienzo de la historia de Israel, que consta de dos partes, una más vinculada con la zona aramea de oriente, y la segunda con la zona egipcia de occidente. El pueblo de Israel, nacido tras el «éxodo» de Egipto, conserva la «memoria» de unos antepasados (patriarcas) arameos (cf. Dt 26,5) nómadas o, quizá mejor, trashumantes, que vivían y se movían entre Mesopotamia y Palestina. En esa raíz común (aramea, siria) se sienten entroncados los israelitas, que se ven como descendientes de tres grandes antepasados, en los que proyectan el sentido y destino de su historia entre los pueblos de Oriente. (a) *Gn 12–23*, *ciclo de* Abrahán*, que aparece como signo de fe (responde a la llamada de Dios, se dispone a entregarle a su mismo hijo) y portador de promesas

divinas: tierra y descendencia; su vida es una parábola del Israel creyente y amenazado, abierto por su fe y su peregrinación a otros pueblos del entorno. (b) *Gn 24–27: ciclo de* Isaac*. Entre los hijos de Abrahán, Isaac (nacido de Sara) aparece como portador de la promesa israelita, mientras Ismael (hijo de Agar*) recibe la bendición de Dios y de Abrahán, pero no es portador de su promesa «israelita», aunque sea padre de los árabes. (c) *Gn 28–36: ciclo de Jacob*, hijo de Isaac y antepasado epónimo de Israel; es héroe tramposo y astuto, padre de las doce tribus (Rubén, Simeón, Leví, Judá, Dan, Neftalí, Gad, Aser, Isacar, Zabulón, José y Benjamín), siempre enfrentado con sus parientes sirios y amalecitas.

Gn 37–50: Ciclo de José y bajada a Egipto. Ofrece una «novela» (historia ejemplar) de los orígenes de Israel; es obra literaria de gran densidad, que vincula elementos simbólicos e históricos. (a) *Gn 37–38: José vendido*. Los hijos de Jacob tienen envidia de José, su hermano, y le venden a unos mercaderes (en ese contexto se inserta una historia familiar de Judá). (b) *Gn 39–41: Ascenso de José en Egipto*. con la protección de Dios y por su sabiduría, José logra hacerse «virrey» de Egipto, organizando la economía y administración del Estado. (c) *Gn 42–46: Reconciliación*. Los hermanos de José «bajan» a Egipto por pan, en tiempo de hambre. José les reconoce y se reconcilia con ellos. (d) Gn 46–50: Los israelitas en Egipto. Llamados por José y con la aprobación de Jacob, los israelitas (Jacob/Israel y sus hijos) bajan a Egipto, donde se instalan como huéspedes, de un modo que podría parecer definitivo. En esa línea, la historia del Génesis acaba en forma de «suspense»: ¿Qué pasará con los «israelitas» instalados en Egipto? ¿Podrán volver a la tierra de Canaán cumpliendo de esa forma las promesas patriarcales? ¿Terminará en Egipto la historia del pueblo de Dios? De ello tratará el siguiente rollo del Pentateuco, el Éxodo*.

Entre los comentarios, cf. U. CASSUTO, *Genesis* I, Magnes, Jerusalén 1961; A. SOGGIN, *Genesi* I-II, Marietti, Génova 1991; E. A. SPEISER, *Genesis*, Doubleday, Nueva York 1964; G. VON RAD, *Genesis*, Sígueme, Salamanca 1977; C. WESTERMANN, *Genesis I-II*, Ausgburg, Minneapolis 1984; W. ZIMMERLI, *1 Mose 1-11*, Zwingli, Zúrich 1967; G. RAVASI, *El libro del Genesis* I-II, Herder, Barcelona Madrid 1992/4. Cf. también O. EISSFELDT, *Introducción al Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid 2002; J. BLENKINSOPP, *El Pentateuco. Introducción a los primeros cinco libros de la Biblia*, Verbo Divino, Estella 1999; F. CASTEL, *Comienzos. Gn 1-11*, Verbo Divino, Estella 1987.

2. El enigma del hombre

(↗ *Adán*, *Eva*, *paraíso*, *pecado*). La tradición bíblica del Génesis nos empieza situando ante el Edén o jardín de delicias, que Dios habría creado al principio para los hombres (Gn 2–3). La teología católica, a partir de san Agustín, ha estudiado apasionadamente la posible condición del hombre en ese paraíso, antes y después del «pecado», buscando así su naturaleza original y su caída.

(1) *Gn 1–3*. Se ha dicho con frecuencia que el autor de Gn 2–3 (que cuenta la historia del paraíso y del pecado) tiene que haber sido distinto del autor de Gn 1, pues los materiales empleados y la visión de conjunto de un texto y el otro son muy diferentes. Pero esa teoría no convence a todos: es igualmente posible (y más probable) que un mismo autor haya querido recoger las tradiciones del origen de dos formas diferentes, porque la realidad narrada es muy rica y puede mirarse desde perspectivas

complementarias. Por eso, tras decir todo en una línea (Gn 1,1–2,4), destacando la unidad del hombre con el mundo, la Biblia dice otra vez todo, pero en otra línea.

Gn 1, *gran armonía.* Gn 1 supone que la aventura de la vida se iniciaba con el caos de las aguas, convertidas por la creación* de Dios en mundo*, a fin de que pudiéramos ser lo que somos, en armonía con la totalidad, como seres capaces de acoger la creación de Dios y de reproducirnos. Ese capítulo no habla, por tanto, de ninguna naturaleza previa: somos lo que somos, este capítulo no ofrece ninguna teoría sobre aquello que pudimos haber sido. Pues bien, tras haber descrito el equilibrio de la vida de los hombres en el mundo (a lo largo de Gn 1), desde una perspectiva de armonía, el mismo autor (u otro con ideas algo distintas, pero convergentes) ha querido presentar las cosas desde una perspectiva distinta.

Gn 2–3, *empezando por el caos*. Gn 1 partía de un tipo de caos de las aguas que Dios debe domar, para que surja el orden cósmico y el hombre. Por el contrario, Gn 2 comienza más bien con el caos de la estepa, que está cerca de Jerusalén (o de su entorno), entendida en forma de desierto, como recuerdo del origen del que procedemos y de la amenaza que sufrimos. De allí venimos, allí podemos volver. Pues bien, en ese contexto de estepa quiso crear Dios para los hombres un estado de naturaleza cultivada, un paraíso. Estrictamente hablando, la identidad «ontológica» de ese paraíso no ha sido nunca un tema de estudio para los judíos, pues en conjunto ellos han interpretado el texto de Gn 2 de un modo simbólico, en perspectiva escatológica (es decir, como un indicio de lo que sucederá al fin de los tiempos). Pero muchos cristianos (católicos y no católicos) han querido descubrir y fijar el sentido más profundo de ese paraíso, que describiría la situación original del hombre.

(2) *El hombre*, *un viviente de estepa en el paraíso (jardín).* Por eso será bueno comenzar leyendo el texto de Gn 2–3 desde una perspectiva judía, para ocuparnos después de algunas interpretaciones posteriores: «Cuando Yahvé Dios hizo la tierra y los cielos, aún no había en la tierra ningún arbusto del campo, ni había germinado ninguna planta del campo, porque Yahvé Dios no había hecho llover sobre la tierra, ni había hombre para cultivarla...» (cf. Gn 2,4-10). Dos cosas faltaban en la estepa (agua y trabajo) y las dos han aparecido con el hombre: el agua de Dios que viene por la lluvia, como regalo de vida; y el trabajo de los hombres, que logran que el mismo duro suelo produzca frutos buenos, sacando el agua de la hondura de la tierra. Visto de esa forma, el ser humano no supone una amenaza para el mundo sino todo lo contrario.

En el principio estaba el campo yermo donde no hay ni siquiera matorrales de esos que brotan por doquier, incluso en el desierto. Faltaba el agua de riego, faltaba el hombre. No actuaba Dios, no había ser humano (Adam) para trabajar su Adamah. «Pero modeló Yahvé Elohim al Adam del barro de la tierra (adamah)...». Los dioses de Grecia habían hecho a la mujer como ánfora preciosa, llamada Pandora, todos los dones. A diferencia de eso, el Dios bíblico ha creado al hombre Adam de la Adamah: arcilloso/rojo de la arcilla, terroso de la tierra... No brota por generación espontánea, como las plantas de Gn 1,11. Ha sido necesario el trabajo de Yahvé Elohim para sacarle del barro. «Y sopló en su nariz aliento de vida, infundiendo en él su poder creador». Gn

1,2 hablaba del aliento de Dios como Espíritu *(ruah)*, en palabra que la tradición posterior ha teologizado. Gn 3 añade que el mismo Dios ha insuflado en las «narices» del hombre su *neshama,* respiro, es decir, su respiración, el soplo de Dios que hace viviente al ser humano. Este Adam es un ser paradójico. Es *nephesh hayah*, alma viviente. Por un lado es tierra. Por otro lleva en sí el aliento de Dios, es su representante sobre el mundo.

Un jardín de Dios para los hombres. Gn 1 partía del cosmos para llegar al hombre, pasando por plantas y animales. Gn 2 ha invertido ese camino, y así empieza presentando a los protagonistas: Dios y el ser humano. En un primer momento solo había Dios y mundo, el poder creador y la tierra seca, frente a frente. Pero Dios ha querido hacer que surja un hombre y para eso ha tenido que darle un «entorno», creándole un «mundo humano». «*Y plantó Yahvé Elohim un "gan" paraíso o jardín...»*, allá en Oriente, en la tierra donde nace el sol y la existencia empieza (Gn 2,8-14). Del Dios alfarero (que ha creado al hombre) pasamos al Dios campesino o jardinero, que ha hecho al hombre un ser de parque o jardín: un viviente cultivado que labora la tierra y goza de ella, en compañía de otros vivientes (animales), como irá diciendo el texto. Todo lo que el hombre puede desear es el jardín: un *parque ecológico* extendido límite sobre el ancho espacio de la tierra, aunque él sepa que fuera sigue quedando la estepa.

Ser humano en el jardín. El texto empieza diciendo que Dios «hizo brotar en el gan (jardín) de Edén (paraíso) todos los árboles». Antes no había hierba ni arbustos. Ahora crecen por doquier árboles de abundancia y de belleza. El texto había visto que las cosas eran buenas (Gn 1); ahora son los hombres los que miran y descubren que los árboles resultan deseables/buenos, saciando así su urgencia de belleza y alimento. «Y Dios colocó al Adam en el jardín para que lo cultivara y guardara...» (Gn 2,15). Evidentemente, aquí se evoca la edad de oro, el paraíso originario. Es tiempo de gozo y armonía, de belleza y equilibrio, de vida pacífica en el mundo, pero no de pura contemplación espiritual ni de evasión hacia el nivel de las ideas. El hombre depende del jardín donde Dios le ha colocado. Es como si el mismo jardín debiera sostenerle, dándole espacio de existencia. No está arrojado sobre el duro suelo de la estepa; no se pierde errante sin camino por la vida sin senderos, pues ha sido encomendado al mundo bueno, al paraíso que Dios mismo le ha creado.

(3) *La ley del jardín. Mandato de Dios*, *un texto abierto* (Gn 2,16-25). El hombre es dueño del jardín, pero no dueño absoluto, pues la vida, siendo suya, le desborda. Puede hacerlo todo, en sentido físico... pero no todo es bueno. Por eso debe escuchar una palabra superior que le define: «Y Yahvé Dios mandó al hombre diciendo: Puedes comer de todos los árboles del jardín; pero del árbol del conocimiento del bien y del mal no comerás, porque el día que comas de él, ciertamente morirás. Dijo además Yahvé Dios: No es bueno que el hombre esté solo; le haré una ayuda idónea» (Gn 2,16-18).

Dios se había limitado a crear un espacio de vida para el hombre, indicándole aquello que puede mirar (desear con los ojos como apetecible) y que puede comer (convertirlo en alimento propio). Ahora le habla, situando así su vida en el nivel de la palabra, que aparece de manera positiva y negativa. (a) *Una positiva:* ¡De todo árbol comerás! (=

puedes comer). No hay todavía división de varón/mujer, no hay posible disputa entre individuos...y sin embargo hay deseo de comida o posesión. (b) *Otra negativa*: ¡No comerás del árbol del conocimiento del bien/mal!

Esa ley negativa pone un límite al deseo antes abierto, recordando al ser humano su propia finitud (puede comer, pero no todo...) y dirigiéndole a la vez a lo infinito (recordándole que por encima de los árboles del jardín está Dios...). Adam no se cierra en el jardín, no se puede instalar perfectamente entre las cosas finitas (árboles, ríos, piedras preciosas...). Hay en su vida algo más grande, en relación con el Dios que, al ponerle un límite en el mundo, le invita a trascenderlo de manera positiva. El ser humano existe porque Dios le llama, haciéndole nacer con su mandato; de esa forma, el mismo Dios suscita en el hombre el deseo positivo de las cosas simbolizadas en los árboles del jardín; no hay aún animales o personas que ofrezcan compañía al Adam; pero ya hay un deseo indefinido y fuerte, abierto hacia el jardín de las delicias. En esa línea, leído en su unidad, todo el pasaje puede interpretarse como una gran parábola.

A modo de conclusión, podemos afirmar que el ser humano es una mezcla, ser de barro y respiración divina (Gn 2,4b-7), mortal por naturaleza, como la misma tierra, pero abierto al aliento de Dios (que supera la muerte). Es, por tanto, un ser abierto (Gn 2,8-25). Domina sobre los animales, comparte la existencia en dualidad de amor gozoso (hombre-mujer), tiende a la vida de Dios... Eso significa que ha tenido y tiene en sus manos la vida y la muerte, la permanencia en el paraíso o la «expulsión», como sabe, en otro contexto el Deuteronomio: «Pongo en tus manos el bien y la vida, el mal y la muerte; escoge» (Dt 30,15).

Este hombre real, varón y mujer, es un ser errante, condenado a vivir bajo la amenaza de la muerte, pero abierto al don del deseo de la vida (Gn 3,1-24). No vive en el paraíso, pero puede intentarlo. Eso significa que, leído desde una perspectiva judía (y desde la perspectiva de muchos cristianos), el paraíso original no se puede interpretar como expresión «histórica» de un estado de naturaleza anterior, sino como una parábola de la vida humana actual y como expresión de un «deseo» de plenitud futura: el paraíso está al final de la vida de los justos, como sabe *1 Henoc* y repite el Apocalipsis de Juan.

Algunos apocalípticos judíos y después muchos autores cristianos han interpretado el paraíso como un estado real del hombre en el principio de la historia. En esa línea se podría hablar del *Urmensch*, de un Adán-Eva (o de un Hijo de Hombre) que vivía en el jardín divino, del que fue expulsado. De un modo consecuente, se ha podido hablar del mito del *ánthropos*, de un hombre «divino», celestial y preexistente, que habitó en el paraíso de donde fue expulsado. Sin llegar a ese extremo, muchos teólogos católicos han tomado la naturaleza original del paraíso como un estado histórico en el que vivieron de hecho Adán y Eva antes de haber pecado y de ser expulsados; ellos tenían los dones de la integridad (perfecto equilibrio, rectitud y dominio de las pasiones), la inmortalidad (no morirían) y la impasibilidad (no sufrirían), de manera que podían conocerlo todo de un modo perfecto. En esa línea parece situarse aún el *Catecismo de la Iglesia Católica*, n.º 400. Pero Gn 2–3 no parece decir eso, sino algo mucho más hondo y sencillo: cuenta en forma de parábola el enigma de la vida humana.

Además de comentarios a Gn y la bibliografía de la entrada anterior, cf. P. BEAUCHAMP, *Création et séparation: étude exégétique du premier chapitre de la Genese*, BSR, Cerf, París 1969; T. MAERTENS, *Les Sept Jours (Genese 1)*, St. André, Brujas 1951; M. NAVARRO, *Barro y aliento. Exégesis y antropología teológica de Gn 2–3*, Paulinas, Madrid 1993; D. F. PAYNE, *Genesis One Reconsidered*, Tyndale P., Londres 1964; X. PIKAZA, *Antropología bíblica*, Sígueme, Salamanca 2006; W. H. SCHMIDT, *Die Schöpfungs-geschichte der Priesterschrift*, WMANT 17, Neukirchen 1964; O. H. STECK, *Der Schöpfungsbericht des* «*P*», FRLANT 115, Vandenhoeck, Gotinga 1982.

GEOGRAFÍA

(↗ *arqueología*, *creación*, *éxodo*, *Galilea*, *Gehenna*, *génesis*, *historia*, *Jerusalén*, *mundo*, *paraíso*). La Biblia en su conjunto está más interesada por la historia de los hombres que por la geografía, por los pueblos en sí que por los lugares donde viven, por los tiempos que por los espacios. A pesar de ello, hay en ella un interés inmenso por el mundo de los hombres.

(1) *Las grandes líneas del espacio de la salvación.* El Génesis comienza siendo un libro de geografía cósmica, de tipo protológico, de manera que los siete días de la creación (Gn 1) reflejan de algún modo los siete espacios primigenios de la realidad, que surge del caos (Gn 1,1-2) que se va convirtiendo en cosmos ordenado, a través de la palabra de Dios, que dice y crea el cielo y la tierra, el aire, el mar y la tierra firme, con los lugares de los diversos vivientes (plantas y animales). En ese contexto emerge inmediatamente la geografía simbólica del paraíso (Gn 2–3) en el que se sitúa el principio de la vida de los hombres. Desde ese mismo fondo se va trazando a lo largo de la Biblia una geografía escato-lógica, que pasa a través de la tierra prometida de Israel (tema de conjunto del Pentateuco y de muchos oráculos proféticos) hasta el cielo nuevo y la nueva tierra de los apocalípticos judíos y del Apocalipsis de Juan, que cierra para los cristianos el gran imaginario geográfico de la humanidad, con el paraíso final* y la Gehenna* o lago de fuego donde van a parar el Dragón y las Bestias de Ap 13.

A pesar de lo anterior, dentro del contexto mítico-simbólico en que se empieza moviendo, la Biblia ofrece una geografía física bien determinada, que responde a los conocimientos y experiencias de Israel en el tiempo en que han sido fijadas sus grandes tradiciones, en la restauración, tras el exilio (s. V-IV a.C.). Así lo muestra, por ejemplo, de un modo unitario el gran relato de la expansión de los pueblos por las diversas tierras (Gn 11), que se van describiendo desde la perspectiva de Palestina: Al norte están los descendientes de Jafet, con las islas del gran mar y otros pueblos que a veces son difíciles de determinar; al oriente se extienden los grandes imperios de Mesopotamia y Persia, al sur están los etíopes y al occidente está Egipto, con las tierras allende el gran mar, hasta Tarsis. La Biblia expone así una geografía neutral y equilibrada de las tierras y pueblos del mundo, que el Nuevo Testamento ha recogido y reformulado en la tradición de las gentes de diversas naciones que reciben la experiencia del Espíritu en Pentecostés (cf. Hch 2).

(2) *Israel*, *tierra teológica.* La Biblia expone una visión del mundo que se encuentra centrada en la tierra de Israel, que aparece como objeto de la promesa de Dios en Gn 12,1-3 y desde los relatos patriarcales, para aparecer después como objeto de la búsqueda y conquista de los israelitas tras el éxodo de Egipto. A la Biblia le interesan de un modo especial los pueblos y tierras del entorno de Israel, rodeadas por dos grandes imperios de la antigüedad (Mesopotamia/Persia y Egipto) en un espacio rico y conflictivo, en interacción y disputa permanente no solo con los cananeos que habitaban en la tierra de Israel, sino con los filisteos de la costa sureste, los edomitas del sur, los

moabitas y amonitas del este, los sirios del noroeste y los fenicios del norte, con el gran mar del oeste.

Dentro de la tierra de Israel, que se describe una y otra vez, desde el paso de Hamat, hasta el Torrente de Egipto (cf. 1 Re 8,65; 2 Cr 7,8) ha distinguido la Biblia montañas y llanos, torrentes, ríos y ciudades, en una descripción cuyo modelo sigue siendo el gran relato de la división de las doce tribus, de la segunda parte del libro de Josué (cf. Jos 13–22). En esa línea, las tradiciones posteriores siguen hablando de un reparto simbólico de la tierra del fin de los tiempos, entre las doce tribus ya en gran parte desaparecidas (cf. Ez 47–48; cf. también tradición del jubileo* en Lv 25).

La tierra de Israel no es un campo «neutral» donde los lugares son intercambiables, sino un espacio cargado de historia y de signos de presencia de Dios, donde son básicos los santuarios tradicionales de la ruta de los patriarcas (Dan y Berseba, Siquem y Silo, Gabaón y Gilgal Mambré y Hebrón etc.) y después los grandes lugares de la promesa de Dios, que son en especial Siquem con el monte Garizim (para los samaritanos) y Jerusalén con su templo para los judíos y después para el conjunto de la tradición israelita (con la excepción de los samaritanos). En esa línea, Jerusalén (con los acontecimientos de la muerte y pascua de Jesús y del principio de la Iglesia) ha venido a convertirse en centro y lugar de referencia de la geografía simbólica de gran parte de la humanidad, no solo para judíos y cristianos, sino también para los musulmanes. De todas formas, los cristianos han dado una importancia especial a Galilea*, entendida como tierra del mensaje de Jesús y también como punto de partida de la misión del Reino de Dios, para Mc 16,6-7 y para Mt 28,16-20.

(3) *Geografía mesiánica. Lugares de Jesús.* La tradición cristiana ha creado un tipo de geografía distinta, de carácter «eclesial», muy centrada en los espacios «humanos» de Jesús y de sus seguidores, tal como aparecen de formas convergentes en los cuatro evangelios. En esa línea, fijándonos en el evangelio de Marcos, podemos evocar varios espacios distintivos en los que se expresa, en forma activa o reactiva, el mensaje y camino de Jesús, desde el río Jordán donde comienza su mensaje (cf. Mc 1,1-11) hasta Jerusalén donde culmina. Jesús encuentra cierta aceptación en Galilea, pero es rechazado en Jerusalén, donde le condenan a muerte, de manera que sus discípulos deben retomar el camino del Reino en Galilea (cf. Mc 16,1-8). Estos son algunos lugares fundamentales de su vida:

Nazaret. Lugar de origen, en Galilea (Mc 1,9). Aparece veladamente en Mc 6,1, donde la rechazan, y al final del evangelio, donde el joven de la pascua llama a Jesús el «nazareno» (Mc 16,6); en ese contexto, Mt 2 y Lc 2 añaden la referencia a Belén, como lugar de nacimiento simbólico de Jesús. En ese contexto es fundamental la referencia a Galilea, que vuelve al final del evangelio, como lugar de experiencia pascual y origen de la Iglesia (cf. Mc 16,7).

Río y desierto. El Jordán (cf. Mc 1,5.9 par) es el lugar clave del bautismo (entrada en la tierra prometida) y de la primera revelación de Dios a Jesús (Mc 1,9-11 par). Por su parte, el desierto es espacio de preparación y prueba; hay que entenderlo desde el trasfondo al Antiguo Testamento, como saben también Mt 4 y Lc 4. Los *lugares*

solitarios son apropiados para orar (Mc 1,35) y para ocultarse en momentos de crisis mesiánica (1,45), pero también para la enseñanza tranquila y la multiplicación de los panes (6,35), y quizá para la reflexión sobre Jesús y la confesión mesiánica, aunque en ese contexto se pone de relieve la capital/santuario de Cesarea de Felipe (cf. Mc 8,27-29).

Mar, *montaña y camino.* La orilla del mar (Mc 1,16; 2,13; 3,7-12) es lugar de llamada y enseñanza abierta a los diversos pueblos del entorno; en sí mismo es espacio de prueba, de derrota de lo demoniaco, y de signo de apertura y expansión del evangelio (Mc 4,35-41; 5,13; 6,45-52). (La montaña es lugar de llamada (3,13) y oración (6,46); es, al mismo tiempo, lugar de transfiguración, anuncio mesiánico y revelación escatológica (9,2; 11,1; 13,3). El camino constituye, en algún sentido, la patria de Jesús, en su ascenso a Jerusalén, que comienza de hecho en 8,27. Toda una sección de Marcos (9,27–10,52) está centrada en el camino (en ese contexto es importante la referencia central de Lc 9,51).

Jerusalén, *y vuelta a Galilea.* Jerusalén es la meta del camino de Jesús y el lugar de su juicio (Mc 14–15). En su entorno destaca al monte de los Olivos* (cf. Mc 11,1 par), lugar tradicional de la esperanza escatológica. Al lado, de Jerusalén está el Gólgota, que el mismo texto traduce como lugar del cráneo (15,22), y que es el espacio propio de las ejecuciones capitales; este es el último lugar de la geografía de Jesús en su historia como hombre vivo de este mundo. En relación con Jerusalén y el Gólgota está el sepulcro, que se abre, para mostrar que Jesús no está allí, sino que ha vuelto de otra forma a Galilea (cf. Mc 16,1-8). Según eso, Galilea había sido el lugar de comienzo del mensaje de Jesús (Mc 1,14-15); será con la pascua el lugar donde vuelven a reunirse sus discípulos para reasumir su anuncio, y camino de evangelio por la pascua (Mc 16,7). Esa opción por Galilea significa un rechazo o superación de la opción jerosolimitana, que estaría centrada en un sepulcro vacío (cf. Mc 16,1-6 par).

(4) *Geografía hecha de casas*, *caminos y barcos*. Tanto Marcos como los restantes evangelios (y Pablo) han puesto de relieve el valor de la casa como estructura base de encuentro y maduración mesiánica, tanto en su valor de lugar físico *(oikos)* como de signo de la familia *(oikia)*; ella es espacio de curaciones y enseñanzas, de reuniones y de fraternidad, como indican Mc 1,21; 2,1; 3,20-35; 5,38; 6,10; 7,24; 9,33; 14,3.12-26. El lugar propio de los seguidores de Jesús no es un templo (un edificio sacral), sino una casa profana, es decir, un lugar abierto a la fraternidad concreta, universal. Pero, junto a la casa que vincula a Jesús con un espacio centrado en sí mismo, el evangelio le presenta en espacios abiertos, de comunicación. Entre ellos, los más significativos, son los caminos de tierra y la barca en el mar, de manera que él aparece constantemente en movimiento, de pueblo en pueblo, llevando el mensaje del Reino, de manera que sus discípulos se llaman y son «seguidores», aquellos que asumen y siguen haciendo su camino, no solo en Israel (cf. Mt 10,6), sino después en todo el mundo (Mt 28,16-20; Mc 16,15).

Junto al camino está el barco (la barca), que es un signo especial de la iglesia, vinculada a los cuatro pescadores mesiánicos (de Mc 1,16); la barca es lugar desde el

que Jesús enseña, es medio de transporte y navegación hacia los espacios que están en la otra orilla, lugar de prueba y profundización mesiánica (cf. Mc 1,19-20; 3,9; 4,1–36,37; 5,2.18.21; 6,32.47-50; 8,10.13), en una línea que será reasumida de un modo especial por la misión paulina, hecha de barcos que atraviesan el Mediterráneo, en dirección a Roma, entendida como centro del mundo. La geografía bíblica judía sigue centrada en Jerusalén (y la musulmana en la Meca), entendida de forma física y simbólica. Por el contrario, los cristianos ya no tienen un centro geográfico, ni Jerusalén ni el Garizim de los samaritanos (cf. Jn 4,20-21), porque ellos adoran a Dios en espíritu y verdad, es decir, en todos los lugares de la tierra. Por eso, la misión geográfica cristiana, tal como la proyecta ejemplarmente Pablo y tal como la presenta el libro de los Hechos ya no se entiende como salida hacia el mundo para volver a Jerusalén (aunque él, Pablo, quiere volver a Jerusalén con los dones de los gentiles: colecta*), sino como proceso de transformación de todos los pueblos (según la visión de Mt 28,16-20), desde el centro de la historia, que era en aquel tiempo Roma, una Roma que es símbolo de universalidad, de apertura al mundo entero (según la visión de Lucas-Hechos).

Además de los atlas bíblicos, cf. F. M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I-II, Gabalda, París 1933; A. M. ARTOLA, *La Tierra*, *el Libro*, *el Espíritu*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1986; A. ARTUS, Geografía de la Biblia, Verbo Divino, Estella 2005; F. DE LA CALLE, *Situación al servicio del Kerigma. Cuadro geográfico del Evangelio de Marcos*, Pontificia, Salamanca 1975; J. GONZÁLEZ ECHEGARAY, *El Creciente fértil*, Verbo Divino, Estella 1991; (ed.), *La Biblia en su entorno*, Verbo Divino, Estella 1996; H. HAAG, *El País de la Biblia*, Herder, Barcelona 1992; M. NOTH, *El mundo del Antiguo Testamento. Introducción a las ciencias auxiliares de la Biblia*, Cristiandad, Madrid 1976; G. A. SMITH, *Geografía histórica de la Tierra Santa*, San Jerónimo, Valencia 1985; P. R. S. MOOREY, *Las Tierras bíblicas* I-II, Folio, Barcelona 1995.

GERASENO

(↗ *Diablo*, *exorcismos*, *Marcos*, *milagros*, *posesión diabólica*). Entre la «gente de Jesús» destaca un «legionario» de Gerasa, ciudad pagana rica, en el territorio de la Decápolis, al otro lado del Jordán, donde el Evangelio dice que fue una vez Jesús. Un turista hubiera visitado templos y teatros, signos de la cultura del poder. Jesús, en cambio, vino al cementerio.

(1) *El endemoniado de Gerasa*: «Y salió a su encuentro un hombre de los sepulcros, poseído por un espíritu inmundo. Tenía su morada en los sepulcros y ni con cadenas podía ya nadie sujetarlo. Muchas veces le habían atado con grilletes y cadenas, pero él había roto las cadenas y destrozado los grilletes. Nadie podía domarlo. Continuamente, noche y día, andaba entre los sepulcros y por los montes, dando gritos e hiriéndose con piedras» (Mc 5,3-5). Este es el Geraseno, poseído por un espíritu inmundo, contrario a la ley de la buena sociedad. No tiene un espíritu interior o privado, sino un demonio social, como muestran los diversos rasgos de la escena: las cadenas con las que intentan amarrarle, sus intentos de suicidio... Los espíritus de este geraseno son legión, como el ejército romano («Me llamo Legión, porque somos muchos», Mc 5,9), y están relacionados con los habitantes de la gran ciudad, que le expulsan y le atan (encerrándole en una cárcel/sepulcro), sin lograr nunca domarle, como si fuera un animal furioso, al que se apresa con cadenas para que no dañe y perturbe. Las conexiones con nuestra sociedad y sistema de opresión resultan evidentes: también nosotros, para vivir tranquilos, expulsamos a los que juzgamos peligrosos (quizá lo son, en un aspecto), proyectando sobre ellos nuestra legión de demonios. Allá en las afueras de la ciudad (entonces y hoy), como estercolero o sepulcro, está la cárcel y el horno donde se queman las basuras. Irónicamente, el texto señala que los gerasenos no podían atar ni domar a este loco: la gran ciudad de la Decápolis era incapaz de reducir con prisiones (grillos, cadenas) la violencia del poseso. Significativamente, el texto no expone la posible culpa de este geraseno. No cuenta sus hazañas o delitos. Solo dice que es poseso (loco) y relaciona su enfermedad con la violencia del sistema. Por eso, cuando Jesús quiere saber cómo se llama, él mismo responde: «Legión es mi nombre...». Su locura es un reflejo de la enfermedad social de la ciudad (imperio) que se expresa de un modo especial en el sistema militar que emplea para garantizar su seguridad violenta. Ciertamente, están en guerra: Gerasa y el geraseno, el imperio y sus «locos» o expulsados. Unos y otros, opresores y oprimidos, siguen inmersos en una espiral de lucha sin fin, sin cárcel ni condena que pueda resolver el conflicto.

(2) *El exorcismo de Jesús*. Oponiéndose a la acción de la ciudad, Jesús inicia con este loco-expulsado una cura de atención personal y liberación por la palabra. No le pone nuevos grillos, no le echa nada en cara, ni le acusa ni condena. Simplemente comparte con él la palabra: dialoga, le conoce, escucha sus razones. Desde ahí, los diversos momentos de su curación reciben un valor simbólico (universal) y reflejan con todo realismo la conversión (transformación) del poseso. (a) *Jesús expulsa a sus demonios*, dejando que vayan al lugar que han escogido (cerdos): así salen del cuerpo del poseso,

de un modo visible, en clara escenografía de catarsis interior y exterior. (b) *Los demonios se destruyen*: ellos mismos han querido introducirse en los cerdos, donde encuentran un lugar que les parece propio de su condición (son signo judío de impureza), para después precipitarse en la hondura del mar (expresión de muerte: cf. Mc 5,9-14). (c) *El geraseno* así curado (sin la legión, que perece en el fondo del agua) puede iniciar una vida de libertad y comunicación, de manera que la gente de la ciudad viene y le encuentra curado: «Vieron al endemoniado que había tenido la legión, sentado, vestido y en su sano juicio; y tuvieron miedo. Los que lo habían visto les contaron qué había acontecido al endemoniado y lo de los cerdos, y ellos comenzaron a implorar a Jesús que saliera de sus territorios. Y mientras él entraba en la barca, el que había sido poseído por el demonio le rogaba que le dejase estar con él. Pero Jesús no se lo permitió, sino que le dijo: "Vete a tu casa, a los tuyos, y cuéntales las cosas tan grandes que el Señor ha hecho por ti, y cómo tuvo misericordia de ti". Él fue y comenzó a proclamar en Decápolis las cosas que Jesús había hecho por él, y todos se maravillaban» (Mc 5,14-20).

(3) *La reacción de los gerasenos*. Este es el centro del relato: aquella ciudad no quería la curación de su legionario loco; tampoco nuestra sociedad moderna quiere seriamente que se curen sus violentos. Por eso, al situarse ante el antiguo encarcelado, que no grita sino que habla, no amenaza a los demás, sino que comparte la vida con ellos, los representantes del orden, en vez de alegrarse, sienten miedo: no son capaces de buscar una sociedad (estado) donde los problemas se arreglen por la palabra; no quieren sentarse con Jesús y el antiguo endemoniado, en un corro de amistad dialogal (cf. Mc 3,31-35); necesitan que locos y/o presos se pudran en sepulcros vivientes, no pueden sentirse seguros sin expulsar y echar la culpa a aquellos a quienes consideran peligrosos. Para vivir tranquilos, justificando su propia violencia, los «buenos» ciudadanos necesitan cárceles y solo viven seguros si expulsan, atan y demonizan a los que consideran asociales. Primero les utilizan (les hacen legión de soldados, al servicio del sistema de violencia) y luego les expulsan, acusándoles de inútiles y peligrosos. Primero les enloquecen o criminalizan y luego les encierran o recluyen entre los sepulcros de la ciudad. Por eso ruegan a Jesús que salga de su tierra. No quieren cambiar y convertirse, expulsando sus demonios de violencia, pues los necesitan. Entendido así, este relato cobra una inquietante actualidad. Ciertamente, hay muchos que quieren arreglar los problemas sociales dialogando como Jesús. Pero el conjunto de la sociedad prefiere la opresión generalizada y la cárcel, como los magistrados de Gerasa que expulsan a Jesús, para seguir como estaban.

Cf. R. GIRARD, *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona 1986; *Veo a Satán caer como un relámpago*, Anagrama, Barcelona 2002; X. PIKAZA, *Pan, casa y palabra. La iglesia en Marcos*, Sígueme, Salamanca 1997.

GETSEMANÍ ¿CHOQUE ARMADO?

(↗ *celotismo de Jesús*, *Judas*, *monte de los Olivos*, *oración del huerto*). La escena del monte de los Olivos (Mc 14,32-50) nos sitúa ante el fracaso (abandono) de los Doce*, que representan el mesianismo israelita, que se desvincula del destino de muerte de Jesús, que va descubriendo su camino, ante un posible choque armado con la guardia del templo de Jerusalén.

(1) *El enigma de Judas*, *un enfrentamiento.* Jesús no había subido a Jerusalén a solas, sino con sus discípulos, y con ellos había preparado el Reino de Dios, prometiendo que compartiría con ellos la próxima copa en el Reino, y así vino al Lugar *(khorion)* del monte de los Olivos, esperando la llegada de Dios. Pues bien, en ese contexto, en el mismo monte, se produjo la ruptura, y él quedó a solas, condenado a morir sin sus discípulos* (con ladrones que no eran de los suyos). Aquí se sitúa la historia de Judas, que según la tradición le ha traicionado, y el posible choque entre los discípulos de Jesús y aquellos que llegan para prenderle.

Judas ha tomado la iniciativa y viene con un grupo de «soldados» de la guardia paramilitar del templo (armados con espadas y garrotes), sin que sepamos exactamente su intención. ¿Quiere forzar una reacción de Jesús? ¿Quiere que dialogue con el Sumo Sacerdote? Sea como fuere, según el evangelio de Marcos, los del grupo de Judas van provistos de espadas y garrotes *(makhairôn kai xylôn)*, armas de hierro y madera, formando un grupo (*okhlos*, Mc 14,43) paramilitar, al servicio del templo. El texto no dice que hayan debido utilizar las armas, aunque afirma que prendieron a Jesús con fuerza *(ekratêsan)*, para añadir que uno de los presentes *(heis tôn parestêkotôn)*, partidario de Jesús, sin precisar si es de los Doce, saca la espada *(tên makhairan)* y se enfrenta con *el siervo (ton doulon)* del Sumo Sacerdote, cortándole la oreja (14,47).

Esa información resulta básica para interpretar la trama de la muerte de Jesús. Posiblemente Marcos la ha tomado de un relato previo, que hablaba de un choque entre partidarios de Jesús y «funcionarios» de la guardia del templo (no soldados romanos), en la que pudo haber algún herido. De un modo significativo, Marcos mantiene en la penumbra al «agresor» (uno de los presentes), pero personaliza al «agredido», diciendo que es el siervo (*ton doulon*, con artículo) del Sumo Sacerdote, no uno cualquiera, sino el capitán del templo, el jefe de la guardia paramilitar, un funcionario conocido de la administración de Jerusalén, que mantiene el orden del santuario.

Es muy probable que el prendimiento de Jesús implicara algún tipo de violencia, y que los sacerdotes tuvieran miedo de que el grupo respondiera luchando. Pero, si el hecho sucedió como el texto supone, y si el agresor cortó la oreja del jefe de la guardia del Sumo Sacerdote (cosa que solo pudo hacer si intentaba matarle, pues el golpe debía dirigirse a la cabeza), el resto de la escena resulta difícil de entender. ¿Por qué no se defiende el agredido? ¿Por qué no reaccionan con dureza los que quieren prender a Jesús? ¿Cómo responde Judas, que es aquel contra quien debía haberse dirigido el golpe? ¿Cómo fue el enfrentamiento entre los partidarios de Jesús y enviados del Sumo Sacerdote? ¿Hubo otros traidores además de Judas?

(2) *Disputa de exegetas*. Esta cuestión se ha planteado en la exégesis e historia de la vida de Jesús por lo menos desde el siglo XVIII, cuando G. E. Lessing publicó un texto de H. S. Reimarus *(Fragmentos de Wolfenbüttel)*, titulado «Acerca del objetivo de Jesús y sus discípulos» (año 1778). A su juicio, al final de la historia de Jesús hubo un levantamiento militar fallido, del que Marcos ofrecería aquí un torso enigmático y casi desmilitarizado. No habría sido básicamente un ataque de los seguidores de Jesús contra los soldados de Roma (para conseguir la independencia nacional, en la línea de los celotas del 66-70 d.C.), sino contra la oligarquía sacerdotal, para controlar el funcionamiento del templo, porque los que prendieron a Jesús no venían de parte del Gobernador, sino del Sumo Sacerdote. Sería, por tanto, un enfrentamiento intrajudío entre partidarios armados de Jesús (galileos) y servidores armados del templo.

En contra de esa visión, debemos afirmar que Jesús no promovió (ni aceptó) un enfrentamiento militar contra los sacerdotes, para asumir el control del templo, pero algunos de sus partidarios pudieron hacerlo. Ciertamente, lo que estaba en juego era el «control» y sentido del templo (cf. Mc 11,15-17 par), un tema con implicaciones no solo «espirituales», sino económicas y sociales; pero Jesús no las quiso plantear ni resolver con medios militares. En ese contexto, debemos seguir recordando que Jesús no tuvo un problema inmediato de lucha contra Roma, sino un conflicto con los sacerdotes de Jerusalén, sobre el tema de la presencia de Dios y de su Mesías. No quiso luchar contra el Imperio romano, como los celotas del 66-70 d.C., sino transformar al pueblo de Israel, para que llegara el Reino. Para eso había venido a Jerusalén y por eso quedó allí, elevando su signo contra la administración del templo. Es lógico que algunos de sus simpatizantes (a quienes él no controlaba) quisieran oponerse a los enviados del Sumo Sacerdote. Es posible que hubiera algún enfrentamiento; pero los sacerdotes no quisieron darle publicidad, sino todo lo contrario, pues para ellos era esencial que el posible choque no trascendiera, que Pilato no se enterara, que no hubiera muertes, pues de lo contrario habría intervenido el ejército romano. Se trató, por tanto, de un incidente «intrajudío».

Tratan del tema todas las «vidas» de Jesús. De un modo especial, cf. R. E. BROWN, *La muerte del Mesías* I, Verbo Divino, Estella 2005, 161-292. Los textos de H. S. REIMARUS han sido publicados por G. E. LESSING, *Escritos filosóficos y teológicos*, Nacional, Madrid 1982. Sobre los posibles elementos «armados» del movimiento de Jesús y sus seguidores en contra de Roma siguen siendo valiosos los libros de S. G. F. BRANDON, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church* (1951), *Jesus and the Zealots: A Study of the Political Factor in Primitive Christianity* (1967), *The Trial of Jesus of Nazareth* (1968), que no han sido aceptados en general de un modo positivo por la crítica, a pesar de sus aportaciones.

GIGANTES

(↗ *diluvio*, *Henoc*, *violación*). Como muchas otras literaturas tradicionales, también la Biblia transmite el recuerdo de antiguos gigantes que habrían poblado la tierra (cf. Nm 13,33; Dt 2,20; 3,11-13; 2 Sm 21,16-22). Pero, dentro de la tradición bíblica, los gigantes por excelencia son aquellos seres monstruosos que vivieron en tiempos del gran pecado al que se alude como causa del diluvio universal (cf. Gn 6,4). Esos gigantes aparecen en la literatura de Henoc* como híbridos monstruosos, hijos de los ángeles violadores y de las mujeres, que destruían todo con su voracidad (¡lo comían todo!) y con su violencia (¡eran los grandes guerreros del principio de los tiempos: cf. *1 Hen* 7–15). Una serie de indicios nos hacen suponer que en el primitivo «Pentateuco de Henoc» había un libro que se titulaba de los *Gigantes* y que trataba de su conversión. Pero ese libro fue separado del ciclo de Henoc y en su lugar se introdujo el nuevo libro de *Las parábolas* (*1 Hen* 37–71) en las que el vidente actúa como Hijo de Hombre y Juez escatológico de Dios, no para salvación, sino para castigo final de los gigantes culpables, conforme a una perspectiva de talión: la justicia de Dios y la salvación de los hombres violados y asesinados exigía la destrucción total de los culpables. Sea cual fuera la solución textual (y literaria), el tema tiene una gran importancia antropológica y teológica. Quizá hubo un libro de *Gigantes*, donde se narraba la conversión de los ángeles caídos y sus «hijos» (guerreros perversos), de manera que así se iniciaba un tiempo de gracia sin fin para todos, ángeles y hombres. Pero el relato actual (*1 Hen* 12–16) ha rechazado expresamente la posibilidad de una conversión eficaz (efectiva) de los pecadores (al menos de los ángeles perversos), de manera que el Dios del talión se eleva sobre un posible Dios de gracia, ratificando así el carácter irreparable del pecado. El tema central de *1 Hen* 12,1–13,7 es la imposibilidad del arrepentimiento de los ángeles perversos y sus «hijos» gigantes. La tradición bíblica se eleva así en contra de todo posible gigantismo propio de aquellos que pretenden dominar la tierra por la fuerza.

Cf. X. PIKAZA, *Antropología bíblica,* Sígueme, Salamanca 2006.

GILGAL

(↗ *conquista de la tierra*, *pascua*). Significa «círculo», generalmente de piedras alzadas (= *cromlech*), que suelen tener un sentido sagrado. Hay en la tierra de Israel varios lugares que se llaman *Gilgal* (cf. Dt 11,30; 2 Re 2,1; 4,38), pero el más famoso es el que se encuentra cerca de Jericó, donde, según la tradición, Josué y sus compañeros colocaron doce piedras del Jordán, en círculo, para recordar el paso de los israelitas por el río y la entrada en la tierra prometida (cf. Jos 4,19-20).

(1) *El santuario del círculo de piedras*. Aquel santuario de círculo de piedras tenía, sin duda, un valor autónomo y anterior, independiente del paso de los israelitas por el río, aunque se vinculara desde antiguo a la historia israelita. Probablemente se trataba de un santuario que había sido pagano, pues Jc 3,19 habla de los ídolos de Gilgal. Es muy posible que el lugar se convirtiera pronto en uno de los centros de peregrinación y de reunión de los israelitas, como supone 1 Sm 7,16. Es posible que la federación* de tribus de Israel se reuniera periódicamente en Gilgal, para celebrar la fiesta de Yahvé y ratificar su pacto, ante las doce piedras simbólicas (las doce tribus), junto a Jericó, al lado del Jordán (cf. Jos 4,19-24). Allí se fue tejiendo, según esa hipótesis, la identidad israelita, marcada por el encuentro y pacto entre pastores y agricultores, que constituye un elemento esencial de la historia del pueblo de Dios. Allí se reunían pastores y agricultores, venerando al mismo Dios, para contarse leyendas de unos y otros. Allí se fueron sellando pactos, se fueron fijando encuentros de familias y clanes, en torno a los dones del campo (pan) y los rebaños (corderos). Este ha sido quizá el más antiguo santuario israelita en Palestina.

(2) *Recuerdo israelita*. Sea como fuere, el santuario de Gilgal ha quedado vinculado al comienzo de la historia israelita en Palestina, como supone Jc 2,1. Aquí se sitúa la primera circuncisión y pascua de los invasores: «Josué hizo cuchillos de pedernal y circuncidó a los israelitas en el Collado de los Prepucios... Y dijo Yahvé a Josué: Hoy os he quitado de encima el oprobio de Egipto. Por eso se llamó aquel lugar Gilgal [= círculo], hasta el día de hoy. Los israelitas acamparon en Gilgal y celebraron allí la Pascua el día catorce del mes, a la tarde, en los llanos de Jericó. Al día siguiente de la Pascua comieron ya de los productos del país: *panes ázimos* y *granos tostados* ese mismo día. Y el maná cesó desde el día siguiente, en que empezaron a comer los productos del país. Los israelitas no tuvieron en adelante maná, y se alimentaron ya aquel año de los productos de la tierra de Canaán» (Jos 5,3.8-12). Este pasaje litúrgico reúne diversas tradiciones. La fiesta de los Ázimos (que en principio era de tipo agrícola) queda asociada con la Pascua (que es recuerdo de la liberación histórica de Egipto). De esa forma, el pan del año nuevo se entiende como expresión de libertad. El texto relaciona los Ázimos-Pascua con la circuncisión, vinculada a alianza: solo pueden celebrar la Pascua y comer los Ázimos de la bendición de Dios, año tras año, los que pertenecen al pueblo de Dios, participando así de su pureza. Según eso, el pueblo israelita se constituye en Gilgal (que significa «círculo», signo emparentado con la circuncisión), el primer santuario de la tierra de Palestina, vinculado a la Pascua y los

Ázimos santos. Esta es, por tanto, una fiesta de nuevo y verdadero nacimiento. Renacen los israelitas como pueblo (se circuncidan, junto al círculo sagrado de piedras de *Gilgal*); dejan el *maná*, pan de niñez y milagro, que la tradición ha presentado como don de Dios en el desierto; empiezan a comer pan de la tierra, que es don de Dios, pero también un fruto del trabajo humano. Evidentemente, ese pan debe ser ázimo: natural y nuevo, no fermentado. Esta será la primera cosecha y el primer pan de fiesta de los israelitas en la tierra, iniciando así un proceso que ellos consideran eterno, para siempre.

Cf. E. OTTO y T. SCHRAMM, *Fiesta y gozo*, Sígueme, Salamanca 1983.

GLORIA

(↗ *cielo*, *honor*, *Isaías 1*). Pertenece ante todo a Dios, a quien la Biblia presenta como glorioso, en terminología de tipo estético y sacral, más que económico o racionalista, como viene destacando la antropología cultural. En el Antiguo Testamento, la gloria (en hebreo *kabod*) de Dios se expresa en su victoria sobre el Faraón (cf. Ex 14,4.17) y de un modo especial en el monte Sinaí (Ex 33,18-22) y en el tabernáculo, al que Dios mismo cubre como nube (cf. Ex 40,34-35; 1 Re 8,11). En esa línea se sitúa la gloria del Dios de Isaías (Is 6,3), la gloria de la nueva Jerusalén (Is 61,1), la gloria (en griego *doxa*) del nacimiento de Jesús (Lc 2,14). La gloria de Dios se expande a los hombres, que así aparecen también como gloriosos, sobre todo en una perspectiva escatológica*. En ese sentido, la culminación de la vida de los hombres (el reino* de Dios) puede presentarse y describirse también como gloria y así se dice que el Hijo del Hombre vendrá en su gloria (Mt 25,31), que es la Gloria de Dios, es decir, el mismo ser divino (cielo*). En ese sentido, lo contrario a la gloria del cielo no sería una condena* entendida en términos de sufrimiento, sino un tipo de deshonor o vergüenza.

GNOSIS

(↗ *apocalíptica*, *apócrifo de Juan*, *apócrifos*, *cábala*, *Nag Hammadi*, *sabiduría*, *Sofía*, *Valentín*). Sistema de conocimiento religioso, que se despliega de diversas formas, pero con un fondo común: los iniciados o gnósticos, hombres de conocimiento superior, pueden descubrir su situación de esclavitud en el mundo, pero también su hondura espiritual, superando así la caída y alcanzando su plenitud divina a través de un proceso de iluminación y retorno hacia el principio de la realidad buena y perfecta de la que han caído. En general, los gnósticos piensan que los hombres se encuentran desterrados en este mundo: han perdido su patria, han olvidado su origen y deben descubrirlo de nuevo, retornando a lo divino. Son muchos los sistemas gnósticos que han ido surgiendo a lo largo de la historia, y de una forma extensa, podemos afirmar que las religiones del oriente (hinduismo y budismo) son básicamente gnósticas. Pero aquí nos referimos de un modo especial a la gnosis del entorno bíblico (del judaísmo y cristianismo).

(1) *Judaísmo*, *cristianismo y gnosis*. En principio, el judaísmo no puede llamarse gnóstico, porque habla de una creación positiva de Dios (y no de una caída del hombre en la materia) y porque añade que el hombre tiene una función o tarea que cumplir en la historia (no saliendo de ella). Sin embargo, algunos movimientos judíos de los siglos anteriores a Jesús (apocalíptica*, sabiduría*) han mostrado tendencias cercanas a la gnosis. En esa línea pueden entenderse varios elementos de la tradición de Henoc* y de los esenios de Qumrán*. Esa tendencia gnóstica influirá poderosamente en los siglos posteriores, en la mística* judía y en Cábala*. Más aún, cuando los rabinos de los siglos II-III d.C. critican a los *minim* (a quienes a veces se identifica con los cristianos), parecen, estar refiriéndose más bien a un tipo de gnósticos judíos, que diluyen y destruyen (o reinterpretan) la historia anterior del judaísmo desde una perspectivas de caída y salvación universal.

De todas formas, apenas conocemos las tendencias gnósticas más desarrolladas del judaísmo del I a.C. al III d.C. porque han quedado superadas y borradas por el rabinismo posterior (Misná*, Talmud*). Conocemos en cambio, bastante bien, los sistemas gnósticos que han surgido en torno al cristianismo, no solo por las críticas de los Padres de la Iglesia, sino por el descubrimiento (año 1945) y la publicación de la biblioteca en gran parte gnóstica de Nag Hammadi*, con textos del siglo II al IV d.C., en los que influye poderosamente el *pensamiento griego*, abierto tras Platón hacia una especie de dualismo donde el espíritu aparece como bueno y la materia como cárcel/caverna donde el alma se hallaría de algún modo cautivada.

A pesar de ello, en la gnosis cristiana sigue influyendo la *apocalíptica judía*, con sus elementos sapienciales y en especial con su forma de entender la caída de la que debemos liberarnos. Al mismo tiempo, la gnosis cristiana asume y desarrolla elementos que se encuentran en la base de ciertas formulaciones clásicas de Pablo y Juan, en las que se supone que estamos aplastados bajo las fuerzas negativas de este mundo, teniendo que ser liberados y reconciliados por Jesucristo. Avanzando en esa línea, los gnósticos tienden a suponer que los cristianos ordinarios o eclesiásticos (aquellos que se dejan

guiar por la iglesia establecida) conocen únicamente y aceptan un tipo de religiosidad externa; solo ellos, los espirituales, han penetrado en el misterio verdadero. En esa línea, los gnósticos más radicales han roto con la Gran Iglesia, rechazando su encarnación social, su episcopado y su canon.

(2) *Mito de Sofía* (Sabiduría*). La gnosis más conocida (en la línea de Valentín*: s. II) afirma que el mundo no es creación positiva de Dios, sino resultado de la «caída» de Sofía, el aspecto femenino de la divinidad, que quiere «expresarse» (y desea alcanzar su despliegue) fuera de su lugar de origen, es decir, de la divinidad donde se hallaba contenida (*Apócrifo de* Juan*, NHL II, 1, 9-10). La divinidad total era *Barbelo*, plenitud sagrada de los cuatro elementos (la doble pareja perfecta de lo masculino y femenino). Pero esa plenitud se rompió cuando Sophia quiso que surgiera algo fuera de Dios, sin el concurso de su pareja, es decir, rompiendo así la intimidad de Dios y originando este mundo caótico.

En cuanto masculino, el Espíritu es perfecto: se basta a sí mismo, en armonía y plenitud. Por el contrario, el aspecto femenino de la divinidad resulta peligroso y debería haberse mantenido siempre en unidad profunda con lo masculino, en gesto de obediencia y colaboración. Pero ese «aspecto» ha querido «salir» y engendrar, fuera de la pareja que ella forma con el varón sagrado, volviéndose adúltera. De ese deseo adúltero de la mala Sabiduría ha brotado este mundo, centrado en Yaldabaot o Yavaot, que alude, sin duda, al Dios Yahvé de Israel, entendido como divinidad imperfecta e incluso perversa. De manera consecuente, el gnosticismo tiende a distinguir dos dioses

El Dios originario es bueno, espíritu perfecto y sin origen, más allá de la materia, Padre en el pléroma divino. Pero a través del mal engendramiento de Sofía se ha expresado e impuesto sobre el mundo otro tipo de Dios caído y material, un ser divino inferior a quien los gnósticos presentan con rasgos y figura del Yahvé, que es el Dios de la materia, príncipe y regente de este mundo de muerte, cabeza de los ángeles caídos o demonios que mantienen nuestra vida bajo su violencia. Mientras estamos en el mundo nos hallamos sometidos a las leyes de egoísmo y prepotencia del Dios malo, que domina en esta vida por la fuerza y nos cautiva sin cesar en la materia: la religión normal es signo de sometimiento, un modo de tener a los humanos cautivados. Cuanto más nos vinculamos a ese plano de materia (religión de ley) menos perfectos seremos: no seguimos a Dios, sino a su antagonista, el Diablo, que nos esclaviza apareciendo revestido de rasgos falsamente luminosos.

(3) *La redención cristiana*. Superando al Dios diabólico (caído) que domina en el Antiguo Testamento, Jesús nos habría invitado a desligarnos de la perversión del mundo creado y de la ley de Israel (esclavitud, violencia, muerte) para conducirnos nuevamente al Dios supramundano del pléroma primero. No existe en la gnosis verdadera encarnación, pues Dios no puede hacerse carne/materia mala, pervertida, en contra de Jn 1,14, que es ya una crítica de la gnosis. Según eso, de manera lógica, la redención consiste en superar la encarnación, en lograr que las almas se desliguen de la mala carne en que se hallaban cautivas, volviendo así, a través de un conocimiento salvador, supramundano, a lo divino.

No hay encarnación pero hay descenso redentor: éramos hijos malos de Sophia, almas perdidas en el mundo; pero ha bajado hasta nosotros el Hijo Bueno, engendrado con Dios Padre, en el interior de la divinidad, para liberarnos de la esclavitud del mundo a través de su conocimiento superior. Él nos ha revelado nuestro origen verdadero (pertenecemos al Dios supramundano) y, de ese modo, sabiendo lo que somos, podemos liberarnos de la esclavitud y cautiverio de esta tierra mala. Con doctrinas y experiencias como estas, los gnósticos se extendieron del I al III d.C., desde Siria y Egipto hasta Roma, formando grupos cristianos de perfectos, portadores de una sabiduría especial que no debe propagarse entre el vulgo de creyentes normales.

Sus doctrinas, desarrolladas (de formas muy distintas) por Marción, Basílides o Valentín, fueron combatidas por los Padres de la iglesia (especialmente Ireneo de Lyon, Hipólito, Epifanio). Más tarde, bajo el poder de la Iglesia triunfante, fueron perseguidos, de manera que algunos grupos escondieron sus libros ante el riesgo de ser descubiertos, como sucedió con biblioteca de Nag Hammadi, Egipto (s. IV d.C.). Como grupos separados y autónomos, los gnósticos desaparecieron. Pero ellos han pervivido a lo largo de los siglos y han aparecido, una y otra vez en la historia del cristianismo (por ejemplo en los cátaros o albigenses de los ss. XI-XII), como una especie de corriente subterránea de la misma Iglesia. Una parte considerable de la interpretación bíblica de la Gran Iglesia, desde el II d.C., está marcada de forma directa o indirecta por la gnosis.

Textos en castellano: M. ALCALÁ, *El Evangelio copto de Tomás*, Sígueme, Salamanca 1989; *El evangelio copto de Felipe*, Almendro, Córdoba 1992; *Los evangelios de Tomás*, *el mellizo y María Magdalena*, Mensajero, Bilbao 2000; F. GARCÍA BAZÁN, *La Gnosis eterna. Antología de textos gnósticos griegos*, *latinos y coptos* I-III, Trotta, Madrid 2003-2009; J. MONSERRAT TORRENTS, *Los gnósticos* I, Gredos, Madrid 1983; A. PIÑERO (y otros), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi* I-III, Trotta, Madrid 1997-2000; A. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios Apócrifos. Textos griegos y latinos*, con versión crítica, estudios introductorios y comentarios, BAC, Madrid 1990. Cf. también B. LAYTON (ed.), *Rediscovering of the Gnosticism* II, HNS 41, Brill, Leiden 1981, 618-642; L. MORALDI, *Testi Gnostici*, UTET, Turín 1982; J. M. ROBINSON (ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, Brill, Leiden 1977 (= NHL). La edición de E. GONZÁLEZ BLANCO, *Los evangelios apócrifos* I-III, Bergua, Madrid 1934 ofrece mucho material, pero queda anticuada y es poco crítica.

GNOSTICISMO Y NUEVO TESTAMENTO

(↗ *Felipe*, *Juan*, *Tomás*). Movimiento espiritual que tiende a interpretar la religión en clave de experiencia interior, dejando en segundo plano (como secundarios) los elementos económicos y sociales de la vida. Ha influido en la visión cristiana, a partir de finales del siglo I d.C. Se ha dicho que los nicolaítas y jezabelianos, condenados por el Apocalipsis (Ap 2,6.15.20), se sitúan ya en la línea del gnosticismo. En ese caso, al rechazar los idolocitos y la prostitución, el libro del Ap estaría enfrentándose con un tipo de visión intimista de la vida y defendiendo el carácter social del Evangelio. También se ha dicho que los enemigos contra los que Pablo ha combatido en Galacia y Corinto (lo mismo que algunas visiones que están en el fondo de Colosenses y Efesios) tenían carácter gnóstico. Finalmente, son muchos los que afirman que en el fondo del evangelio de Juan está influyendo una fuerte tendencia gnóstica. En esa línea, se solía afirmar que existía ya un tipo de gnosis precristiana, que se introdujo en el mismo cristianismo, de tal forma que vino a presentarse como peligrosa, siendo condenada por el Apocalipsis, por Pablo y por Juan evangelista. En los últimos años, hay muchos que quieren invertir de algún modo esa visión, afirmando que han sido precisamente los cristianos, y en especial Pablo y Juan, los que más han influido en el surgimiento de la gnosis; la revelación cristiana ha introducido en el mundo cultural del siglo I-II d.C. un cambio religioso tan grande que ha llevado a replantear muchos temas espirituales; pues bien, entre los cambios introducidos por el cristianismo se hallaría el surgimiento del gnosticismo. Hay, finalmente, otros que piensan que cristianismo eclesiástico y gnosis han surgido al mismo tiempo, de manera que, en este campo, no puede hablarse de ortodoxia y heterodoxia: tanto la Gran Iglesia (ortodoxia) como los diversos movimientos gnósticos del comienzo de la Iglesia habrían brotado de la base común del movimiento de Jesús. El problema se ha vuelto más complejo a partir de algunas interpretaciones que se han hecho sobre el documento Q (que sería ya protognóstico) y a partir de la posible datación temprana de *El evangelio de Tomás*.

Cf. T. GARCÍA BAZÁN, *Gnosis. La esencia del dualismo antiguo*, Castañeda, Buenos Aires 1978; H. JONAS, *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*, Siruela, Madrid 2003; R. TREVIJANO, *Estudios sobre el evangelio de Tomás*, Fuentes Patrísticas, Ciudad Nueva, Madrid 1997.

GNÓSTICOS, DOCTRINA BÁSICA (SS. II-III)

(↗ *apócrifos*, *Felipe*, *gnosis*, *Marción*, *teología*, *Tomás*, *Valentín*). Cristianos «iluminados», que se sentían portadores de una sabiduría especial, que les capacitaba para penetrar en los misterios más hondos de Dios; fueron los primeros en desarrollar una visión sistemática (y teórica) del cristianismo. Los representantes de la «gran iglesia», más vinculados al mensaje histórico de Jesús y a la experiencia social del evangelio, fueron más sobrios y tuvieron más reparos en presentar el cristianismo como sistema de pensamiento, y por eso prefirieron repetir y mantener, en general, las formulaciones del Nuevo Testamento. Por el contrario, los gnósticos, que tenían menos prevenciones estructurales, pudieron ser más «audaces» en ese plano.

(1) *Introducción.* Suele llamárseles «herejes», pero en aquel tiempo (ss. II y III) la ortodoxia no se hallaba todavía oficialmente establecida. Por eso era difícil distinguir los límites entre la Gran Iglesia y otros grupos de inspiración cristiana, como los gnósticos, cuyos libros han terminado apareciendo como apócrifos. Los gnósticos tendían a vincular elementos cristianos y judíos con otros de tipo helenista y egipcio e incluso oriental, cercano al zoroastrismo, el hinduismo y el budismo. Fueron ellos, y especialmente Valentín, los que hablaron más expresamente de una tríada divina (trinidad*), de carácter teológico, aunque tendieran a entenderla de una forma rechazado por la Gran Iglesia, porque, al mismo tiempo, defendían un dualismo práctico (habría un tipo de Dios bueno, otro malo), un dualismo sexual (Dios sería masculino y femenino) y otro generador (Dios sería generante/Padre y engendrado/Hijo).

Entre los gnósticos cristianos se pueden citar hombres como Simón Mago*, Marción, Valentín y Basílides. También se puede hablar de libros de tendencia gnóstica, desde los evangelios de Tomás* y Felipe*, con el *Apócrifo de Santiago*, hasta los textos combatidos y condenados por diversos Padres antiguos de la Iglesia (Hipólito, Ireneo). Un hecho fundamental para el conocimiento de la gnosis ha sido el descubrimiento y edición de la Biblioteca de Nag Hammadi* (año 1945), aunque su inspiración básica (dualismo, ruptura divina, caída de Sophia) había sido ya destacada antes por autores como H. Jonas (*Gnosis und spätantiker Geist* I, 1934) a partir de las aportaciones básicas de los Padres de la Iglesia.

(2) *El despliegue de la realidad.* Los gnósticos quieren penetrar en el misterio divino, afirmando que el ser originario se ha expandido, formando dualidades (varón-hembra) que se van abriendo y expresando, en principio de manera armónica, dentro del *pléroma* o gran totalidad, formando así las *syzyguias* o parejas sagradas (padre-madre), que tienden a expresarse en forma de trinidad (padre-madre-hijo), para volver nuevamente a la unidad final del pléroma. En este contexto, ellos suelen distinguir cuatro momentos, entre los cuales se sitúa la gran «caída», es decir, la creación «mala» del mundo y la búsqueda de recuperación salvadora.

Principio de dualidad: el ser existe siempre en forma doble, antitética y sintética, enfrentándose a sí mismo, para así separarse y reconciliarse. En su misma raíz, el Uno

divino es polaridad de elementos contrapuestos, a través de un tipo de matrimonio masculino-femenino.

Principio de generación: la polaridad anterior actúa de forma engendradora y, en esa línea, del Padre/Madre (de lo masculino/femenino) surge el Hijo. De la dualidad nace el Tercero, que sale de ella y en ella permanece, recibiendo y/o poseyendo todo el ser de lo divino.

Ruptura: si los elementos anteriores se hubieran mantenido en equilibrio (en la polaridad sexual y en la dualidad engendradora) no habría existido caída ni necesidad de redención; pero en esa dualidad y engendramiento se ha introducido un elemento perturbador, representado por la Sabiduría o Divinidad femenina que ha roto la armonía anterior al buscar la fuerza de su maternidad sin contar con su consorte (es decir, con el Padre/Esposo). De esa forma ha engendrado en el vacío, introduciendo los gérmenes de Dios/Bondad en el abismo de la ruptura y de la muerte, engendrando a un «dios perverso», señor de este mundo, al que muchas veces se identifica con el Dios-Yahvé del Antiguo Testamento. Lógicamente se enfrentan Dios bueno y Dios malo, en un tipo de batalla que se expande en la historia de los hombres.

Exigencia de retorno y reconciliación. Todas las cosas tienen que volver a su unidad originaria, en el pléroma divino, que se expresa en la reconciliación de Dios consigo mismo y del mundo con Dios: la Sofía divina debe volver a su Esposo y los hombres caídos a su padre bueno, abandonando al Dios-Yahvé perverso (que volverá de esa forma a la nada).

(3) *Tríadas gnósticas*, *ruptura divina.* Profundizando en la línea anterior, los gnósticos tienden a rechazar al «dios creador» del Antiguo Testamento, Señor de este Mundo, que sería imperfecto y material, buscando al verdadero Dios en su misma hondura sagrada (en su interior divino). Eso significa que no buscan a Dios fuera, sino que lo llevan y lo encuentran dentro, pues a pesar del pecado en que han nacido conservan en sí mismos la verdad de lo divino, la Trinidad perfecta:

El primer elemento de esa trinidad interior de cada ser humano iluminado se llama Bythos, Propator o simplemente Padre, principio de todo, siempre vinculado a su pareja femenina (la Sophia-Madre buena). Dios no es una mónada a solas (*Deus solus*, eterno e infecundo), sino Padre con Madre, fuente dual de la que todo brota. En el interior de cada hombre iluminado se encuentra por tanto la divinidad entera.

El segundo elemento (Sophia, Matêr, Dynamis o Ennoia...) es el aspecto femenino de ese Dios que, siendo padre, es al mismo tiempo madre y, como tal, engendradora del hijo. Quizá se pueda afirmar que la Madre divina interior se relaciona con el Padre como la *dynamis* o potencia con la sustancia en la filosofía aristotélica. Sin esta Madre, el Padre-Dios no podría generar, ni podría existir Hijo divino. Por eso, al decir Padre estamos diciendo, al mismo tiempo Madre.

Tercer elemento (Nous, Arkhe, Monogenes). Lógicamente, al decir padre/madre estamos diciendo al mismo tiempo Hijo, aludiendo así al que surge del proceso interior de lo divino, pues el vástago divino surge y se despliega dentro de nosotros, partiendo de

la dualidad (padre, madre) y ratificando así el engendramiento en el que desemboca el despliegue divino.

(4) *Principio y razón de la caída. Mito de* Sofía*. La figura más discutida del mito gnóstico suele ser el segundo elemento (divinidad femenina o *Sofía*), con dos formas o momentos. En sí misma, la Sophia es buena, está unida con el Padre y así engendra al Hijo divino, dentro del Gran Pléroma. Pero esa Sophia o Madre original puede pervertirse, de manera que el proceso divino se exprese y despliegue en forma de pecado. Para los gnósticos (lo mismo que para muchos mitos del lejano oriente) el pecado «original» existe (emerge) en el mismo interior de lo divino. Hombres y mujeres formamos parte de un Dios que, siendo perfecto, puede llevar en sí la semilla de la imperfección y la ruptura. Dios es plenitud: «El Espíritu *invisible*... no encierra dentro de sí nada imperfecto, puesto que lo mejor está en él, siendo él solo absolutamente perfecto... Es incircunscriptible, porque nadie le precede para circunscribirle; es indistinto, porque nadie le precede para imponerse una distinción; es inconmensurable, porque nadie le precede para medirle; invisible, porque nadie le ve; eterno, porque siempre es; inexpresable, porque nadie puede captarlo para expresarlo; innombrable, porque nadie le precede para nombrarle» (*ApJn:* NHL II, 1, 2-3).

Pues bien, mirado en otra perspectiva, ese mismo Dios «perfecto» es imperfecto, pues incluye dentro de sí un principio de desequilibrio (choque) y de engendramiento frustrado, en perspectiva femenina. La Sabiduría-Madre es buena, es engendradora de Vida positiva (del Hijo divino salvador), pero solo mantiene su bondad cuando se mantiene bien unida al Espíritu paterno. En esa línea, en un momento determinado, esa Sabiduría ha roto el equilibrio, haciendo que surja así, desde ella misma, una realidad pervertida, imperfecta. Esta caída de la realidad divina solo puede expresarse de forma simbólica o mítica: «La Sabiduría deseaba hacer manifiesto a qué se parecía lo que ella pensaba, sin aguardar el beneplácito del Espíritu, que no estaba de acuerdo, ni su colaboración y aprobación. Como consecuencia del desacuerdo de la persona de su pareja, no encontró su conformidad... y sin el beneplácito del Espíritu (masculino) y sin el reconocimiento de su pareja realizó su salida. Presa de la fuerza irresistible que hay en ella, su pensamiento no quedó improductivo y fue entonces cuando apareció viniendo de ella un producto incompleto y discordante, ya que lo había creado sin su pareja. Él no se parecía en nada al aspecto de su madre, siendo él mismo de otra forma. Cuando ella (Sofía) se dio cuenta de que el objeto de su deseo había tomado la forma anómala de una serpiente, con cuello de león, de ojos crepitantes y brillantes de relámpago, lo rechazó lejos de ella y lejos de los lugares celestiales, para que no lo viene ninguno de los inmortales, ya no lo había creado por ignorancia» (*Apócrifo de Juan* II, 1, 9-10, NHL 103-104).

(5) *Hijo bueno*, *el gran retorno (hierogamia).* Conforme a lo anterior, la divinidad es *polaridad* sexual (lo masculino y femenino se completan) y es *generación* o proceso de vida que puede pervertirse y que de hecho se ha pervertido y así estamos inmersos dentro de un proceso de muerte). Por nosotros mismos no podemos superar esa caída, pero Dios puede hacerlo y nosotros con su ayuda, recuperando de nuevo la raíz divina de

la vida, para retornar al *círculo* pleno y perfecto de cuatro elementos: Padre y Madre con dos hijos buenos, en movimiento sin fin de vida positiva. Eso significa que los hombres y mujeres deben superar el desequilibrio actual, volviendo a la unidad perfecta de lo divino, fuera de este mundo malo. Para eso es necesario que brote y se despliegue de nuevo, desde el Padre original, el Hijo bueno, que rescate a la Madre caída (Sophia pecadora) y que lleve a los hombres al encuentro pleno con Dios, en la «cámara nupcial» de lo divino, representada y expresada en símbolos matrimoniales (familiares): «El Padre envió desde el cielo al marido, que es hermano primogénito de la mujer caída. Entonces el esposo bajó a la esposa. Ella dejó su prostitución primera, se purificó de las manchas de sus amantes y se renovó en el estado de desposada. Se purificó en la cámara nupcial, la llenó de perfume, se sentó en ella, esperando al esposo verdadero. Ya no corre por la plaza pública, uniéndose al que quiere, sino que se ha quedado acechando el día en que él venga... Entonces el esposo, según la voluntad del Padre, bajó a ella en la cámara nupcial que estaba dispuesta, y adornó la cámara nupcial. Este matrimonio, en efecto, no es como el matrimonio carnal... En este matrimonio, cuando se unen uno a otro, se hacen una sola vida. Por eso el profeta (Gn 2,24) dice del primer hombre y de la primera mujer: se harán una sola carne» (NHL II, 6, 132-133).

Esta unión de esposo-esposa constituye la imagen y presencia del Dios que es Pareja de vida engendradora en lo divino. Los hombres redimidos por el Cristo, esposo de la humanidad (representada por la Virgen María), pueden superar el pecado de la madre mala y retornar al lugar originario de la paternidad-maternidad, en el nivel de la vida divina, en el principio de la vida humana, alcanzando así el equilibrio eterno. De esa forma la Trinidad, que había aparecido como forma imperfecta del proceso de Dios, vendrá a convertirse en dualidad (cuaternidad) reconciliada, vinculación de los contrarios, redención de Dios y plenitud de los hombres. Al fin, lo humano e histórico desaparece y Dios vuelve a ser todo en todos, reconciliación perfecta, puro pensamiento de sí mismo. Esta es la culminación de la teología gnóstica. Ella parece la más espiritual, la más perfecta.

(6) *En contra de la gnosis*. Pues bien, oponiéndose a la gnosis, los Padres de la Gran Iglesia (partiendo de Hipólito e Ireneo) han optado por lo más difícil: han puesto de relieve el carácter positivo y bueno de la creación y han añadido que este mundo no es el resultado de una «caída» sexual de Dios, sino efecto de su palabra creadora. Ellos han afirmado que el mundo no ha surgido de un pecado de Dios, sino que es efecto de su voluntad amorosa, añadiendo que el pecado proviene del hombre (es pecado del mundo, no de Dios), de manera que han podido añadir que Dios (su Mesías) quita los pecados del mundo (no sus pecados divinos).

Conforme a la gnosis, en el fondo, Dios se redime a sí mismo, de manera que los hombres y mujeres son espectadores de un gran drama teológico, como indica el Himno de la Perla, que habla del Gran Dios-Redentor que busca su perla perdida en el mundo, buscándose en el fondo a sí mismo. Por el contrario, conforme a la visión de la Gran Iglesia, que quiere apoyarse en el mensaje y vida de Jesús histórico, Dios no ha venido a redimirse a sí mismo (para culminar así su gran círculo divino), sino que ha salido de sí

para buscar y acoger a los hombres caídos, dentro de una historia de pecado. En esa línea se sitúan ya los Padres Apologistas (Justino) y los teólogos posteriores de la iglesia, apelando para ello al Nuevo Testamento y a la experiencia cristiana.

Además de textos citados en la entrada anterior, cf. A. ORBE, *Cristología gnóstica: Introducción a la soteriología de los siglos II y III*, BAC, Madrid 1976; *Introducción a la teología de los siglos II-III*, Sígueme, Salamanca 1988; F. BERMEJO, *La Escisión imposible. Lectura del Gnosticismo Valentiniano*, Pontificia, Salamanca 1998; H. JONAS, *La religión gnóstica: el mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*, Siruela, Madrid 2003; *La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía. De la mitología a la filosofía mística*, Alfonso el Magnánimo, Valencia 1999; E. PAGELS, *Los evangelios gnósticos*, Grijalbo, Barcelona 1980; S. PÉTREMÉNT, *Le Dieu Séparé. Les Origines du Gnosticisme*, Cerf, París 198; CH. PUECH, *En torno a la Gnosis I-II*, Taurus, Madrid 1982; K. RUDOLPH, *Gnosis*, Clark, Edimburgo 1977.

GOEL, GOELATO

(↗ *pena de muerte*, *sabático [año]*). Una de las instituciones básicas de la familia y sociedad israelita. El *goel* es el pariente en quien, por cercanía o importancia, recaía la obligación de defender y representar en el plano económico, social y criminal a los restantes miembros de la familia, dentro de una sociedad en la que el Estado no tenía capacidad o posibilidades de hacerlo. La palabra *goel* viene del verbo *gaal*, que expresa las diversas formas de ayuda y solidaridad entre los miembros de una familia. Conforme a la visión del Antiguo Testamento, el *goel* tiene cuatro deberes o funciones básicas.

(1) *Es el vengador de sangre*, aquel en quien recae el deber de restablecer la justicia, entendida casi siempre en claves de talión, castigando de forma correspondiente a los culpables. Moisés aparece así como *goel* del israelita a quien un egipcio había atacado (cf. Ex 2,11-15). Joab mata a Abner para vengar la sangre de su hermano Asahel (cf. 2 Sm 2,18-28; 3,22-30; 1 Re 2,5-6).

(2) *Tiene la obligación de rescatar las tierras de los parientes* que han sido vendidas o enajenadas por necesidad, tal como lo ha codificado la ley del Jubileo* (Lv 25,25). Sobre esta ley y obligación se funda el libro de Rut, donde un pariente de su marido actúa como *goel* y también como *levir*.

(3) En el caso de Rut, la ley del *goelato* se vincula a la del levirato* (de *levir*, que significa en latín «cuñado»): en caso de que un hombre muriera sin hijos, su hermano principal debía casarse con la viuda, para protegerla y para dar descendencia a su hermano, asegurando así la permanencia de las tierras en manos de la familia (cf. Dt 25,5-10; Mc 12,18-28 par).

(4) *Rescate de esclavos*. El *goel* tiene la obligación de defender y rescatar a sus parientes más próximos, en el caso de que hayan sido vendidos como esclavos (cf. Gn 14,1-24). Esta ley del rescate se encuentra vinculada a la ley del año sabático*, en la que se declara que los esclavos israelitas quedan libres después de haber servido durante siete años (cf. también Lv 25,47-49). La institución del goelato pone de relieve la firmeza de la familia, en su nivel pequeño, de grupo autosuficiente en el plano económico y legal. Ella pierde su sentido y su función a medida que el Estado toma a su cargo la protección del conjunto de la población. Ella sigue teniendo, sin embargo, una gran importancia simbólica, sobre todo en su sentido teológico: a lo largo de la historia de Israel, el mismo Dios Yahvé aparece como el pariente más cercano, como el defensor y liberador de su pueblo. Dios es *goel* cuando libera a los hebreos de Egipto y, de un modo especial, aparece como *goel* en los textos del Segundo y Tercer Isaías, donde viene a presentarse como el auténtico liberador de los exiliados y los pobres: Is 41,14; 43,1.14; 44,6.22-23; 47,4; 48,17.20; 49,26; 51,10; 52,9; 54,5; 60,16. Desde esa base se entiende la experiencia bíblica de Dios, tal como culmina, según el Nuevo Testamento, en Mt 25,31-46, donde el mismo Jesús aparece como *goel* de los pobres, con quienes se identifica.

Cf. R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985, 49-54.

GOLIAT

(↗ *David*, *guerra santa*, *Judas Macabeo*, *Judit*). Conforme a un texto más antiguo (2 Sm 21,19), Goliat era un gigante a quien mató Elkana, uno de los hombres de David. Reelaborando esa tradición, 1 Sm 17 ha construido una historia militar simbólica que condensa no solo las victorias de David (que conquistará toda la tierra cananea), sino la experiencia de conjunto de Israel y de su lucha contra los enemigos del entorno.

(1) *Goliat*, *el guerrero profesional*. Todo el poder del mundo está simbolizado en *Goliat*, fuerte filisteo, gran guerrero. David, en cambio, representa la debilidad israelita: «Los filisteos estaban sobre la montaña, de un lado, y los israelitas sobre la montaña, del otro lado, y entre ellos mediaba el valle. Y entonces salió de las huestes filisteas el retador, llamado Goliat, natural de Gat; su altura era de seis codos y un palmo. Un yelmo de bronce cubría su cabeza e iba vestido con una coraza de escamas, siendo el peso de la coraza de cinco mil siclos de bronce. Cubrían sus piernas grebas de bronce y llevaba una jabalina de bronce sobre sus espaldas. El asta de su lanza era como un enjullo de tejedores y la punta de su lanza pesaba seiscientos siclos de hierro. Le precedía su escudero. Goliat se plantó y gritó a los escuadrones de Israel...: ¡Yo desafío hoy a los batallones de Israel; escoged un hombre y combatiremos uno contra el otro! Cuando Saúl y todos los israelitas oyeron estas palabras del filisteo quedaron atónitos y experimentaron un temor grande» (1 Sm 17,1-11). Goliat es el Guerrero Fuerte, profesional de la violencia, con una armadura que se parece a la que utilizaban los héroes griegos antiguos. Es claro que nadie le puede vencer en un plano militar, pues simboliza la técnica al servicio de la guerra, la bravura humana convertida en principio de victoria. Todos los israelitas responden con miedo, a pesar de los premios que el rey ofrece a quien le venza: «A quien le mate le enriquecerá el rey con cuantiosas riquezas, le dará su hija en matrimonio y eximirá de tributos a la casa de su padre» (1 Sm 17,25).

(2) *David*, *un creyente*. En este contexto se presenta *David*, un creyente israelita. Es aún joven, no tiene edad para la guerra; por eso guarda las ovejas de su padre mientras sus hermanos mayores y más fuertes se han alistado a la campaña; él es todavía un muchacho y así acude al campamento para llevarles la comida. Mientras todos se abajan con miedo (pues miran las cosas con una lógica de mundo), David, que ha venido solo para abastecer a sus hermanos, responde como valeroso creyente: «¿Quién es ese incircunciso filisteo para escarnecer a los escuadrones de Israel?» (1 Sm 17,26). Y de esa forma se inicia un enfrentamiento entre el enemigo de Dios (Goliat) y el creyente de Israel (David). Lógicamente, David empieza a prepararse al modo militar (con yelmo y coraza); pero luego abandona esos signos militares para utilizar sus armas de pastor: «Agarró el cayado, tomó cinco guijarros del torrente y los puso en su zurrón y luego, con la honda en la mano, se dirigió hacia el filisteo» (17,40). Así prepara y realiza un combate que será paradigmático en la historia bíblica. Los soldados israelitas posteriores se han identificado siempre con este David, ágil y libre, creyente y astuto, que lucha contra el inmenso filisteo a quien nuestro relato presenta como fuerte, pero orgulloso y torpe. Así se enfrentan: «Cuando el filisteo miró y vio a David le menospreció: era un

muchacho rubio y de lindo aspecto. Y el filisteo maldijo a David, invocando a sus dioses, y después le dijo: ¡Ven a mí, que yo entregaré tu carne a las aves del cielo y a las fieras del campo! David replicó al filisteo: ¡Tú vienes a mí con espada, lanza y jabalina; mas yo voy a ti en el nombre de Yahvé de los ejércitos, Dios de los escuadrones de Israel, a quien tú has escarnecido. Hoy te entregará Yahvé en mi mano y te mataré y cortaré tu cabeza... y todos estos aquí congregados sabrán que Yahvé no salva con espada ni lanza, pues a Yahvé pertenece la guerra y os entregará en nuestras manos» (17,43-47).

(3) *David y Goliat. Una parábola*. Esta es una lucha religiosa entre los poderes militares de los filisteos y Yahvé, Dios de Israel, representado por David. «Y sucedió que cuando fue el filisteo se puso en marcha, dirigiéndose al encuentro de David, se apresuró David a correr hacia la línea de batalla, al encuentro del filisteo. Luego David alargó la mano al zurrón, tomó una piedra, volteó la honda e hirió al filisteo en la frente, clavándole la piedra en su frente y haciéndole caer de bruces en la tierra. Así venció David con la honda y la piedra al filisteo... Los filisteos, cuando vieron que su campeón había muerto, emprendieron la huida» (17,48-51). Esta ha sido una victoria ejemplar, el signo de una lucha en la que vencen los libres y pequeños, superando con su fe y su libertad la prepotencia de los fuertes. La parábola de David venciendo a Goliat ha emocionado y continúa emocionado a millones de judíos y cristianos que siguen aguardando el triunfo de los pobres sobre el mundo, un triunfo que no será ya militar, sino humano, con la ayuda del Dios que «derriba del trono a los poderosos y eleva a los humillados» (Lc 1,52). Para que esta parábola sea creadora de vida, tiene que desligarse de sus elementos militares y de todas las conexiones con un posible Estado de Israel, en su forma actual, o con posibles Estados y reinos políticamente cristianos, que emplean la violencia para imponerse a otros poderes que son, presumiblemente, más fuertes.

GOZO

(↗ *alegría*, *bienaventuranzas*, *evangelio*, *placer*). El evangelio es buena noticia, anuncio alegre de la libertad de Dios, que ofrece a los hombres su gracia, en plenitud. Así lo indicaremos hablando del gozo de Jesús, evocando luego el gozo en Pablo y tratando, finalmente, del riesgo de pérdida de gozo en el Apocalipsis.

(1) *Gozo de Jesús*. La experiencia mesiánica de Jesús viene encuadrada en un contexto de gozo: él no inicia su tarea por obligación o miedo, por ley o deseo de venganza, sino por desbordamiento de amor, por satisfacción de vida. Así lo indica el texto fundante de su bautismo, donde se vinculan el gozo de Dios Padre y la presencia del Espíritu: «Saliendo del agua, vio los cielos abriéndose y el Espíritu bajando como una paloma sobre él, y se oyó una voz del cielo: tú eres mi Hijo, el Querido, en ti me he complacido» (Mc 1,10-11). Esta palabra expresa la satisfacción de Dios Padre, que encuentra su placer más grande en el amor del Hijo. Este gozo del Padre, vinculado al Espíritu Santo, constituye un elemento central de la experiencia mesiánica de Jesús. Lucas ha destacado el tema en el contexto de la última cena: «Con deseo grande he deseado celebrar esta pascua con vosotros antes de padecer...» (Lc 22,15). El gozo se expresa como deseo de culminación y así lo formula el mismo Jesús en el evangelio de Juan: «Os he dicho estas cosas para que mi gozo *(khara)* esté en vosotros, y para que vuestro gozo sea perfecto» (Jn 15,11). Así termina Jesús su tarea, distinguiendo y vinculando mi gozo (la herencia mesiánica de Reino que él quiere ofrecer a sus discípulos) y vuestro gozo (la plenitud de vida de aquellos que aceptan su mensaje).

(2) *Los gozos de Pablo*. El seguidor de Jesús se define así como hombre de gozo, tal como Pablo lo ha formulado en dos textos clásicos. El primero se opone a un tipo de comida ritual que no es gozo, sino sometimiento a unas normas de separación. Esa es la comida de aquellos grupos de judeocristianos que interpretan el Reino de Dios en clave de pureza ritual y así comen y beben por ley, no por gozo, distinguiendo entre alimentos puros e impuros, distinguiendo y separando a los hombres limpios (buenos israelitas) de los manchados (el resto). Marcos suponía que Jesús se había opuesto a quienes entendían la verdad y Reino de Dios en clave de comida separada, con las manos limpias (cf. Mc 7), ofreciendo, en contra de eso, una comida universal, hecha de panes y peces compartidos, para todos los hombres, a campo abierto, superando así la distinción antigua de puros e impuros, israelitas y no israelitas (cf. Marcos, sección de los panes: 6,30–8,21). En esa línea, traduciendo en otras claves la misma experiencia de superación de un ritualismo legalista, Pablo interpreta el Reino de Dios en forma de justicia y paz, que se abren al gozo del Espíritu Santo. (a) *El Reino de Dios no es comida ni bebida*, *sino justicia*, *paz y gozo en el Espíritu Santo* (Rom 14,17). El reino es *justificación (dikaiosynê)*, don gratuito de Dios que perdona a los hombres y les hace capaces de vivir en gratuidad. El reino es *paz (eirênê)*, experiencia interior de plenitud, gesto de perdón y comunicación universal, superando así la violencia de un mundo en que todos luchan contra todos. El reino es *gozo (khara)*. Solo allí donde Dios nos justifica, ofreciéndonos su paz, los hombres pueden descubrir y cultivar el gozo de una existencia plena. Esta no

es una alegría que se busca en la posesión de cosas externas, ni en la realización de grandes obras, pues ella se expresa en el despliegue de la misma vida. Pero tampoco es una alegría que está fuera del mundo, sino dentro del mismo mundo, en el camino que lleva de la justicia de Dios a la paz entre los hombres y mujeres de la tierra. (b) *Los frutos del Espíritu: amor*, *gozo*, *paz* (Gal 5,25). Pablo cita nueve frutos (amor, gozo, paz, paciencia, benignidad, bondad, fidelidad, mansedumbre, continencia), pero entre ellos destacamos los tres primeros, y en especial el gozo. El primer fruto del Espíritu es el *amor*. Más que un fruto, es la esencia y verdad del Espíritu de Cristo (cf. 1 Cor 13). El segundo fruto es el *gozo*, que nace del amor y que conduce a la paz. El mismo amor se vuelve gozo: con experiencia de una vida que tiene valor en sí misma, como don de Dios, como camino que lleva a la paz escatológica, es decir, a la culminación mesiánica de la felicidad completa.

(3) *Apocalipsis. Gozos perdidos*. En el contexto general de la gran lamentación por la caída de Roma* (Ap 18,20–19,10), el Apocalipsis incluye un precioso cuadro con los gozos perdidos, aquellos que definen la vida como don de Dios: «No se volverá a oír en ti el son de citaristas y músicos, de los que tocan la flauta y la trompeta. Ya no habrá en ti artesanos de ninguna artesanía, ni se oirá más en ti la voz del molino. La luz del candil ya no alumbrará más en ti, ni el canto del novio y de la novia se oirá más en tus calles (Ap 18,22-23). Este pasaje recoge un motivo tradicional de las lamentaciones del Antiguo Testamento: «Se perdió el vino, enfermó la vid, gimieron todos los que eran alegres de corazón. Cesó el regocijo de los panderos, se acabó el estruendo de los que se alegran, cesó la alegría del arpa. No beberán vino con cantar; la sidra les será amarga a los que la bebieren. Quebrantada está la ciudad por la vanidad; toda casa se ha cerrado, para que no entre nadie. Hay clamores por falta de vino en las calles; todo gozo se oscureció, se desterró la alegría de la tierra» (Is 24,7-11). (a) *No habrá cítaras ni música de flautas ni trompetas* (Ap 18,22). Esta evocación primera de la música que calla cuando se derrumba la ciudad solo ha podido hacerla un amigo del arte. En el principio era la armonía del sonido bello: lo mejor de la ciudad son sus cantores, pero ellos enmudecen si no hay paz. Los hombres pueden destruir esa armonía, pero los fieles del Cristo volverán a hallarla junto a Dios (cf. Ap 5,5-14), como seguirá diciendo Juan (cf. Ap 19,1-8). (b) *No habrá artesanos*, *obreros de las cosas* necesarias (18,22b). Frente a los comerciantes de la prostituta, que subyugan a los pobres con el ansia de riqueza (cf. Ap 18,11-15), recuerda Juan a los trabajadores buenos que elevaron la ciudad. Junto a la música aparece aquí el trabajo, frente al descanso la acción creadora. (c) *No se oirá más voz de molino* (18,22c) que gira incesante, moliendo el buen trigo. Los campos cultivados quedan fuera, nada se dice de ellos, pues Juan mora en la ciudad. Pero dentro de ella, en las casas de familia, había sido necesaria y gozosa la piedra del molino, trabajada a mano por el siervo o por el libre (especialmente por el ama de casa). Mientras gire esa piedra y se escuche su canto habrá vida: podrá amasarse el pan, comerán los hijos. La muela callada es un signo de muerte. (d) *No brillará más luz de candil* (18,23). Signo de casa con vida es el fuego que calienta en invierno, la luz en el hogar... Solo allí donde el candil se enciende cada día puede encenderse en amor la familia y surge la confianza

en medio de la noche. Lámpara apagada, noche sin luces, eso es la ciudad muerta. (e) *No se oirá el cantar del novio y de la novia* (18,23b). El austero profeta se muestra aquí amigo de enamorados. Sin el gozo de la unión alegre, reflejada en canto del hombre y la mujer que se casan, termina la vida en el mundo. Ciudad sin bodas, tierra sin noviazgo, cementerio donde nadie ama a los demás y nadie goza, es la ciudad de los hombres que se va destruyéndose a sí misma. Frente a eso, el Dios de Cristo se expresa como gozo.

Cf. J. J. BARTOLOMÉ, *La alegría del Padre. Estudio exegético de Lc 15*, Verbo Divino, Estella 2000; N. BEAUPERE, *San Pablo y la alegría*, Sígueme, Salamanca 1975.

GRACIA

(↗ *amor*, *fe*, *Pablo 1-2*, *perdón*). Todas las religiones contienen una experiencia de gracia: el descubrimiento de que la vida es don, un regalo que los hombres y mujeres no merecen. La Biblia israelita ha destacado de un modo especial la experiencia de la gracia, que aparece vinculada al perdón y a la elección*, a la liberación del éxodo y de un modo especial al despliegue del amor*, como han destacado los profetas. En esa línea destaca el Deuteronomio, que es una meditación sobre la gracia de Dios tal como ha venido a expresarse en la historia israelita. De todas formas, un tipo de judaísmo ha podido poner más de relieve la exigencia de la Ley, que los hombres han de cumplir como una obligación, destacando la importancia de las obras de los mismos hombres (sus méritos), más que la gracia de Dios. Así lo ha sentido san Pablo cuando afirma que los griegos buscan sabiduría y los judíos se fijan en las obras (1 Cor 1,22), corriendo así el riesgo de entender la religión como algo que ellos hacen y merecen con sus fuerzas. En ese contexto, la renovación del cristianismo se entiende como experiencia y despliegue de gracia.

(1) *Jesús*, *profeta de la gracia*. Jesús no ha formulado el tema de un modo teórico, pero todo su evangelio, que es buena nueva de la salvación mesiánica, se entiende como un despliegue de gracia. En esa línea deben situarse los aspectos básicos de su mensaje (amor* al enemigo, perdón, superación del juicio) y de su vida (curaciones*). Los primeros cristianos han interpretado la muerte de Jesús y su resurrección como experiencia de gracia. Pero algunos, en línea judeocristiana, han vuelto a situar esa experiencia en el contexto de la una ley judía más centrada en las obras y méritos del hombre que en la gracia. Contra ellos se ha elevado Pablo.

(2) *Pablo*, *teólogo de la gracia*. Estrictamente hablando, Pablo no ha inventado nada, sino que se ha limitado a sacar las consecuencias de lo que se hallaba contenido en el mensaje de la vida y de la pascua de Jesús. Pero lo ha hecho con tal radicalidad que podemos entenderle como el verdadero fundador de la gracia, en sentido teológico. Esta es su mayor aportación, no solo al conjunto de la Biblia y del cristianismo, sino incluso a la cultura humana: nadie como él había presentado la experiencia de Dios y el sentido de la vida como gracia. Solo por eso se le puede presentar como uno de los mayores creadores de la historia de la humanidad. Dios no se sitúa en el nivel de la necesidad (no es obligación, imposición, ni destino). La relación del hombre con Dios (es decir, con lo más profundo de su vida) no es tampoco obligación, ni experiencia legal: no es un doy para que me des, no es un equilibrio entre lo que se hace y lo que se merece. El Dios de Jesús es gracia: no impone obligaciones, no somete a los hombres a un tipo de rituales religiosos que ellos deben cumplir, como si fueran súbditos suyos. El Dios de Jesús sitúa la vida de aquellos que escuchan y acogen su mensaje en un nivel de pura gratuidad: no somos justos por nuestra justicia, sino porque Dios nos ha justificado (Rom 3,24). La gracia es algo previo, anterior a lo que hagamos; no depende de nuestra respuesta, sino del don de Dios, que nos ama sin que tengamos para ello mérito alguno (cf. Rom 11,6).

(3) *Gracia y paz*. Esta experiencia de la gratuidad de la vida define según Pablo el cristianismo. No es fácil mantenerse en la gracia, fundando en ella la vida de la Iglesia. Por eso, muchas veces los cristianos han interpretado el mensaje de Pablo de un modo espiritualista, volviendo a crear un sistema de leyes morales y rituales, que siguen teniendo a los hombres sometidos. En contra de eso se han elevado una y otra vez los grandes intérpretes de Pablo, entre los que podemos citar a Lutero y a san Juan de la Cruz, volviendo a situar el mensaje de Jesús y la vida de la Iglesia en su contexto de gracia. En este sentido siguen siendo básicos los encabezamientos de las cartas paulinas que vinculan la gracia de Dios con la paz mesiánica: «Gracia y paz a vosotros de parte de Dios nuestro Padre y del *Kyrios* Jesucristo» (cf. 1 Cor 1,3; Rom 1,7; 2 Cor 1,2; Gal 1,3; 1 Tes 1,1; Flp 1,2). Ciertamente, en algunos momentos, la gracia de Dios y de la vida de los cristianos ha podido quedar amenazada por un tipo de legalismo que les pone en manos del talión y la venganza. Pero tanto el mensaje de Jesús como la experiencia pascual de los primeros cristianos entienden la presencia de Dios y la vida de los hombres como despliegue de una gracia original que les conduce a la paz definitiva.

Cf. X. PIKAZA, *Antropología bíblica,* Sígueme, Salamanca 2006.

GRANDEZA

(↗ *niños*, *pobres*). El tema de la grandeza y de la pequeñez constituye uno de los motivos que atraviesan toda la Biblia, desde el Canto de Ana* al de María (Magníficat*), donde se afirma que Dios derriba del trono a los poderosos y eleva a los oprimidos. En contexto eclesial, ese tema ha sido formulado de manera clásica por Marcos, en los dos textos de los niños (Mc 9,33-37; 10,13-16) y en la respuesta a los zebedeos, que le piden los primeros puestos en el Reino (Mc 10,35-45). Mateo ha elaborado el tema de un modo eclesial, situando esta palabra en el comienzo de su discurso comunitario: «En aquel tiempo los discípulos se acercaron a Jesús diciendo: ¿Quién es el más grande en el reino de los cielos? Jesús llamó a un niño, lo puso en medio de ellos y dijo: en verdad os digo, si no os volvéis y os hacéis como niños, jamás entraréis en el reino de los cielos. Porque, cualquiera que se abaje como este niño, ese es el más importante en el reino de los cielos. Y cualquiera que en mi nombre reciba a un niño como este, a mí me recibe» (Mt 18,1-5). Estos son los elementos básicos de la respuesta de Jesús.

(1) *Colocar a un niño en medio* (Mt 18,2). Los discípulos se creen importantes porque se sienten capacitados para organizar la estrategia del Reino de Dios (como querían los zebedeos en Mc 10,35). Para que un grupo humano funcione hacen falta grandes dirigentes, y eso quieren ser los Doce compañeros de Jesús. Pero allí donde ellos mandan, los inútiles (y niños) quedan dominados, en segundo plano, pues no pueden imponerse o sobresalir. Para invertir ese modelo, Jesús toma a un niño y lo pone en el centro de la comunidad, como si fuera el obispo de la iglesia *(estêsen auto en mesô autôn)*. Buscan ellos el centro, pero está ocupado ya por el más niño, a quien Jesús coloca en pie, en señal de autoridad, en medio del corro donde se encontraba él mismo (cf. Mc 3,31-35).

(2) *Hacerse niños*, *humillarse como niños* (Mt 18,3-4). Frente a la exigencia de las obras (conquistar el Reino por ascesis, ciencia o violencia) se expresa aquí la más honda experiencia de la receptividad. Este Jesús de Mateo (lo mismo que el de Mc 9,36-37) está hablando a una iglesia en la que ha surgido el deseo de poder, la disputa por los primeros puestos (cf. Mt 23,1-11; cf. Mc 9,34). Frente a eso, Jesús interpreta la vida como don abierto a los más pequeños; no son los niños los que tienen que hacerse mayores, sino al contrario: son los mayores los que tienen que hacerse niños.

(3) *Recibir a los niños*: «el que recibe a un niño como estos a mí me acoge» (Mt 18,5). El texto pasa del plano personal (hacerse niños) al plano social (recibir a los niños), es decir, ofrecerles un lugar en la casa de la comunidad. En tiempo de Jesús los niños sufrían las consecuencias de la lucha por el poder, que había llevado a un fuerte desarraigo: ellos eran el último eslabón de una cadena de opresiones, de forma que al final muchos de ellos quedaban sin casa (sin familia, sin comunidad). Contra esa situación habla Jesús: ¡Quien reciba *(dexêtai)* a uno de estos niños...! Los niños son la realidad mesiánica, expresión de autoridad, signo de Dios sobre la tierra.

Cf. J. D. CROSSAN, «Kingdom and Children. A Structural Exegesis», *JBL SemPap*, 1982, 63-80; V. K. ROBBINS, «Pronouncement Stories and Jesus Blessing of the Children. A Rhetorical Approach», *JBL SemPap*,

1982, 407-435; X. PIKAZA, *El Evangelio. Vida y pascua de Jesús*, BEB 75, Sígueme, Salamanca 1993, 133-143.

GRITO

(↗ *éxodo*, *Jesús*, *opresión*, *pecado*). Es la expresión de una llamada fuerte, que brota del dolor o la opresión, por encima de las razones o argumentos del sistema. En la Biblia aparecen dos gritos significativos.

(1) *Los hebreos en Egipto*. En el principio del éxodo está el grito de los oprimidos: «Los hijos de Israel gemían a causa de la esclavitud y clamaron a Dios, y el clamor de ellos a causa de su esclavitud subió a Dios. Dios escuchó el gemido de ellos y se acordó de su pacto con Abrahán, con Isaac y con Jacob. Dios miró a los hijos de Israel y reconoció su condición» (Ex 2,23-25). En el límite de la opresión, el hombre no tiene más que un grito, que puede presentarse a veces como un simple gemido, un latido sin fuerza para gritar. Pues bien, el dolor del hombre llega hasta Dios. Este es el principio de toda la experiencia israelita. *Dios escucha (wayyisma')*. Aunque todos los hombres pasen de largo, aunque nadie atienda, Dios escucha. Por eso, antes de definir al hombre como posible «oyente de la palabra» que viene de Dios (K. Rahner), la Biblia define al mismo Dios como «oyente del gemido» de los hombres. *Dios mira (wayyare')*. En las teofanías suele afirmarse que el hombre mira y ve a Dios, iniciándose así un proceso de contemplación sagrada; pues bien, aquí no se habla de la acción y obligación del hombre que mira a Dios, sino del Dios que contempla a los hombres. *Dios se acuerda (wayyizkar)*. Acordarse significa ser fiel a su compromiso. Dentro del contexto israelita es evidente que ese recuerdo ha de entenderse como fidelidad, es decir, como «fe de Dios»; ciertamente, es importante la fe de los hombres, pero antes de ella está el gesto de Dios que es siempre fiel con los hombres. *Dios conoce (wayyida')*. Esta palabra ha de -tomarse en un sentido intenso: Dios conoce, es decir, se compromete, en gesto de amor, en la línea del pacto o del matrimonio (varón y mujer se conocen uno al otro).

(2) *Jesús en la cruz*. El grito de Jesús en la Cruz (cf. Mc 15,34-37) constituye un enigma, tanto por su forma (¡un grito grande!) como por su contenido: parece suponer que Dios le ha abandonado. Pues bien, leído desde el conjunto del Evangelio, ese grito forma parte del drama de Jesús tal como lo ha formulado la carta a los Hebreos: «Cristo, en los días de su vida física, habiendo ofrecido ruegos y súplicas con fuerte clamor y lágrimas al que le podía librar de la muerte, fue oído por su temor reverente. Aunque era Hijo, aprendió la obediencia por lo que padeció. Y habiendo sido perfeccionado, llegó a ser autor de eterna salvación para todos los que le obedecen, y fue proclamado por Dios sumo sacerdote según el orden de Melquisedec» (Heb 5,7-10). Este es el drama del amor, entendido como entrega creadora de vida. Este es el sentido del sacerdocio* de Jesús, que no ofrece a Dios la vida de animales ajenos (como los sacerdotes de la línea de Aarón), sino que se ofrece a sí mismo, en amor total, conforme al signo de Melquisedec*, que aquí aparece como modelo del verdadero sacerdocio.

Cf. K. RAHNER, *Oyente de la Palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, Herder, Barcelona 1967; J. MOLTMANN, *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca 1976.

GUERRA FINAL

(↗ *ángeles*, *Apocalipsis*, *dualismo*, *Qumrán*, *Satán*, *violencia 1-7*). El tema de la guerra final forma parte del despliegue apocalíptico. Se supone que la historia ha tenido un proceso, que puede resumirse en forma de caída, opresión y lucha posterior, en la que intervienen espíritus buenos y perversos. Esa lucha tiene un desenlace, que llamamos guerra final, con el triunfo de Dios y de los espíritus buenos en contra de los perversos.

(1) *Apocalíptica judía. Introducción*. El tema de la guerra está en el centro de la apocalíptica judía, tal como indicaremos, destacando dos textos fundamentales. Uno más antiguo (de *1 Henoc*), otro más reciente (de los esenios de Qumrán). En ambos casos se trata de una guerra teológica, aunque no excluye el enfrentamiento militar. Uno de los testimonios del entorno bíblico donde la guerra satánica del fin de los tiempos se encuentra más desarrollada es el de *1 Henoc*. Los ángeles* perversos han invadido y pervertido la tierra; Dios ha escuchado el clamor que la tierra y las almas* de los asesinados han alzado hasta el cielo por los ángeles (*1 Hen* 9) y se dispone a cumplir su sentencia a través de los cuatro arcángeles* supremos (Uriel y Gabriel inician la obra; Rafael y Miguel la culminan).

(2) *Arcángeles guerreros*. (a) *Uriel* (= Arsyalalyur en el texto etíope) instruye a *Noé*, para que la humanidad pueda salvarse del diluvio, en la línea de una tradición que conocemos por Gn 6–9 (*1 Hen* 10,2-3). (b) *Gabriel* instiga a los *gigantes* (híbridos: diablo-humanidad), destructores de los hombres, para que se enfrenten y destruyan hasta el fin unos a otros, en espiral de violencia donde todos acaban por matarse (*1 Hen* 10,9-10). (c) *Rafael* está encargado de prender, encerrar y juzgar a *Azazel* (culpable de todo mal), para que la tierra pueda ser vivificada o restaurada (*1 Hen* 10,4-8). (d) *Miguel* debe anunciar y realizar el juicio contra *Semyaza* y sus seguidores hasta aniquilarlos, de manera que pueda brotar la paz y bendición sobre la tierra (*1 Hen* 10,11-22). Esos cuatro momentos y gestos de los ángeles de Dios se encuentran vinculados y expresan el sentido y la crisis actual de la historia. Ellos no aluden a algo que sucedió en otro tiempo con Noé (no cuentan una historia ya pasada, como en Gn 6–8), sino que anuncian algo que está por llegar, que es inminente. Noé se identifica con la humanidad de los tiempos finales, a la que *Uriel* tiene que instruir, a fin de que se encuentre preparada para la gran liberación. Esa humanidad se encuentra amenazada por los híbridos bestiales, los gigantes de la guerra y de la sangre, a quienes *Gabriel* instiga, para que se combatan y devoren, hasta matarse unos a otros, en un proceso en que los poderes bestiales se destruyen a sí mismos (lo mismo que en Ap 17,15-18). La guerra se decide por encima de los hombres: no tiene sentido pensar que ellos pueden resolverla a través de su fuerza. A partir de ahí debemos añadir que el autor de este pasaje (como gran parte de la apocalíptica antigua) es antimilitarista en un nivel mundano, porque la guerra de la que habla se realiza en un plano superior del que los hombres no son responsables.

(3) *Los dos planos de la guerra*. El conflicto se despliega en dos niveles. (a) Hay un plano de *violencia perversa* que se destruye a sí misma: los ángeles malvados y sus servidores se matan entre sí, en guerra despiadada, como dirá también Ap 17,15-18, al

afirmar que las bestias matan a la prostituta. (b) Hay un plano de *violencia salvadora*: Dios, actúa a través de los dos arcángeles supremos (Rafael y Miguel) que se oponen y vencen a los archi-diablos perversos (Azazel y Semyaza). Esta es una guerra superior, y solo Dios puede vencerla por sus ángeles. Esta es la guerra final, como Dios mismo lo dice instruyendo a Miguel: «Elimina a todas las almas lascivas y a todos los hijos de los Vigilantes que han oprimido a los hombres. Elimina toda opresión de la faz de la tierra, desaparezca todo acto de maldad. Surja el vástago de justicia y verdad, trasfórmense sus obras en bendición y planten con júbilo obras de justicia y verdad eternamente... Entonces serán humildes todos los justos, vivirán hasta engendrar mil hijos y cumplirán en paz todos los días de su mocedad y su vejez. En esos días toda la tierra será labrada con justicia, toda ella estará cuajada de árboles y será llena de bendición... Que todos los hijos de los hombres sean justos, y que todos los pueblos me adoren y bendigan, prosternándose ante mí. Sea pura la tierra de toda corrupción y pecado, de toda plaga y dolor... En esos días abriré los tesoros de mis bendiciones que hay en el cielo para hacerlos descender a la tierra, sobre las obras y el esfuerzo de los hijos de los hombres. La paz y la verdad se harán compañía para siempre, en todas las generaciones» (*1 Hen* 10,15–11,2). Este es el juicio de Dios, la culminación de su obra. No ha sido necesaria una guerra humana (no hay mesías militar), ni hacen falta salvadores especiales (ni siquiera Henoc). Dios mismo destruye a los perversos y recrea a los justos, por medio de los ángeles, especialmente por Miguel, a quien la tradición judía entiende como protector del pueblo israelita (cf. Dn 12,1). Dios actúa así como Señor del Árbol del conocimiento del bien y del mal. Por eso *destruye-condena* a los espíritus perversos o representantes del mal (Azazel*/ Semyaza*) y con ellos a sus seguidores, y *salva a los hombres buenos*, concediéndoles, al fin de una guerra destructora, aquello que Gn 1 y Gn 2–3 habían ofrecido por pura gracia a los hombres del principio: la armonía cósmica, el Edén o paraíso.

(4) *El testimonio de los esenios de Qumrán*. Vivían inmersos en un contexto de guerra escatológica, propia de los tiempos finales, una guerra que enfrentaba a los ejércitos de Dios contra los poderes enemigos, también de tipo sobrehumano. Hasta ahora las cosas habían podido parecer confusas. Dios era mezcla de bien y de mal, el cielo era lugar donde podía imperar la prepotencia, como en ciertos mitos del entorno sirio, mesopotamio y griego: poblaban su cielo dioses agresores, violentos, violadores. Gran parte de las representaciones religiosas del entorno parecían satanizadas. Por eso, muchos querían librarse de esos dioses falsos, superar la esclavitud de los poderes satánicos que habían dominado sobre el mundo. En ese contexto se entiende la *guerra de los cielos*: no es una lucha de Dios contra los perversos de la historia, ni de los hombres contra Dios, sino que parecen enfrentarse dos elementos de Dios (el bueno y el perverso). Este no es un problema teórico, de especulación intelectual, sino de vida y compromiso para los judíos. Precisamente por eso, esos esenios judíos se habían separado del conjunto israelita. Ellos se saben testigos de la verdadera alianza, sienten la necesidad de alejarse físicamente del grueso de los israelitas, dominados por el Príncipe de las Tinieblas, es decir, por el Dragón que sigue dirigiendo desde su cielo falso la

historia pervertida de la tierra. Conocen la Revelación del Ángel de la Luz y para recibir su claridad emigran al desierto: «hasta ahora los espíritus de la Verdad y de la Injusticia disputan en el corazón del ser humano, pues Dios los ha dispuesto por partes iguales hasta el final fijado y la nueva creación» (*Regla de la Comunidad*, 1QS 4,232-225). Mientras preparan en el desierto la guerra escatológica, ellos, los fieles de Qumrán, se sienten privilegiados: conocen el Buen Espíritu, siguen sus dictados, luchan con odio eterno contra los principios del Espíritu Perverso, preparándose para la gran batalla, cuando los ángeles de Dios organicen sus ejércitos y luchen para destruir a la asamblea de las naciones... (cf. *Regla de la Guerra*, 1QM 13-15).

(5) *Una visión común*, *una diferencia cristiana*. En esa misma línea de Qumrán se han situado los videntes de Henoc, con otros muchos movimientos religiosos y sociales del judaísmo del tiempo de Jesús. Unos y otros, qumramitas y henoquitas, unidos a los otros grupos israelitas, planean y preparan esa guerra, pero la ven todavía en el futuro y la preparan, en general, con medios de violencia simbólica. En contra de eso, el movimiento cristiano ha reinterpretado la lucha final a la luz del nacimiento pascual del Hijo (Ap 12,5), como algo que se está realizando ya, porque el tiempo se ha cumplido (cf. Mc 1,14-15). Esa no es guerra militar externa, sino entrega personal, al servicio del Reino, que está ya «dentro de vosotros» (cf. Lc 17,21). Por eso, es necesaria la «violencia» (Mt 11,12), pero una violencia que se expresa en la entrega de la vida a favor de los demás (cf. Mc 10,45), en la lucha contra los poderes que destruyen a los hombres (exorcismos*). Más que una batalla entre ángeles buenos y malos (Miguel y el Dragón), esta es la guerra y victoria primordial de Cristo, Cordero degollado, que vence muriendo, siendo ajusticiado. Por eso, recogiendo una tradición común al Nuevo Testamento (cf. Lc 10,18; Jn 12,31; Col 2,15), el Apocalipsis puede decir que el Dragón ya ha sido derrotado. Desde aquí se entiende la paradoja cristiana: la derrota celeste de Satán, expulsado del cielo (separado de Dios), puede interpretarse como principio de una lucha más intensa en la tierra, la gran lucha del Apocalipsis.

(6) *Apocalipsis. (1) Miguel y el Dragón*. En el conjunto del Apocalipsis, la guerra final se decide precisamente al final del libro, cuando el Jinete* de la Palabra vence a las bestias y Dios vence al Dragón (Ap 19–20). Pero el mismo Apocalipsis, asumiendo un tema que es propio de la apocalíptica judía (cf. Dn 12,1-13 y *1 Hen* 10), habla de una guerra final entre los ejércitos de Miguel y el Dragón: «Se trabó entonces en el cielo una batalla: Miguel y sus ángeles entablaron combate contra el Dragón. Y el Dragón y sus ángeles lucharon encarnizadamente, pero fueron derrotados y los arrojaron del cielo para siempre. Y el gran Dragón, que es la antigua serpiente, que tiene por nombre Diablo y Satanás y anda seduciendo a todo el mundo, fue precipitado a la tierra junto con sus ángeles. Y en el cielo se oyó una voz potente que decía: Ahora se ha realizado la salvación y el poder y el reinado de nuestro Dios» (Ap 12,7-10). Mujer y Dragón se han enfrentado como signos primordiales (Ap 12,1-5), en los que se expresa y condensa todo el sentido de la realidad. La mujer no combatía, pero resistía la amenaza. Por ella luchaba Miguel, gran príncipe del pueblo de Dios. Miguel y el Dragón combaten así en guerra formal, dirigiendo dos ejércitos, uno de ángeles buenos y otro de demonios

perversos (dualismo). El Dragón había expulsado a la mujer y se podría suponer que había quedado solo, triunfante sobre el cielo de la altura cósmica (no ante el Trono de Dios, donde subió el Hijo en 12,5), ocupando el lugar de mediador entre Dios y los hombres. Parece seguro de su poder, pero de pronto aparece Miguel, Príncipe de Dios y protector del pueblo de la alianza (cf. Dn 10,13.21), y lucha como estaba anunciado: «Entonces se levantará Miguel, el arcángel que se ocupa de su pueblo... Entonces se salvará tu pueblo» (Dn 12,1). Es evidente que los dos luchadores enfrentados vienen de Dios: uno (Miguel) representa el aspecto positivo y salvador, la victoria del amor sobre la muerte; el otro (Dragón o Satán) representa el aspecto malo del mundo angélico, el potencial de sacralidad hecha envidia, falsedad y tiniebla. Según los cristianos, Miguel, general del ejército de Dios, no actúa de manera autónoma, sino al servicio de Jesús. Por eso, en el conjunto y al final del Apocalipsis, él desaparece y emerge en su lugar el triunfo de Cordero (Ap 5), que actúa como Jinete de la Palabra de Dios (Ap 19).

(7) *Apocalipsis. (2) Violencia divina*, *violencia humana*. Muchos pueblos han vinculado la violencia divina *(teomaquia)* y la violencia humana *(anthropomaquia)*. Este mismo tema juega un papel especial en el Apocalipsis, donde podemos distinguir varios niveles de violencia. (a) *Hay una violencia divina*, que se manifiesta, al menos en el plano externo, en todos los castigos que Dios va enviando en contra de los hombres pecadores. (b) *Hay una violencia satánica*, que está en el fondo del tema básico de la apocalíptica, cuando concibe a los hombres como víctimas de una invasión celeste. En el fondo de la violencia humana ha visto también el Apocalipsis el influjo de Satán* (Dragón), que, no pudiendo devorar al Hijo de la Mujer (Ap 12,3-6) y después de haber perdido la batalla celeste contra Miguel* y sus ángeles (12,7-9), se dispone a combatir contra los restantes hijos de la mujer (12,17), destruyendo así la obra de Dios sobre la tierra. Satán realiza su obra por medio de la Bestia* que parece invencible (13,4.7), reuniendo a los poderes de la muerte en la batalla del día de Dios, en el campo de Armaguedón* (16,13-16), pero ha sido derrotado primero por mil años (19,19; 20,1-2) y luego para siempre (20,7-10). (c) *Hay una violencia interhumana*, que está representada por las luchas y guerras de los grandes imperios que, según Dn 7, están en el fondo de toda guerra humana. Esa violencia aparece representada en el principio del Apocalipsis por la espada* del segundo jinete (Ap 6,2-4; cf. 6,8), a cuyo lado están los terribles caballos* de combate, especializados en la muerte (cf. 9,7-11; 15–19). (d) *Hay una violencia mesiánica*, *propia del Cordero y del mismo Dios*. El Cristo del Ap lleva desde el principio la espada de la palabra (Ap 1,16) y con ella amonesta a las iglesias (Ap 2–3), para que se purifiquen (cf. 2,16) y triunfen sobre el mal de los pueblos (2,25-27). El mismo Cordero sacrificado (5,6) aparece lleno de poder (cf. 6,16-17), pudiendo así vencer a las Bestias (17,14), presentándose al fin de la historia como jinete que logra implantar la paz a través de la palabra (19,11-16). Esta es una guerra de Dios (cf. 20,7-10), al servicio de la nueva comunión de amor y de vida de la Ciudad reconciliada (21,2–22,5), en la que gozan los creyentes, a quienes el mismo Cristo dice: ¡al vencedor daré...! (cf. Ap 2,7.11.17.26; 3,5.12.21). Desde ese contexto podemos terminar diciendo que la violencia y la superación de la violencia constituyen uno de los temas principales no solo

de la Biblia hebrea, sino también de muchos apócrifos como *1 Henoc*, donde la guerra se acaba entendiendo de forma «sobrenatural», como lucha de los grandes ángeles* en contra de los demonios invasores. Jesús ha renunciado a la guerra (a la espada), dejando su defensa y el futuro de su vida en manos del Dios de la gracia. Rom 12–13 supone que los poderes sociales o del Estado* pueden emplear en su nivel la espada, para mantener el orden social; pero los cristianos no pueden hacerlo, sino que han de responder a la violencia con amor y perdón no violento.

Cf. Ch. BRÜTSCH, *La Clarté de l'Apocalypse*, Labor et Fides, Ginebra 1966; R. E. CHARLES, *The Revelation of St. John* I-II, ICC, Clark, Edimburgo 1971; N. COHN, *El cosmos*, *el caos y el mundo venidero. Las antiguas raíces de la fe apocalíptica*, Crítica, Barcelona 1995; M. DELCOR, *Mito y tradición en la literatura apocalíptica*, Cristiandad, Madrid 1977; X. PIKAZA, *El Apocalipsis*, Verbo Divino, Estella 1999; J. VÁZQUEZ ALLEGUE, *Los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas. El prólogo de la regla de la comunidad de Qumrán*, Verbo Divino, Estella 2000.

GUERRA SANTA

(↗ *celotas*, *ejército*, *jueces*, *Josué*, *Judas Macabeo*, *Jueces*, *paz mesiánica*, *Pinjás*, *soldados*, *violencia 1-3*). Al igual que otros pueblos del entorno, los antiguos israelitas concibieron la guerra como signo y lugar de presencia de Dios, institución sagrada. En esa línea hallamos, en el comienzo de la Biblia, una serie de soldados* carismáticos o «santos» (cf. libros de Josué* y de Jueces*), que nos sitúan todavía en el tiempo de la federación de tribus: no eran militares profesionales (de una monarquía), sino voluntarios de la guerra santa, portadores carismáticos* del espíritu de Yahvé, liberadores del pueblo (Gedeón, Jefté, Sansón, Barak...).

La teología y experiencia de esta *guerra* nos sitúa en el corazón de la historia israelita, allí donde el Dios universal se vincula con un pueblo concreto y la paz se alcanza (conquista) a través de la victoria militar. Ciertamente, Israel tiene otros signos o sacramentos de Dios (fecundidad y justicia, sacrificio y culto, monarquía y templo), pero entre ellos destaca al principio la guerra, de forma que la victoria militar se toma como expresión privilegiada de Dios. Estos son sus elementos principales. (a) *La vida es un conflicto social*, de manera que para organizarse como pueblo, con autonomía y tierra propia, Israel debe acudir a los métodos normales de la guerra. (b) *Dios actúa como agente bélico superior*, y así acompaña y defiende a sus elegidos (en este caso los israelitas) a través de una guerra. Más que como santidad general del cosmos o principio de fecundidad, Dios aparece así como principio de creatividad histórica al servicio de Israel. (c) *Los guerreros carismáticos de Israel*, que se arriesgan y luchan al servicio del pueblo, destruyendo a los enemigos, son mensajeros o sacerdotes de Dios, de manera que en ellos se expresa lo divino. (d) *La salvación se manifiesta en la victoria militar* que se traduce como paz para el pueblo, y en esa línea hay que luchar para vencer, con la ayuda de Dios.

(1) *Ruah de Yahvé*, *guerreros santos*. La guerra se declara con la trompeta de Dios, que expresa su presencia, y solo los «santos» (buenos israelitas) pueden participar en ella. En esa línea, los guerreros aparecen como hombres sagrados, portadores del Espíritu de Dios, cuya presencia paraliza y acobarda a los contrarios. Dios colabora con los mismos signos cósmicos (tormenta, oscuridad), aunque su ayuda no es automática, pues se encuentra vinculada a la fidelidad del pueblo, a su conducta moral, al cumplimiento de las normas rituales o del pacto (cf. 1 Sm 3–5; Dt 20). En esa línea, el guerrero aparece como un poseído: alguien que recibe el espíritu de Dios, para ser valiente en la batalla.

Algunos movimientos carismáticos (de profecía extática) tienden a ser pacíficos, llegando en algunos casos a presentarse como una especie de contrapeso intimista frente a las tendencias demasiado sociales, exteriores, de la religión oficial. Pero siempre han existido guerreros carismáticos que han interpretado la presencia de la *ruah* o espíritu como exigencia de compromiso militante al servicio de la obra de Dios. En esta línea se mueven los soldados de Dios, guerreros profesionales que acuden al combate en una especie de éxtasis sacral, dominados por un (o el) espíritu de Dios. El buen militar

aparece así como un «santo» en el sentido radical de la palabra, un hombre poseído por la fuerza de Dios. Así lo ha mostrado en especial el libro de los Jueces*, que sigue este esquema. Muchas religiones antiguas y aun modernas (cierto islam, algunas formas de hinduismo y cristianismo) concebían al buen guerrero como un «santo».

En esa línea se sitúa el Israel antiguo, como indica, de forma programática, el libro de los Jueces. (a) *El pueblo peca y cae bajo el castigo de Dios*, quedando en manos de sus opresores. La derrota miliar, la opresión social, aparecen así como un castigo, consecuencia de una falta: Dios retira su Espíritu, su fuerza protectora, de los humanos pervertidos. (b) *Los oprimidos gritan y Dios les escucha*, se apiada y envía un salvador carismático, llamado *juez (sophet)*, que significa salvador, quizá mejor liberador, un hombre que logra vencer a los enemigos y liberar al pueblo oprimido a través de una guerra santa.

El guerrero del espíritu es por tanto un (el) signo de Dios. Una y otra vez se dice que el Espíritu de Dios vino sobre el juez-liberador para «excitarle» y derrotar a los enemigos, liberando así al pueblo (cf. Jc 2,11-19; 3,10; 11,29; 13,25; etc.). Este esquema de pecado-castigo-guerra liberadora constituye un «dogma» primordial de la historia teológica de Israel. Dios se desvela en la Guerra como Yahvé Sebaot, Señor de los ejércitos, comandante supremo (celeste y terrestre) de los soldados del ejército israelita a los que infunde su Espíritu, haciéndoles sacramento de salvación para el pueblo. En este contexto se vinculan espiritualidad y violencia, fuerza de Dios y victoria militar. Lógicamente, el Espíritu del juez (líder militar) anima a los soldados, haciéndoles luchar y vencer (o morir) por la causa de Dios, en guerra santa.

(2) *Una pequeña teología (y superación) de la guerra santa*. Dios se desvela así por medio de la Guerra, como Yahvé Sebaot, Señor de los ejércitos, comandante supremo (celeste y terrestre) del ejército israelita. Por eso se apodera del combatiente israelita, infundiéndole su Espíritu y haciéndolo sacramento de salvación para el pueblo. Por su parte, el «juez» o caudillo liberador es un líder carismático, un hombre de Espíritu, un poseso verdadero. En ese contexto, el hombre parece quedar fuera de sí mismo, en manos de un poder que le transforma, haciendo que aparezca y actúe como un ser divinizado. Tanto el guerrero como el nabí (profeta extático) son «instrumentos» de lo divino, al servicio de la totalidad del pueblo.

El tema de la guerra santa aparece así al lado del tema de la «profecía» o presencia de Dios: El *profeta* ofrece el testimonio de la presencia de Yahvé como poder de transformación religiosa; el *guerrero* lo hace como testigo viviente de la fuerza protectora de Dios que vence a los enemigos y libera a los oprimidos del pueblo. Esta experiencia guerrera del Espíritu resulta fundamental para conocer no solo la historia y espiritualidad israelita, sino el conjunto de la historia humana, pues la guerra ha sido en general un lugar y momento de la presencia de Dios. La guerra pone al hombre en situación de trance: lo saca de sí, lo llena de entusiasmo sagrado, lo lleva hasta el extremo de entregar la vida por la «causa», realizando así acciones que parecen divinas por lo extraordinarias.

Es lógico que, en el principio de su historia, Israel haya considerado a sus *guerreros* hombres privilegiados del Espíritu, signo de Dios. La teología de la guerra santa no es exclusiva de Israel, sino que pertenece a casi todos los pueblos del antiguo Oriente (ha estado viva hasta el mismo siglo XX, en forma de cruzada cristiana o yihad musulmana), aunque en Israel ha recibido un sentido peculiar que ha ido cambiando a lo largo de la historia, de manera que ella ha podido desembocar en lo contrario, es decir, en la superación sagrada de la guerra. En un sentido es importante la aportación humana: ciertamente, Dios combate, pero los hombres deben prepararse y colaborar con armas y tácticas marciales; ese convencimiento culmina en la rebelión de los macabeos y en algunos grupos de la guerra del 67-70 d.C., para reaparecer de otra manera en el moderno sionismo israelita.

Pero ha existido desde antiguo otra línea, de tipo más profético, que acentúa una presencia y actuación distinta de Dios, que actúa de tal forma (con tal intensidad) que el hombre debe renunciar a la misma acción guerrera. En ese contexto ha surgido (desde el mismo profeta Isaías*) la experiencia más honda del mesianismo no violento, que se vincula con la paz profética (renuncia a la violencia*). Esta experiencia se expresa en los grandes profetas de los siglos VIII-VI a.C., que han permitido que una parte significativa del pueblo de Israel haya superado la teoría y praxis de la guerra santa: Dios actúa de tal forma a favor de su pueblo que no tiene sentido (no hace falta) la lucha de los soldados israelitas (Sión*). La paz no se alcanza con las armas, ni con pactos militares, que son una forma larvada de guerra, sino a través de una confianza superior en Dios, que cumple su palabra sin necesidad de guerra.

En esa línea, el mismo ejército aparece como idolatría: una forma falsa de buscar la seguridad y la victoria, que vienen solamente de Dios, como lo muestra el símbolo del Emmanuel: «Ten cuidado, está tranquilo, no temas, ni desmaye tu corazón... He aquí que la doncella concebirá y dará a luz un hijo y le pondrán por nombre Emmanuel, Dios con nosotros» (cf. Is 7,13-14). En ese ambiente surgen y se entienden las palabras más consoladoras y exigentes de la utopía de paz de los israelitas, que han renunciado a las armas, pues saben que solo Dios y su justicia pueden defenderles de verdad. El Dios israelita no tuvo que luchar cuando creaba el mundo; tampoco los israelitas habrán de hacerlo: «Al final de los tiempos estará firme el monte de la casa del Señor... hacia él confluirán naciones, caminarán pueblos numerosos. Dirán: venid, subamos al monte del Señor; él nos instruirá en sus caminos y marcharemos por sus sendas... Será el árbitro de las naciones, el juez de pueblos numerosos. De las espadas forjarán arados, de las lanzas, podaderas. No alzará la espada pueblo contra pueblo, no se adiestrarán para la guerra» (Is 2,2-5; cf. Miq 4,1ss).

(3) *Excurso. Los ciclos de la guerra santa en el Antiguo Testamento.* Pueden distinguirse tres fundamentales: (a) *Guerras de conquista de Palestina* (ss. XIII-X a.C.), recogidas y teologizadas en el Pentateuco (Ex 17,8-16; Nm 20–24), con Josué y Jueces. A ese estrato pertenecen gran parte de los textos guerreros de 1 y 2 Samuel en los que Dios lucha por y con su pueblo. (b) *Guerras por la implantación del yahvismo* (ss. IX-VI a.C.). Entre ellas deben incluirse las diversas reformas religiosas, como la del rey Jehú (2

Re 9–10), que mató en nombre de Yahvé a los reyes anteriores y a profetas baalistas de Israel. (c) *Guerras de los macabeos* (177-143 a.C.), contadas en 1 y 2 Mac, tuvieron un aspecto social, de alzamiento político. Sin embargo, ellas volvieron a encender ideales e ilusiones sacrales que se encuentran vinculadas al más puro yahvismo.

Muchos entendieron también como santas las guerras de celotas y sicarios contra Roma (67-73 y 132-135 d.C.). Algunos no las aceptaron, pues esperaban la victoria como don de Dios sin guerra (muchos apocalípticos) y otros preferían la paz con Roma (saduceos e incluso fariseos). Pero otros las interpretaron y realizaron como guerra santa. Dios se ha manifestado de manera fuerte por la guerra, como protector del pueblo; en principio, los soldados de la guerra santa no buscan solo una victoria militar dentro del mundo, sino que se sienten portadores de la voluntad salvadora de Dios. Así combaten, teniendo la certeza de que el mismo Dios les acompaña. No sacralizan la guerra como elemento separado de la vida. Sacralizan la vida entera, y porque la ven como sagrada, la defienden, aun por medio de la guerra.

Cf. N. LOHFINK, *Gewalt und Gewaltlosigkeit*, QD, Friburgo 1983; P. MIRANDA, *Marx y la Biblia*, Sígueme, Salamanca 1972; X. PIKAZA, *El Señor de los ejércitos*, PPC, Madrid 1997; R. SMEND, *Jahwekrieg und Stämmebund*, FRLANT 94, Gotinga 1963; F. STOLZ, *Jahwes uns Israels Kriege*, ATANT 60, Zúrich 1972; A. VAN DER LINGEN, *Les Guerres de Yahvé*, Cerf, París 1990; G. VON RAD, *Der Heilige Krieg im Alten Israel*, Zwingli V., Zúrich 1991.

H

HACENDOSA, MUJER

(↗ *familia*, *mujer*, *Proverbios*). La mujer en la Biblia es ante todo madre y servidora de la casa; en esa línea, buena mujer es la que ayuda al marido y trabaja a su servicio, en las tareas del orden de la casa. De un modo consecuente, el libro de los Proverbios*, que empezaba con la imagen de la Dama-Sabiduría (presencia divina femenina), termina con un canto a la mujer hacendosa, como para ratificar su realidad concreta y convertirla en «diosa servidora de la casa», en un texto que ha servido de referencia ideal para la mujer casada (y rica) entre judíos y cristianos: «Mujer virtuosa, ¿quién la hallará? Porque su valor sobrepasa a las perlas. Confía en ella el corazón de su marido, y no carecerá de ganancias, pues le trae ganancias y no pérdidas, todos los días de su vida... Teje telas y las vende, fabrica cinturones para los comerciantes... Vigila las andanzas de sus criados y no come pan de ociosidad. Se levantan sus hijos y le llaman bienaventurada. Y su marido la alaba también: Muchas mujeres han hecho el bien, pero tú sobrepasas a todas. Engañosa es la gracia y vana es la hermosura; la mujer que teme a Jehovah, ella será alabada» (cf. Prov 31,10-31).

Una mujer como esa dirige la casa y trabaja al servicio del marido, que frecuenta las «puertas» de la ciudad, resolviendo los temas externos de la sociedad, mientras ella dirige en el interior la casa. De todas formas (siempre bajo la atenta supervisión del marido y de sus hijos, a cuyo servicio está siempre), la mujer de este pasaje es relativamente independiente; es una mujer rica, económicamente autónoma (aunque la propiedad sea por derecho del marido), capaz de gobernar los negocios de la familia, desde la agricultura (cuida la viña) hasta el taller doméstico, donde confecciona prendas de lana y cuero. Es hábil y emprendedora, como gerente de la empresa del marido, en el interior de una familia grande, con criados y criadas. Ella dirige la industria familiar, de manera que le alaban hijos y marido. Esta imagen ideal de mujer fuerte sigue seduciendo a muchos, pero en ella falta algo importante: su vida personal, su libertad. ¿Cómo se relaciona con su marido? ¿Cuál es su autonomía real? Esta es una buena imagen de mujer, pero ya no es la nuestra (s. XXI), en un tiempo en que se ha impuesto la igualdad de varones y mujeres.

HADES

(↗ *infierno*). Es para los griegos la morada/estado de los muertos y suele identificarse con Plutón, rey de los infiernos, recibiendo a veces sentido positivo de vida tras (en) la muerte, como muestra el mito de Osiris, elaborado por Plutarco. Para el Ap, el Hades corresponde al *Sheol* de la tradición bíblica y aparece vinculado a la destrucción que provocan los cuatro jinetes de 6,1-8: lógicamente acompaña y sigue a la muerte (Ap 6,8). Pues bien, Cristo tiene el poder sobre el Hades (1,18) y por eso, según la tradición pascual de su descenso a los infiernos (20,13), abre sus puertas, liberando a sus cautivos. Eso significa que el Hades (infierno antiguo) pierde su poder y los muertos pueden inscribirse en el Libro de la Vida del Cordero. Solo entonces, Hades y Muerte, con aquellos que no aparezcan en el Libro del Cordero, serán arrojados al estanque de fuego (que es muerte segunda, infierno perdurable).

HAMBRIENTOS

(↗ *bienaventuranzas*, *comida*, *encarcelados*, *pobres*, *tentaciones*). Tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento han puesto de relieve la importancia del hambre, y la necesidad de alimentar a los hambrientos. (a) Por hambre bajaron los israelitas a Egipto (Gn 42–50), pero después salieron de allí (Ex 1–20) porque querían y buscaban algo más que el pan (aunque el pan siguiera siendo para ello muy importante). (b) El mismo esquema se repite en la vida de Jesús, que por una parte da de comer a los hambrientos (multiplicaciones*), pero, por otra parte, sabe que el hombre no vive solo de pan, sino también de la palabra (cf. Mt 4,4), como ha destacado especialmente el evangelio de Juan (cf. Jn 6). En esa línea, el hambre es una situación clave para el evangelio, como sabe la bienaventuranza de Lc 6,20, aunque Mateo (sin negar ese nivel su aspecto material) ha puesto de relieve el «hambre y sed de justicia» (Mt 5,6), aunque después, al final del evangelio, vuelva a situarla en el plano material o, mejor dicho, estrictamente humano: «Tuve hambre, tuve sed; fui extranjero, estuve desnudo; estuve enfermo, estuve encarcelado...» (cf. Mt 25,31-46).

El hambre se eleva así como la primera de las necesidades que «claman a Dios». Sin duda, el hambre a la que se alude aquí es también efecto de otras causas, de manera que se relaciona con la escasez de bienes materiales y con diferentes fenómenos del cosmos (tempestad o sequía, malas cosechas o incendios); pero, dentro de un mundo en el que todos estamos ya relacionados y, de un modo especial, en este siglo XXI de comunicaciones e intercambios mundiales, el hambre tiene un carácter social y mesiánico: es signo de injusticia (el primero de los cautiverios), como sabe Jesús, que asume la acusación de los hambrientos, siendo también principio de un compromiso activo en línea de Reino, conforme a la palabra ya citada de Jesús, que dice: «Tuve hambre y no me disteis de comer» (Mt 25,35; en esa misma línea, cf. Lc 6,20.24).

HASIDIM, ASIDEOS

(↗ *Daniel*, *esenios*, *fariseos*, *macabeos*, *Qumrán*). La palabra *hasidim* (en griego *hasidaioi*: *asideos*) significa básicamente «fieles» y se utilizan con cierta frecuencia en los salmos. Ha tomado un significado propio en los libros de los macabeos*, donde se aplica a un grupo especial de judíos preocupados por el cumplimiento de la Ley.

En un primer momento, ellos (los *hasidim*) se unieron a la rebelión de Matatías y de sus hijos macabeos (cf. 1 Mc 1,62-63; 2,9.42). Parece, sin embargo, que después de haber conseguido el restablecimiento de la pureza del culto judío de Jerusalén, se separaron de ellos y no aceptaron su política militar y religiosa posterior (cf. 1 Mc 9,7.9-25 y 2 Mc 14,5-10). De los *hasidim* surgieron probablemente dos de los grupos judíos más significativos del tiempo de Jesús: fariseos y esenios. El judaísmo rabínico posterior, de tipo farisaico (tras la caída del templo: 70 d.C.), siguió en esa línea y, lógicamente, no aceptó el valor canónico de los libros de los macabeos, por sus implicaciones políticas. Por el contrario, utilizando la edición de la Biblia griega (LXX), los cristianos han aceptado esos libros en los que se narra el trasfondo histórico del surgimiento (y de la separación) de esos hasidim.

Los hasidim se separaron de los macabeos triunfadores, para situarse en la línea de los futuros esenios y de algunos protofariseos. Ellos aparecen básicamente como «sabios»: tienen un conocimiento superior, que puede compararse al de los iniciados de la escuela de Henoc* y que les vincula con el mundo de los astros (el orden angélico: cf. Dn 12,3). Así permanecen como rechazados, expulsados, pero tienen un «poder» más alto, una sabiduría que les permite penetrar en el conocimiento de la historia, anticipando su futuro. Ellos saben que el Anciano de Días juzgará (destruirá) a los perversos y suscitará (desde las nubes del cielo: cf. Dn 7,13) la nueva humanidad, que no surgirá por la fuerza de las armas.

Quizá el mayor testimonio de la espiritualidad de los hasidim lo ofrece el libro de Daniel*, donde se dice que los «santos» del Altísimo recibirán un Reino Eterno. Esos «santos» (*qadishe*: cf. Dn 7,18-27) son probablemente los mismos hasidim escatológicos, piadosos que, de alguna forma, se han separado de la masa de israelitas que han pactado con los gentiles (pero también de los simple guerreros, como los macabeos). Ellos se mantienen firmes en la lucha interior, en el testimonio de fe, y se conciben como herederos de la promesa y del Reino más alto de Dios, vinculándose de esa forma con los mismos ángeles.

HEBREO, PUEBLO Y LENGUA

(↗ *Biblia*, *Éxodo*, *Israel*, *Moisés*). Esa palabra tiene básicamente dos sentidos: evoca un grupo social (un pueblo particular); pero, al mismo tiempo, se refiere, sobre todo en la edad moderna, al idioma en el que está escrita la mayor parte del Antiguo Testamento.

Un pueblo. Etimológicamente, *hibrí* o hebreo parece relacionarse con *heber*, que significa «el que (o lo que) está al otro lado» de una frontera; en ese sentido, los hebreos son los «extranjeros», que vienen de fuera de la tierra en la que habitan. Por extensión, ellos aparecen casi siempre como «siervos» o sometidos. Conforme a la genealogía bíblica, Heber (padre/antepasado epónimo de los hebreos) es descendiente de Sem y antepasado de Abrahán (cf. Gn 10,21-24; 11,14-17) y su nombre puede aplicarse a varios pueblos o grupos humanos.

Es posible que esa palabra esté relacionada con los *habiru o apiru*, emigrantes pobres, mercenarios inquietos y/o campesinos turbulentos que amenazan con romper el equilibrio feudal de Egipto y de las ciudades cananeas. Aparecen citados en numerosas fuentes orientales, pero sobre todo en los textos egipcios de El-Amarna (s. XIV a.C.), con el sentido de «gente de paso», seminómadas pobres, que constituyen una amenaza en las fronteras orientales. Podemos pensar que los «hebreos» del principio de Israel forman parte de esos *habiru* y que ellos salieron de Egipto entre el siglo XIII-XII a.C. Eran quizá un proletariado social y militar: Grupos de personas dislocadas...

Una lengua. La palabra *hebreo* alude también a una lengua hablada en la tierra de Canaán en el primer milenio a.C. Forma parte del grupo semítico occidental, como el ugarítico y el arameo, y suele englobarse en el conjunto lingüístico «cananeo», que tendría diversas variantes: fenicio, moabita, edomita, amonita, hebreo y púnico (que aún se hablaba en el norte de África en el s. V d.C.). Está emparentada con las lenguas semíticas orientales (como el acadio, ya extinguido) y con las meridionales (como el árabe y el etíope). No fue la lengua original de los hebreos (ni de los israelitas), sino que ellos la tomaron de la tierra de Canaán, a la que entraron (o donde empezaron a formarse como pueblo) en torno al siglo X a.C. Por eso, en principio, no se llamaba hebreo, sino lengua de Canaán (cf. Is 19,18) o de Judea (2 Re 18,26.28; Is 36,11-13), y así fue durante algún tiempo una lengua franca de Palestina y su entorno (de los judíos y de sus vecinos), sin carácter sagrado, y apenas se distinguía de otras lenguas o dialectos del entorno.

Solo con la fijación de la Escritura (Biblia*), el hebreo vino a tomar un carácter sagrado, especialmente cuando (a partir del s. IV a.C.) una mayoría de la población del entorno (desde Mesopotamia hasta Palestina) empezó a comunicarse en arameo (sirio), convertido (con y frente al griego) en lengua común del Oriente (hasta la supremacía musulmana, que terminó imponiendo el árabe). En la actualidad solo medio millón de cristianos hablan arameo o lo emplean en la liturgia (sobre todo en algunas zonas de Siria). Pero el hebreo no solo ha pervivido como lengua sagrada y cultural de los judíos (propia del estudio de la Biblia y de la liturgia) y como lengua «culta» de los investigadores de la Biblia, sino que ha vuelto a convertirse (de manera actualizada) en

lengua viva de los habitantes del Estado de Israel. Los cristianos siguen editando y estudiando la Biblia (su Antiguo Testamento) en hebreo, pero ya no la toman como lengua normativa, pues ellos realizan su liturgia en sus propias lenguas, a las que se ha traducido desde antiguo la Biblia (empezando por el arameo, el griego y el latín...). Por el contrario, para los judíos el hebreo sigue siendo lengua esencial de su Escritura y su liturgia.

HEBREOS

1. Carta a los Hebreos

(↗ *culto*, *sacrificio*, *sacerdote*). La carta a los Hebreos, escrita probablemente a la comunidad de Roma por un judeocristiano, de fina cultura griega, buen conocedor del judaísmo, puede situarse en la línea de una heterodoxia israelita, quizá en continuidad con los helenistas de Hch 6–7, en cuyo trasfondo queremos situarla.

(1) *Trasfondo y sentido*. El discurso de Esteban (Hch 7) suponía que los helenistas rechazaban el templo de Jerusalén y el sistema sacrificial, para destacar así la novedad de Jesús y defender una misión universal (suprajudía). También Hebreos rechaza el ritual de Jerusalén, con su templo y sacerdotes; pero eso le permite descubrir en Jesús un sacerdocio nuevo (de entrega personal de la vida) que es más antiguo, pues está expresado por Melquisedec, antes que hubiera ritual levítico y templo, antes que hubiera sacerdotes de la línea de Leví y de Aarón, que han sido posteriores e imperfectos. Podemos suponer que en el momento en que el autor de Hebreos escribe su discurso el templo de Jerusalén ha sido destruido (70 d.C.), de manera que judíos nacionales y mesiánicos (cristianos) deben interpretar lo que significaba el templo antiguo y situarse ante el dato nuevo, en ejercicio de profunda recreación histórica y religiosa. Pero esa suposición no es segura, ni tampoco necesaria, para entender nuestro texto, que podría haber sido escrito en un momento previo. (a) *Antes de la destrucción del templo* había entre los judíos discusiones sobre tiempos sacrales y ritos, lo mismo que sobre familias sacerdotales, pero la mayoría aceptaban la legitimidad de la línea de Aarón (sobre Sadoc podría discutirse) y el valor de ciertos sacrificios rituales y de ciertas normas y purezas, vinculadas al templo, como muestran los textos de Qumrán y como atestigua F. Josefo. De todas formas, podría haber algunos, como Esteban, que rechazaban el valor del templo. (b) *Tras la destrucción del templo* (70 d.C.), los judíos nacionales asumieron la tarea de reconstruir la identidad judía, cultivando sus tradiciones legales e instituyéndose como una federación de sinagogas, conforme a una experiencia que ha sido codificada en la Misná (hacia finales del s. II d.C.). Templo y sacerdocio se convierten en referencia simbólica: pertenecen al plano del imaginario religioso, pero ya no influyen de un modo directo, pues la vida se centra en la observancia de la ley. Cada familia, sinagoga o grupo de judíos, se concibe como templo, es Israel completo, hasta que llegue el fin del tiempo (y Dios construya un nuevo/eterno templo).

(2) *Más allá del templo y sacerdocio levítico*. Pues bien, la carta a los *Hebreos*, asumiendo una tendencia previa (como Esteban), rechaza todas las familias sacerdotales de Aarón, los tiempos y ritos de purificación y sacrificios, incluido el templo, que a su juicio solo ha tenido un carácter simbólico. Santuario y sacerdotes, ritos de expiación y sangre de animales solo han sido sombra y signo imperfecto de una realidad más alta, anunciada en Melquisedec y realizada en Cristo. Por eso, los seguidores de Jesús no pueden mantenerse (como los judíos nacionales) en actitud de nostalgia ante el hueco que ha dejado el templo destruido, ni van a llorar ante sus ruinas (Muro de las

Lamentaciones), esperando su reconstrucción final, sino que han descubierto y tienen en Jesús el verdadero Templo y Sacerdocio. El templo de Jerusalén, destruido o no, es para Hebreos secundario y en el fondo idolátrico. Por eso, toda nostalgia sacrificial, todo deseo de quedar en el nivel de sacrificios exteriores, en la línea de los sacerdotes de Aarón, carece de sentido. El Sumo Sacerdote aaronita no ha llegado nunca a Dios (no ha entrado en el tabernáculo divino), ni sus sacrificios han perdonado los pecados. Todo el sistema oficial de sacrificios (con sacerdotes y templo, ritos y plegarias) ha sido un ejercicio de impotencia. La caída del templo no ha destruido nada esencial. Más aún, esa caída puede resultar beneficiosa, pues permite comprender en Cristo el sentido del Templo verdadero, el Sacrificio o Don de la existencia. Por eso, quienes quieren retornar al sistema sacral están equivocados. Cuando más tarde cierta Iglesia cristiana apele a Heb para justificar su sacerdocio, con símbolos del ritual de Aarón, irá en contra de su espíritu y su letra. Para Lucas, incluso para Pablo, el viejo templo de Jerusalén había tenido un sentido. Para Hebreos no tiene ninguno.

Cf. M. C. FRANCO, *Jesucristo*, *su persona*, *su obra en la carta a los Hebreos: lengua y cristología en Heb 2,9-10; 5,1-10; 4,14 y 9,27-28*, Ciudad Nueva, Madrid 1992; E. R. RÁBANOS, *Sacerdote a semejanza de Melquisedec*, Seminario San Vicente de Paúl, Madrid 1961; A. VANHOYE, *El mensaje de la carta a los Hebreos*, CB 19, Verbo Divino, Estella 1990; *Sacerdotes antiguos*, *sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento*, BEB 79, Sígueme, Salamanca 1992; C. ZESATI ESTRADA, *Hebreos 5,7-8. Estudio histórico exegético*, Istituto Biblico, Roma 1990.

2. Carta a los Hebreos. Perseguidos

(↗ *martirio*, *Pablo 8*, *persecución*, *Timoteo 2*). La carta a los Hebreos compendia desde un fondo ritual de Antiguo Testamento las novedades y exigencias del seguimiento de Jesús: su intercesión, la vigilancia activa de sus fieles, la esperanza. Entre sus temas destaca la persecución o prueba de los creyentes, siguiendo un modelo bien conocido de la tradición israelita.

(1) *Mártires antiguos*. La carta a los Hebreos recoge el testimonio de los primeros israelitas, defensores de la fe (es decir, de la gratuidad activa y la esperanza), que no acudieron a la espada para defenderse, ni respondieron a la violencia con violencia. Su aportación es fundamental para entender la relación entre Israel y el cristianismo: «A otros, en cambio, los mataron a golpes, pues no aceptaron el rescate (a través de la apostasía), queriendo obtener una resurrección más valiosa. Otros tuvieron que sufrir el ultraje de los azotes e incluso cadenas y cárceles. Fueron apedreados, aserrados, quemados, murieron al filo de espada. Andaban errantes, cubiertos de pieles de oveja o de cabra, pasando necesidad, apuros y malos tratos: el mundo no se los merecía. Se mantenían por los despoblados, por los montes, por cuevas y oquedades del suelo» (Heb 11,35-38).

Este martirio de los israelitas antiguos –profetas, piadosos del tiempo de los macabeos, justos perseguidos– aparece como testimonio de esperanza para la Iglesia. Hebreos ofrece quizá el mayor monumento que la memoria cristiana ha elevado a los testigos-mártires del judaísmo antiguo (y de tiempos posteriores). La verdad de Israel no se centra en sus reyes victoriosos (como David), ni en sus grandes obras sociales o

religiosas (como el templo de Jerusalén), sino en el testimonio de sus creyentes perseguidos, entre los cuales han destacado los cristianos a Jesús.

(2) *Mártires de Cristo*. Hebreos supone que ese testimonio resulta aún más excelso porque aquellos israelitas no habían alcanzado todavía los bienes prometidos, es decir, no habían podido descubrir ni aceptar aún el testimonio del Cristo, muerto por ellos, vinculando su sangre a la sangre de los sacrificados de la historia. Ellos no habían conocido el testimonio de Jesús y, sin embargo, fueron capaces de entregar valientemente su vida en esperanza, sufriendo *cadenas y cárceles*, *exilios y condenas de diverso tipo*. Quizá podemos hablar en este contexto de una tríada persecutoria en la que se incluye la condena a muerte (con tortura), la expulsión (que implica una vida fuera de la ciudad, por montes y despoblados) y el encerramiento (cárceles y cadenas). Hebreos sabe que estos perseguidos y encarcelados son signo y presencia de Dios. En esa línea deben mantenerse ahora los seguidores de Jesús, que han descubierto y venerado el misterio de la vida (Palabra definitiva y gloriosa de Dios: cf. Heb 1,1-3) en la entrega y muerte de Jesús, como lo sintieron y asumieron los cristianos al principio de la Iglesia.

«Recordad aquellos primeros días cuando recién iluminados (convertidos) sostuvisteis recios y penosos combates; unas veces os exponíais públicamente a escarnio y vejaciones; otras os hacíais solidarios de los que eran tratados de esa forma. De hecho, compartisteis el sufrimiento de los encarcelados y aceptasteis con alegría que os confiscaran los bienes, sabiendo que teníais un patrimonio mejor y más estable» (Heb 10,32-34).

Hebreos recuerda así las persecuciones que ha debido sufrir la comunidad en un tiempo que se juzga ya pasado (en los primeros días). Significativamente, el texto alude a tres formas de persecución: cárceles, castigos económicos e injurias de los seguidores de Jesús. En ese contexto cristiano no aparece el lenguaje violentísimo de Heb 11,35-38 (con la persecución de los israelitas antiguos), pero el sentido es el mismo. La fe en Jesús les ha hecho fuertes y les ha capacitado para mantenerse firmes (sin responder con violencia) allí donde han sido tratados de un modo violento. Los cristianos han sabido sufrir y han ayudado a otros en la prueba. Pues bien, ese recuerdo debe animar a la comunidad, en unos tiempos en los que parece que algunos han dejado que se enfríe su fe, de manera que ya no están dispuestos a mantenerla en la prueba.

En ese contexto ha desarrollado Hebreos su visión de Jesús como víctima sacrificial, pero no en la línea de los sacrificios antiguos de Aarón, que se celebraban en el templo de Jerusalén, con ritos de violencia externa, que en el fondo era inútil y contraproducente (pues encerraba al hombre en el eterno giro de la misma violencia), sino con la entrega libre y voluntaria de la vida, gratuitamente, a favor de los demás. Solo esa entrega de la vida, que es el verdadero sacrificio, sube hasta el altar de Dios y transforma la historia humana, haciendo que ella pueda ser ámbito de gracia. Siguiendo a Jesús, los cristianos han de estar dispuestos a entregar la propia vida, en medio de la prueba. «Aún no habéis resistido hasta la sangre en vuestra lucha...» (Heb 12,4). «Sabéis que Dios educa a los suyos por la prueba...; por eso es necesario que resistáis hasta el final, que conservéis la valentía» (cf. Heb 12,5-81). Según eso, la iglesia solo nace allí donde los discípulos

entregan la propia vida, como los hebreos antiguos, como los primeros cristianos, corriendo así el riesgo de persecución y cárcel.

Cf. F. F. BRUCE, *La Epístola a los Hebreos*, Nueva Creación, Buenos Aires 1987; F. J. SCHIERSE, *Carta a los Hebreos*, NTM, Herder, Barcelona 1970; L. DUSSAUT, «Carta a los Hebreos», en *Introducción a la Lectura de la Biblia* 11, Cristiandad, Madrid 1985, 283-331; A. VANHOYE, *El mensaje de la carta a los Hebreos*, Verbo Divino, Estella 1990; *Sacerdotes antiguos*, *sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1992; G. MORA BARTRES, *La carta a los Hebreos como escrito pastoral*, Herder, Barcelona 1975; O. STECK, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten,* WMANT 23, Heidelberg 1967.

HECHOS

1. Origen, división y temas

(↗ *comunicación de bienes*, *comunidad*, *Iglesia*, *Jerusalén*, *Lucas*, *Pablo*, *Pedro*, *Roma*). Lucas (autor del evangelio de su nombre) compuso el libro de los Hechos hacia el 100/110 d.C. como segunda parte de su obra (cf. Lc 1,1-4; Hch 1,1-3). En principio, evangelio y Hechos formaban un solo libro. Pero los «editores» del canon lo dividieron, tomando a Lc como evangelio (Hechos de Jesús) y a Hch (= Hechos del Espíritu de Jesús) como principio de la historia de la Iglesia. De esa manera, los cuatro evangelios aparecieron unidos (como un tipo de Pentateuco cristiano) y Hechos vino a interpretarse «historia» del origen de la Iglesia, ofreciendo así el contexto en el que podían entenderse las cartas de Pablo y el resto del Nuevo Testamento.

(1) *Origen. Hechos del Espíritu.* Lucas ha escrito un tipo de historia de los primeros cristianos, pues considera a la Iglesia ya como «realidad autónoma», al lado (y después) de Jesús. Mc, Mt y Jn no necesitan una historia posterior, pues les basta el evangelio (en el evangelio de Jesús está la historia de la Iglesia). Lucas escribe esa historia (una segunda parte del evangelio), no para contar todo lo que pasó (como cronista), sino para marcar el principio y la dirección del camino cristiano, que se divide en dos momentos fundamentales.

Principio judío (Hch 1–15). Hch ofrece una historia del Espíritu de Jesús (= Espíritu de Dios) que va trazando un camino que lleva desde Jerusalén (primer polo: Pedro y los Doce, con Santiago), por Antioquía (Helenistas), a través de Pablo hasta Roma (segundo polo), donde queda Pablo cautivo, abriendo desde allí la palabra al mundo entero. El polo judío forma la raíz, que se debe mantener: marca el origen y destino israelita de Jesús (todo Lc), el principio jerosolimitano de la iglesia (Hch 1–15); el polo helenista o romano ofrece el encuadre final y definitivo de la iglesia, que ha llegado a Roma, donde Pablo preso anuncia abiertamente el evangelio (Hch 28).

De Jerusalén a Roma (Hch 16–28). Lucas no ha escrito la historia de todas las iglesias (de Galilea, de Siria, de Egipto...), sino el camino que lleva de Jerusalén a Roma. Esa ha sido una opción trascendental para la gran parte de la historia posterior del cristianismo, que se vincula al Imperio romano, y que se considera como su herencia espiritual. La Iglesia tiene otros rasgos, pero, a juicio de Lucas, en el fondo de ellas late y se expresa un único camino, una trayectoria que va de Jerusalén (judaísmo) a Roma (universalidad), por obra del Espíritu de Dios (de Cristo) que lo guía todo.

(2) *División y elementos fundamentales.* El libro comienza con un prólogo (Hch 1,1-11), que empalma con el evangelio de Lucas y traza el proyecto de conjunto, en el que pueden distinguirse tres partes. Más que una crónica del pasado, Hch constituye una «historia interna» y permanente de la Iglesia, cuyo protagonista es el *Espíritu Santo*, como aparece en Hch 2, viniendo sobre los primeros discípulos (apóstoles, mujeres y parientes de Jesús), llenándoles con la fuerza de Cristo y capacitándoles para ofrecer el

anuncio y testimonio de la salvación a todos los pueblos, desde Jerusalén. Estos son sus elementos básicos:

Pedro. Iglesia de Jerusalén: Hch 1,12–5,42 (años 30/33 d.C.). A pesar de que al principio hubo varios movimientos vinculados a Jesús, Hch supone que la iglesia nació unida en Jerusalén, en torno a Pedro y a los Doce. Estos son los momentos que ha destacado el texto. 1. Primera comunidad (1,12–2,47). 2. Pedro y Juan (3,1–5,11). 3. Misión de los Doce (5,12-42). Pedro es la figura histórica esencial en el comienzo de la iglesia, iniciando y confirmando la apertura a los gentiles (Hch 10; 15), aunque luego la misión universal la asume y realiza Pablo. Compartiendo una tendencia que aparece en Ap 21,14 y quizá en Ef 2,20, Lucas identifica a los apóstoles con los Doce, tomándoles como principio de la misión de la Iglesia (aunque pronto hayan desaparecido como grupo).

Helenistas. De Jerusalén a Antioquía: Hch 6,1–14,28 (años 33-48 d.C.). Surge la primera disensión entre hebreos y helenistas (unos de lengua semita, otros griega) de Jerusalén. Estos últimos abren la Iglesia a los gentiles. 1. Helenistas y Esteban (6,1–8,3). 2. Misión de Samaría (8,4-40). 3. Conversión de Pablo (9,1-31). 4. Misión de Pedro (9,32–11,18). 5. Antioquía: «independencia» de los cristianos (11,19–12,25). 6. Primera misión de Pablo y Bernabé, por Chipre y Asia Menor (13,1–14,28; años 36-48 d.C.). El despliegue de la Iglesia había sido una experiencia carismática, que se anunciaba ya en Hch 2 (Pentecostés), como apertura desde Jerusalén a todos los pueblos. Ese despliegue se concreta a través de los helenistas (Hch 6–8) y culmina por Pablo (a partir de Hch 9), en el llamado concilio de Jerusalén, donde se admite y ratifica la existencia de «dos iglesias» en comunión, la de los judeocristianos de Santiago en Jerusalén y la de los cristianos de origen gentil (Hch 15).

Pablo. De Antioquía a Roma: Hch 15,1–28,29. Esta parte comienza con la disputa entre los judeocristianos de Jerusalén y los pagano-cristianos de Antioquía, y para resolverla se celebra el «concilio», en el que Santiago (Jerusalén) y Pedro (iglesia originaria) aceptan la misión de Pablo a los paganos, sin necesidad de que ellos «cumplan» la ley judía (Hch 15,1–15,35, año 48/49 d.C.). Desde ahora, el protagonista de la misión cristiana es Pablo, que llevará la Iglesia hasta Roma, haciéndola universal. Lucas simplifica los datos, omitiendo muchos elementos, pero su visión tiene un hondo sentido teológico. 1. Dos misiones de Pablo por Asia Menor y Grecia, fundando las iglesias del Oriente del Imperio (15,36–18,22 y 18,23–21,14; años 49-57 d.C.). 2. Subida a Jerusalén, para llevar la colecta a la Iglesia madre (21,15–23,30), con prendimiento y prisión en Cesárea (23,31–26,32; años 58-60 d.C.). 3. Prisionero a Roma, para ser juzgado (27,1–28,28; año 60 d.C.). 4. Epílogo (28,30-31; años 60-62 d.C.). Esperando el juicio, en prisión domiciliaria, Pablo anuncia abiertamente el Evangelio en Roma. La Iglesia de Jesús ha llegado al centro del Imperio.

Mc 16,1-8 y Mt 28,16-20 suponían que la misión universal cristiana comenzó en Galilea. Lucas suprime esa alusión a Galilea y afirma que la iglesia comenzó y se confirmó en Jerusalén (cf. Hch 1–7; 15), desde donde se extendió al mundo entero. Jesús había subido a Jerusalén para realizar la obra de Dios (cf. Lc 9,51) y allí surgió la iglesia

como grupo mesiánico, en torno a los Doce, esperando la venida del Mesías crucificado. Marcos y Mateo pensaban que la Iglesia comenzaba volviendo a la montaña de Galilea (Mc 16,7-8; Mt 28,16-20). Hechos, en cambio, supone que el camino central de la Iglesia, iniciado y retomado en Jerusalén (concilio, cap. 15), se abre de Jerusalén a Roma, a través de la misión de Pablo (Hch 16–28).

Cf. R. AGUIRRE y A. RODRÍGUEZ, *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles*, Verbo Divino, Estella 1992; J. A. FITZMYER, *Los Hechos de los Apóstoles* I-II, Sígueme, Salamanca 2003; J. GONZÁLEZ ECHEGARAY, *Los Hechos de los apóstoles y el mundo romano*, Verbo Divino, Estella 2002; D. GOODING, *Hechos de los Apóstoles*, Clie, Terrasa 1999; P. RICHARD, *El movimiento de Jesús antes de la iglesia*, *una interpretación liberadora de los Hechos de los Apóstoles*, Sal Terrae, Santander 2000; J. RIUS-CAMPS, *De Jerusalén a Antioquía. Génesis de la Iglesia cristiana. Comentario lingüístico y exegético a Hch 1–12*, El Almendro, Córdoba 1989; *El camino de Pablo a la misión a los paganos. Comentario lingüístico y exegético a Hch 13–28*, Cristiandad, Madrid 1984; J. J. ROLOFF, *Hechos de los Apóstoles*, Cristiandad, Madrid 1984.

2. Principios de la Iglesia

(↗ *Bernabé*, *Doce*, *Iglesia 1-2*, *Jerusalén*, *judeocristianismo*, *helenistas*, *María Magdalena...*, *Pedro*, *Pablo*, *Santiago*). Según la visión de Lucas (libro de los Hechos), el movimiento pascual de Jesús habría comenzado el 2 de junio (mes de Sivan) del año 30 d.C., en la fiesta de Pentecostés. Ciertamente, las fechas que ofrece Lucas son de tipo simbólico, pero en el fondo de esos datos hay buenos recuerdos históricos. Jesús había muerto en las fiestas de Pascua (14 de abril del año 30), y algunos discípulos suyos tuvieron muy pronto (quizá al Tercer día) la experiencia (certeza) de que estaba vivo. A los cincuenta días, el 2 de junio del año 30, en la fiesta de las Semanas o Pentecostés, pudo empezar a moverse algo que desembocará en la iglesia. Sin duda, el proceso de surgimiento eclesial fue mucho más complejo, pero la visión que ofrece Lucas ha terminado siendo normativa para gran parte de la Iglesia posterior. Desde esa base, completando el argumento de la entrada anterior, ofrezco aquí las claves del surgimiento de la Iglesia, según Hechos (con algunas puntualizaciones marginales).

(1) *Principio*, *Pentecostés judío*. Dos son los datos que ha puesto de relieve Lucas al comienzo de la Iglesia. (a) *Tiempo de espera* (Hch 1,13-14). La primera comunidad de pascua la formarían en Jerusalén los Doce, con los parientes de Jesús, María, su Madre, y otras mujeres, que se mantenían orando, mientras aguardaban la vuelta gloriosa de Jesús para instaurar su Reino (cf. Hch 1,6.12-14). La unión formal de esos grupos resulta más tardía, pero ellos influyen sin duda desde el principio, y así los proyecta Lucas al comienzo de la Iglesia. (b) *Pentecostés* (Hch 2,1-13). Esperaban a Jesús glorioso, pero al llegar la nueva fiesta ellos recibieron el Espíritu, para seguir extendiendo y realizando la obra de Jesús. Ese Espíritu aparece como lenguas de fuego, palabra ardiente, que les capacita para extender el mensaje de Jesús a todas las naciones. (c) *Galilea*. Mientras tanto, algunos discípulos de Jesús continúan presentando su mensaje y extendiendo su esperanza en Galilea, pero Lucas no lo dice; su perspectiva no le importa, como tampoco le importa la perspectiva y acción de los grupos que aparecían en Hch 1,12-14 (mujeres del grupo de Jesús, con su madre y sus parientes).

Lucas ha proyectado en el origen de la Iglesia su visión ideal de la comunidad cristiana. (a) *Al comienzo estuvieron Pedro y los Doce* (Hch 2,14–5,42), marcando el

cumplimiento de la esperanza escatológica de las Doce tribus de Israel. Ellos retomaron en Pentecostés el movimiento de Jesús, fundando aquello que será el germen de todas las iglesias, proclamando el mensaje de Jesús en Jerusalén, la ciudad donde había «fracasado», presentándole abiertamente como Mesías de Israel y cumplimiento de las promesas mesiánicas. La aportación de las mujeres pascuales (de Mc 16,1-8 par) queda así velada. (b) *Todo en común* (Hch 2,43-47; 4,43-47). El principio de la Iglesia estuvo marcado por una fuerte comunión de vida entre los discípulos; más que por sus palabras, ellos se distinguieron por su estilo de vida común, en la línea de otros movimientos judíos (como los esenios), pero destacaron por su radicalidad y por su «prisa»: lo vendieron todo, porque llega el Reino y lógicamente este mundo acaba. Por eso se preocupan de compartir, no de producir. (c) *Galilea*. Lucas no dice nada de los seguidores de Jesús en Galilea, pero es evidente que ellos trazan también un camino esencial de evangelio.

(2) *Nuevos caminos*. Pero Lucas sabe también que en el comienzo de la Iglesia existieron divisiones; aunque a su juicio fueron derivadas y contribuyeron al despliegue de la comunión cristiana, en una línea que no llevará a la instauración mesiánica de las doce tribus de Israel, sino a la misión universal que integrará por Roma a todos los pueblos. En este contexto destacan los hechos que siguen.

División de hebreos y helenistas (Hch 6,1-7). Surge con ellos el primero de los grandes problemas (y riquezas) de la Iglesia, que se expande y tiende a estabilizarse, tomando líneas distintas: por un lado los hebreos (fieles a la tradición sagrada de Jerusalén, liderada ya por los hermanos de Jesús y no por los Doce); por otro los helenistas, que interpretan el mensaje de Jesús de un modo universal. Entre los helenistas destaca *Esteban* (Hch 6,8–7,60), a quien Lucas presenta como el primero de los que han insistido en el carácter radical de la ruptura mesiánica de Jesús, criticando, según en esa línea, el templo. El martirio de Esteban (por linchamiento popular) marca el carácter radical y el riesgo de la opción de los seguidores de Jesús, en el contexto de otros grupos judíos de aquel tiempo.

Misión en Samaría, *Felipe y el Eunuco* de Candace (Hch 8,1-40). El punto culminante de este primer momento de la Iglesia, en la línea de los helenistas, lo ofrece Hch 8, presentando la misión en Samaría (Cristo supera la antigua oposición entre judíos y samaritanos) y la apertura a la diáspora lejana representada por el Eunuco (prosélito judío) de la tierra (reina) de Candace, zona vinculada con Etiopía(o sur de Arabia). El Cristo paciente (Siervo de Isaías 40–55) ha superado las oposiciones entre pueblos y razas de la tierra. Existieron, sin duda, otras perspectivas y camino que fueron, sin duda, muy importantes, pero que Hechos no ha puesto de relieve: no aparecen las mujeres, ni los galileos en Galilea, ni tampoco los parientes de Jesús, con otros grupos como podrían ser los iniciadores de la comunidad del Discípulo amado.

(3) *Tres grandes rupturas*. La Iglesia anterior parecía en el fondo detenida, a la espera de la vuelta de Jesús. Pero el impulso de los helenistas, partiendo de Esteban, abre la marcha del evangelio que empieza a extenderse desde Galilea y Jerusalén en todo el oriente.

Pablo en Damasco (Hch 9). Hacia el año 32 d.C. los cristianos helenistas de Jerusalén (Hch 8), unidos quizá con otros que provienen de Galilea, llegan a Damasco, donde Pablo les persigue porque veneran a un Cristo crucificado y universal; pero Cristo se le revela, y él acepta su Palabra y comienza a realizar una misión, al parecer sin continuidad, en el entorno de Arabia, durante tres años (32-35 d.C.; cf. Gal 1,10-23); al terminar esos años más tarde (hacia el 35 d.C.), él se «encuentra» en Jerusalén con Pedro y con Santiago. Este es el primer gran encuentro de los tres líderes históricos más significativos de la primera iglesia.

Pedro en Cesarea (Hch 10). Hechos supone que, en ese tiempo, Pedro asume la misión helenista en la costa de Palestina, acogiendo en la Iglesia, por impulso carismático, a un centurión romano (Cornelio). La expansión del evangelio no acontece por ley, sino por presencia del Espíritu. Parece que tampoco esa misión tiene continuidad, a pesar de que puede estar enriquecida por la vida y mensaje de algunos creyentes galileos que siguen expandiendo el movimiento de Jesús en el entorno de Siria y en la Decápolis.

Muchos en Antioquía (Hch 11). Conforme a la visión de Hechos, la decisión más importante de la primera Iglesia no la tomaron Pablo ni Pedro, sino unos «helenistas» innominados que llegan a Antioquía y acogen de forma abierta a los «paganos», que reciben allí el nombre nuevo de «cristianos» (11,19-26). Esta es la primera Iglesia organizada (13,1-3) y misionera que será, con la de Jerusalén (liderada por Santiago), el punto de partida de los caminos posteriores de la Iglesia.

(4) *Caminos abiertos.* A partir de aquí se puede hablar ya de un verdadero despliegue de la Iglesia, que se expresa en tres momentos, sin contar con la presencia y acción de los seguidores galileos de Jesús.

Pervivencia de Jerusalén (Hch 11–12; 15,1-5). Mientras los helenistas (con Pablo y, en otro sentido, con Pedro) abren la misión de Cristo a los gentiles, surge la Iglesia propiamente dicha de Jerusalén, dirigida por Santiago, hermano de Jesús (no ya por los Doce); quieren mantener su identidad judía (¡son los pobres del Cristo!) y ejercer un tipo de control, sobre todos los cristianos. Pedro y Pablo siguen sus propios caminos misioneros.

Concilio, *separación de Pablo y Pedro* (Hch 15). Año 49 d.C. Pedro, Pablo (y los cristianos de Antioquía) aceptan la mediación de Jerusalén, pero no su control. Así se llega a un pacto, avalado por Santiago, Pedro y Juan, que mantiene el valor de la Iglesia judía, pero admite, en igualdad, una Iglesia de gentiles (cf. Gal 2,1-11). La diferencia de interpretaciones del «Concilio» lleva al enfrentamiento y «separación» entre Pedro y Pablo (independientes ambos de Santiago y de Jerusalén). Surgen así «dos tendencias eclesiales» en comunión discutida pero no negada, entre el 49 y el 64 d.C. (martirio de Pedro y Pablo). El principio y punto de referencia de la Iglesia seguirá siendo Jerusalén, donde se instaura la comunidad de los pobres (de los santos) de Dios según Cristo, bajo el liderazgo de Santiago, por lo menos hasta su martirio (62 d.C.) y la destrucción posterior del templo (70 d.C.). Estos son según Lucas los acontecimientos fundacionales del comienzo de la Iglesia.

Misión paulina, *otras misiones.* A partir de Hch 16, Lucas se centra en la misión de Pablo, que a su juicio representa la vía de expansión del evangelio, que va avanzando desde Jerusalén a Roma. (a) *Hch 16–20: Misión de Pablo*, que anuncia el evangelio y funda comunidades de seguidores de Jesús en las diversas zonas y ciudades de Asia Menor y Grecia, impulsando así, de forma decisiva, el movimiento de la Iglesia. (b) *Hch 21–27: Prisión de Pablo*. Antes de continuar en Occidente, Pablo se despide de Jerusalén (retomando el origen de la Iglesia), pero le encarcelan y en el juicio apela a Roma, pues quiere llegar (libre o preso) a la capital del mundo. (c) *Hch 28: Conclusión: Pablo en Roma. Misión universal.* Pablo está prisionero en Roma (capital del mundo), pero anuncia desde allí el mensaje de Jesús a todas los habitantes del mundo, en una especie de culminación de Pentecostés. (d) *Otros motivos*. Durante todo ese tiempo se expanden otras líneas del movimiento de Jesús, desde Jerusalén y Galilea, aunque el libro de los Hechos, fiel a su visión de la Iglesia, no las nombre.

Además de la bibliografía de la entrada anterior, cf. J. D. G. DUNN, *El cristianismo en sus orígenes. Comenzando por Jerusalén* I-II, Verbo Divino, Estella 2012; H. RÄISÄNEN, *El nacimiento de las creencias cristianas*, Sígueme, Salamanca 2011. Cf. también, desde diversas perspectivas, J. D. C. CROSSAN, *El nacimiento del cristianismo*, Sal Terrae, Santander 2002; J. A. JÁUREGUI, *Testimonio. Apostolado. Misión. Justificación del concepto lucano apóstol-testigo de la resurrección*, Mensajero, Bilbao 1973; L. SCHENKE, *La comunidad primitiva*, Sígueme, Salamanca 1999; J. TAYLOR, *¿De dónde vino el cristianismo?*, Verbo Divino, Estella 2003; F. VOUGA, *Los primeros pasos del cristianismo. Escritos*, *protagonistas*, *debates*, Verbo Divino, Estella 2001.

3. Mensaje básico

(↗ *Iglesia*, *Lucas*). Ninguno de los evangelistas había sentido la necesidad de «completar» el evangelio de Jesús con una obra autónoma sobre el despliegue de la Iglesia, pues en Jesús se hallaba contenido ese despliegue. Lucas, en cambio, lo ha hecho. No ha escrito dos obras, como actualmente parece, sino una obra en dos partes. Pero la Iglesia posterior las ha separado, de manera que el evangelio (Lc) aparece al lado de los otros evangelios y el libro de los Hechos ocupa un lugar distinto, después de los cuatro evangelios. Sobre el sentido general de su obra doble hemos hablado en Lucas*, poniendo de relieve su interés por lo que suele llamarse la historia de la salvación, al menos en un sentido extenso. Son muchos los investigadores modernos que han tomado a Lucas como gran representante del «catolicismo primitivo»: sería el primero que ha convertido el evangelio en una religión organizada y el cristianismo en una estructura eclesial. Pero eso no es del todo cierto. Lo que a Lucas le importa en el libro de los Hechos es la marcha y camino de la Iglesia, entendida como portadora de un Evangelio universal, que llega al centro del Imperio romano, para enriquecer desde allí al conjunto de la humanidad, como había dicho Jesús: «Seréis mis testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaría, y hasta los confines de la tierra» (Hch 1,8). El viaje fundamental del evangelio era para Lucas la subida de Jesús a Jerusalén, donde pone su vida en manos de Dios, a favor de todos los humanos. Pues bien, el libro de los Hechos está centrado en la experiencia del camino o viaje de la Iglesia, que tiene que salir de Jerusalén, hasta llegar a Roma, entendida como centro del mundo antiguo. Desde esa perspectiva se entienden los diversos momentos del libro.

(1) *Jerusalén y los Doce* (Hch 1–5). La comunidad de Jerusalén aparece en Hechos como la comunidad ideal. En ella se dan las señales del *cambio de los tiempos*, de la transformación de la humanidad (milagros). Los cristianos reparten los bienes y empiezan a acoger a personas de otras naciones y grupos (aunque de hecho luego se centren solo en los judíos). Ciertamente, en esa iglesia hay ya creyentes que quieren «engañar» al Espíritu, pero no logran su objetivo.

(2) *Los helenistas y la misión a los paganos* (Hch 6–12). A pesar de la tentación de encerrarse en sí misma, la primera comunidad se ve forzada a expandirse, a partir del testimonio de los llamados helenistas. Hay tensiones internas entre hebreos y helenistas, pero se superan. Viene la persecución que obliga a los helenistas a dejar Jerusalén. Y así actúa el Espíritu que se manifiesta fuera de la comunidad constituida: el episodio del centurión Cornelio es, en este momento, decisivo, abriendo el camino de la Iglesia de los paganos. Por otra parte, Pablo se convierte a Cristo y Pedro tiene que dejar Jerusalén, para realizar su tarea en otros lugares, en gesto de apertura universal.

(3) *Pablo y Bernabé*. La primera misión organizada (Hch 13–15) desemboca en la crisis del Concilio de Jerusalén (Hch 15). La misión de Bernabé y de Pablo, como expansión de la Iglesia en el mundo pagano (que según Lucas se produce por impulso del Espíritu), obliga a plantear nuevos temas en la Iglesia. Hay cristianos de Jerusalén que siguen exigiendo la circuncisión a todos los creyentes (que se hagan de hecho judíos antes de convertirse a Cristo). Pablo y Bernabé se niegan. El Concilio de Jerusalén asume la misión de Pablo y ratifica la libertad de los cristianos que vienen de la gentilidad. Aun teniendo consideraciones con los judeocristianos, la Iglesia se desprende de un elemento anterior, que se vincula desde entonces al particularismo judío.

(4) *Las misiones de Pablo* (Hch 16–20). La Iglesia se expande, como nueva comunidad mesiánica, liberada de la Ley, en los diversos países del entorno oriental: desde Éfeso hasta Macedonia y Acaya (Atenas y Corinto). El mundo, preparado ya por el Espíritu, parece dispuesto a escuchar la voz de Pablo, la misión cristiana. De esta manera, este segundo libro de Lucas podría titularse *Los Hechos del Espíritu*.

(5) *De Jerusalén a Roma* (Hch 21–28). El final del libro de los Hechos cuenta el camino que lleva a Pablo a Roma, pasando por Jerusalén, donde le toman prisionero. Va a Roma para ser juzgado, porque, como ciudadano romano, ha podido apelar y apela al tribunal del césar, para exponer allí, en el centro del mundo entonces conocido, el mensaje de Jesús. Pablo ha llegado a Roma y anuncia allí la Palabra. En este momento, Lucas puede acabar su relato. Sabe, sin duda, que la historia no ha terminado. Pero lo que ha contado es suficiente: una parábola del camino universal de la Iglesia de Jesús, que se abre en Roma al ancho mundo de los gentiles que allí confluyen (cf. Hch 28,25-31).

(6) *Conclusión. Jesús*, *centro y fin del tiempo*. Este es el mensaje de la doble obra de Lucas, que se abre desde las promesas de Israel, a través de Jesús, por medio de Roma, a todas las naciones. Hay otros caminos, otras formas de entender y de contar el despliegue de la Iglesia, centrada en Galilea (cf. Mc 16,8) o abierta hacia oriente (Mt

2,1-11). Pero este camino de Lucas ha sido, y sigue siendo, el más significativo, en la línea del evangelio paulino.

Cf. J. GONZÁLEZ ECHEGARAY, *Los hechos de los apóstoles y el mundo romano*, Ágora 9, Verbo Divino, Estella 2002; J. RIUS-CAMPS, *De Jerusalén a Antioquía. Génesis de la Iglesia cristiana. Comentario lingüístico y exegético a Hch 1–12*, El Almendro, Córdoba 1989; *Del camino de Pablo a la misión a los paganos. Comentario lingüístico y exegético a Hch 13–28*, Cristiandad, Madrid 1984; L. SCHENKE, *La comunidad primitiva*, Sígueme, Salamanca 1999; F. VOUGA, *Los primeros pasos del cristianismo. Escritos*, *protagonistas*, *debates*, Verbo Divino, Estella 2001.

HELENISMO

1. Crisis macabea

(↗ *apocalíptica*, *Daniel*, *macabeos*). La visión bíblica del hombre y de Dios nació en un contexto oriental, definido por las culturas de Siria-Palestina y, de un modo especial, por el contacto con la gran cultura mesopotamia (y en menor medida con Egipto). Pero a partir de la conquista de Alejandro Magno (332 a.C.), el judaísmo de Occidente (no el de Babilonia, donde se hablaba básicamente arameo) estuvo bajo influjo helenista. En ese sentido, en el tiempo de los apocalípticos y sapienciales, su referencia principal ha sido la cultura griega, en cuyo entorno se sitúa el surgimiento de los últimos libros del Antiguo Testamento y de todo el Nuevo Testamento. Entre los elementos de esa cultura helenista podemos citar una búsqueda mayor de racionalidad y la visión más ontológica (esencialista) de la vida humana, con una tendencia al dualismo* o separación entre espíritu* y materia. Esa simbiosis (distinción y conexión) de cultura bíblica y griega ha marcado toda la historia de Occidente, hasta el día de hoy.

(1) *Israel y el helenismo. Un esquema*. Entre los momentos más significativos del encuentro entre cultura judía y helenista podemos citar los siguientes. (a) *Los LXX: traducción de la Biblia hebrea al griego*. Los judíos de Alejandría no solo tradujeron la Biblia al griego, sino que empezaron a pensar en griego. En ese contexto se sitúan los nuevos libros bíblicos, que forman parte del canon de los LXX y de la Biblia católica, pero no de la hebrea (deuterocanónicos). (b) *La guerra de los macabeos*. Entre el 180 y el 160 a.C. los judíos de Jerusalén corrieron el riesgo de convertirse de un modo casi total al helenismo, identificando a Yahvé con Zeus y recreando el judaísmo desde la perspectiva universal del pensamiento y de la vida social de la ecumene griega. Pero parte de los judíos se alzaron, bajo el liderazgo de los macabeos, y mantuvieron su independencia cultural y, en algún sentido, política. (c) *Simbiosis grecojudía. Proselitismo cultural y religioso*. Los centros más significativos del judaísmo, fuera de Palestina, se encontraban en el Imperio romano, sobre todo en Alejandría, Asia Menor y Roma. Había unos seis millones de judíos dentro de un imperio que tenía alrededor de 60 millones de habitantes. Hubo un momento en que pareció que el judaísmo podía convertirse en la religión dominante del mundo romano-helenista: los judíos de Alejandría habían traducido la Biblia al griego y estaban creando una cultura de simbiosis espléndida entre la tradición israelita y la grecorromana. (d) *Reacción judía y cristiana*. Ese proceso de posible simbiosis terminó entre el siglo II y el IV d.C. por varias razones: muchos pensaron que, al vincularse con el helenismo, el judaísmo perdía su identidad y se convertía en un tipo de sabiduría general, de carácter gnóstico, sin vinculación con la historia israelita. Por otra parte, los cristianos, de tradición también judía pero de tendencia universal, se estaban convirtiendo en el factor dominante del Imperio, de manera que muchos judíos helenistas se habían convertido al cristianismo, perdiendo de esa forma su identidad anterior, de tipo nacional. Pues bien, en esta situación, los grandes maestros del rabinismo*, que recopilaron sus tradiciones en la

Misná* y las comentaron después en el Talmud*, abandonaron la simbiosis con el helenismo y crearon el judaísmo que ha seguido existiendo hasta el día de hoy.

(2) *La crisis macabea o «antioquena»* (Macabeos*, Daniel*, Atenas*). Dentro del tema de las relaciones del helenismo con el judaísmo resulta básica la crisis del tiempo de los macabeos, tal como la ha descrito 2 Mac. Esta crisis puede llamarse «macabea», por la importancia que tuvo el alzamiento de los macabeos, pero puede llamarse también «antioquena», porque el rey Antíoco Epífanes quiso convertir Jerusalén en una ciudad helenista, como Antioquía. El motivo de la crisis puede centrarse en el enfrentamiento entre Yahvé, Dios israelita de Jerusalén, y Zeus Olímpico, un dios que quiere ser universal (2 Mac 4–5). El templo de Jerusalén se había construido bajo patrocinio regio en tiempo de Salomón y se había reconstruido tras el exilio como santuario oficial (exclusivo y separado) de la comunidad judía, siendo regulado por la ley persa y helenista. Algunos judíos quisieron cambiar su estatuto, de manera que templo y ciudad ya no fueran reguladas por un tipo de ley intrajudía, que implicaba la separación y exclusión de los gentiles. Más aún, la ciudad de Jerusalén dejaría de ser una ciudad particularista, regida por leyes judías y para los judíos, y se convertiría en una ciudad helenista, regida según eso por leyes griegas, siguiendo el modelo de Antioquía de Siria, con gimnasio y con centros educativos helenistas (cf. 2 Mac 4,9). El rey lo acepta y manda a un prefecto llamado Felipe (5,22) con el fin de introducir la nueva administración helenista en ciudad y templo. De esa forma triunfa el sincretismo. El rey y sus legados quieren que el templo de Jerusalén se convierta en lugar de culto ecuménico. Seguirá bajo el nombre de Yahvé, conforme a la vieja tradición judía: pero, al mismo tiempo, estará dedicado al Zeus de Olimpo, signo de la máxima universalidad religiosa de los griegos (6,1-2). No se introducen ídolos, no se colocan estatuas; podrá conservar los signos propios del pueblo israelita, pero tendrá que asumir nuevas tradiciones y formas de veneración del helenismo, para que allí puedan adorar al Dios único, en su versión judía, todos los que así lo quieran, de manera que se superen las barreras entre judíos y gentiles (como dirá Pablo, desde una perspectiva cristiana, en Gal 3,2). Parece que en el fondo era solo un problema de adaptación cultural (cultual) y de ampliación religiosa que aceptan casi todos los pueblos de la tierra cuando traducen sus usos antiguos en nuevas formas sociales, identificando a su Dios con otros dioses. ¿No podrán hacerlo también los judíos? *Zeus* es signo supremo de la cultura religiosa y pensamiento griego: más que un Dios particular es lo divino. ¿No podrá identificarse a Zeus con Yahvé y viceversa? Así se habrían vinculado las dos formas supremas de experiencia de Occidente: el universalismo racional de Grecia, representado por Zeus, y la hondura ética de Israel, fundada en Yahvé. Eso parecía en principio algo bueno. Pero resultaba contraproducente el modo de imponerlo y realizarlo, a través de una especie de *ilustración forzada*, en universalismo dictatorial, como si la unión debiera lograrse por decreto, sin contar con los derechos de la minoría (judíos fieles) y sin respetar de forma creadora el tesoro de sus propias tradiciones religiosas.

(3) *Las dos razones. La abominación de la desolación*. Antíoco, el rey helenista de Siria a quien la tradición judía de 1-2 Macabeos y de Daniel presenta como

especialmente perverso, y los judíos que le apoyan, tienen de su parte la razón de la universalidad: piensan que la cultura y costumbres de los griegos (religiosidad sincretista, educación liberal y no puramente confesional, como entre los judíos, juegos comunes...) pueden ser base de un nuevo orden humano donde todos logren dialogar en igualdad unos con otros. En contra de ellos, los judíos rebeldes tienen la razón de su singularidad: se sienten poseedores de una tradición religiosa y de unas leyes nacionales especiales, que ellos deben conservar, por fidelidad a su propio Dios y para bien de todos los humanos. Apelan al derecho de la diferencia y por ella resisten. Los judíos separados pensaban que el templo de Jerusalén les pertenecía en exclusiva, como signo de elección y diferencia: solo ellos podían ofrecer allí los sacrificios puros, separándose así de los gentiles. Los griegos, en cambio, querrán abrir ese templo para todos los hombres religiosos, celebrando allí los cultos vinculados a otras tradiciones de Oriente, que para los judíos eran signo de libertinaje moral y sexual. Los judíos separados tomaban el altar de su templo como signo de su propia identidad, lugar en el que solo podían ofrecerse los sacrificios legales destinados a Yahvé. Los griegos colocaron a su lado (o encima de él) un ara nueva para ofrecer allí los sacrificios normales de todo el sincretismo helenista (2 Mac 6,5). Los judíos fieles vieron este gesto como gran profanación: pecado supremo contra Dios, abominación de la desolación y fin de todos los valores religiosos anteriores (cf. 1 Mac 1,54; Dn 9,27; 11,31-32; cf. Mc 13,14 par).

(4) *Sábado y fiestas. Cultos paganos* (2 Mac 6,6-7.11). El sábado judío resulta discriminatorio para el conjunto de los ciudadanos del reino helenista, pues solo lo observaba una parte de la población. El rey quiso ofrecer un calendario de trabajo y descanso que pudiera valer para todos los habitantes de su imperio. Pero muchos judíos no aceptan la nueva situación y se sienten discriminados, rechazados, de manera que les resulta imposible confesar que ellos son judíos: se niega el derecho a su diferencia religiosa (circuncisión, comidas especiales, separadas...); se destruye su identidad sociorreligiosa. Los dos libros de los macabeos han querido subrayar los rasgos de la identidad judía, tomándolos como signos primordiales de la manifestación de Dios: circuncisión y separación familiar (prohibición de matrimonios mixtos: cf. 1 Mac 1,14-15); ley del templo con sus sacrificios especiales, sábado y fiestas, comidas puras, con exclusión particular del cerdo (cf. 1 Mac 1,41-50). Recordemos que el judaísmo es culto religioso y costumbre social, de manera que la confesión de Dios no puede separarse del modo de vivir del propio pueblo. Por eso, lo que el rey helenista (que busca la comunicación e igualdad entre pueblos e individuos de su reino) ha prohibido por un lado (exclusivismo judío) y ha impuesto por otro (universalismo griego) no es un tipo de creencia interior o espiritualidad intimista, sino un tipo de vida y cultura social. El texto más explícito (2 Mac 6,7-17) ha destacado los banquetes sacrificiales donde todos los miembros de un grupo o pueblo se vinculaban comiendo la misma carne sacrificada (especialmente el día del nacimiento del rey) y las procesiones de gozo de Dionisio que evocan y celebran el misterio sagrado de la vida.

(5) *No pudo haber paz*. Desde una perspectiva antigua, donde religión y vida social se solapan, un pueblo y una religión se forjan y sostienen sobre la mesa compartida, las

fiestas comunes y el tipo de educación. Por eso, los nuevos judíos helenizados, que quieren identificar a Jerusalén con Antioquía y con Atenas (cf. 2 Mac 9,15), han de renunciar a sus signos de separación (comidas, fiestas, ceremonias, libros) y deben participar en el amplio mundo de vida y cultura de los griegos, en su educación, su comida y sus fiestas. Pues bien, los judíos tradicionales, liderados por los macabeos, rechazan esa propuesta. Es evidente que ese *rechazo* judío contiene un elemento que pudiera llamarse *regresivo*: se niegan a participar en el proyecto de cultura mundial que ofrecía el helenismo; no saben descubrir la grandeza de un modelo donde Zeus y Dionisio podían haberse convertido, unidos a Yahvé, en un signo de comunión universal, abierta al diálogo de pueblos. Pero en el fondo de esa regresión particularista había una *promesa de universalismo superior*: es evidente que el rechazo judío tiene aspectos de pequeño nacionalismo de orgullo herido y de cierto resentimiento; sin embargo, en la raíz de su lucha y resistencia hallamos una más alta experiencia religiosa, abierta (al menos en futuro) hacia una profunda universalidad. La cultura griega era grande en clave de diálogo racional; pero llevada hasta el límite, tal como la querían aplicar los helenistas judíos y tal como la impone luego el rey, acaba siendo idolátrica: encierra al hombre en los límites de su propia sociedad sacralizada; además, ella es también dictatorial, pues exige que todos acepten sus normas y cumplan sus principios de comensalidad (participar en los banquetes sacrificiales) y de celebración vital (procesiones de Dionisio) (2 Mac 6,7). Por el contrario, la fe judía, pareciendo particularista, viene a presentarse como un canto a la libertad del ser humano, a la propia identidad de cada pueblo. Una cultura que impone su universalidad no es universal. Un universalismo que excluye con violencia a los que él llama sectarios (en este caso los judíos) acaba siendo sectario.

Cf. E. BICKERMAN, *The God of the Maccabees*, SJLA 32, Leiden 1979; I. GÓMEZ DE LIAÑO, *Filósofos griegos*, *videntes judíos*, Siruela, Madrid 2000; M. HENGEL, *Judaism and Hellenism*, SCM, Londres 1974; E. NODET, *Essai sur les Origines du Judaïsme*, Cerf, París 1992; E. SCHÜRER, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús* I, Cristiandad, Madrid 1985, 171-322.

2. Judaísmo y cristianismo

(↗ *Atenas*, *Esteban*, *Filón*, *Pablo*, *sabiduría*). Hubo helenistas judíos, pero terminaron desapareciendo o perdiendo importancia. Hubo helenistas cristianos: ellos abrieron la Iglesia de un modo universal, reinterpretando el Evangelio de forma duradera.

(1) *El libro de la Sabiduría*. Uno de los testimonios bíblicos más significativos de la vinculación de judaísmo y helenismo lo ofrece el libro de la Sabiduría, escrito en Alejandría, en griego, en el siglo I a.C. Todo el libro está lleno de espíritu helenista y quiere trazar unas líneas de convergencia entre la cultura griega y la experiencia israelita, en un momento en que están abiertos los caminos del proselitismo. De esa forma tiende una mano al proyecto de vida de los griegos, avanzando por un camino por el que ya habían transitado otros israelitas, incluso de tipo muy nacionalista, como el autor de 2 Mac. Desde esa perspectiva podemos recordar el texto donde Sab valora el conocimiento de Dios: «Eran naturalmente vanos todos los hombres que desconocían a Dios y a través de los bienes que se ven no lograban conocer *Al Que Es* ni pudieron reconocer al artífice

(tekhnitên) fijándose en sus obras, sino que tuvieron por dioses al fuego, al viento, al aire leve, a las órbitas astrales, al agua impetuosa, a las lumbreras celestes, regidoras del cosmos. Fascinados por su hermosura creyeron que eran dioses: pues bien, conozcan cuánto mejor es su Dueño *(despotês)*, pues los creó el autor de la belleza; y si les asombró su poder y actividad, calculen cuánto más poderoso es Quien los hizo *(ho kataskeuasas)*, pues por la grandeza y belleza de las criaturas *(ktismatôn)* se descubre por analogía a quien hizo que fueran *(genesiourgos autôn)*. Pero su reproche es pequeño, pues tal vez andan extraviados buscando a Dios y queriéndole encontrar; en efecto, ellos dan vueltas a sus obras, las exploran, y se engañan a su vista, pues es bello lo que contemplan. Pero ni estos son excusables, porque si lograron saber tanto que pudieron llegar a los principios del cosmos, ¿cómo no encontraron antes a su Dueño?» (Sab 13,1-9). Aquí no se apela a la historia israelita, ni a los signos nacionales del culto (templo de Jerusalén), ni a las ceremonias especiales del pueblo (circuncisión), ni a las leyes particulares de comportamientos y comidas. La discusión básica se centra en las relaciones entre la naturaleza (entendida como cosmos y *aiôn*) y su formador o engendrador (que es Dios).

(2) *Los límites de la sabiduría helenista del judaísmo*. El pensamiento griego se ha centrado en los poderes de la naturaleza, divinizando al cosmos en cuanto tal o resaltando el carácter sagrado de alguno de sus signos primordiales (cielo o tierra, astros, fuego, viento...). Lo divino es la misma *physis*: no hay encima de ella un creador o artesano trascendente. Por el contrario, el libro de la Sabiduría ha querido situarse en un plano más personal, destacando la existencia de un artífice o engendrador del mundo, es decir, un Dios trascendente. A su juicio, el mundo en cuanto naturaleza no posee consistencia: es obra de un ser más alto, creación de una inteligencia y voluntad. Dando un paso más, este libro podría decir (y lo dice en el conjunto de la obra) que es el mismo Dios de la historia israelita quien ha hecho (como Artífice y Señor) todo el *cosmos*. Por otra parte, se siente dispuesto a disculpar a los «adoradores del cosmos», como tendiéndoles una mano: ¡están buscando a Dios! A partir de esta experiencia de diálogo con el helenismo (que Pablo ha retomado en Rom 1,18-31 y que Lucas ha escenificado en Hch 17) se podría trazar un camino de diálogo entre judaísmo y helenismo: los griegos pueden ofrecer a los judíos su experiencia de sabiduría cósmica; los judíos tendrían que haber ofrecido a los griegos su experiencia de interpretación teísta de la historia (como ha hecho, aunque de forma insuficiente, todo el libro de Sab). Este podría haber sido un diálogo fructuoso, pero quedó en gran parte frustrado, por el repliegue posterior del judaísmo nacional (federación* de sinagogas) y por el surgimiento y triunfo del cristianismo, que planteó las cosas desde otra perspectiva, partiendo de la confesión de Jesús como *Logos* de Dios. De todas formas, la semilla había sido sembrada.

(3) *Los helenistas cristianos de Jerusalén* (Jerusalén*, Iglesia*, Esteban*). Pablo afirma que, después de aparecerse a Pedro y a los Doce, Jesús se apareció a todos los apóstoles (1 Cor 15,5-8), aludiendo a los iniciadores y portadores de la misión helenista, que han sido un momento central de la historia de la Gran Iglesia. Ellos aparecen en Hechos 6–7 como resultado de una escisión muy significativa dentro de la comunidad de

Jerusalén, aun antes de que se desarrollara la línea de Santiago*, que después será dominante. Pedro y los Doce parecen haber formado la Iglesia oficial, empeñada en simbolizar la conversión y reunión de las doce tribus de Israel, para que después vinieran los gentiles. Pero no han logrado aquello que querían y han sido los helenistas los que han descubierto la apertura universal del Evangelio. Estos siete «helenistas» (Esteban, Felipe, Prócoro, Nicanor, Timón, Pármenas, y Nicolás), representados al principio por Esteban, reinterpretaron el Evangelio de un modo centrífugo: no había que convertir primero a los judíos del centro (Jerusalén), para esperar que vinieran después los de fuera, sino salir ya de ese centro, ofreciendo el Reino de Dios (el nuevo Israel mesiánico) a los gentiles. Ese convencimiento les hizo misioneros: asumieron la cultura universal del entorno (el helenismo) y pensaron que todos los hombres y mujeres de la tierra podían ser cristianos (mesiánicos, universales) sin hacerse previamente judíos en un sentido nacionalista, resolviendo de esa forma la crisis planteada ya hacía más de siglo y medio, en tiempo de los macabeos*. Pero todo nos permite suponer que, más que una escisión o herejía respecto de una Iglesia anterior unitaria, esos helenistas constituyen una de las ramas primitivas del movimiento de Jesús: no formaban parte del grupo de Pedro y de los Doce, ni tampoco estaban integrados en la iglesia de Santiago y sus presbíteros. Quizá algunos habían sido discípulos de Jesús antes de su crucifixión. Lo cierto es que se desarrollaron de un modo propio, descubriendo en el mensaje, vida y muerte de Jesús un criterio de discernimiento y apertura general, sin las mediaciones nacionales de la ley judía. Así iniciaron una misión o apostolado universal, pero no proselitista, pues no querían añadir otro grupo al espectro de grupos judíos, ni obligar a los gentiles a cumplir la ley judía.

(4) *Helenistas cristianos: un judaísmo universal*. El libro de los Hechos supone que estos helenistas habían venido a Jerusalén desde la diáspora judía de occidente (no de oriente, de Babilonia, de donde estaban llegando Hillel y otros grandes reformadores rabínicos judíos). No vinieron como peregrinos de un momento, sino para quedarse, pues buscaban y esperaban el cumplimiento final de las promesas en Jerusalén. Eran libertos, quizá provenientes de Roma, judíos de Cirenaica, Alejandría, Cilicia y Asia (Hch 6,8-9). Habían venido a Jerusalén, pero criticaban el templo y sus instituciones (cf. Hch 6,13-14; 7,1-53), empalmando, de manera sorprendente, con el gesto de Jesús (cf. Mc 11,25-27 par). En este contexto se añade que otros muchos sacerdotes habían creído también en Jesús (Hch 6,7): quizá eran disidentes, que se oponían al orden actual del templo y buscaban un judaísmo de fronteras abiertas, como el de Jesús. Lo cierto es que iniciaron una misión propia, un apostolado judío-cristiano abierto a los gentiles, pero no para crear una nueva religión, sino para unir desde una actitud de gracia a todos los hombres. Estos helenistas fueron apóstoles* de la gentilidad y así se distinguieron (como Pablo supone en Cor 15,3-9), de Pedro y de los Doce, que habían asumido la llamada de Jesús a las doce tribus de Israel. En un primer momento fueron Siete, número de totalidad cósmico-temporal (siete astros, siete días...) y de plenitud humana, pero luego se multiplicaron, como vemos en la cartas de Pablo, que asume y desarrolla su apostolado mesiánico universal, venerando a Jesús como Mar-*Kyrios*, Señor pascual, presencia salvadora de

Dios para los hombres, conforme a lo que el mismo Jesús había dicho (Sermón de la Montaña) y realizado (muriendo por todos y en especial por los excluidos y pecadores). Muchos de ellos no habían conocido a Jesús según la carne (históricamente: cf. 2 Cor 5,16), pero compartían su experiencia de amor y le veneraban como Hijo de Dios y Señor. Ellos constituyen la primera apertura cristiana, la más significativa de la historia. Quizá podamos decir que la Iglesia posterior, que ha perdurado, aunque con muchos cambios, hasta hoy, es la que fundaron aquellos helenistas carismáticos y universales, tras la muerte de Jesús, cuando, sin negar el valor de la opción de Pedro con los Doce y la de Santiago con los Presbíteros, independizaron el Evangelio de las prácticas legales y religiosas del judaísmo, para centrarlo en la memoria de Jesús crucificado y en la experiencia de una gracia abierta a los pobres y por ellos a todos los hombres.

(5) *Universalidad y servicio a los pobres*. Mientras seguían manteniendo el culto del templo, con la obligación de circuncidar a los gentiles, para que cumplieran las normas rituales de comida y de separación nacional/legal del judaísmo, los seguidores de Jesús no habían creado todavía una Iglesia, sino solo un movimiento mesiánico intrajudío. Pero los helenistas descubrieron que la universalidad (apertura a los griegos, es decir, a los gentiles) puede y debe lograrse a partir de los más pobres (huérfanos y viudas), en la línea de la vieja legislación judía sobre huérfanos y viudas, en la línea del mensaje de Jesús, que había optado por enfermos y pobres. De esa forma resolvieron algo que no habían conseguido los filósofos griegos (su cultura era elitista, se extendía desde arriba) ni los sacerdotes judíos (ellos regentaban un templo y una ley particular) y lo hicieron centrándose en los pobres (huérfanos, viudas), de manera que por ellos pudieron extender el mensaje de Jesús a todos los pueblos, haciéndose «católicos». También los Doce (= hebreos) amaban a los pobres, pero destacaban sobre todo la oración y el ministerio de la palabra (Hch 6,4), en un contexto intraisraelita: Jesús debe manifestarse primero en Israel (Jerusalén) y solo después podrá abrirse su salvación a los gentiles. Los helenistas, en cambio, pusieron de relieve la experiencia salvadora actual de Jesús, vinculada desde ahora al servicio de mesas y viudas (Hch 6,1-2), en la línea de Mt 25,31-46, que interpreta mesiánicamente a los pobres: «tuve hambre, estaba desnudo...». Estos helenistas no tuvieron que hacerse judíos, eran judíos; tampoco tuvieron que hacerse griegos, eran de cultura griega. Pero descubrieron, por Jesús, que el verdadero templo de Dios no son los judíos ni los griegos, sino los pobres. Ellos, los helenistas, fueron los verdaderos fundadores de la Iglesia cristiana, en una línea que asumirá después Pablo e, incluso, el mismo Pedro.

(6) *Helenismo*, *Iglesia universal*. Con estos helenistas nace de hecho la Iglesia universal, y sus fundadores no fueron Pedro con los Doce, ni Santiago con los suyos, sino un grupo de hombres y mujeres en gran parte anónimos, que descubrieron y aplicaron el carácter universal del mensaje de Jesús. Estos helenistas con Pablo siguen ofreciendo un punto de referencia y de posible crítica frente a toda religión o Iglesia que corre el riesgo de volverse un nuevo foco de legalismo ampliado (sin que con esto queramos criticar al judaísmo rabínico antiguo, que cumplió una tarea muy importante de identificación nacional). Estos helenistas realizaron una inmensa labor de traducción,

adaptación y actualización del evangelio, desde su propio carisma, sin haber recibido una misión oficial, sin haber compuesto, que sepamos, grandes documentaciones. Entre ellos había gentes de diverso tipo que han influido en el surgimiento de casi todas las iglesias posteriores, desde Siria a Egipto, desde Jerusalén a Roma. Ellos abrieron un camino de universalidad y para eso tuvieron que superar la referencia sacral casi física de las doce tribus y Jerusalén, interpretando de un modo distinto los anuncios proféticos donde el templo aparecía como centro de la nueva humanidad. Muchos judíos nacionales (como Pablo, antes de hacerse él también cristiano-helenista) e incluso muchos judío-cristianos les tomaron como traidores a la causa de Israel y a su mesianismo. Pero fueron ellos, estos cristianos *helenistas* (es decir, universales), los que descubrieron mejor a Jesús. En este contexto se sitúa Pedro. A medida que el grupo de los Doce se fue disolviendo y los de Santiago parecían cerrarse en Jerusalén (en un gesto condenado al fracaso, por el asesinato de Santiago el año 62 y la guerra posterior del 67-70), Pedro se fue vinculando con los helenistas, de manera que terminó asumiendo su misión y formando, de algún modo, parte de su grupo. De esa forma, Pedro reinterpretó el pasado (al que apelaban los Doce y en especial Santiago), salió de Jerusalén y en contacto con los helenistas (y con Pablo) vino a convertirse en signo y testigo de un Evangelio universal.

(7) *Helenismo. Un tema abierto*. El tema de la relación con el helenismo (es decir, con un tipo de universalidad racional y humana) sigue estando en el centro de la interpretación actual de la Biblia, al menos desde una perspectiva cristiana. El judaísmo tiene, sin duda, un germen de universalidad mesiánica, pero le ha faltado la mediación racional, más vinculada históricamente a la cultura griega. En ese sentido se puede afirmar que los primeros seguidores de Jesús, centrados en la memoria israelita de su Cristo, tuvieron dificultades en destacar su aspecto universal, liberado de la «ley», es decir, del particularismo nacional judío. Ese aspecto lo destacaron mejor los helenistas, que descubrieron el carácter universal del mensaje de Jesús y de su figura divina (de Señor divino e Hijo de Dios). En ese sentido se puede afirmar que los helenistas (y tras ellos Pablo) son los que han trazado las líneas básicas del cristianismo que ha existido hasta el día de hoy. Lo que ellos hicieron no fue una ruptura, pues no quisieron crear un nuevo Jesús, sino solo poner de relieve algunos rasgos que estaban latentes, pero poco desarrollados en la fe de Pedro y de los otros discípulos. Ellos vincularon, de un modo genial, válido hasta hoy, las dos mayores tradiciones religiosas de la antigüedad occidental: la *hebrea* (expresada en el mensaje y vida de Jesús) y la *helenista* (que pone de relieve el carácter universal de ese mensaje y vida). Los elementos ya existían, pero solo ahora se vinculan y fecundan las dos tradiciones, suscitando así el milagro religioso de Occidente, el cristianismo. El catalizador de esa unión sorprendente ha sido Jesús, a quien los hebreos han visto más como profeta mesiánico y los helenistas como Dios encarnado. Ellos, los helenistas, han marcado casi dos mil años de cristianismo, vinculado al repliegue del aspecto judío de la Iglesia. Pablo habría interpretado el triunfo de los helenistas (que fue el triunfo de su propio mensaje) como un elemento de la providencia histórica de Dios: el judaísmo fue incapaz de entender la universalidad de Jesús; por eso, el mensaje ha tomado formas helenistas, abiertas a los gentiles. Pero esa

incapacidad del judaísmo histórico ha sido temporal: llegará el día en que el mensaje de la gentilidad cristiana podrá abrirse al judaísmo y el judaísmo podrá entender y aceptar la novedad del mesianismo cristiano y entonces, sin que nadie domine sobre nadie, «todo Israel será salvado» (Rom 11,26). Todo nos permite suponer que el camino será largo. El diálogo del Evangelio con el helenismo ha durado casi dos mil años, pero está a punto de terminar o de tomar formas nuevas. Sigue siendo necesario un diálogo del Evangelio con todas las culturas de la tierra. Quizá solo entonces podrá volver la Iglesia a sus raíces israelitas y «todo Israel», es decir, toda la humanidad, alcanzará la salvación.

Cf. B. BOUSSET, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums vis Ireneus*, Vandenhoeck, Gotinga 1967; V. MORLA (ed.), *Libros sapienciales y otros escritos*, Verbo Divino, Estella 1994; M. SCHENKE, *La comunidad primitiva*, BEB 88, Sígueme, Salamanca 1999; G. THEISSEN, *La fe bíblica. Una perspectiva evolucionista*, Verbo Divino, Estella 2002; J. VÍLCHEZ, *Sabiduría y Sabios en Israel. El mundo de la Biblia*, Verbo Divino, Estella 1996; G. VON RAD, *La Sabiduría en Israel. Los Sapienciales y lo Sapiencial*, Cristiandad, Madrid 1985; F. VOUGA, *Los primeros pasos del cristianismo. Escritos*, *protagonistas*, *debates*, Verbo Divino, Estella 2001.

3. Breve historia

(↗ *Daniel*, *Macabeos*, *Sabiduría*, *Setenta*). Alejandro Magno conquistó el Imperio persa (332 a.C.) y quiso extender el helenismo por todo el oriente, desde Egipto y Palestina hasta la India, no para destruirlo, sino, en el fondo, iniciando así una época de simbiosis entre helenismo y cultura oriental. El resultado de su intento quedó en parte truncado por su muerte temprana, pero a partir de entonces comenzó la época helenista de Israel, que marca los últimos años de redacción de la Biblia (Antiguo Testamento). Estos son algunos de sus rasgos.

(1) *Un tiempo clave para la Biblia*, *una Biblia helenista.* Tras la muerte de Alejandro (323 a.C.), sus generales (diádocos) dividieron su herencia. Conforme a una larga tradición, Palestina queda entre dos «imperios», ambos helenistas: los ptolomeos/lagidas de Egipto (que dominan en la zona hasta el 198 a.C.: batalla de Panion) y los seléucidas de Siria (que lo hacen hasta el 143 a.C., cuando se establece el reino asmoneo). En el período anterior, en la diáspora persa, los judíos no habían tenido necesidad de «traducir» su Biblia, porque la lengua franca de oriente era el arameo (cercano al hebreo). Pero los judíos de Alejandría (Egipto) debieron hacerlo, por necesidad política (para que las autoridades conocieran y aceptan su «ley», su forma de vida) y de identidad cultural (para que otros conocieran su identidad y su historia, y para que la conocerán ellos mismos, los cientos de miles de judíos que no hablaban ya hebreo/arameo). Su traducción de la Biblia al griego (realizada básicamente el siglo III a.C. y llamada de los Setenta*) ha marcado la vida del judaísmo posterior y ha hecho posible la expansión posterior del cristianismo como religión universal. En ese sentido, la Biblia sigue siendo un libro hebreo (propio de Israel, pensado y escrito en una lengua semita), pero ha empezado a ser y sigue siendo un libro también helenista, en el sentido radical de la palabra.

Tan grande fue el influjo de la lengua griega y la cultura helenista en la Biblia que muchos judíos de Alejandría y de otros lugares escribieron o reescribieron sus nuevos libros de «historia» y pensamiento en griego, de manera que varios de ellos fueron

admitidos en la Biblia de los Setenta (1-2 Macabeos, Eclesiástico, Tobías y Judit, Baruc, parte de Daniel, etc.). Una parte considerable de la literatura apócrifa judía de finales de la era antigua y de comienzos de la nueva era cristiana se escribió en griego, ofreciendo el más hondo testimonio de una simbiosis de pensamiento hebreo y griego, que de alguna forma dura hasta el día de hoy.

(2) *Entorno político y cultural.* El helenismo fue un fenómeno social y cultural de primera magnitud, que penetró en todo el oriente. Está caracterizado por la fundación de ciudades y por el desarrollo de una cultura universal, de fondo griego, que no logró desplazar el sustrato anterior semita/arameo, egipcio o persa, sobre todo en las zonas rurales, pero que logró crear una ecumene social a lo largo y a lo ancho del oriente. Entre sus elementos se pueden citar los siguientes:

Alejandría, *gran centro de cultura*. Un lugar clave para la expansión del helenismo fue Alejandría, en la zona del delta del Nilo, donde los reyes ptolomeos (que dominaron sobre Palestina a lo largo del s. III a.C.) apoyaron el surgimiento de una cultura en la que pudieran completarse y dialogar diversos pueblos y razas. Por primera vez se cruzaron y fecundaron de un modo programado pensamientos y experiencias de diverso origen, influyendo poderosamente en la visión del judaísmo, como he señalado ya al hablar de la traducción de los Setenta y de los nuevos libros de la Biblia alejandrina.

Reto de Siria, *la respuesta macabea*. Como he dicho ya, a partir de la batalla de Panion (198 a.C.), los reyes helenistas de Siria, que han establecido su capital en Antioquía, dominan sobre Palestina. Al principio no causaron problemas, pero después quisieron imponer a la fuerza el helenismo, con la ayuda de muchos judíos, pero suscitando el rechazo de otros (guerra de los macabeos*: 167-164 a.C.), y perdieron su imperio, en manos de Roma y de los persas/partos (que conquistan Babilonia en torno al 140 a.C.). La guerra macabea puede y debe entenderse como guerra por el «helenismo», de manera que en un momento dado pudo parecer que el conjunto del judaísmo iba a perder su identidad, convirtiéndose en una variante del universalismo griego. Pero el alzamiento macabeo, con el despliegue de diversos movimientos populares, de tipo apocalíptico o nacionalista, hizo posible la pervivencia y el nuevo auge del judaísmo.

Auge de Roma. Mientras los reinos herederos de Alejandro se debatían en guerras, que llevarían a su destrucción, Roma iba creciendo en occidente, que había vencido a los cartagineses (guerras púnicas: 264-146) y se preparaba para apoderarse de Oriente, tomando el control de fondo sobre Macedonia, Grecia y Siria (entre el 200 y el 146 a.C.). Roma constituye un fenómeno político, social y religioso de tipo peculiar, pero, en cierto sentido, puede integrarse también dentro de eso que podemos llamar «universalismo helenista». En oriente, los romanos fueron partidarios y promotores del helenismo. Pues bien, en relación con el «helenismo romano» se definirán desde el siglo I d.C. tanto el nuevo judaísmo rabínico como el cristianismo.

Sobre la crisis del helenismo, sobre todo en el tiempo de los macabeos, cf. E. BICKERMAN, *The God of the Maccabees*, SJLA 32, Leiden 1979; K. BRINGMANN, *Helenistiche Reform und Religionsverfolgung in Judaea*, AbhAkWiss, Gotinga 1983; J. GOLDSTEIN, *I Maccabees*, AB 41, Doubleday, Nueva York 1976, 1-160; M. HENGEL, J*udaism and Hellenism* I, SCM, Londres 1974, 107-254; H. KÖSTER, *Introducción al Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1988, 263-346; A. LACOCQUE, *Daniel et son temps*, Labor et Fides, Ginebra

1983; J. MAIER, *El judaísmo del Segundo Templo*, Sígueme Salamanca 1995; E. NODET, *Essai sur les Origines du Judaïsme*, Cerf, París 1992, 165-211; A. PIÑERO (ed.), *Biblia y Helenismo. El pensamiento griego y la formación del cristianismo*, Almendro, Córdoba 2006; E. SCHÜRER, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús* I-II, Cristiandad, Madrid 1985; V. A. TSCHERIKOVER, *Hellenistic Civilization and the Jews*, Jewish PubSo, Filadelfia 1959.

HELENISTAS

1. Comienzo de la Iglesia

(↗ *Cruz*, *Esteban*, *eucaristía*, *iglesia*, *Jesús*, *macabeos*, *Pablo*, *Pedro*, *templo*). Según Hch 6–7, los helenistas fueron cristianos de habla griega que influyeron de manera decisiva en el despliegue de la Iglesia antigua desde Jerusalén. El mensaje y movimiento de Jesús no estaba fijado de antemano, sino que, partiendo de su muerte y de la experiencia pascual de sus discípulos, podía interpretarse de diversas formas. Ciertamente, Jesús dejó un grupo de Doce discípulos que podían interpretarse como promotores y representantes de la llegada del Reino de Dios a las doce tribus de Israel. Pero ellos no fueron los únicos intérpretes de su mensaje, que se abrió en varios grupos, tanto en Galilea como en Jerusalén. De esa manera fueron surgiendo movimientos y grupos, a partir de aquello que Jesús había dicho, y entre ellos destacan *los hebreos* de Hch 6 (en torno a los parientes de Jesús, liderados por Santiago*) y los *helenistas* (judíos de lengua y cultura griega), que se distanciaron, por causa de Jesús (y quizá por su propia teología anterior), del culto del templo de Jerusalén y de la esperanza de la reconstrucción inmediata de las Doce tribus, abriendo una línea de Iglesia que desembocará en la misión universal paulina (liberada de la ley nacional judía); ellos pensaron que debían superar el culto del Templo, y no quedar esperando la llegada del Reino en Jerusalén (para los judíos), sino que había que expandir el mensaje y ofrecer el Reino de Dios a los gentiles.

(1) *Punto de partida*. Todo nos permite suponer que los cristianos helenistas y los del grupo de Santiago constituyen dos tendencias que surgieron muy pronto, casi al mismo tiempo (en torno al 32-33 d.C.), al interior de la primera iglesia anterior, que había estado centrada en los Doce. Los helenistas aparecen precisamente en Jerusalén, aunque vinculados a comunidades judías de la diáspora, de las que provienen, como se dice de Nicolás, que es un prosélito de Antioquía (Hch 6,5). De manera consecuente, ellos no discuten con judíos de origen palestino, sino con miembros de la sinagoga «de los libertos, originarios de Cirene y Alejandría, y de Cilicia y Asia» (cf. *1 Hen* 6,9). Cirene y Alejandría se encuentran al oeste de Palestina; Cilicia y Asia están al norte.

De esos lugares provienen, según Hechos, los primeros judeocristianos helenistas (a diferencia de Hillel y de otros reformadores rabínicos que habían llegado del oriente, es decir, de Babilonia). No han venido como peregrinos de un momento, sino para quedarse en Jerusalén, pues buscaban y esperaban el cumplimiento final de las promesas. Se han instalado en la ciudad sagrada, pero critican el templo y sus instituciones (cf. Hch 6,13-14; 7,1-53), empalmando, de manera sorprendente, con el gesto de Jesús, que también lo había criticado (cf. Mc 11,25-27 par). De esa forma retoman el motivo de la crisis de los macabeos, centrada en el enfrentamiento entre varios grupos judíos y en su forma de relacionarse con los gentiles. En ese contexto destaca el tema del templo de Jerusalén, que, según el discurso de Esteban, primero de los helenistas, va en contra del auténtico

judaísmo (cf. Hch 7). Pues bien, esa crítica del templo (la más dura en todo el Nuevo Testamento) nos permite vincular a esos helenistas con la historia y mensaje de Jesús.

Los Doce suponían que el camino de Jesús había culminado en Jerusalén (en el entorno del templo), donde él debía volver (venir), para inaugurar el Reino de las doce tribus. Estos helenistas, en cambio, piensan que la muerte de Jesús en Jerusalén (condenado por las autoridades del templo) abre un camino de solidaridad universal, desde los más necesitados (huérfanos y viudas) hacia todos los pueblos (en contra de la sacralidad particular del templo). Para ellos, la experiencia de Jesús, condenado a muerte en Jerusalén, no ha sido una simple historia intrajudía (que podría emplearse para ratificar el poder Israel, en la línea de las doce tribus), sino una experiencia de ruptura frente al templo de Jerusalén, y de apertura a la humanidad.

(2) *En sintonía de fondo con Jesús.* Los helenistas dejaron de centrarse en el Israel nacional mesiánico (reunido en torno a los Doce, en un contexto cercano al templo), y comenzaron a realizar una misión universal, que les hizo abrirse a los gentiles, poniendo de relieve el valor salvador de la cruz y la superación de un tipo de nacionalismo religioso centrado en la Ley (así les encontramos ya en Damasco, donde Pablo* les persigue). Quizá algunos de ellos habían conocido a Jesús durante los últimos días de su vida en Jerusalén, pero solo cobraron importancia (y se definieron como grupo cristiano) tras su muerte. Eran «helenistas», hablaban griego, y habían venido de la diáspora a Jerusalén, para buscar sus raíces judías, pero descubrieron a Jesús como aquel que había superado un tipo de judaísmo sagrado/cerrado, centrado en Jerusalén, y le interpretaron como salvador escatológico, condenado a morir en la cruz, pero llamado a venir/volver muy pronto, para culminar la historia de Israel en línea universal, retomando algunos motivos básicos del principio israelita (cf. Gn 12,1-3).

Por eso, a diferencia de los «hebreos», estos helenistas no aceptaban el valor definitivo del templo (ni siquiera reformado y purificado), sino que lo veían incluso como opuesto al designio de Dios (como muestra el «discurso» de Esteban, que Lucas ha reconstruido, sin duda, pero que conserva la visión de un grupo especial de helenistas; cf. Hch 6–7). La «conversión» (o, quizá mejor, la vocación) de estos primeros cristianos helenistas con su mensaje universal ha debido darse pronto (quizá entre 31/32 d.C.), y ella marca un punto de inflexión fundamental en el movimiento de Jesús. Ciertamente, ellos no rechazan a Pedro y a los Doce, pero abren otro camino de comprensión de Jesús.

Casi todo lo que dirán y harán desde entonces los diversos grupos cristianos depende (por imitación o reacción) de aquello que hicieron y dijeron estos helenistas, que empezaron proclamando su mensaje en Jerusalén, en donde fueron perseguidos (cf. martirio de Esteban: Hch 6–7), para dispersarse por las tierras de Israel y por su entorno, llegando por la costa de Palestina y por Samaría hasta Damasco, y después hasta Antioquía, desbordando los límites del nacionalismo religioso israelita (aunque los de Damasco podían tener un origen galileo, vinculado con la tradición del evangelio de Marcos). Posiblemente no tenían un plan previo, no sabían de antemano lo que sucedería, pero fueron fieles al impulso de Jesús y se dejaron marcar por la novedad de su experiencia pascual. Empezaron actuando en Jerusalén, pero estaban vinculados a

comunidades judías de la diáspora, de las que provenían, como Nicolás, un prosélito de Antioquía (Hch 6,5). De manera consecuente, ellos no discutían con judíos de origen palestino, sino con miembros de la sinagoga «de los libertos, originarios de Cirene y Alejandría, de Cilicia y Asia» (cf. Hch 6,9).

(3) *Reinterpretando a Jesús.* Los helenistas cristianos de Jerusalén no habían venido a la ciudad como peregrinos de un momento, sino para quedarse, buscando y esperando el cumplimiento final de las promesas, instalándose así en Jerusalén, aunque criticando el templo y sus instituciones (cf. Hch 6,13-14; 7,1-53). Pues bien, ellos empalmaron de manera sorprendente con el gesto de Jesús, que también había criticado el templo (cf. Mc 11,25-27 par), e iniciaron después una «misión» que sería el comienzo de la expansión universal del cristianismo.

Los Doce suponían que el camino mesiánico debía culminar en Jerusalén (en el entorno del templo), donde Jesús volvería (vendría), para inaugurar el Reino de las doce tribus. Los helenistas, en cambio, descubrieron que la muerte de Jesús, condenado por las autoridades del templo, implicaba el fracaso y condena de la ley nacional de Jerusalén y abría un camino de solidaridad, desde los más necesitados (huérfanos y viudas) hacia todos los pueblos (oponiéndose de hecho a la sacralidad del templo). Eso les permitió entender a Jesús de una forma sorprendentemente nueva, poniendo de relieve el carácter más universal de su mesianismo. El gran escándalo para los «cristianos» anteriores había sido la muerte de Mesías, el fracaso de su mesianismo nacional. Pues bien, los helenistas vieron ese fracaso (esa muerte en Cruz de Jesús) como expresión de su verdad más honda y centro de su mesianismo. Ellos vinculan la experiencia de la muerte de Jesús (condenado por un judaísmo del templo) con la apertura a los gentiles (es decir, a la humanidad), y así suponen, al menos implícitamente (de un modo inicial), que Jesús ha muerto «fracasado» para que su mensaje se pueda extender a todos los hombres y mujeres, de manera que todos pueden hacerse cristianos (mesiánicos, universales) sin ser previamente judíos en sentido nacionalista.

Así responden en otro contexto a la crisis planteada en tiempo de los macabeos*, sobre la relación entre la Ley judía y la «racionalidad universal». El relato que de ellos ofrece Lucas refleja, sin duda, su visión propia del tema, pero contiene un recuerdo fiable de lo que está al fondo de los acontecimientos (Hch 6,1-6). Lucas supone que el problema surgió por razones de servicio social y que fue resuelto por los «apóstoles» (que aquí son los Doce), que «imponen las manos» a los «diáconos» helenistas (que se dedicarían al servicio social, mientras los Doce ejercen el ministerio de la palabra). En realidad, estos «siete» no nacen como subordinados a los Doce (pues abren un camino eclesial propio), ni se dedican solo al servicio social (por básico que ello sea), sino que elaboran una visión distinta de la «palabra» (es decir, del sentido actual de Jesús y su mensaje), recuperando elementos importantes de su mensaje, y haciendo así posible una visión distinta de la Iglesia.

(4) *No eran una herejía o escisión*, *sino un modo radical de entender e interpretar a Jesús*, y así constituyeron una de las ramas (y posibilidades) primitivas de su movimiento. No estaban sometidos al grupo de Pedro y de los Doce (que, por otra parte,

no eran un grupo de poder), ni se hallaban integrados en lo que después será la comunidad de Santiago y sus presbíteros. Quizá algunos habían conocido a Jesús antes de su crucifixión. Lo cierto es que se interesaron por su mensaje y camino, descubriendo algo que otros, al parecer más cercanos, no habían puesto de relieve, pues hay cosas que solo con un tipo de distancia pueden comprenderse. Las mujeres de la tumba vacía (Mc 16,1-8) podían estar muy vinculadas a su recuerdo personal de Jesús. Los Doce parecían muy interesados en sus tronos, dentro de la restauración de Israel (cf. Mt 19,29).

Estos helenistas interpretaron la muerte de Jesús de un modo consecuente, como signo de culminación mesiánica (es decir, como revelación definitiva de Dios), y esto fue lo que más sorprendió y enojó a un hombre como Saulo (después Pablo), pues pensaba que, siendo condenado a la cruz, Jesús había sido un maldito, según el Deuteronomio (cf. Gal 3,10.13; Dt 21,23), de manera que les rechazó y se opuso a ellos en Damasco. Este era (y sigue siendo) el mayor descubrimiento de los helenistas: la crucifixión de Jesús (rechazado por los sacerdotes del templo) no había sido un fracaso (¡como lo era en un sentido nacional y davídico!), sino expresión de la Sabiduría más alta de Dios y despliegue supremo del mesianismo de Jesús. Parece claro que otros judíos habían acusado a estos cristianos de venerar a un crucificado, queriendo avergonzarles con ello. Pues bien, a través de un proceso conocido de «inversión», los acusados convirtieron esa acusación en motivo de orgullo y de autoidentificación, transformando lo que era vergüenza en principio de honor, y así lo muestran los textos donde Pablo (que depende de esta teología) pone de relieve el signo de la Cruz como revelación suprema de Dios (cf. Gal 5,11; 6,12-12; 1 Cor 1,17-18; Flp 2,8; 3,18).

Gran parte de la exégesis liberal alemana del siglo XX ha pensado que el cristianismo es un «invento» helenista, a partir de las grandes obras de W. BOUSSET, *Die Religion des Judentums im Späthellenistischen Zeitalter* (1903) y *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus* (1913). En esa línea se sitúa R. BULTMANN, *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1981 (original 1948/1953). Para una visión distinta, además de comentarios a Hechos, cf. J. D. C. CROSSAN, *El nacimiento del cristianismo*, Sal Terrae, Santander 2002; J. D. G. DUNN, *El cristianismo en sus orígenes. Comenzando por Jerusalén* I-II, Verbo Divino, Estella 2012; M. HENGEL, *Judaism and Hellenism* I-II, SCM, Londres 1974; H. KÖSTER, *Introducción al Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1988; H. RÄISÄNEN, *El nacimiento de las creencias cristianas*, Sígueme, Salamanca 2011; L. SCHENKE, *La comunidad primitiva*, Sígueme, Salamanca 1999.

2. Cristianismo universal

(↗ *cruz*, *iglesia*, *judeocristianismo*, *Pablo*, *sacramentos*). Hubo al principio diversas líneas de seguimiento de Jesús, que siguen teniendo gran valor (sobre todo en la perspectiva del judeocristianismo), pero la que ha triunfado ha sido la de los helenistas, que trazaron posiblemente las bases del sistema sacramental cristiano, dando un nuevo sentido al bautismo* (que Jesús había abandonado al comenzar su misión en Galilea), y lo vincularon con su muerte (y con la venida del Espíritu Santo), y no con el mensaje de conversión de Juan Bautista. Los helenistas fueron también, con toda probabilidad, los que «descubrieron» y simbolizaron el alcance mistérico de la eucaristía*, recreando así el rito de la Cena e identificando el pan eucarístico con el Cuerpo mesiánico de Jesús y el vino con su Sangre.

(1) *Un descubrimiento creador*. Los helenistas no se limitaron a esperar la próxima venida gloriosa de Jesús, siguiendo el simbolismo de Mc 14,25 (*logion* escatológico del vino), sino que anticiparon esa venida en forma de presencia eucarística, conforme al relato de Mc 14,23-24, interpretando así la muerte pascual de Jesús como «evangelio», es decir, como buena noticia de la salvación. Solo en este contexto se ha podido pasar del signo intraisraelita de los Doce (sentados sobre doce tronos de Israel: cf. Q 22,30; Mt 19,28) al signo y experiencia de la misión universal, que se encuentra ya en el centro del mensaje de Pablo, que Marcos retoma en dos lugares centrales de su texto (cf. Mc 13,10; 14,9). En sentido estricto, se puede afirmar que los helenistas no inventaron nada, pero su reflexión sobre la muerte de Jesús, y su experiencia de pascua, les permitió desvelar elementos que estaban presentes en el camino israelita (y en el mensaje de Jesús) que otros no habían logrado descubrir ni resaltar hasta entonces.

Estos helenistas (¡judíos radicales!) descubrieron en Jesús algo que no se oponía a lo que creyeron las mujeres de la primera experiencia pascual (tumba vacía: Mc 16,1-8), ni a lo que decían y esperaban los Doce, sino que lo radicalizaba, desde una profundidad en la que Dios y los hombres aparecen vinculados de una forma nueva y definitiva. En este contexto se dice también que otros muchos sacerdotes habían creído en Jesús (Hch 6,7). Eran quizá disidentes que se oponían al orden presente del templo y buscaban un judaísmo de líneas abiertas, parecido al de la historia de Jesús. Habían vuelto a Jerusalén, pero no para ratificar el carácter sagrado del templo, sino para buscar una presencia de Dios superando el orden del templo, en la línea de Esteban (Hch 7,44-50).

Quizá no tenían una visión unitaria del templo, pero es evidente que para ellos Jerusalén era más que el templo, y por eso habían ido precisamente allí para descubrir el sentido de su identidad judía, y eso fue lo que descubrieron en Jesús a través de una «experiencia pascual diferente», encontrando en su vida y en su muerte motivos que otros (los Doce, quizá las mujeres) no habían visto, de manera que pudieron iniciar un tipo de cristianismo nuevo, una misión, un testimonio abierto a los gentiles. Ellos promovieron así la primera crisis de la Iglesia, quizá la más significativa de su historia. En un sentido, podemos afirmar que la Iglesia posterior, hasta el día de hoy, depende (aunque con muchos cambios) de aquella iglesia que fundaron estos helenistas carismáticos y universales, tras la muerte de Jesús, cuando independizaron, en principio, el evangelio de las prácticas legales y religiosas del judaísmo nacional, para centrarlo en la memoria pascual del crucificado y en la experiencia de una gracia abierta por él a los pobres y a todos los hombres (retomando así un elemento del mensaje de Jesús en Galilea).

(2) *Un camino abierto.* Esta presencia y acción de los helenistas marcó un giro esencial en el movimiento de Jesús, poniendo de relieve algo que podía estar latente en su mensaje, pero que el mismo Jesús no había podido destacar de esa manera (la importancia de su muerte y el cumplimiento o superación de un tipo de ley nacional). Este helenismo judío, vinculado a Jesús, es de un tipo peculiar, pues rompe por un lado las leyes de pureza del templo, pero, al mismo tiempo, se centra en la exigencia del cuidado de los huérfanos y las viudas (cf. Hch 6,1-2), empalmando así con aquello que la

carta de Santiago (de carácter muy judío) pondrá también de relieve (cf. Sant 1,19) y retomando quizá en esta perspectiva la experiencia más honda del mismo Jesús.

De esta forma, sin habérselo propuesto expresamente, ellos resolvieron algo que no habían conseguido los filósofos griegos (pues su cultura era elitista y se extendía desde arriba, a partir de los privilegiados), ni los sacerdotes judíos (que regentaban un templo y tenían una ley particular, como privilegiados religiosos), ni los políticos macabeos* (que habían triunfado por las armas o imponiendo separaciones): ellos abrieron de hecho, en principio y para siempre (en un plano concreto de vida, y no de pensamiento abstracto, como algunos filósofos), el tema del posible diálogo entre todos los hombres, y lo hicieron desde Jesús, un crucificado (al que vieron como signo de Dios), a partir de los pobres (huérfanos, viudas). De esa forma, desde los más pobres, ellos crearon un espacio de comunión que podría extenderse a todos los pueblos (superando así la propuesta del Imperio romano, con su pretensión de universalidad).

(3) *Retomaron y recrearon el movimiento de Jesús*. También los Doce (= hebreos) amaban a los pobres, pero parecía que destacaban más la oración y el ministerio de la palabra (Hch 6,4), en un contexto intraisraelita; según ellos, Jesús debía manifestarse primero en Israel (Jerusalén) y solo después podría abrir su salvación a los gentiles. Los helenistas, en cambio, pusieron de relieve la experiencia pascual de Jesús (un crucificado es el Mesías de Dios), vinculándola al servicio de mesas y viudas (Hch 6,1-2), en una línea que culminará en Mt 25,31-46, con su interpretación mesiánica de los pobres: «tuve hambre, estaba desnudo...». De esa forma retomaron de algún modo la experiencia radical de las mujeres de pascua (Mc 16,1-8), de manera que en un sentido extenso podemos llamarles fundadores del cristianismo.

Estos helenistas no tuvieron que hacerse judíos, lo eran; tampoco tuvieron que hacerse griegos, eran de cultura griega. Pero descubrieron que Jesús estaba vivo y que su misma muerte había sido salvadora, tanto para unos como para los otros. Así vieron ya a Jesús como verdadero templo de Dios y con Jesús a los pobres, a quienes debía acogerse. En ese sentido (quizá con las mujeres de Mc 16,1-8, con los galileos de la vida-mensaje de Jesús, y con Pedro), ellos fueron los verdaderos fundadores de la Iglesia cristiana, en una línea que asumirá después Pablo, e incluso el mismo Pedro.

Entre ellos había gentes de diverso tipo que han influido en el surgimiento de casi todas las iglesias posteriores, desde Galilea a Jerusalén, desde Damasco a Antioquía, desde Siria a Roma. De esa forma abrieron un camino de universalidad, teniendo que superar para ello la referencia sacral casi física a las Doce tribus y al templo de Jerusalén, interpretando de un modo distinto los anuncios proféticos en los que el templo había venido a presentarse como centro de la nueva humanidad. Ni el Templo ni los Doce (como signo de Israel) constituían para ellos la referencia principal, sino Jesús crucificado (y los pobres). Ellos retomaron y completaron (reinterpretaron) así el mensaje y camino galileo de Jesús.

Algunos judíos nacionales (como Saulo, que se llamará luego Pablo), y quizá algunos judeocristianos, tomaron a los helenistas como traidores a la causa de Israel y a su mesianismo (por insistir en Jesús crucificado y por romper desde Jesús las líneas de

demarcación estricta del judaísmo). Pero fueron ellos los que descubrieron mejor a Jesús, como muestra la «vocación» de Saulo/Pablo (que empezó persiguiendo a estos judeocristianos helenistas en Damasco, para asumir luego su movimiento), y la «conversión definitiva de Pedro», que terminará aceptando de algún modo la línea de estos helenistas (como lo muestra en el fondo el testimonio de Mt 16,17-19). A partir de ellos se entiende también la disolución del grupo de los Doce (¡ante la prioridad de Jesús crucificado ellos pierden su importancia!) y el ascenso de Santiago, que empezará a dirigir un nuevo tipo de Iglesia en Jerusalén.

Muchos helenistas del tiempo de los macabeos* habían querido universalizar también el judaísmo, pero corrieron el riesgo de caer en manos de un tipo de proyecto político (impulsado por los reyes de Siria). En contra de eso, estos nuevos helenistas quisieron mantenerse fieles a la tradición, pero universalizando la experiencia israelita desde Jesús, a quien tomaron como «centro» y plenitud de la revelación de Dios. Por eso criticaron el templo y sus instituciones (cf. Hch 6,13-14; 7,1-53) y lo hicieron para recuperar mejor la identidad israelita, centrada ahora en Jesús. Habían sido críticos con el templo, pero, al mismo tiempo, habían venido a Jerusalén porque esperaban su transformación escatológica. No querían un cambio meramente político (en contra de los macabeos y de sus adversarios helenistas), sino la mutación de Israel; y así descubrieron su nuevo camino, asumiendo como base el mensaje de Jesús y su muerte por enfrentamiento con las autoridades del templo.

(4) *Discurso de* Esteban*. Desde esta base se entiende el discurso contra las autoridades del templo de Jerusalén que Lucas pone en boca de Esteban y que tiene, sin duda, un fondo histórico, pues ningún otro texto del Nuevo Testamento es tan duro con el judaísmo del templo: «[David] halló gracia delante de Dios y quiso edificar un tabernáculo para el Dios de Jacob. Pero Salomón le edificó una Casa. Pues bien, el Altísimo no habita en casas hechas por mano humana... ¡Duros de cerviz e incircuncisos de corazón y de oídos! Vosotros resistís siempre al Espíritu Santo. Como vuestros padres, así también vosotros. ¿A cuál de los profetas no persiguieron vuestros padres? Y mataron a los que de antemano anunciaron la venida del Justo, a quien ahora vosotros habéis traicionado y asesinado, vosotros que habéis recibido la Ley por el ministerio de los ángeles y no la habéis cumplido» (Hch 7,46-53).

Este discurso supone que el templo ha sido un pecado de orgullo y un ídolo, pues ídolo es aquello que el hombre construye, sustituyendo en realidad a Dios. En esa línea, Esteban añade que el culto del templo de Jerusalén se opone a la acción del Espíritu Santo y va en contra del mensaje de los profetas, vinculando así la persecución contra los profetas (propia de la tradición deuteronomista) con la «idolatría» del templo. Al fundar su religión en el templo, los sacerdotes han sido no solo idólatras (adorando una obra de manos humanas), sino asesinos, pues para defender el templo han matado a los profetas, a lo largo de una historia que ha culminado en la muerte de Jesús, a quien Esteban (y los helenistas) define como «el Justo». Los descendientes de los sacerdotes que mataron antaño a los profetas antiguos (que habían anunciado la llegada del Justo) han matado ahora a Jesús, viniendo a presentarse así como traidores a su vocación sacerdotal y como

asesinos. En este contexto, Esteban añade que los sacerdotes que le juzgan a él (con el Sumo Sacerdote) y el conjunto del sanedrín (cf. Hch 6,12; 7,1) «han recibido la Ley por disposición de ángeles, pero no la cumplen» (7,53).

(5) *Del Jesús mensajero del Reino*, *a Jesús Hijo de Dios.* Solo en esa base se despliega con claridad la visión de Jesús como enviado escatológico de Dios, con un mensaje que no es solo de tipo mesiánico/social (restauración de Israel), sino de revelación sapiencial, de tipo radicalmente teológico. Jesús aparece ahora como alguien que es más que un profeta (mensajero ético de Dios, con su Palabra de gracia-perdón-amor) y más que un personaje apocalíptico que ha de venir al fin de los tiempos. Él aparece ya como aquel que ha venido ya, de parte de Dios, como enviado suyo para decir a los hombres su Palabra; por eso, los helenistas le conciben así como Hijo de Dios (en una línea profética: Hijo es el enviado) y como expresión o encarnación de su Sabiduría, en una línea que había sido explorada ya por los libros sapienciales hebreos y, de un modo especial, por los escritos sapienciales de los LXX, desde Ben Siraj hasta el libro de la Sabiduría). Más aún, en un determinado sentido, estos helenistas han debido presentar ya a Jesús como Kyrios (es decir, como Señor, presencia divina), mostrando así su vinculación con lo divino.

Este ha sido el «salto» fundamental, el punto de partida del cristianismo, que no pierde su identidad anterior (de tipo ético/apocalíptico), pero que la reinterpreta en clave sapiencial. Como he dicho, estos helenistas han sido los primeros que han interpretado la Cruz (fracaso mesiánico) de Jesús como signo de una revelación mesiánica más alta, en los primeros años de la Iglesia (entre el 31 y 32 d.C.). Pues bien, a través de un proceso bien conocido de «inversión», ellos han convertido la ignominia de la cruz en signo de gloria, transformando lo que era motivo de vergüenza en honor supremo, como muestran los textos en los que Pablo (que depende de la teología helenista) pone de relieve el signo de la Cruz como lugar de la revelación suprema de Dios (cf. Gal 5,11; 6,12-12; 1 Cor 1,17-18; Flp 2,8; 3,18). Siguiendo en esa línea, ellos han sido, con toda probabilidad, los que han «descubierto» y simbolizado el alcance mistérico de la eucaristía, interpretando el pan y el vino de la última cena* de Jesús a partir de su muerte y presencia salvadora.

Solo desde esa base se puede hablar de una misión universal de Jesús, pasando de un orden sagrado donde todo está determinado por la «ley nacional» israelita (los Doce tronos de Israel: cf. Mt 19,28), a una experiencia de salvación abierta a todas las naciones, tal como lo descubre Pablo* en su vocación, precisamente a partir de los helenistas a quienes persigue (cf. Gal 1,16). Esa misión implica una transformación en la forma de ver a Jesús que, siendo judío, aparece ahora como hombre universal, desde la perspectiva de un judaísmo abierto a todas las naciones, por encima de la sacralidad particular del templo. Conforme a un modelo de exégesis muy extendido, los cristianos de la comunidad palestinense o hebrea (con Pedro y con Santiago) habrían sido una secta dentro del judaísmo; sin duda, ellos habían proyectado sobre Jesús ciertas visiones de tipo apocalíptico (Hijo de hombre futuro, fin del tiempo), pero seguían siendo un grupo entre los grupos judíos del entorno, de manera que entendían a Jesús como un profeta

más. En contra de eso, los cristianos helenistas habrían visto a Jesús como un ser divino que se revela a los hombres, muriendo por ellos y resucitando después para salvarles.

(6) ¿Fundadores del cristianismo? Estos helenistas serían por tanto los verdaderos creadores del cristianismo, pues ellos habrían transformado lo que era recuerdo humano de Jesús y cumplimiento moral de su mensaje en culto religioso de tipo mítico. No se limitaron a divinizar a Jesús (había ya otros dioses y misterios), sino que hicieron algo absolutamente novedoso: identificaron al Cristo salvador divino con el mismo Jesús de Nazaret, profeta crucificado. Por eso recrearon en forma sacral (celeste, divina) algunos aspectos de su historia, vinculando los dos mundos (hebreo y helenista), la moralidad de Jesús y el misterio del Kyrios. Ellos, los cristianos helenistas, serían los responsables de la transformación dogmática y sacral del evangelio, en una línea que habría sido ratificada y sistematizada por Pablo, que sería el fundador del cristianismo. Esta visión tiene una parte de verdad, pues fueron los helenistas los que mejor pusieron de relieve el carácter universal del mensaje de Jesús. Pero ni ellos ni Pablo fueron los fundadores del cristianismo. Ciertamente, ellos fueron responsables de un tipo de inculturación helenista del mensaje de Jesús. Pero los aspectos fundamentales de su «helenización» estaban latentes en el mensaje de Jesús (en su misma vida) y en la experiencia pascual de la primera Iglesia.

En este contexto se puede hablar, sin duda, de una helenización del mensaje de Jesús y también de una judaización del helenismo. Pero de lo que se debe hablar es, sobre todo, de una recreación cristiana de la tradición israelita. Judaísmo y helenismo se sitúan, por tanto, en dos niveles distintos. No es que haya existido un Jesús neutral y que después se le hayan unido elementos judíos y helenistas. Desde su misma raíz, Jesús ha sido un israelita que ha recreado la tradición de su pueblo (como hicieron, en otra línea, los judíos rabínicos). Pues bien, fundándose en la novedad de vida y mensaje de Jesús y, sobre todo, en el «fracaso creador de la Cruz», la tradición cristiana ha podido vincularse al helenismo, sin perder su identidad, a través de un proceso de inculturación que ha durado casi dos mil años (hasta la actualidad).

Este helenismo cristiano (que sigue siendo judaísmo, en el sentido radical de la palabra) no es un puro sistema filosófico, ni un metafísica elitista, ni una simple política, sino una forma de racionalidad intelectual y social que había estado dialogando con el judaísmo desde el tiempo de los macabeos (y ya antes) y de un modo especial en la diáspora de Alejandría, pero también en Palestina. El catalizador de la apertura universal cristiana no ha sido un tipo de filosofía o religiosidad griega en general, ni el puro judaísmo profético o apocalíptico de aquel tiempo, sino la experiencia de Jesús, mesías crucificado y resucitado.

Esta visión de los helenistas nos sitúa ante un tema histórico (¿fueron fieles al mensaje y al acontecimiento de Jesús?) y sobre todo teológico, que solo se puede responder de un modo personal o, mejor dicho, creyente: los que acepten esta línea de interpretación helenista de Jesús (en un sentido extenso) podrán ser cristianos en la línea de Pablo y de la Iglesia posterior. En esa línea debemos añadir que la «interpretación» de los helenistas se abrió de alguna forma al conjunto de iglesias que nosotros conocemos, influyendo no

solo en Pablo, sino en los evangelios sinópticos y en el mismo evangelio de Juan. En ese sentido los helenistas fueron los verdaderos catalizadores de la novedad cristiana.

Ellos vieron a Jesús como aquel que ha de venir muy pronto, para culminar la tradición (y la esperanza) de las profecías (abierta a la humanidad en su conjunto, en línea mesiánica judía), pero también como aquel que ha venido ya, de parte de Dios, como enviado suyo, para introducir la vida y plenitud de Dios en este mismo tiempo (en una línea que puede compararse a la del helenismo religioso y a las religiones del Oriente). Ellos concibieron a Jesús como Marán/Kyrios, esto es, Señor o Presencia divina, en la línea del Yahvé de Israel, con los problemas que esta identificación traerá después en la Iglesia.

Además de obras citadas en entrada anterior, cf. R. AGUIRRE, *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2001; W. BOUSSET, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Ireneus*, Vandenhoeck, Gotinga 1967; R. E. BROWN, *Las iglesias que los apóstoles nos dejaron*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1986; F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum,* FRLANT 83, Gotinga 1962; L. W. HURTADO, *Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 2008; E. PETERSON, «La iglesia de judíos y gentiles», en *Tratados teológicos*, Cristiandad, Madrid 1966, 111-142; J. M. ROBINSON y H. KÖSTER, *Trajectories through Early Christianity*, Fortress, Filadelfia 1971; G. THEISSEN, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, BEB 51, Sígueme, Salamanca 1985; *Teoría de la religión cristiana primitiva*, BEB 108, Sígueme, Salamanca 2002; L. M. WHITE, *De Jesús al cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2007.

HENOC

1. Libro primero

(↗ *ángeles*, *apocalíptica*, *mujer 2*, *violación*). Personaje mítico-simbólico de los principios de la historia israelita. Puede tener un carácter ambiguo, aunque acaba siendo básicamente positivo. En torno a su figura se ha elaborado una amplia literatura, llamada henóquica, en la que se ha interpretado el sentido del pecado y la posible liberación de los hombres, desde una perspectiva apocalíptica.

(1) *Figura*. La figura de Henoc ha sido interpretada de diversas formas, desde el Pentateuco hasta las experiencias visionarias posteriores de la Cábala judía. (a) *El Libro de los Vigilantes* (*1 Hen* 6–36), que forma parte del «Pentateuco de Henoc», transmitido desde antiguo como un texto único *(1 Henoc)*, ofrece la interpretación más consistente de la figura de Henoc. Este libro recoge el tema del diluvio (que aparece en Gn 6–9) y lo reinterpreta a partir de la «invasión programada de los Vigilantes (ángeles custodios pervertidos) y desde la perspectiva de un personaje llamado Henoc, que aparecía dos veces en el Génesis: una de forma ambigua o negativa, como hijo de Caín y representante de la primera ciudad del mundo (Gn 4,17), y otra de forma positiva, como hijo de Yared: «Henoc vivió un total de 365 años. Trató con Dios y después desapareció, porque Dios se lo llevó» (Gn 5,21-24). Esta segunda perspectiva se ha impuesto y se ha desarrollado en la tradición apocalíptica, que le presenta como «joven» (vivió solo el tiempo de un ciclo solar, 365 años, en una época en que otros patriarcas llegaban casi a los 1.000 años) y que le denomina «amigo de Dios», que le llevó a su gloria sin morir (como si hubiera comido del árbol de la vida, que Adán-Eva no pudieron tomar). El libro del Eclesiástico (Ben Sira) le presenta también como Sabio excelso y Predicador penitencial: «Caminó con el Señor y fue trasladado, como ejemplo de penitencia [LXX: *metanoias*; Vulg: *ut det gentibus paenitentiam*]» (Eclo 44,16); «Pocos ha habido en el mundo como Henoc; también él fue arrebatado en persona» (Eclo 9,13). Lo mismo hace el *Libro de los Jubileos*, escrito hacia el 130 a.C. (casi dos siglos después de *1 Hen* 3–36), que asume y unifica gran parte de las visiones precedentes, presentándole como *figura ejemplar*, signo o prototipo de la humanidad: «Henoc... fue el primero que aprendió la escritura, la doctrina y sabiduría, y escribió en un libro las señales del cielo, según el orden de sus meses... Vio en visión nocturna, en sueño, lo acontecido y lo que sucederá y lo que ocurrirá al género humano en sus generaciones hasta el día del juicio... Henoc estuvo con los ángeles... Ellos le mostraron cuanto hay en la tierra y en los cielos, y el poder del sol, y lo escribió todo. Exhortó a los «vigilantes» que habían prevaricado con las hijas de los hombres, pues habían comenzado a unirse con las hijas de la tierra, cometiendo abominación, y dio testimonio contra todos ellos. Fue elevado de entre los hijos del género humano y lo enviamos al jardín del Edén para gloria y honor. Y allí está escribiendo sentencias y juicios eternos y toda la maldad de los hijos de los hombres» (*Jub* 4,17-19.20-24).

(2) *Interpretaciones*. El testimonio más importante sigue siendo el de *1 Hen* 6–36, que vincula a Henoc con los Vigilantes o ángeles caídos, a quienes Dios había destinado para «enseñar al género humano a hacer leyes y justicia sobre la tierra». No se sabe si eran custodios personales, es decir, guardianes de cada individuo, como enseñará más tarde una tradición judía y cristiana, o custodios de la humanidad en su conjunto; pero, en contra de su obligación, pues debían guiar y vigilar a los hombres para bien, les seducen, como saben otras tradiciones, que hablan de guardianes perversos de los hombres. Henoc es, según eso, el signo de una nueva antropología, cuyos rasgos principales son estos: formamos parte de un «mundo angélico» que nos vincula con Dios, pero allí donde ese mundo se adultera o perturba, por sexo y/o violencia, venimos a caer en manos de lo demoníaco; nuestra vida está inmersa en una gran batalla que nos sobrepasa y que nosotros no podemos controlar, de manera que más que agentes somos víctimas de un destino cósmico, que tiene unos rasgos parecidos a los de la tragedia griega; signos clave del pecado son la atracción sexual y la lucha por el poder, que provienen de los ángeles perversos y que pervierten al hombre, convirtiéndole en fuente de violencia y muerte.

(3) *Mito básico: los ángeles violadores*. Está vinculado a la invasión de los vigilantes*: «En aquellos días, cuando se multiplicaron los hijos de los hombres, sucedió que les nacieron hijas bellas y hermosas. Las vieron los ángeles, los hijos de los cielos, las desearon y se dijeron: ¡Ea, escojámonos de entre los hombres y engendremos hijos!...» (*1 Hen* 6,1–7,1). Este es el mito de la lucha universal, desatada por los ángeles invasores, que lo tienen todo en su altura celeste, menos dos cosas que desean y son propias de los hombres: mujeres y guerra (sangre sexual, sangre de violencia). Habitaban en el cielo, disfrutaban de todo lo que puede desearse, pero les faltaba sangre y sexo: violencia y erotismo. Bajaron y perturbaron el mundo, iniciando así un gran desastre cósmico y humano, en el que aparecen todos implicados: los *varones* como representantes de los espíritus violentos; las *mujeres* como hembras atractivas violadas... y todos, unos y otros, poseídos por un tipo de ciega violencia diabólica. Conforme al mito explícito del libro de Henoc, a causa de esta invasión de los vigilantes, las mujeres aprendieron a seducir, los hombres a fabricar espadas, cuchillos, escudos, petos, metales de guerra y adornos para excitar los deseos (*1 Hen* 8,1). El mundo entero se volvió *violencia* (artes de guerra) y *corrupción sexual* (artes de engaño) y la historia fue batalla universal entre varones/demonios guerreros y mujeres perversas. Así estalló y se extendió la destrucción de conjunto, como una moderna guerra de galaxias que provoca el desastre de la vida de nuestro planeta. Así se vincularon los diversos elementos de la destrucción cósmica. (a) Se quebró el orden afectivo y *familiar*, con la perversión de varones y mujeres, violados por los ángeles caídos de los cielos. (b) Se pervirtió el orden *social*, con la lucha de todos contra todos, en guerra universal de hombres y espíritus perversos. (c) La guerra tomó dimensiones *cósmicas y planetarias*, pues intervinieron en ella no solo los hombres y algunos ángeles/demonios particulares, sino los mismos *ar-khontes* o espíritus de los siete* grandes astros que definen (y debían defender) el orden de los cielos. Esta gran guerra se expresó en forma de diluvio* *universal*. Ciertamente, se podía evocar también un fuego cósmico, provocando una especie de estallido o ruina

de todos los astros. Pero la tradición hablaba más bien, por lo menos en la tierra, de un diluvio universal, interpretado como destrucción ecológica suprema. Dios había dado a los hombres la tierra, para que la cultivaran e hicieran habitable. Pero los hombres, pervertidos por los ángeles caídos, en borrachera de sangre y de sexo, destruyeron la tierra. Si Dios no interviniera y comenzara con Henoc (y con Noé) una etapa nueva, todo habría terminado. De esa forma se expresa, en clave mítica o simbólica, la perversión universal, que desborda y sobrepasa el plano de la historia de los hombres. Eso significa que el pecado (que se reflejaba previamente en las figuras y las obras de Caín y Lamec) había venido a convertirse en un des-astre (perversión astral) que los diversos escritores del ciclo de Henoc entendieron como principio de un posible fin del mundo. Estos libros del ciclo de Henoc, con sus visiones de la perversión cósmica y de la destrucción universal, se encuentran muy cerca de la literatura y simbología apocalíptica desarrollada por muchos videntes, en los decenios de miedo que han marcado el final del siglo XX.

(4) *Henoc*, *el sabio. La teofanía*. La primera parte del libro de *1 Henoc*, llamada «De los vigilantes» (*1 Hen* 6–36), se centra en una gran teofanía a través de la cual el autor quiere ofrecer una justificación o aval divino de su visión del juicio de la historia, elaborando de esa forma un texto clásico de «ascenso místico» o teofanía. Henoc penetra hasta la entraña del misterio donde se le manifiesta el Dios invisible, confirmando la sentencia de condena ya dictada en contra de los vigilantes* y de sus aliados. (a) *Los tres momentos del ascenso*. Esta visión de Dios (que puede situarse en la línea de las más famosas de la Biblia: Is 6; Ez 1; Dn 7; Ap 4) está al servicio del talión y sirve para confirmar la sentencia de condena, negando así la gracia o el perdón de Dios para los culpables. Tres son los planos o momentos de ese ascenso de Henoc, que «sube hasta el misterio» de la gloria y dureza de un Dios que sigue aislado y no se encarna en la historia de los hombres. Podemos dividir la escena distinguiendo dos casas y un trono. [Primera casa]: Henoc sube hacia la altura de Dios y tras el primer muro celeste descubre una gran casa, construida al mismo tiempo de hielo y fuego: «Entré en esta casa que es ardiente como fuego y fría como granizo, donde no hay ningún deleite; y el miedo me obnubiló y el terror me sobrecogió. Caí de bruces temblando y tuve una visión». Allí, en el gran vacío en que se cruzan y coinciden los contrarios, entre círculos astrales de vivientes querubines, empieza el misterio (*1 Hen* 14,8-15). [Segunda casa]: Dejando la anterior, Henoc entra en otra casa mucho más grande, «y sus puertas estaban todas abiertas ante mí; estaba construida de lenguas de fuego y era en todo tan espléndida, ilustre y grande que no puedo contaros tanta gloria y grandeza». Su suelo era fuego; por encima había relámpagos y órbitas astrales; su techo de fuego abrasador. Este es el lugar de Dios (*1 Hen* 14,15-17). [El Trono y la Majestad]: Henoc descubre un Trono, brillante como el sol, donde se sienta la Gran Majestad «con su túnica más brillante que el sol y más resplandeciente que el granizo, de modo que ninguno de los ángeles podía entrar siquiera (a esta casa); y el aspecto del rostro del Glorioso y Excelso no puede verlo tampoco ningún hombre carnal. Fuego abrasador hay a su alrededor, gran fuego se alza ante él, y no hay quien se le acerque de los que hay a su alrededor; miríadas de miríadas hay ante él, pero él no requiere santo consejo. Los Santísimos (ángeles) que están cerca

de él no se alejan de día ni de noche, ni se apartan de él...» (*1 Hen* 14,18-22). Este salón judicial es testigo de un juicio sin gracia ni misericordia. El ascenso contemplativo nos ha llevado a un tipo de «desierto» donde se distinguen y vinculan los poderes que parecen más opuestos (primera casa), un desierto que aparece después como espacio lleno de atracciones (segunda casa). Centro de ese espacio y realidad originaria es Dios, a quien podemos vislumbrar como Majestad y Gloria sedente sobre un trono. Nunca se ha visto su figura, nadie ha podido contemplar su rostro, ni siquiera los ángeles que habitan más cerca de su fuego. Es un Dios que está arriba como Señor-Juez, no se ha encarnado en la historia, no es tampoco gracia, sino majestad imponente, pero los hombres, representados por Henoc, pueden realizar un camino de ascenso interior y contemplarle en la oscuridad. Nos hallamos por tanto ante una antropología que se expresa en forma de experiencia visionaria. (b) *La revelación de Dios*. En esa línea, superando todas las razones, viene a revelarse la Razón de Dios, como gloria y fuerza, que se expresa a través del juicio supremo, que aparece como palabra de condena para los pecadores. No hay en ese Dios ningún atisbo de ternura, no hay diálogo de amor ni corazón: no existe el perdón que los grandes profetas intuyeron al hablar del matrimonio de Dios y de su pueblo (Os, Jr, Ez...), ni tampoco la entrega amorosa que los cristianos han visto en Jesús a quien contemplan como gracia encarnada. El Señor a quien se busca aquí es un Dios de juicio y fuego, alguien cuyo rostro no puede contemplarse, pues no se ha encarnado en el rostro de los pobres (en la línea de la mejor tradición canónica judía y mesiánica cristiana). Pues bien, ese Dios sin rostro (ni Henoc le ha contemplado) es Dios de palabra, que puede hablar, diciendo sentencias muy claras de juicio: «Me llamó por su boca y me dijo: Acércate aquí, Henoc, y escucha mi santa Palabra» (*1 Hen* 10,24). Sin duda, esa palabra de juicio puede interpretarse como presupuesto y principio de salvación para los justos, pero esta es una salvación por juicio y no por gracia. Seguimos estando en el plano del talión que el evangelio de Jesús ha superado. El Dios de Henoc no es gracia fundante y libertad responsable, abierta al perdón, como fuente de vida que se abre a todos los hombres, sino talión de venganza ya decidida, que planea por encima de la historia. Solo sobre esa base de talión es posible la llamada profética, entendida como elección, para los justos o videntes apocalípticos.

Cf. P. GRELOT, «La légende d'Enoch dans les Apocryphes dans la Bible», *RSAR* 46 (1958) 5-26, 181-210; P. SACCHI, *L'Apocalittica Giudaica e la sua Storia*, Paideia, Brescia 1990; X. PIKAZA, *Antropología bíblica,* Sígueme, Salamanca 2006; J. VANDERKAM, «The Theophany of Henoc», *VT* 23 (1973) 129-150.

2. Libros 2 y 3 Henoc

(↗ *cábala*, *mística*). La tradición de Henoc, cuyo testimonio más importante se contiene en *1 Henoc* (Henoc Etíope), estudiado en la entrada anterior, ha seguido desarrollándose a lo largo de los siglos y aparece en dos testimonios fundamentales:

(1) *Henoc eslavo (= 2 Henoc)*, llamado también *Libro de los Secretos de Henoc.* Escrito probablemente en hebreo y de procedencia palestina, debió surgir en un tiempo cercano al de Jesús y vincula elementos apocalípticos y sapienciales (de tipo casi gnóstico). Retoma el motivo de la caída de los Vigilantes y varios temas de la tradición anterior (de *1 Henoc*) y los inscribe y reescribe dentro de un rico entorno cosmológico y

angélico, con especulaciones de tipo filosófico. Fue leído y copiado por escribas cristianos y solo se conserva en una traducción eslava. Ha tenido una importancia enorme en las tradiciones cristianas antiguas, especialmente en el deseo de ver a Dios (un Dios no encarnado): «Entonces me sacaron de allí los dos varones y me llevaron al sexto cielo. Y allí vi siete formaciones de ángeles, (todos) muy brillantes y gloriosos en extremo... (Entonces) me levantaron de allí aquellos hombres y me llevaron al séptimo cielo. Allí (percibí) una gran luz y vi todas las grandes milicias de fuego (que forman) los arcángeles y los seres incorpóreos: las virtudes, las dominaciones, los principados, las potestades, los querubines, los serafines, los tronos y diez escuadrones de los ángeles de muchos ojos, así como el orden brillante de los *ofanim* [vinculados a las ruedas de la Mercabá*]. Entonces cogí miedo y me puse a temblar, lleno de congoja... Así pues, me quedé solo en los confines del cielo y lleno de angustia caí sobre mi rostro y me dije a mí mismo: ¡Ay de mí! ¿Qué es lo que me acaba de suceder? Entonces envió el Señor uno de sus gloriosos arcángeles –Gabriel–, quien me dijo: –Ten ánimo, Henoc, y no temas; levántate, vente conmigo para permanecer ante la faz del Señor para siempre. A lo que yo respondí: –¡Ay de mí!, Señor mío, que mi alma ha huido de mí, (presa) del temor y la angustia; llama de nuevo a mi lado a los dos varones que me trajeron hasta aquí, pues en ellos tenía puesta mi confianza y en su compañía quiero marchar ante la faz del Señor. Entonces me agarró Gabriel como (si fuera) una hoja llevada por el viento, me levantó en vilo y me colocó ante la faz del Señor. Y vi al Señor cara a cara: su faz irradiaba poder y gloria, era admirable y terrible e inspiraba a la vez temor y pavor» (*2 Hen* 8,1; 9,1-2.6-8).

(2) *Henoc cabalista (3 Hen o Sefer Hekalot).* Es el más extenso de los *Sefer Hekalot*, o Libros del Ascenso Místico a los Atrios Divinos. Retoma el motivo central de la mística judía, en la que se narra el ascenso de Henoc hasta el trono de Dios (tema que aparece en el texto anterior de *2 Hen* y, sobre todo, en *1 Hen* 14). Ha sido compuesto probablemente entre el siglo IV-VI d.C. y recoge las tradiciones sapienciales (místicas) y apocalípticas del judaísmo, centradas en la Mercabá o carro de Dios (de Ezequiel*). El centro de la obra lo forman las revelaciones del ángel Metatron, vinculado al Trono de Dios (¡el más elevado de sus ángeles!), que aquí se identifica con el mismo Henoc, que ya no se limita a subir a la altura de Dios, sino que está allí, manifestando su misterio (el misterio de Dios) a los creyentes. De esta forma, en el camino que va de las visiones más antiguas de la tradición de Henoc a la cábala, los judíos han ido traduciendo las experiencias apocalípticas (de tipo histórico y social) en experiencias de interiorización mística.

En este contexto ocupan un lugar especial las revelaciones del Metatron, ser superior, casi divino, que tiende a identificarse con el Trono de Dios. Es el ser más poderoso, como un lugarteniente de Dios, iniciado en los secretos divinos de la creación y la consumación del cosmos. En principio, ese Metatron había sido un ser humano (como Henoc), pero, a través de un proceso de transformación mística, él ha venido a convertirse en un tipo de ser superior, un Ángel más alto que todos los seres creados. Así se despliega la tradición de los judíos esotéricos, que de alguna forma quieren identificarse con Dios, a través de un ascenso místico.

Las obras de la tradición de Henoc han sido traducidas y publicadas en A. DÍEZ MACHO (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, I-V, Cristiandad, Madrid 1984. Para una visión de conjunto de *2 y 3 Henoc* he seguido a J. A. LAENEN, *Mística judía*, Trotta, Madrid 2006.

HERENCIA

(↗ *promesa*, *Reino*). El tema de la herencia constituye uno de los elementos centrales de la Biblia, entendida como «testamento» o promesa de Dios, y así aparece desde el principio de la historia de la salvación: los israelitas han heredado la tierra de Canaán como un don, conforme a la promesa de Dios a los patriarcas (cf. Gn 12,1-3). En esa línea, debemos afirmar que la tierra es la primera herencia, *nahala*, que Dios ha ofrecido a los antepasados de su pueblo (cf. Gn 13,14-15; 15,18; 24,7). Ese tema, expresado en varias formas, constituye la espina dorsal del Deuteronomio: en nombre de Dios, Moisés ordena al pueblo que venga y tome en posesión la tierra (cf. Dt 4,1.22; 11,8; etc.). Siguiendo en esa línea, el Sal 37,7 ha acuñado la expresión que tendrá más influjo en el Nuevo Testamento: los mansos heredarán la tierra. Mansos son en hebreo los *anawim*, es decir, aquellos pobres que no pueden ni quieren imponerse por la fuerza sobre los demás. La Biblia griega traduce *praeis* (cf. LXX Sal 36,7). Así lo ha retomado el evangelio de Mateo, convirtiendo esta palabra del salmo en bienaventuranza: «Bienaventurados los mansos *(praeis)* porque ellos heredarán la tierra» (Mt 5,5). El término *heredar (klêronomein)* era para el judaísmo tardío un término técnico de escatología: designaba la participación de la gloria futura. En este sentido lo ha empleado Jesús o por lo menos el Nuevo Testamento. Pues bien, en esa misma línea, el Jesús de Mt 25,34 dice: «Venid, benditos de mi padre, heredad el Reino...», unificando de un modo íntimo la herencia y el Reino. Significativamente, parece que el judaísmo nunca había hablado de la herencia del Reino, que estaba demasiado ligado a Dios y a su Mesías; por el contrario, dentro del Nuevo Testamento, la expresión de la herencia del Reino está bien establecida, de manera que es casi un tópico (cf. 1 Cor 6,9-10; 15,50; Gal 5,21; Sant 2,5). En ese campo se sitúa la palabra de Mt 25,34. Eso significa que según el Nuevo Testamento los hombres han sido enriquecidos por Dios con la suprema herencia: la herencia del Reino de Dios. Ese tema se encuentra estrechamente vinculado con el Hijo que es el Heredero (cf. Mc 12,7; Mt 21,38). Lógicamente, en el momento en que los cristianos se descubren hijos en Cristo, se descubren y afirman también como herederos: «Ya no eres esclavo, sino hijo; y si eres hijo también heredero» (Gal 4,7).

HERMANOS

(↗ *Abel*, *Caín*, *familia*, *Iglesia*, *violencia*). El tema de la fraternidad constituye uno de los motivos básicos de la Biblia, que concibe a los hombres y mujeres como hermanos, miembros de una misma familia. Pero la Biblia sabe que la fraternidad es un riesgo y un camino, como indica el relato de Caín y Abel y el movimiento de Jesús.

(1) *La fraternidad como riesgo. Caín y Abel* (Gn 4,1-16). Caín y Abel aparecen en la Biblia como los primeros hermanos sobre el ancho mundo, rodeados únicamente por Dios. Pasan a segundo plano (o se silencian) todas las restantes figuras: hijos, mujeres, parientes, pueblo... Ellos son todo lo que existe: *dos hermanos*, es decir, lo más cercano (han brotado del mismo vientre de la madre, se han educado juntos) y lo más opuesto (ambos desean lo mismo). Tienen todo lo que podrían desear, pues se extiende ante sus ojos el inmenso mundo, pero cada uno desea solo lo que tiene el otro, en gesto de mimetismo o imitación envidiosa. (a) *Oficios y cultura*. Abel es pastor, Caín agricultor. Así percibe la Biblia los dos primeros oficios* (cultura*) del mundo. Los pastores viven al aire libre, sin muros ni fronteras. Por el contrario, los agricultores rodean de vallas sus campos y edifican ciudades donde se resguardan con precaución de la posible violencia. Ese antagonismo por oficios o trabajos mostraría la primera lucha social, la guerra entre agricultores y pastores, con la victoria final (injusta y violenta) de los primeros. (b) *Dos tipos de ofrenda*. Los hermanos se relacionan entre sí a través de un Dios concebido como expresión del valor de sus vidas y como principio de sometimiento. No se ha dicho que Dios les pida algo, pero ellos se lo ofrecen, en gesto de rivalidad, como si ambos quisieran comprar (conseguir) su favor. Lógicamente, Caín eleva ante Dios una *minja*: una ofrenda* vegetal, en gesto de agradecimiento; de esa forma reconoce su dependencia religiosa y el sentido de su vida en medio de la tierra. Por su parte, Abel presenta un *zebaj*, el sacrificio de los primogénitos del rebaño, quemando ante el altar la grasa de las ovejas/cabras. Así aparecen y se configuran los dos tipos de culto: uno vegetal y otro animal, uno de agricultores y otro de pastores.

(2) *El Dios de los dos hermanos*. El texto afirma, sin ningún tipo de duda, que Dios aceptó la ofrenda de Abel, no la de Caín (Gn 4,4-5). Parece que en el fondo está la predilección de Dios (de los dioses) de Oriente a quienes les gustaba más el sacrificio de animales, la grasa que se quema en su honor sobre el altar (cf. Gn 8,15-22). No se dice que Abel sea mejor, no se añade que Caín sea perverso. Simplemente se afirma, con toda sobriedad, que a Dios le agrada *(sha'a)* la ofrenda de Abel (de animales), no de plantas (de Caín). Este Dios ratifica la primera diferencia entre los hombres. Las cosas no son iguales, las respuestas de Dios (del cielo) son diversas. ¿Por qué? Podemos tener indicios, pero no razones. El texto no ha querido ni podido desarrollar las causas de la diferencia humana (y divina). Sobre esa desigualdad, establecida aquí teológicamente, se inicia la historia humana. (a) *Problema antropológico*. La verdadera humanidad empieza allí donde un individuo acepta el hecho de que el otro sea distinto. En medio de la semejanza (hijos de la misma madre) los humanos somos diferentes. Donde esa distinción se niega, donde la alteridad se vuelve fuente de envidia, se destruye el ser

humano. Así sucedió en esta primera historia de los dos hermanos: debían necesitarse y ayudarse, pero no dialogan; están vinculados de una forma casi simbiótica, pero no hablan entre sí. Ambos tienen como punto de referencia a Dios y se disputan con ansia su favor. Es evidente que Dios es para ellos principio de enfrentamiento. (b) *Dios, protector de asesinados*: Caín ha matado a su hermano, pensando que con eso ha resuelto el problema, pues nadie hace memoria de los asesinados. Pero Dios no olvida, de manera que el problema verdadero empieza en realidad tras el asesinato, cuando Dios le pegunta *¿dónde está tu hermano?* (Gn 4,9-10). Antes, Abel podía ser para Caín una presencia molesta, un tipo de amenaza. Ahora es mucho más, es una voz fuerte que se eleva desde la tierra, voz de sangre de los sacrificados a lo largo de la historia (como ha recordado Ap 6,9-11). ¿De dónde viene esa voz, dónde se conserva? Desde una perspectiva antropológica, podríamos suponer que el pasaje es un diálogo interior de Caín, que escucha dentro de sí la voz de sangre de Abel; su misma vida conservaría la memoria de los muertos. Pero, al mismo tiempo, Caín siente que esta voz le desborda, como voz de trascendencia que nace del recuerdo del asesinado.

(3) *Jesús y el riesgo de la fraternidad: el hermano se alzará contra el hermano*. El tema de la lucha entre hermanos, que ha sido formulado de manera paradigmática en el relato de Caín y Abel está en el fondo del conjunto de la Biblia. En ese campo destaca la experiencia de Jesús y de la Iglesia primitiva. Se trata de una experiencia riquísima y variada que debe matizarse con cuidado. Al buscar nuevas formas de vinculación en la que caben los excluidos del sistema, los cristianos han roto los principios de un parentesco sacral que absolutiza las pequeñas relaciones familiares (de padres, hijos y hermanos). Lógicamente, los viejos parientes no mesiánicos se sienten amenazados y defienden con violencia su estatuto social (su derechos y valores, su propia religión), como sabe el texto: «El hermano entregará a muerte a su hermano y el padre a su hijo; se levantarán los hijos contra sus padres y los matarán; y seréis aborrecidos de todos a causa de mi Nombre; pero quien persevere hasta el fin, será salvo» (Mt 10,21-22). La relación de padres-hijos-hermanos constituía la columna vertebral de la religión israelita (y romana), que sacralizaba un tipo de estructuras patriarcales y fraternas (nacionales) que se amplían vinculando en armonía orgánica a todos los componentes del pueblo sagrado. El nombre de Jesús (el seguimiento mesiánico) pone en crisis ese tipo de familia: sus seguidores han roto los viejos lazos familiares, acogiendo en su grupo a los marginados del pueblo, haciéndose hermanos de aquellos que no tienen hermanos verdaderos. La persecución final aparece así como lucha a favor de un tipo de fraternidad exclusivista: los «buenos» hermanos rechazan a quienes destruyen o ponen en riesgo su tipo de fraternidad privilegiada. El tema aparece con toda claridad en el texto donde Marcos sitúa a Jesús ante sus hermanos. Siguiendo su técnica habitual de inclusión literaria, Mc ha vinculado la polémica de Jesús con el grupo formado por su madre-familiares (Mc 3,20.31-35) y el rechazo de los escribas de Jerusalén (Mc 3,22-30). Los escribas, que representan la tradición judía oficial, centrada en el templo o la ley del rabinismo, le acusan de endemoniado: destruye la identidad israelita. Al lado de los escribas, dentro del ámbito de sacralidad del judaísmo nacional, se encuentran la madre

y hermanos, que quieren llevarle, porque está fuera de sí; ellos representan, con toda probabilidad, la iglesia judeocristiana de Jerusalén, que intenta controlar a Jesús y a su movimiento, situándolo dentro del contexto de la Ley. Pero el Jesús de Marcos forma parte de la misión helenista, que abre las fronteras de la casa cerrada de Israel. Desde esa perspectiva ha criticado a la iglesia de la madre y hermanos de Jesús, que intentan mantenerse dentro del contexto de la ley israelita. Ha sido posiblemente Marcos el que ha creado esta escena, recreando en esta perspectiva eclesial las tradiciones de ruptura familiar que pertenecen a la tradición de Jesús (Lc 9,57-62 par; 12,51-53 par; 14,26 par; cf. Mc 1,16-20; 10,28-30; 13,12). Frente a la familia de aquellos que pueden apelar al origen común o a las leyes nacionales del judaísmo, Jesús eleva una nueva familia: «pues aquellos que cumplen la voluntad de Dios son mi hermano, mi hermana y mi madre». De esa forma ha superado los principios genealógicos o familiares que están vinculados a la antigua ley judía o a las pretensiones genealógicas de los hermanos de Jesús. En ese mismo contexto se sitúan los pasajes del rechazo de Jesús en Nazaret (Mc 6,1-6), aunque aquí el tono es algo distinto: los que rechazan a Jesús ponen de relieve la poca importancia que tiene su familia.

(4) *Hermanos de Jesús*. Jesús ha querido superar un tipo de fraternidad hecha de enfrentamiento, a fin de que su comunidad pueda presentarse como espacio de comunicación gratuita, donde hay acogida para todos los que cumplen la voluntad de Dios. Para seguir en el camino de Jesús, la Iglesia ha tenido que superar el riesgo de una fraternidad honorífica, representada por los hermanos de sangre de Jesús. (a) *Hermanos del Señor*, *título honorífico*. Marcos ha desarrollado una tradición que se opone a las pretensiones genealógicas de los familiares de Jesús. Pero en otros contextos eclesiales, especialmente en la iglesia de Jerusalén, parece que los familiares de Jesús han recibido el título honorífico de «hermanos del Señor», que les reconoce el mismo Pablo (cf. Gal 1,19; 1 Cor 9,5). En esa línea, María la madre de Jesús puede aparecer como Gebîra* o Madre del Señor (Lc 1,43), cosa que Marcos parece haber querido rechazar cuando la presenta más bien como madre de Santiago y José, hermanos de Jesús (cf. Mc 15,40.47; 16,1). (b) *Hermanos de Jesús*, *los más pequeños*. Desde ese contexto resulta sorprendente la afirmación de Mt 25,31-46, donde Jesús, juez escatológico, se identifica con los más pobres (hambrientos, sedientos, desnudos, exiliados, enfermos, encarcelados). Precisamente los más pequeños, aquellos que son expulsados de todos los ámbitos de las fraternidades gloriosas de este mundo, son sus hermanos. Frente al gesto de violencia fraterna (el hermano se alzará contra el hermano) se eleva aquí el gesto de acogida mesiánica fraterna. Solo desde aquí podrá decir Mt 23,8 que todos los creyentes son hermanos: «no llaméis a nadie Padre, porque solo uno es vuestro Padre, el del cielo; no llaméis a nadie Rabí, porque solo uno es vuestro Maestro, y todos vosotros sois hermanos». Desde la perspectiva de la Iglesia hay que decir que, hacia dentro, son hermanos todos los creyentes, y hacia fuera, lo son de un modo especial los más necesitados.

Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano? Textos de fraternidad en el libro del Génesis*, San Jerónimo, Valencia 1985; S. GRASSO, *Gesù e i suoi fratelli. Contributo allo studio della cristologia e dell'antropologia di Matteo*, EDB, Bolonia 1994; S. GUIJARRO, *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la*

familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica, Universidad Pontificia, Salamanca 1998; X. PIKAZA, *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños. Mt 25,32-46*, Sígueme, Salamanca 1984.

HERMENÉUTICA

(↗ *arqueología*, *crítica*, *geografía*, *historia*, *lectura*). Entiendo la hermenéutica como proceso interpretativo en un sentido extenso. La Biblia no existe en sí misma, sino en sus lectores o, mejor dicho, en sus grupos de lectores. En un sentido extenso, podemos hablar de muchos tipos de hermenéutica, desde los rabinos judíos y los Padres de la Iglesia hasta los lectores actuales de la Biblia. Pero dejamos ese tema general a un lado y queremos fijarnos, de un modo especial, en tres lecturas confesionales de la Biblia, que constituyen los tres grandes espacios hermenéuticos religiosos (no científicos, en el sentido ilustrado) que se han dado hasta el momento actual.

(1) *Lecturas confesionales de la Biblia*. Cada una de las religiones monoteístas se vincula con una determinada comprensión de la Escritura. (a) *El judaísmo* es religión del Libro de la Ley y del Pueblo que la cumple. Es importante para los judíos la trascendencia de Dios, la historia de su revelación y el mismo Libro santo (la *Mikra*, con sus tres partes: Pentateuco, Profetas, Escritos); pero en un sentido estricto, el judaísmo se define como religión de la Ley (de un tipo de vida que Dios mismo ha revelado para sus elegidos) y del Pueblo que la cumple, para así ofrecer una señal de Dios a todas las restantes naciones de la tierra. Los escribas judíos (los grandes rabinos) no se preocupan por deducir de la Biblia unas teorías sobre Dios o sobre el mundo, sino por fijar a partir de ella y de sus tradiciones unas normas de vida. Les importa la ortopraxia más que la ortodoxia. Ciertamente, los judíos creen que la Ley es gracia, don de Dios, revelación de un misterio que les sobrepasa, regalo sagrado y salvador que Dios mismo ha querido dar a su pueblo para guiarle sobre el mundo. Pero, al mismo tiempo, los judíos se sienten llamados (casi obligados) a cumplir esa Ley como norma de vida nacional. Por eso, un judío es un hombre que se sabe vinculado a un pueblo elegido, con una ley religiosa, que por gracia de Dios es capaz de cumplir. (b) *El cristianismo* es religión de encarnación, según la Biblia. Allí donde los judíos ponen la Ley, ven los cristianos al Hijo de Dios, unido al Padre, tal como ha sido testimoniado por la Biblia del Nuevo Testamento. Lógicamente, más que de una revelación de Dios en el libro, ellos hablan de una encarnación del Hijo de Dios en la vida y pascua de Jesús que aparece ahora como principio y cabeza del nuevo pueblo de Dios que desborda el ámbito judío y se abre de forma misionera a todas las naciones de la tierra. De esa manera siguen en la línea que había formulado ya Ignacio de Antioquía al afirmar que «sus archivos y libros» eran Cristo (*Filadelfios* 8,2). No sabemos con precisión lo que aquí significa «archivos», pero es evidente que muchos cristianos católicos han dejado un poco de lado la Escritura y se han esforzado por vincularse a un Cristo entendido como Libro viviente. (c) *Solo el islam* acaba siendo la religión profética por excelencia, la religión del Libro, que en principio es la misma Torah de los israelitas y el mismo Evangelio de los cristianos, pero que de hecho ha sido sustituido por la Revelación de Dios a Muhammad, donde se contiene (según los musulmanes) la verdad eterna de las religiones anteriores. Dios se manifiesta a través de la palabra de Mahoma, recogida en el Corán, formando una comunidad que quiere estar abierta a todos los hombres de la tierra, en gesto de fuerte

sumisión a la voluntad de Dios. Los musulmanes no tienen pueblo escogido, en el sentido judío del término. Tampoco creen en la encarnación de Dios (ni en Cristo ni en Mahoma ni en ninguno de los hombres). Ellos insisten en la revelación del Libro de Dios (Corán), transmitida por Mahoma a todos los pueblos de la tierra; ese Corán contiene para los musulmanes la verdad de la Ley judía y del Evangelio cristiano, de manera que ellos pueden prescindir de Evangelio y Ley; les basta el Corán.

(2) *Hermenéutica judía*. La Biblia hebrea (Escritura, *Mikra*) tiene tres partes: *Torah*, *Nebiim* y *Ketubim* (Ley, Profetas y Escritos) y cada una de ellas ha de interpretarse de un modo especial. De todas formas, en su sentido más profundo, la Escritura es un Libro de Ley, que marca lo que hay que hacer (ortopraxia, cumplimiento), más que lo que debe creerse (ortodoxia). Los escribas judíos (los grandes rabinos) no se preocupan por deducir de la Biblia unas teorías sobre Dios o sobre el mundo, sino por fijar a partir de ella y de las tradiciones unas normas de vida. Ciertamente, ellos saben que la Ley es gracia, don de Dios, revelación de un misterio que les sobrepasa, regalo sagrado y salvador que Dios mismo ha querido conceder a su pueblo para guiarle sobre el mundo a lo largo de una historia que se narra en los libros proféticos (la primera parte de los libros proféticos son los que suelen llamarse históricos, de Josué a 2 Reyes). Pero, al mismo tiempo, ellos se sienten llamados (casi obligados) a cumplir esa Ley como norma de vida nacional. Desde ahí se entiende su hermenéutica, que tiene diversos elementos, pero que se centra en la *halaká*. El *peshat* buscaba el sentido literal o directo de los textos; el *derás* se ocupaba de los sentidos derivados, sacando conclusiones; la *hagadá* releía los textos históricos, actualizando su contenido. Pues bien, por encima de esos sentidos se elevaba la *halaká*, entendida como interpretación y recreación de los textos legales.

(3) *Hermenéutica cristiana*. Los cristianos toman su Biblia como expresión de la Palabra de Dios, que se ha expresado de forma privilegiada en el camino que va de Israel a Cristo. No niegan el valor sagrado de otros libros, de Oriente y Occidente, y en especial del Corán, al que pueden tomar y toman también como sagrado. Pero, para ellos, la revelación básica de Dios se da en la Biblia judía y de un modo especial en los evangelios del Nuevo Testamento, que transmiten el testimonio de Jesús, para ser acogido y actualizado. Los cristianos confiesan en su Credo que el Espíritu Santo habló por los profetas y por eso ellos quieren entender la Escritura con la ayuda del Espíritu Santo. En un principio, la exégesis cristiana siguió los métodos judíos, aunque después puso más de relieve las técnicas de la interpretación helenista, elaborando en especial los cuatro sentidos* de la Escritura. Más tarde, a partir de la Edad Moderna, los cristianos han desarrollado una lectura científica de la Biblia.

(4) *Hermenéutica musulmana*. Viene determinada por la forma en que Muhammad entendió las Escrituras anteriores (judía y cristiana), pensando que se hallaban incluidas en su revelación (en el Corán). La interpretación musulmana del Corán se ha mantenido fiel al convencimiento de que Dios se ha revelado al pie de la letra en el Corán, de modo que su exégesis ha tendido a ser literalista. La mayoría de los musulmanes tienen miedo a las ciencias humanas, especialmente al estudio histórico-crítico del Corán, como si la

Palabra de Dios no tuviera nada que ver con el desarrollo psicológico y social de los hombres. Para ellos el Corán es Palabra Eterna, que ha de ser leída al pie de la letra, en la forma en que lo dictó Mahoma y lo recogieron los primeros musulmanes. Por eso, no analizan literariamente su Escritura, ni sus tradiciones religiosas, como si el Corán fuera solo Palabra de Dios y no fuera también palabra humana. El día en que lo hagan, podremos iniciar una nueva etapa de diálogo religioso con ellos, comparando mejor Biblia y Corán.

Cf. K. J. KUSCHEL, *Discordia en la casa de Abrahán. Lo que separa y lo que une a judíos*, *cristianos y musulmanes*, Verbo Divino, Estella 1996; X. PIKAZA, *Globalización y monoteísmo. Moisés*, *Jesús*, *Muhammad*, Verbo Divino, Estella 2002; J. TREBOLLE, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Trotta, Madrid 1998.

HERODES ANTIPAS

(↗ *Galilea*, *Herodías*, *Juan Bautista*). Hijo de Herodes el Grande*, fue etnarca/rey de Galilea del 4 a.C. al 39 d.C. Reconstruyó la ciudad de Séforis (cercana a Nazaret) y construyó Tiberíades, en la orilla del lago de Galilea. Ajustició a Juan* Bautista (Mc 6,17-29 par) y amenazó a Jesús, que le respondió llamándole «zorro» (Lc 13,32). Según Lc 2,8-12, estaba en Jerusalén en el tiempo del juicio de Jesús, a quien despreció, enviándolo de nuevo a Pilato. Desarrolló una política al servicio del Imperio, pero al final chocó con los romanos, que le desterraron (acusándole de querer hacerse rey). Quizá el dato más importante para entender el mensaje de Jesús es que desarrolló una economía agrícola en línea de capitalismo mercantil, al servicio de los grandes propietarios, causando así la pobreza de muchos.

La tradición evangélica le recuerda en especial por su «política matrimonial»: estaba casado con una hija de Aretas (rey nabateo, también sometido a Roma, que, según 2 Cor 11,32, dominaba sobre Damasco), pero en un viaje a Roma se casó con Herodías, sobrina suya, mujer de Herodes Felipe, uno de sus hermanastros, retirado en Roma (no del Felipe de Mc 8,27, también hermanastro suyo, etnarca/rey de Gaulanítide). Desde un punto de vista psicológico, se podría pensar que Antipas tenía envidia de su hermano, a quien teme como rival (dentro de la «saga» de los herodianos, famosos por sus intrigas y envidias). Por eso le quita lo más importante, el signo de su identidad, su esposa (6,17). Ella, Herodías, es objeto de disputa entre los dos hermanos.

HERODES EL GRANDE

(↗ *Galilea*, *Herodes Antipas*). Último gran rey de los judíos, que dominó sobre el conjunto de la tierra de Israel, bajo dominio romano, del 39 al 4 a.C. Al final de su reinado, hacia el 6 a.C., nació Jesús, como sabe el evangelio de Mateo 2,1 (el 6 a.C.), que le presenta como opuesto al mesianismo de Jesús y como autor del asesinato de los «inocentes» de Belén Mt 2. Su herencia definió de algún modo la vida política de Israel en el principio del cristianismo.

Herodes nació en torno al 74 a.C., hijo de un idumeo judaizado (Antípater) y de una nabatea (Cipro). Su padre, gobernador de Idumea, ganó la confianza de Roma y fue uno de los grandes defensores del orden imperial en Oriente, consiguiendo que el senado romano le concediera el título de Rey de los Judíos el 40 a.C., en medio de grandes crisis (invasión de los partos, divisiones sociales y religiosas). Recibió el reino como «regalo» de los romanos, pero tuvo que conquistarlo, tanto en Galilea como en el entorno de Jerusalén (39-37 a.C.).

(1) *Guerrero audaz*, *rey bajo dominio de Roma.* Los últimos reyes/sacerdotes macabeos (asmoneos) habían perdido el poder a manos de Roma (el 63 a.C.), mientras se estaba fraguando en Palestina una lucha intensa entre Oriente y Occidente, y unos judíos apoyaban a Roma (Occidente) y otros los partos-persas (Oriente) que tomaron Jerusalén (40 a.C.). En ese contexto, Herodes viajó a Roma, donde consiguió plenos poderes para reconquistar el reino, al servicio del Imperio romano. Actuaba en Galilea por entonces (43-38 a.C.) un tal Ezequías, a quien Flavio Josefo llama *lêstes*, *bandido* (término que hoy podría traducirse como terrorista o guerrillero), pero que podía tomarse como soldado de la liberación nacional, queriendo que Galilea (Israel) fuera simplemente israelita, ni de los partos, ni de los romanos (cf. Josefo, *Bell* II,55ss).

Herodes luchó no solo contra los partos, sino contra Ezequías y sus partidarios, y así empezó tomando la ciudad de Séforis (¡a seis kilómetros de Nazaret, donde vivían los abuelos de Jesús!) en medio de una gran nevada (cosa extraña en aquellas latitudes), y después luchó contra los «bandidos» (¡nacionalistas!) de las cuevas del monte Arbela, sobre el mar de Galilea, donde se habían refugiado; allí les atacó y venció (el 38 a.C.), en una campaña que puede compararse a la de Masada (el 72/73 d.C.): «Las cuevas se encuentran en unas montañas muy abruptas, provistas de accesos escarpados. Justo en estas rocas tenían su guarida los bandidos con sus familias... Pero el rey (= Herodes) hizo construir contra ellos arcones, y los descolgó, atados con cadenas de hierro, llenos de guerreros con ganchos...» (*Ant* XIV,419-421).

Fue una dura guerra, que acabó con la muerte de los «bandidos» (a hierro, fuego y hambre). Para no caer en manos de Herodes y los partidarios de Roma, un anciano héroe (¡de los que ha dado siempre Israel!) mató a sus siete hijos (¡número simbólico, como el de 2 Mc 7!), los despeñó por la roca, y mató también a su mujer, antes de lanzarse él mismo al vacío «prefiriendo la muerte a la esclavitud», como sigue diciendo Josefo. Convertido de hecho en rey, Herodes gobernó con mucha habilidad, ganando siempre la confianza de los diversos triunfadores romanos (Marco Antonio, Augusto). Fue muy rico

y promovió una política de grandes construcciones; su obra más significativa fue la reconstrucción del templo de Jerusalén.

(2) *Descendientes.* Herodes estaba casado, entre otras, con cuatro mujeres, de las que tuvo bastantes hijos que han marcado la vida y la política de Israel en los años de infancia y vida adulta de Jesús. Estos son los más significativos:

De su matrimonio con Mariamne I, de la familia de los asmoneos (macabeos), tuvo un hijo llamado *Aristóbulo* IV, que se casó con Berenice. Herodes acusó a Aristóbulo de pretender el reino y le asesinó (el 7. a.C.). Una hija de Aristóbulo, llamada *Herodías*, estuvo casada primero con su tío Herodes Filipo y después con su otro tío Antipas; ella aparece en Mc 6,14-29 como instigadora de la muerte de Juan Bautista. Marcos no aclara si la hija de Herodías (llamada Salomé o Herodías), que pidió la muerte del Bautista, había nacido del matrimonio de Herodía (con Filipo) o si era hija de Antipas.

De su matrimonio con Mariamne II, hija de un sumo sacerdote llamado Simón, Herodes tuvo otro hijo, llamado también Herodes Felipe, que vivió como persona privada en Roma. Este Herodes Filipo fue el primer marido de Herodías (su sobrina, que podría tener su misma edad, por ser hija de un hermano mayor), y puede haber sido el padre de Salomé, la que baila ante su Herodes Antipas y pide la cabeza del Bautista.

De su matrimonio con Maltace, *noble samaritana, nacieron Arquelao y Herodes Antipas*; el primero fue etnarca de Judea del 4 a.C. al 12 d.C., como recuerda Mt 2,19-23 cuando cuenta la historia de la vuelta de Jesús de Egipto, siendo destituido a petición del pueblo; el segundo fue etnarca/rey de Galilea, del 4 a.C. al 39 d.C., durante el tiempo de la vida y ministerio de Jesús. Estuvo casado primero con la hija de Aretas, rey nabateo, y luego con Herodías, mujer de su hermano. Este es el etnarca/rey de Galilea en tiempo de Jesús, el causante directo de la muerte de Juan Bautista.

*De Herodes el grande con Cleopatr*a, una mujer noble de Jerusalén, nació, finalmente, otro Herodes Felipe, que fue tetrarca de Iturea y Traconítide del 4 a.C. al 34 d.C.; a él se refiere Mc 8,27 cuando habla de Cesarea de Felipe; a veces se le confunde con el primer marido de Herodías.

Cf. K. GONZÁLEZ ECHEGARAY, *Los Herodes*. *Una dinastía real de los tiempos de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2007; J. KNOBLET, *Herod the Great*, University Press of America, Nueva York 2005; P. RICHARDSON, *Herod: King of the Jews and friend of the Romans*, Continuum, Londres 1999. A modo de narración, cf. A. PIÑERO, *Herodes el Grande*, Esquilo, Madrid 2007.

HERODÍAS

(↗ *Herodes Antipas*, *Juan Bautista*). Hija de Aristóbulo y nieta de Herodes el Grande*. Su primer marido fue un tío suyo, hermanastro de Herodes Antipas, quien, según Flavio Josefo, se llamaba también Herodes (quizá Herodes «Felipe», como supone Mc 6,17). Este Herodes (Felipe) no es el Felipe (otro hermanastro, también hijo de Herodes el Grande) a quien Mc 8,27 presenta como «rey/etnarca» de la Gaulanítica, cuya capital era Cesarea. Herodías se divorció de su primer tío/marido Herodes (que vivía de forma privada, en Roma, aunque con mucho dinero), y se casó con Antipas, medio hermano de su marido anterior. Entre los dos tíos, ella prefirió (o se dejó escoger) por el más rico, etnarca/rey de Galilea, a quien Juan Bautista reprobó por ello. Pues bien, según Mc 6, Herodías no pudo sentarse segura sobre el trono mientras Juan continuara vivo (aunque fuera en la cárcel). Por eso intentaba matarle, pero Marcos añade que no lo conseguía, porque Herodes (en gesto lógico de compensación) «temía al profeta» y le escuchaba, siguiendo muchas veces su consejo, como indica el texto con toda precisión (cf. Mc 6,19-20). Así la vemos como una reina impotente, sin más salida que la intriga para matar al profeta que le acusa (al acusar a su marido por haberse casado con ella). Históricamente, parece que no jugó el papel que le asigna Marcos, aunque esta narración recoge la forma en que muchos judíos y cristianos interpretaron su influjo en la corte de Herodes Antipas.

HERREM

1. Violencia extraisraelita

(↗ *conquista*, *ejército*, *exclusivismo*, *guerra santa*, *violencia*). La «ocupación» israelita de Palestina, entre los siglos XIII-XI a.C., pudo acaecer de tres maneras: (a) Por asentamiento pacífico gradual de grupos trashumantes, de allende el Jordán, que empezaron a ocupar los parajes menos habitados de bosques o montañas. (b) Por revolución social. Los nuevos inmigrantes se fueron integrando, a través de pactos sociales y religiosos, con algunos habitantes más pobres de la tierra, que se rebelaron contra la élite política, social y religiosa de los cananeos (reyes, generales, sacerdotes), para aniquilarlos, construyendo un orden social nuevo. (c) Por guerra de conquista estrictamente dicha: algunos grupos de Efraín y Benjamín conquistaron con violencia la tierra (cf. Jos 1–12). En ese último contexto de guerra santa se sitúa la tradición y práctica del *herrem*, entendido como forma de identificación social y de exclusión de los no-israelitas, tema que distinguiremos del *herrem* intraisraelita, del que tratará la próxima entrada.

(1) *Textos básicos*. La tradición deuteronomista asume como oficial la tercera perspectiva, que incluye el *herrem* o anatema, una especie de limpieza étnica. Dios gana la guerra; por eso es suyo el botín (hay que matar en su honor a los vencidos). Dios es el dueño de la tierra; por eso, sus enemigos no pueden habitar en ella, sino que han de ser consagrados (matados) en un acto de culto, con todos sus bienes (cf. Jos 6,18s). Aquí se expresa el exclusivismo de Yahvé, Dios santo, cuya guerra implica el exterminio (genocidio) de los cananeos (cf. Ex 23,20-33; 34,10-16; Dt 7 y 20; Jc 2,1-5): «Cumple lo que yo te mando y yo arrojaré de ante tu faz al amorreo, cananeo, hitita, fereceo, jebeo y jebuseo. No hagas alianza con los habitantes del país donde entrarás, porque serían un lazo para ti. Derribarás sus altares, destrozarás sus piedras santas, talarás sus árboles sagrados... No tomes a sus hijas por mujeres de tus hijos, pues cuando sus hijas se prostituyan con sus dioses, prostituirán a tus hijos con sus dioses» (Ex 34,10-16).

Pueblo y tierra son de Dios y el derecho de Dios es lo primero. Por eso, los israelitas deben arrojar o aniquilar a los antiguos habitantes, en gesto religioso: «para que no te prostituyas», para que no te contamines con la idolatría de esos pueblos. Por eso, «derribarás sus altares, destrozarás sus piedras santas, talarás sus árboles sagrados». El Dios de esta guerra es celoso y duro: «He aquí que envío un ángel ante ti, para que te defienda en el camino y te introduzca en el lugar que te he dispuesto... Si escuchas su voz y haces cuanto yo te diga, seré enemigo de tus enemigos y oprimiré a quienes te opriman. Mi ángel irá delante de ti y te introducirá en la tierra del amorreo, del hitita y fereceo, del cananeo, jeveo y jabuseo a quienes yo exterminaré. No adores entonces a sus dioses ni les sirvas, no edifiques templos como los suyos. Al contrario, destruirás y derribarás sus piedras sagradas... A los habitantes del país los pondré en tus manos y tú los echarás de tu presencia. No harás alianza con ellos ni con sus dioses y no les dejarás habitar en tu tierra» (Ex 23,20-33).

Dios aniquila, por su ángel destructor, a los dueños anteriores de la tierra, pues los palestinos no israelitas, enemigos de Dios, no tienen derecho a la vida y propiedad en Palestina. El mismo Yahvé liberador santo, que había sacado a los cautivos (hebreos) de Egipto, justifica y promueve la muerte de sus adversarios, es decir, de los no-israelitas, que aparecen como enemigos de Dios y por tanto indignos de vivir sobre una tierra que él quiso ofrecer a sus elegidos.

«Cuando el Señor, tu Dios, te introduzca en la tierra... y expulse a tu llegada a unos pueblos más grandes que tú... los consagrarás sin remisión al exterminio. No pactarás con ellos ni les tendrás piedad... Demolerás sus altares, destruirás sus estelas... quemarás sus imágenes. Porque tú eres un pueblo consagrado al Señor, tu Dios, que te eligió para que fueras pueblo de su propiedad» (Dt 7,1-6).

(2) *Finalidad y sentido*. La razón para matar a los «distintos» es la santidad de Dios y de su pueblo, que no se puede manchar con las costumbres religiosas de los habitantes anteriores de la tierra. La misma llamada especial de los elegidos suscita una reacción correlativa de rechazo frente a los cananeos (cf. Dt 6,16; 11,22-23; 12,29; 19,1). Así lo muestra (de manera más simbólica que histórica) la conquista de Jericó. Ordenados en ritmo sagrado, presididos por el arca de Yahvé, los hebreos toman milagrosamente la ciudad fortificada y matan como manda la ley a sus habitantes. En esa perspectiva de guerra santa ocupa su lugar el *herrem* o anatema: «Sonaron las trompetas y todos lanzaron el alarido. Las murallas cayeron y ellos tomaron al asalto la ciudad... Consagraron el anatema todo lo que había dentro: hombres y mujeres, muchachos y ancianos, vacas, ovejas y burros, todo lo pasaron a cuchillo» (Jos 6,20-21).

Visto a partir de algunos textos evocados, el *herrem* debería interpretarse como aniquilamiento de las poblaciones enemigas, a fin de que Israel no sufra el contacto de su idolatría (cf. Dt 20,16-18; Jos 6; etc.). Pero en principio su sentido era algo sentido: suponía la renuncia a un tipo de botín que pudiera manchar o poner en peligro la identidad de Israel, y en esa línea se debe vincular con la destrucción específica de aquellos bienes o personas que eran totalmente contrarios al estado de vida igualitario de las tribus de Israel. Los israelitas no mataban al pueblo «enemigo» en su totalidad, sino solo a sus líderes político-religiosos; no destruían todos los bienes de los pueblos conquistados, solo aquellos que por su lujo o por su finalidad militar (armamentos) parecían opuestos a los ideales de la sociedad israelita.

Conforme a lo anterior, la guerra estaba al servicio de un tipo distinto de paz y de vida, como indican, de manera especial, los tres grandes cantos de victoria que la tradición ha puesto en boca de las madres de Israel, que representan a todo el pueblo (María*, Ana* y Débora*). Con estas mujeres, los israelitas cantan a Yahvé, el gran luchador «que lanzó al mar los carros enemigos... guiando con su gracia al pueblo reprimido» (cf. Ex 15,4-13), al Dios «que viene de Seir», poniendo en pie de guerra y triunfo a todo el pueblo, al servicio de los pobres de Israel (cf. Jc 6,4ss). Ellas ensalzan al Señor «que rompe los arcos de los valientes y los ricos, para dar su fuerza a los pequeños, hartándolos de bienes» (cf. 1 Sm 2,1-10). Esta es la guerra en la que nace el pueblo; es la cuna de la historia israelita.

Cf. G. BARBAGLIO, *¿Dios violento?*, Verbo Divino, Estella 1992; R. B. COOTE y K. W. WHITELAM, *The Emergence of Early Israel in Historical Perspective*, SWBAS 5, Seffield 1987; B. HALPERN, *The Emergence of Israel in Canaan*, Scholars, Chico CA 1983; N. LOHFINK, *Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu den Dtn 5-11*, AnBib 20, Roma 1963; X. PIKAZA, *El Señor de los ejércitos. Historia y teología de la guerra*, PPC, Madrid 1997.

2. Violencia intraisraelita

(↗ *Baal de Peor*, *becerro de oro*, *Jezabel*, *Pinjás*, *violencia*). El credo religioso de Israel tenía un carácter dogmático-social y se expresaba en dos mandatos complementarios. (a) Uno positivo, centrado en el *shemá*: «Escucha, Israel, Yahvé nuestro Dios es solamente uno; amarás a Yahvé, tu Dios, con todo el corazón, con todo el alma...» (Dt 6,4); un solo Dios, un solo pueblo elegido y consagrado, ese es el principio o dogma de la vida israelita. (b) Otro negativo, y se expresa en la condena de la idolatría: «No tendrás otros dioses frente a mí; no te harás ídolos, figura de lo que hay arriba en el cielo, abajo en la tierra o en el agua bajo la tierra; no te postrarás ante ellos ni les darás culto» (Dt 5,7-9). Sobre esta doble base se define la ortopraxia o conducta verdadera: quien acepte (no rechace) la unidad de Dios puede formar parte de su pueblo; quien rompa esa unidad o adore a los ídolos deja de ser israelita y pierde el derecho a la existencia. En este contexto se sitúa eso que he llamado el *herrem* intraisraelita, del que me ocupo en la entrada Violencia* 2, donde desarrollo algunos temas básicos de la tradición israelita: (a) la conquista violenta de Palestina, según la historia deuteronomística. (b) La historia de la «persecuciones» y luchas entre grupos dominantes y grupos de «oposición» en el desierto, según el libro de los Números. (c) La legislación sobre los idólatras. (d) La historia de la revolución de Jehú, que mata en nombre de Yahvé a los que siguen el culto de Baal.

HESED

(↗ *Cábala*). Término clave de la Biblia hebrea (donde aparece más de cien veces) y de todo el pensamiento israelita. Implica cercanía afectiva y tiene dos sentidos fundamentales. (1) Misericordia*, es decir, benevolencia gratuita, en línea de perdón. (2) *Lealtad*, es decir, firmeza en el cumplimiento de los compromisos. Ambos sentidos se implican y solapan muchas veces, aunque puede predominar uno o el otro. Suele ser un atributo fundamental de Dios, tanto en sentido absoluto o en unidad con *Emet* o *emuna* (de la misma raíz que *amén*), que está más vinculado a la verdad tomada como firmeza; de esa manera aparece muchas veces, destacando así la misericordia y la verdad de Dios (cf. Gn 24,27; Ex 34,6). La tradición cabalística concibe la *Hesed* como la cuarta de las diez sefirot* del ser divino. Suele llamarse también *Gedullah*, grandeza, para poner de relieve la inmensidad de la gracia y del amor de Dios, que no pueden medirse ni entenderse con modelos humanos. Eso significa que Dios es grande en cuanto misericordia insondable. Pues bien, lo mismo que en las restantes *sefirot*, la *Hesed*, que viene después de la *Hokhmah* y la *Binah* (atributos de conocimiento), se encuentra determinada y completada de forma dialéctica por el Din* o juicio divino.

Cf. F. ASENSIO, *Misericordia et veritas. El Hesed y el 'Emet divinos. Su influjo religioso-social en la historia de Israel*, Analecta Gregoriana 49, Roma 1949.

HIEROGAMIA

(↗ *Ashera*, *Oseas*). En varios textos de Oseas y Jeremías, de la tradición de Isaías y quizá en el mismo Cantar de los Cantares, Dios aparece simbólicamente como esposo de los hombres. Pero lo extraño y novedoso no es que aparezca como esposo, con rasgos masculinos (desposado con una humanidad o pueblo visto en perspectiva femenina), sino que aparezca poco en esos rasgos, a no ser en textos poéticos, una vez que ha quedado clara su trascendencia (no es masculino ni femenino. (1) *Dios no se presenta como esposo de los hombres en clave hierogámica o de generación*, en contra de muchos mitos del entorno. La religión palestina (siria y cananea) de los tiempos del Antiguo Testamento ha sido claramente hierogámica. Dios se ha concebido en forma de pareja sacral: tanto El como Baal tienen sus Ashera (su Anat); los grandes dioses de la vegetación y el cosmos copulan con su pareja viva y lloran a su pareja muerta en un fuerte proceso de sacralización cósmica esponsal. (2) *Israel ha dejado en segundo plano ese aspecto esponsal de Dios*, a quien conciben como señor y amigo, como dueño y guía, más que como esposo (varón) de los hombres. Por eso, la visión masculina y esponsal de Dios no ha jugado prácticamente ningún papel en la constitución del Dios israelita, en los momentos fundantes de la historia y teología del Antiguo Testamento. Eso hace que los varones no se puedan presentar en modo alguno como signos especiales de misterio, ni tampoco las mujeres. Unos y otros aparecen como creaturas, dentro de un camino de revelación histórica de Dios (en apertura hacia el futuro de las promesas para el pueblo). (3) *Solo en los estratos poéticos y sapienciales* se recupera un rasgo masculino y esponsal, en clave simbólica, de manera que el mismo Dios trascendente, que rebasa todas las imágenes humanas, puede presentarse en otro plano como amigo especial, esposo de su pueblo.

Cf. X. PIKAZA, *Hombre y mujer en las religiones*, Verbo Divino, Estella 1997; *Dios es Palabra. Teodicea Bíblica*, Sal Terrae, Santander 2003.

HIGUERA DE JERUSALÉN

(↗ *árboles*, *condena*, *Jerusalén*). La higuera es uno de los árboles frutales más significativos de la Biblia, uno de los siete que enriquecen la tierra prometida (cf. Dt 8,7-10); ofrece un alimento muy valioso (cf. 1 Cr 2,41) y es imagen de paz, como indican los textos que hablan de vivir y descansar bajo la sombra de higuera, junto a la propia casa (1 Re 5,5; Zac 3,10).

(1) *Marcos*, *texto base*. Entre los signos que el evangelio de Marcos ofrece cuando Jesús entra en Jerusalén (al final de su trayecto) destaca una *higuera estéril* (Mc 11,12-14), un árbol alimenticio pero sin fruto, comparándolo con el judaísmo del templo de Jerusalén. Puede ser un signo «inventado» (descubierto) por la tradición cristiana, como el olivo de Rom 11,17-24, comparado también con Israel, pero todo nos permite suponer que pertenece a la historia de Jesús, aunque es evidente que Marcos (la Iglesia) lo ha desarrollado. El texto entero, compuesto como un «sándwich», consta de dos partes y de un intermedio:

Primera parte: Maldición de la higuera sin fruto (Mc 11,12-14). Tras la entrada en Jerusalén, Jesús había salido para retirarse a Betania. El día siguiente vuelve a Jerusalén, y en el camino siente hambre (Mc 11,12). Se repite de algún modo la escena del día anterior (con la entrada en la ciudad: 11,1-10), aunque Jesús no viene ya entronizado sobre un asno, como rey mesiánico, en medio de la multitud, sino que se acerca a la ciudad hambriento, con un grupo de discípulos. Conforme al apólogo de Jotán (Jc 9,8-15), esa higuera debería ofrecer alimento sabroso a los que pasan. Pues bien, Jesús ha venido, como enviado mesiánico, para recibir los frutos del árbol de Israel (higuera o viña, cf. 12,1-12), ha mirado muy bien en el templo (10,11) y no ha encontrado ningún fruto. Por eso «maldice» a la higuera: «que nadie coma...» (Mc 11,12-14).

Intermedio: purificación del templo (Mc 11,15-19). El texto nos lleva de la higuera sin fruto al templo de Jerusalén, donde Jesús realiza su gran signo de «purificación» o, mejor dicho, de «destrucción»: para que se cumpla el camino de Dios, este templo debe ser destruido. Es evidente que la higuera sin fruto, de la que nadie podrá ya comer, es signo de este templo.

Cumplimiento y explicación (Mc 11,20-26). Al volver de Jerusalén a Betania, los discípulos (y en concreto Pedro) descubren que la higuera está seca (que el templo ha perdido su sentido). En ese contexto, Jesús comenta el signo, indicando, de un modo implícito, que la «maldición de la higuera (que es purificación del templo) abre un tiempo nuevo de oración y de encuentro con Dios.

(2) *Comentario.* El signo higuera (Mc 11,12-14 par) parece más duro que el del olivo de Pablo (Rom 11), pues no deja lugar para una esperanza de conversión. Significativamente, ese signo está vinculado a Betfagé, que significa la casa de los higos verdes, en el camino de entrada de Betania a Jerusalén, donde Jesús ha encontrado una higuera sin fruto. Parece que debía ser así (que la higuera no tuviera fruto), pues aquel tiempo (marzo/abril), en el entorno de pascua, no era estación de higos (los primeros,

llamados brevas, no maduran hasta comenzado junio). Pero Jesús los estaba buscando y, al no hallarlos, promete (pide) que ya nadie coma nunca de ese árbol (Mc 11,12-14).

Esta sentencia contra la higuera estéril funciona como punto de referencia básico del evangelio, y el lector se encuentra preparado para interpretarlo: Jesús sabe ya que el templo es un árbol estéril; por eso, mirando a la higuera y viendo que ella tampoco tiene fruto, él proclama su sentencia: «Nadie podrá comer sus frutos, pues no los tiene; es decir, nadie podrá alimentarse del templo». El contexto nos permite suponer que el hambre no es física, pues el lector sabe que Jesús ha podido comer en Betania donde ha pasado la noche, sino mesiánica; el enviado de Dios ha venido a buscar los frutos salvadores de su pueblo, tiene hambre de ellos. En el fondo tiene «hambre de templo», es decir, de transformación profunda del pueblo (cf. hambre de justicia: Mt 5,6), y quiere comer del fruto de la higuera/templo, compartiendo así los dones de la riqueza israelita.

Jesús ha ofrecido alimento en las multiplicaciones, ha centrado su mensaje en la comida (cf. Mc 6,6b–8,26). Ahora busca comida en la ciudad de las promesas. Si la hubiera encontrado, su reino se habría identificado con el pan de los sacerdotes; la Iglesia sería templo ampliado, la eucaristía una comida sacral del santuario. Pero, acercándose mejor, descubre en la higuera solo hojas, grandes hojas, llamativas a lo lejos, estériles de cerca. El narrador advierte que *no era tiempo de higos* (era primavera), ayudando al lector a no engañarse.

Esta no es la historia material de un árbol malo, al que Jesús habría condenado a ser estéril por capricho, como niño enrabietado, sino expresión del drama nacional israelita, simbolizado por un árbol que debía dar gran fruto en el tiempo del mesías. Por eso, Jesús proclama la sentencia: *Que nadie coma...* (Mc 11,14). De todas formas, se trata es una palabra enigmática: si la higuera no tiene más que hojas, no hace falta decir que nadie coma de ella. ¿Qué significa que Jesús hable así y que el evangelio de Marcos recoja esta palabra en el momento clave de la entrada en Jerusalén? El narrador no la comenta. Deja que los mismos lectores se introduzcan en la escena y la interpreten, ofreciéndoles para ello el gesto de «purificación» del templo (11,15-19): a fin de que llegue el Reino de Dios este templo tiene que desaparecer.

Otros «profetas mesiánicos», de los que habla F. Josefo, hicieron (o quisieron hacer) otros signos: pasar el Jordán a pie enjuto (como había hecho Josué) o tomar Jerusalén por las armas (cuando Dios destruyera los muros de la ciudad, a su paso por el monte de los Olivos). Pues bien, el gesto decisivo de Jesús (el que le costó la vida) fue un signo sobre el templo, que puede y debe interpretarse desde el «signo» de la higuera que no da frutos, de manera que debe secarse.

(3) *Un signo para pensar.* La dinámica del evangelio de Marcos se encuentra fijada y definida a través de los signos de la higuera y del templo, que en el fondo se identifican: entre la higuera seca y el gesto del templo existe un paralelismo que puede verse con facilidad, pues en ambos casos se habla de «ruina», es decir, de un tipo de destrucción. El relato de la higuera sin fruto tiene un sentido parabólico, propio de Jesús, aunque ha sido reelaborado más intensamente por la iglesia de Marcos, que ha puesto de relieve el

carácter negativo del templo, en contra de otras tendencias cristianas, como las de Jacob y la de Roca.

La visión de este evangelio no es la de toda la Iglesia primitiva: ni la de Santiago (con los parientes de Jesús), ni la de Pedro con los Doce, que vieron históricamente las cosas de otra forma, pues para ellos el templo de Jerusalén seguía teniendo un gran sentido. El mismo Pablo parece más «prudente», tal como le presenta Lucas en Hch 21,26-30; 24,6-18 (siendo quizá fiel a la historia, pues no eleva en sus cartas una crítica de fondo contra el templo). Marcos, en cambio, desde su perspectiva de oposición a un tipo de judaísmo sacerdotal y a las cosas que han sucedido (o están sucediendo) en el templo de Jerusalén en la guerra del 67-70 d.C., es mucho más radical: a su juicio, el templo se ha convertido en «cueva de bandidos», es una higuera seca.

La higuera de Israel, y en especial su templo, debía ser un árbol de vida universal. Pues bien, en lugar de extenderse a las naciones, produciendo fruto, ella ha venido a convertirse en fachada inútil que engaña al caminante: promete fruto y no lo tiene; anuncia comida y no la ofrece, y así muestra la mentira oficial del judaísmo de los sacerdotes. Esta es una de las experiencias esenciales del evangelio de Marcos, que escribe impresionado por la catástrofe del 70 d.C. (guerra judía, destrucción del templo). Frente al *Jesús* que ha querido ofrecer pan a todos (perdón universal), *el Templo* aparece como engaño, árbol de mucho follaje y sin fruto. Lo mejor que puede sucederle, para bien de todos, es que se seque y deje de engañar a los que tienen hambre. Pasados cuarenta años desde que Jesús entró en Jerusalén, Marcos, redactor del evangelio, ha comentado: ¡No era tiempo de higos! (11,13)... En esa línea, la «maldición de la higuera» (la higuera que tú maldijiste...: *katêrasas*; Mc 11,21) puede convertirse en principio de una salvación más alta ofrecida a los gentiles y a todos los hombres, como dice Pablo en Rom 9–11.

Además de los comentarios a Marcos citados y estudiados en mi *Comentario de Marcos*, Verbo Divino, Estella 2012, cf. G. BIGUZZI, *«Yo destruiré este templo». El templo y el judaísmo en el evangelio de Marcos*, Almendro, Córdoba 1992; E. CORTÉS, «El secamiento de la higuera a la luz de los profetas del Antiguo Testamento y de los targumim (Mc 11,12-14.20-21)», *EstFranc* 70 (1969) 5-22; H. GIESEN, «Der verdorte Feigenbaum. Eine symbolische Aussage? Zu Mk 11, 12-14.20f», *BibZeit* 20 (1976) 95-111; D. JUEL, *Messiah and Temple: The Trial of Jesus in the Gospel of Mark*, Scholars P., Missoula MO 1977; W. R. TELFORD, *The Barren Temple and the Withered Tree*, JSNT SupSer 11, Sheffield 1980.

HIJO

(↗ *hermano*, *madre*, *padre*, *sacrificio*). La divinidad aparece vinculada desde antiguo con el proceso de la generación, entendida de un modo sagrado. Si divina es la madre (o el padre), divino tendrá que ser el mismo hijo, y será divino, de un modo especial, el hecho mismo de la generación y del nacimiento, que se interpretan como despliegue de la divinidad.

(1) *Divinidad*, *proceso generador*. La denominación de *hijo de Dios* constituye una constante en casi todos los esquemas religiosos del oriente precristiano. Hombres y mujeres, ángeles y dioses se encuentran incluidos en un mismo ritmo de vida universal. Entre cielo y tierra no existe límite preciso. Por eso no es extraño que los *reyes* sean (aparezcan como) hijos del gran Dios de la ciudad o imperio, ni es extraño que los personajes religiosamente relevantes *(hombres divinos*, *theioi andres)* se presenten como instrumentos sagrados: comparten el ser de lo divino, son hijos de Dios y disponen así de sus poderes. No existiendo distancia insalvable entre lo divino y lo mundano, es normal que algunos hombres especiales (políticos, poetas, extáticos o sabios) puedan ser calificados como hijos de Dios sobre la tierra. Sobre esa base se entiende mejor la novedad del Antiguo Testamento y del judaísmo. (a) *Biblia mítica. Hijos de Dios*. La Biblia israelita conserva textos de carácter mítico donde hay hombres o ángeles que actúan como hijos de Dios (cf. Gn 6,2; Job 1,6; 38,7; Sal 89,7; etc.). Entre ellos destaca el Salmo 29, donde se alude a los *bene Elim*, que estrictamente hablando son dioses inferiores (hijos del gran *'El*, padre divino). A pesar de eso, estos dioses inferiores tienen que mostrar su acatamiento ante Yahvé, Dios israelita. Pues bien, el culto del cielo tiene su reflejo sobre el mundo, de manera que los sacerdotes y fieles que se postran y aclaman al Dios verdadero (Yahvé) que parece habitar en la tormenta pueden entenderse también como hijos de Dios. Por eso, el texto (Sal 29,2) dice que están en (con) el atrio sagrado *(hadrat qodes)*. Sea como fuere, hombres y seres divinos, del tipo que ellos fueren, deben someterse a Yahvé, el Dios israelita. (b) *Biblia antimítica*. En general, en la Biblia, Dios no aparece como padre, ni los hombres como hijos de Dios, esto es, como seres engendrados por lo divino. La Biblia no confunde a Dios con ninguna cosa de la tierra, ni le llama padre en sentido biológico. Son tardíos y bien delimitados los textos donde pueblo (Ex 4,22s; Os 11,1; Is 1,2; 30,1; Jr 3,22...) o rey (2 Sm 7,14; Sal 2,7; 89,27...) aparecen como hijos de Dios: el pueblo por elección (no por naturaleza) y el rey por la función (adoptiva) que realiza al servicio del pueblo. El judaísmo precristiano es también parco en este plano. Los textos que llaman a Dios Padre o a un humano Hijo de Dios (*1 Hen* 105,2; *4 Esd* 7,28; 13,32.37.52; 14,9) parecen tardíos o retocados. (c) *De todas formas*, *el judaísmo conoce la figura del Dios paterno y el título de Hijo de Dios*, aunque no lo emplea de manera extensa y normativa, como harán los cristianos al hablar de Jesús. Así Qumrán aplica la fórmula davídica (Yo seré para él un padre y él será para mí un hijo: 2 Sm 7,14) al Renuevo de David que surgirá en Sión al final de los tiempos junto con el Maestro de la Ley (4Q Flor 10-12; cf. también 1QSa II, 11). El mismo Sumo

Sacerdote (mesiánico) recibiría el nombre y/o función de «Hijo de Dios» (*Test Leví* 4,2; 18,6).

(2) *Un Dios celoso. El sacrificio de los hijos*. Los hijos son sagrados, especialmente los primogénitos. Por eso son aptos para ser ofrecidos a Dios. El sacrificio de los hijos, especialmente de los primogénitos varones, aparece en diversas culturas del entorno bíblica y tiene la finalidad de aplacar al Dios celoso, a quien ellos pertenecen (dentro de una religión interpretada como intercambio de violencia). Algunos han pensado que los padres matan también a los hijos para aplacarse a sí mismos, eliminando de esa forma a sus posibles rivales (como hacían Urano y Khronos en el mito griego). Precisamente allí donde la vida crea vínculos más fuertes de dependencia y ternura (relaciones de hijos con padres), ella puede convertirse en nudo de mayor violencia. El sacrificio de los hijos constituye un tema común en muchos pueblos, un tema que la Biblia ha recordado y condenado de un modo especial, cuando acusa a los antiguos habitantes cananeos de Palestina y a los propios reyes israelitas por haber pasado a sus hijos e hijas por el fuego o por la espada. La Biblia supone que la práctica religiosa de sacrificar a los hijos pertenece a la religión de los cananeos y de los pueblos del entorno, a quienes considera como especialmente perversos, pues la vida y sangre humana pertenece a Dios y nadie puede derramarla en su nombre. La Biblia en su conjunto sabe que el sacrificio de los hijos (y todo sacrificio humano) va en contra del mandamiento solemne del decálogo: ¡no matarás! (cf. Ex 20,13; Dt 5,17), que había sido promulgado de manera expresa tras el diluvio (Gn 9,6). Pero tanto la historia deuteronomista como los profetas (Jeremías y Ezequiel) suponen que algunos israelitas, especialmente los reyes de Israel y de Judá, siguieron sacrificando a sus hijos. «Los reyes de Israel... abandonaron todos los mandamientos de Yahvé su Dios... Hicieron pasar por fuego a sus hijos y a sus hijas, practicaron encantamientos y adivinaciones, y se entregaron a hacer lo malo ante los ojos de Yahvé, provocándole su ira» (2 Re 17,16-17). «Acaz tenía veinte años cuando comenzó a reinar, y reinó dieciséis años en Jerusalén. No hizo lo recto ante los ojos de Yahvé, su Dios, a diferencia de su padre David. Siguió los caminos de los reyes de Israel, e incluso hizo pasar por fuego a su hijo, conforme a las prácticas abominables de las naciones que Yahvé había expulsado ante los hijos de Israel» (2 Re 16,2-3). Lo mismo se dice del rey Manasés de Judá en 2 Re 21,6 y en 2 Cr 33,6). Esta es, según los profetas (cf. Jr 32,35; Ez 16,21; 20,26.31; 23,37), una de las causas de la ruina de Israel: allí donde los reyes, u otros padres de familia, mataban a sus hijos para entregárselos a Dios iban en contra de una de sus leyes más sagradas, aquella donde se ratifica el sentido divino de la vida y se dice que solo a Dios le pertenece. Desde esa perspectiva se entienden las leyes más estrictas del Pentateuco sobre el tema: «No se encontrará en ti quien haga pasar por fuego a su hijo o a su hija, ni quien sea mago, ni adivino, ni hechicero... Porque cualquiera que hace estas cosas es una abominación para Yahvé. Y por estas abominaciones Yahvé tu Dios los echa de delante de ti» (Dt 18,10-12). «No darás ningún descendiente tuyo para hacerlo pasar por fuego a Moloc. No profanarás el nombre de tu Dios. Yo, Yahvé» (Lv 18,21). En ese contexto se sitúa la historia de aquellos que para construir una ciudad depositan en sus cimientos el cuerpo del

primogénito (cf. Jos 6,26). Desde esa base se cuenta la historia de la muerte de los primogénitos de Egipto, a los que Dios hace morir, para mostrar de esa manera su poder sobre ellos (Ex 12,29). La legislación israelita ratifica de algún modo esa visión suponiendo que el primogénito varón pertenece a Dios, pero añade que no hay que matarlo, sino rescatarlo, sacrificando en su lugar un cordero u otro animal de menos valor, como sabe todavía el Nuevo Testamento (Ex 13,2.12-15; 34,20; cf. Lc 3,23-24).

Cf. J. L. CUNCHILLOS, *Estudio del salmo 29. Canto al Dios de la fertilidad-fecundidad*, Monografías Bíblicas, Verbo Divino, Estella 1976.

HIJO DE DAVID

(↗ *David*, *Jesús*, *Mesías*). El Nuevo Testamento parece saber que Jesús era de ascendencia davídica. Posiblemente, la pretensión de ascendencia davídica se hallaba bastante extendida y es probable que la familia de Jesús se contara entre aquellas que tenían esa pretensión. Quizá sus antepasados emigraron de Belén a Galilea en los años de la conquista y rejudaización de los asmoneos (hacia el 104 a.C.). El mismo Pablo presenta a Jesús como «hijo de David según la carne» (Rom 1,3-4) en un tiempo en que aún vivían y tenían gran influjo sus hermanos y parientes en Jerusalén. Desde ahí se entiende mejor la experiencia mesiánica de Jesús. Decir que es Hijo de David significa, ante todo, afirmar que es humano, pero de un modo especial, dentro de una historia mesiánica, de manera que Jesús se entiende a sí mismo como enviado de Dios en la línea de David. Los textos del Nuevo Testamento asumen la filiación davídica de Jesús como algo dado, pero no fundan en ella su argumento cristológico.

(1) *Jesús*, *Hijo de David*, *como Mesías misericordioso*. La invocación «Jesús, Hijo de David, ten piedad de mí» (Mc 10,47-48) interpreta el mesianismo en forma de capacidad sanadora. Es significativo el hecho de que la obra distintiva del Hijo de David sea curar a los enfermos (o mostrar misericordia). Mateo ha sentido la singularidad de ese dato y lo ha introducido en otros textos (Mt 9,27; 15,22; 20,30-31): la sirofenicia confiesa a Jesús como Hijo de David que se apiada de los pobres y perdidos (15,22); frente a los fariseos que interpretan los milagros como signo diabólico (Mt 12,24), las gentes se admiran y exclaman: ¿no será este el Hijo de David? Jesús no lo es por ser monarca, sino en cuanto exorcista y sanador (cf. Mt 12,23; 15,22 y 20,31-32 y, en otra perspectiva: 9,9.15). Posiblemente, en el fondo de esa imagen se encuentra el hecho de que Salomón, hijo de David, fue considerado por la tradición como gran experto en exorcismos y curaciones. Pues bien, como verdadero y más alto Salomón (cf. Mt 12,42), portador de vida y salud para el pueblo sometido a miseria y opresión (ceguera y posesión diabólica), aparece ahora Jesús. Por eso le aclaman los ciegos de Jericó (son dos: para que su testimonio pueda valer jurídicamente, según ley israelita: Nm 35,30; Dt 17,6), diciendo «compadécete de nosotros, Hijo de David» (Mt 20,31; cf. Mc 10,48). Jesús les responde abriendo para ellos un camino de fe y curaciones: ha llegado el rey mesiánico, pero no para asumir por fuerza el poder, sino para curar de manera gratuita a los enfermos. Los *Salmos de Salomón* 17 y 18 suponían que el Hijo de David debe aniquilar a los enemigos, instaurando por fuerza el orden israelita; los evangelios confiesan que debe tener piedad y ayudar a los perdidos.

(2) *Jesús*, *hijo de David*, *portador del Reino*. Así entra en Jerusalén mientras cantan «Bendito el que viene en nombre del Señor» y «bendito el reino de David, nuestro padre, que viene» (Mc 11,9-10). El primer «bendito» es de carácter procesional: aclaman a Jesús, como a los otros peregrinos que se acercan a la fiesta, en nombre del Señor. El segundo es de tipo escatológico: proclaman la llegada del Reino. Esta redacción de Mc parece fiel a la historia: Jesús no se gloría de ser Hijo de David, pero actúa mesiánicamente al entrar en Jerusalén. Como ya hemos dicho, Jesús ha suscitado

entusiasmo mesiánico; por eso, su figura se ha debido situar sobre el trasluz de la esperanza del Hijo de David tradicional de los judíos. Mateo (21,9) es más explícito, diciendo que la gente invoca a Jesús como el Hijo de David. El carácter provocador de ese título aparece en la inscripción de la cruz donde se le llama «Rey de los judíos» (Mc 15,26 par).

(3) *Jesús es hijo de David como Mesías discutido*. En el ámbito de disputa judía y recreación cristiana se sitúa Mc 12,35-37 par. Como Hijo de David, Jesús debía estar subordinado a la figura y esperanza del antiguo rey judío, apareciendo como subordinado suyo. Pero la Iglesia cristiana ha descubierto su grandeza: viene de Dios y es más que un simple Mesías humano. Para confirmar esa convicción ella emplea el Sal 110,1, donde, según la exégesis del tiempo, el mismo autor del salmo (David) llama a su hijo «Señor». Eso significa que Jesús es más que hijo de David. Esta visión del valor y límites de la filiación davídica se ha debido de extender pronto por la Iglesia, pues la hallamos expresada de forma positiva en un contexto prepaulino: Jesús nace en el plano de la carne como el Hijo de David, pero ha sido constituido por la resurrección Hijo de Dios (Rom 1,3-4). La filiación davídica resulta valiosa, abre el campo de esperanza en que Jesús ha nacido, pero ella es al fin insuficiente y debe completarse tras la pascua con el título de Hijo de Dios.

(4) *Los evangelios de la infancia (Mt 1,18-25 y Lc 1,26-38) vinculan filiación davídica y* concepción* *por el Espíritu*. Eso significa que Jesús es Hijo de David sin nacer de la sangre de David, pues la genealogía davídica se debía transmitir por línea paterna (por José). De esa forma, al mismo tiempo que se dice que Jesús es hijo de David se niega esa filiación (en el sentido en que la había propuesto Rom 1,34, al decir que Jesús era hijo de David solo según la carne). De esa manera, el mesianismo davídico queda asumido y superado, al integrarse en una experiencia más profunda de vinculación especial y universal con Dios, como supone también el gran discurso de Hch 2,14-36.

Cf. Ch. BURGER, *Jesus als Davidssohn*, FRLANT 98, Gotinga 1970; R. H. FULLER, *Fundamentos de Cristología neotestamentaria*, Cristiandad, Madrid 1979; F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, FRLANT 83, Gotinga 1962.

HIJO DE DIOS

(↗ *Abba*, *Jesús*, *Señor*). El Antiguo Testamento sabe que el pueblo de Israel es hijo de Dios en el sentido simbólico del término: Dios protege a los israelitas como un padre a su hijo; Israel es mi hijo primogénito, dice Dios en el Éxodo (Ex 4,22); de Egipto llamé a mi hijo, añade el profeta (Os 11,1). También el rey davídico se sabe vinculado a Dios, conforme a una palabra muy repetida en la tradición israelita: «Yo seré para él un padre, él será para mí un hijo» (2 Sm 7,14).

(1) *Salmos reales. (1) El Hijo*, *sacerdote y rey*. Pero el tema básico de la filiación divina se ha situado más bien en un nivel mítico, como han destacado dos salmos de origen probablemente preisraelita, aunque asumidos por la teología sacerdotal y regia de Jerusalén. Uno acentúa el aspecto sacerdotal, otro el regio del Hijo de Dios, aunque ambos se encuentran vinculados. «Oráculo de Yahvé a mi Señor (= Adonai): siéntate a mi derecha, y haré de tus enemigos estrado de tus pies. Desde Sión extenderá Yahvé el poder de tu cetro, somete en la batalla a tus enemigos. Eres príncipe desde el día de tu nacimiento, en el atrio sagrado (templo) te engendré como rocío, del seno de la aurora. Yahvé lo ha jurado y no se arrepiente: tú eres sacerdote eterno según el orden de Melquisedec» (Sal 110,1-4). Los fieles de Jerusalén asumen y aplican a su rey un tema oficial de la teología pagana (jebusea): templo de Dios y palacio del rey se unifican; por eso se puede decir que el monarca es un hijo divino, pues nace en el atrio (= resplandor) del templo, añadiendo que le ha engendrado Dios, como al rocío que brota (se condensa) en el momento de la aurora. Dios recibe aquí el nombre israelita de *Yahvé*: al rey se le presenta con el nombre sagrado de *Adonai*, que se suele aplicar al rey divino. Ambos se vinculan, en un espacio común, propio de los dos: el trono y el templo. Está Dios en la altura, sentándose a la vez sobre el trono de Jerusalén (del templo); está el monarca en su palacio de mundo, sentado precisamente a la derecha del sitial de Dios que está en el templo; por eso se puede afirmar que participa del poder divino. Más que monarca político, en sentido moderno, el rey es sacerdote, en la línea de una dinastía que no viene de Aarón (tradición levítica, yahvista) ni de Jesé (ascendencia histórica judía, cf. 1 Sm 16), sino de Melquisedec, rey sagrado de Salem conforme a Gn 13,18-24. Así ha venido a integrarse en un contexto litúrgico cargado de profundo simbolismo este motivo de *teología pagana* dentro de la tradición israelita. Los cristianos (cf. Mc 14,62 par; Hch 2,34; Heb 1,3...) lo aplican de manera misteriosa a Jesús resucitado. A través de este motivo pagano ha entrado en la Biblia israelita la experiencia más profunda de un Dios que nace en medio (al fin) de la historia humana.

(2) *Salmos reales. (2) Hijo rey*, *hijo guerrero*. «¿Por qué se amotinan las naciones y los pueblos planean cosas vanas? Se alían los reyes del mundo, los príncipes conspiran contra Yahvé y contra su ungido: ¡rompamos sus cadenas, sacudámonos su yugo! El que habita en el cielo sonríe, el Señor (= Adonai) se burla de ellos... Yo mismo he ungido a mi rey en Sión, mi monte santo. Voy a proclamar el decreto de Yahvé. Él me ha dicho: Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy. Pídemelo: te daré en herencia las naciones, en posesión los confines de la tierra; los gobernarás con cetro de hierro, los quebrarás como

jarro de loza...» (Sal 2,1-10). El salmo empieza de improviso. Un observador universal contempla la escena del mundo y se admira. Algo le extraña: no logra comprender por qué se elevan reyes y naciones, atentando contra Dios y su Mesías (cf. Sal 48). Los pueblos de la tierra se elevan contra el signo de Dios (templo, ciudad, montaña). Combaten los pueblos contra el mismo Yahvé y contra su Ungido en una especie de guerra *antiteísta* o teomaquia. Pero no son dioses quienes luchan mutuamente, como Marduk y Tiamat en Babilonia o Zeus y Khronos en Grecia. Aquí son hombres, que luchan contra el Dios de Sión y su ungido. Quizá la novedad mayor del texto está en que ha vinculado a Dios (Yahvé) con su Mesías (el ungido), que es, evidentemente, el rey de la ciudad sagrada a quien el mismo Dios protege. Dios no tiene que luchar, no necesita bajar sobre la arena y combatir a los rebeldes. El Dios del cielo, el verdadero rey supremo *(Adonai)*, se mueve y triunfa en otro plano de grandeza. Por eso puede reírse y actuar, sin miedo a las bravatas de los pueblos. Este es el signo teológico supremo: Dios se define como aquel que puede y quiere revelarse sobre el mundo a través de su hijo y representante, el rey/sacerdote de la ciudad sagrada. Estamos en el centro de una liturgia de coronación. Alguien, posiblemente un sacerdote, evoca las palabras de Dios: *¡he ungido a mi rey en Sión!* Efectivamente lo ha hecho, en medio del silencio de los participantes. Después se eleva con fuerza la voz del recién ungido que anuncia el decreto de Yahvé. Externamente, el hijo de Dios sigue siendo el mismo rey humano; pero ha participado en una ceremonia de iniciación sagrada, ha recibido fuerza grande y desde ahora puede y debe actuar como delegado de Dios sobre la tierra.

(3) *Dios*, *padre de Jesús. Jesús*, *hijo de Dios*. Jesús ha invocado a Dios como Padre y se ha sentido a sí mismo como Hijo, de manera que ha venido a entender su camino mesiánico como despliegue y consecuencia de su filiación. Así lo ha entendido la Iglesia, que ha interpretado la vida de Jesús a la luz de los salmos mesiánicos que hablan de un hijo de Dios y a la luz de los textos de elección davídica en los que el hijo de David aparece como Hijo de Dios (Sal 2,7; 89,27; cf. 2 Sm 7,14). Estos son los momentos en los que se expresa y entiende su filiación. (a) *En el principio está la experiencia de Jesús*, *que ha llamado a Dios Padre* de un modo intenso y constante. Solo aquel que se encuentra totalmente abierto hacia los otros, aquel que perdona los pecados, ama a los perdidos, reanima a los enfermos y ofrece a todos una nueva existencia en el amor, solo aquel cuya vida es victoria sobre el mal de los demonios y ofrenda del reino a los humildes de la tierra, puede acercarse hasta las puertas del misterio, llamando a Dios *¡Abba*, *Padre!* (cf. Mc 14,36 par; Mt 6,26.32; 11,26-26). Jesús no es Hijo de Dios por sometimiento servil, ni por extrañeza ante el mundo (como simple visitante que procede de un lejano más allá de cielo), sino por unión de amor y entrega fuerte a la obra salvadora de Dios Padre. (b) *En este contexto han de entenderse los pasajes donde Jesús mismo aparece como Hijo*. Varios han sido recreados por la Iglesia, pero expresan la más honda experiencia de Jesús, la certeza de que vive en comunión de amor profundo con el Padre (cf. Mt 11,26-29). Existen otras conexiones personales muy hondas, bien atestiguadas por la Biblia, y también ellas se aplican de algún modo a Jesús (comunión esponsal, fraternidad, amistad...); pero la más

significativa a los ojos de la Biblia es aquella que vincula a un hijo con su padre, en comunicación de amor o vida. Esta es una conexión culturalmente determinada, tanto en el plano sexual (padre e hijo, no madre e hija) como social (hay un riesgo de patriarcalismo de poder). Jesús (y la Iglesia) han empleado este símbolo para expresar sus relaciones personales de unidad y distinción con lo divino.

(4) *Momentos en que se expresa la filiación de Jesús*. En esta línea podemos indicar algunos momentos de la biografía filial de Jesús, empezando por el final, para rehacer el camino que han seguido las comunidades del Nuevo Testamento. (a) *Jesús*, *Hijo apocalíptico*. Algunos cristianos antiguos pensaban que Jesús no es todavía Hijo de Dios, sino que lo será al fin de los tiempos: cuando reciba el trono de David, su padre (Lc 1,32-33), cuando vuelva como Hijo del Humano (Mc 14,61-62) y nos libere de la ira que se acerca (1 Tes 1,9-10). Solo entonces, realizando su función escatológica, se mostrará como verdadero Hijo de Dios: nacerá de su misterio, triunfará del todo. (b) *Jesús*, *Hijo pascual*. Algunos piensan que Jesús ha sido adoptado (engendrado, constituido) Hijo de Dios en pascua (cf. Rom 1,3-4), realizando desde ella su función liberadora (salvadora) en favor de los humanos. El nacimiento mesiánico-filial de Jesús no es algo simplemente futuro, sino ya sucedido en su resurrección salvadora. (c) *Jesús*, *Hijo en su vida*. Mc ha contado la historia de Jesús como Hijo de Dios, desde el principio de su vocación (Mc 1,11) hasta el extremo de la muerte (Mc 15,39). En esa línea siguen Mt y Lc, destacando el hecho de que Jesús ha vivido en diálogo filial de amor con Dios (cf. Mt 11,25-27 par), como indica luego Juan; por eso, ellos sitúan el principio de la filiación divina de Jesús en su mismo nacimiento humano (Mt 1,18-25; Lc 1,26-38). (d) *Jesús*, *Hijo preexistente*. Quizá desde el comienzo de la Iglesia, las comunidades judeohelenistas han concebido a Jesús como figura preexistente: es Hijo en el misterio original de Dios, haciéndose Hijo en el camino de la historia. Por eso se dice que Dios le ha enviado sobre el mundo (Gal 4,4; Rom 8,3; 8,32; Jn 3,16-17). Jesús no se hace Hijo, sino que lo es desde Dios, en el principio de los tiempos. Estos son los niveles o momentos fundamentales de la filiación divina de Jesús. Ellos nos muestran que el misterio cristiano no consiste en que Dios tenga un Hijo (de hijos de Dios están llenos los poemas y mitos de los pueblos), ni en el carácter eterno de su engendramiento (de la eternidad intradivina pueden hablar también los mitos), sino en confesar que el Hijo de Dios es el mismo Jesús de Galilea, de manera que contando la historia de Jesús penetramos en el misterio de la comunión divina.

Cf. M. HENGEL, *El Hijo de Dios. El origen de la cristología y la historia la religión judeo-helenista*, Sígueme, Salamanca 1977; O. CULLMANN, *Cristología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1998; M. KARRER, *Jesucristo en el Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 2002.

HIJO DE HOMBRE

1. Judaísmo

(↗ *apocalíptica*, *Daniel*, *Henoc*, *Jesús 5*, *Marcos*). La expresión *hijo de hombre* empieza siendo una manera de hablar sobre los hombres, que no se definen por su esencia (alma* y cuerpo*), sino por su origen familiar y social, dentro de la propia historia: cada nuevo ser humano es «hijo de...» *(ben*, *bar*, *ibn...)* y de esa forma tiene un nombre. Por eso, cada hombre o mujer es un hijo de hombre. En un sentido especial, el término *el hijo de hombre* ha venido a presentarse como figura escatológica* de la humanidad, no solo en *1 Hen*, Dn 13 y *4 Esd*, sino de un modo intenso en la tradición de los evangelios, donde el mismo Jesús aparece vinculado a la figura del «Hijo del Hombre», entendido como humanidad escatológica. Para el Nuevo Testamento el texto más significativo e influyente ha sido el de Daniel. También evocaremos el de *4 Esd*, por la cercanía que muestra con el Nuevo Testamento. Dejamos a un lado el tema del Hijo del Hombre en el libro de las Parábolas de Henoc, porque los especialistas discuten aún sobre el tiempo de su surgimiento.

(1) *El Hijo de Hombre en las nubes del cielo. Dn 7*. La experiencia del «como Hijo de Hombre» de Dn 7,13 está incluida en la visión de las fieras: «Tuve una visión nocturna. Los cuatro vientos azotaban el océano. Cuatro fieras gigantescas salieron del mar, las cuatro distintas. La primera era como un *león* con alas de águila. La segunda era como un *oso* medio erguido, con tres costillas en la boca. Después vi otra fiera como un *leopardo*, con cuatro alas de ave en el lomo. Después una *cuarta fiera* terrible, espantosa, fortísima. Tenía grandes dientes de hierro con los que comía y descuartizaba... Y tenía una boca que profería insolencias» (cf. Dn 7,2-8). Las fieras marcan el transcurso de la vida humana que ha perdido ya del todo su sentido. Las tres primeras representan los imperios antiguos de la tierra. Los babilonios son el león, los persas el oso, los macedonios el leopardo. En el momento en que escribe Daniel (en torno al 180-170 a.C.) ha surgido la cuarta y más terrible de todas las fieras en la que culmina la cuaternidad perversa. De los cuatro vientos malos de este cosmos provienen las cuatro bestias, que son una expresión de todo el mal del mundo. La perversión o idolatría se demuestra precisamente en el poder destructor de las bestias: conquistan, dominan y rompen todo, sin tener en cuenta la justicia ni la vida de los hombres. Pues bien, Dios viene a desvelarse frente a ellas como creador de humanidad, principio de vida y libertad. El vidente de Daniel 7 sabe que no puede oponerse con armas al poder de lo perverso. Sabe que no existe guerra santa como aquella que están iniciando en ese mismo tiempo los macabeos*. Los auténticos creyentes no tienen más salida que el sufrimiento y la esperanza. Sufren, pero en medio de su sufrimiento cuentan con un poder más alto: el poder de los sueños de Dios, su visión liberadora. Por eso, nuestro autor sigue mirando: «Después de eso colocaron unos tronos y un *Anciano de Días* se sentó. Su vestido era blanco como la nieve... Un torrente de fuego brotaba de él. Miles y miles le servían, millones estaban a sus órdenes. Seguí mirando y en visión nocturna vi

venir en las nubes del cielo *como un Hijo de Hombre* que se acercaba al anciano... y le dieron poder real y dominio. Todos los pueblos, naciones y lenguas le servirán. Su dominio es eterno, su reino no tiene fin» (cf. Dn 7,9-14). Así aparece el misterio de Dios, que actúa siempre en el fondo de la historia, aunque solo ahora se manifiesta plenamente. Es el Dios del principio y del fin. Por eso se le llama *Anciano de Días*. Es Dios del cosmos, de forma que domina sobre el fuego y sobre los restantes símbolos de la realidad creada. Pero se desvela sobre todo como Dios de la historia. Por eso se enfrenta desde arriba a la idolatría de las bestias, ratificando el sentido y valor de los hombres fieles, representados por un *como Hijo de Hombre*. En el principio, Dios creó a los hombres como dueños de sí mismos, para realizarse en fraternidad sobre la historia. Pero la historia de los hombres se ha pervertido, condensada en la figura de las bestias. Por eso, la revelación de Dios para el vidente es como una nueva creación. Surge por fin la verdadera realidad humana, brota sobre el mundo el reino de los hombres.

(2) *Interpretaciones del Hijo del Hombre de Dn 7*. La figura del «como Hijo de Hombre» se ha podido interpretar desde diversas perspectivas simbólicas. (a) Podría haber en su fondo un «nuevo Dios». El Anciano de Días sería el Dios originario, el Dios «El» de los cananeos. El Hijo de Hombre ocuparía el lugar de Baal, Dios nuevo de la victoria sobre el caos. Estaríamos ante la readaptación israelita de un mito pagano. Esta escena evocaría la entronización del joven Dios triunfante. (b) Puede ser el Hombre originario. Otros piensan que en el fondo de esta figura hay un simbolismo que nos vincula con la nueva humanidad, presente más tarde en ciertos textos gnósticos. Hasta ahora no habría existido humanidad verdadera; Dios habría permitido que triunfaran/dominaran los perversos. Llega, por fin, el reino de lo humano. (c) También puede aludir a la «plenitud israelita». Frente a los reinos pervertidos, que culminan en el Cuerno de Insolencias (Antíoco Epífanes), se eleva, por gracia y designo de Dios, el reino de los Santos, es decir, de los israelitas que se han mantenido fieles en medio de la prueba, o de los pertenecientes al grupo apocalíptico de Daniel. (d) *Juicio valorativo*. Ninguna de las interpretaciones anteriores ha de verse de manera exclusivista. Puede estar en el fondo el recuerdo de un antiguo mito pagano, recreado de forma monoteísta, pero ahora el «como Hijo de Hombre» no es un Dios distinto al lado del Anciano de Días. El texto se puede interpretar de forma colectiva, aplicándolo al conjunto del pueblo israelita, como hace Dn 7,15-18. Pero pueden darse también otras interpretaciones: en la línea de las Parábolas de Henoc (*1 Hen* 37–71), que radicalizan el simbolismo y lo aplican al Henoc celeste (s. I a.C.), o conforme a la tradición de Jesús, que lo historifica de forma pascual y lo aplica al Señor resucitado. Estamos ante una imagen poderosa que abre nuevos campos de experiencia. Este hombre que recibe *dominio eterno y reino*, este viviente que llega a la presencia del Anciano de Días, para actuar como delegado suyo sobre el mundo (en lugar de las fieras ya juzgadas e inicialmente destruidas), podrá entenderse como el *pueblo israelita* en su concreción histórica o como un tipo de *humanidad celeste* que debe revelarse (los cristianos dirán que es Jesucristo). Sea como fuere, este pasaje de Dn 7, leído en sí mismo o en su interpretación cristiana (cf. Mt 24,27-44; 25,31; 26,64 par), constituye uno de los textos primordiales de la revelación

bíblica. Idolatría es el poder divinizado de este mundo. Dios auténtico es solo aquel que nos ayuda a realizarnos verdaderamente como humanos, en libertad, en gracia, en esperanza.

(3) *Cuarto Esdras*. Este es un libro de gran densidad teológica, escrito después de la caída de Jerusalén (tras el 70 d.C.) por un autor judío de tendencia apocalíptica. Es un texto que ha sido recreado y transmitido por cristianos, a través de la traducción latina, conservada y editada en la Vulgata. Sin embargo, sus partes centrales pueden ser y son estrictamente judías. Lo más importante es que en ellas se define al Hijo del Hombre como Hijo de Dios, recuperando así, en clave apocalíptica, elementos del mesianismo judío que aparecen en los salmos. La escena es como sigue: el vidente mira y descubre en las nubes del cielo a un *Hombre (ipse homo)* que vence a los enemigos que le atacaban y que después reúne en torno a sí a una multitud pacífica que le sigue (*4 Esd* 13,1-12). Se trata, evidentemente, del Mesías apocalíptico que aparece ya en la tradición de Daniel. La novedad es que *Ese Hombre* aparece ahora como *Hijo*: «Y cuando se realicen y sucedan estos signos que antes te he mostrado, se revelará mi Hijo [*Filius meus*] al que viste como varón que ascendía. Y cuando todas las gentes oigan su voz dejará cada uno su región y la guerra en que combatían unos contra otros, y se reunirán en una multitud innumerable, para venir y derrotarle [a mi Hijo]. Pero él estará en pie sobre la cumbre del monte Sión... y mi Hijo echará en cara a las gentes sus impiedades... y destruirá a las gentes sin fatiga... Y la otra multitud que viste acercándose a él son las nueve tribus que fueron exiliadas en tiempos de Josías...» (*4 Esd* 13,32-39). Se ha dicho, con cierta frecuencia, que este pasaje puede ser una interpolación cristiana, porque ha entendido al portador de salvación apocalíptica como Hijo de Dios, pero esta interpretación resulta innecesaria, pues el Mesías de David aparece en diversos lugares del judaísmo como Hijo de Dios.

Cf. F. H. BORSCH, *The son of Man in Myth and History*, SCM, Londres 1967; T. W. MANSON, «The son of man in Daniel, Enoch and the Gospels», en *Studies in the gospels and epistles*, Westminster, Filadelfia 1962; S. MOWINCKEL, *El que ha de venir. Mesianismo y Mesías*, Fax, Madrid 1975, 376-490.

2. Nuevo Testamento

(↗ *Hijo de Dios*, *Jesús 5*, *Marcos*, *Mesías*). El Evangelio ha vinculado a Jesús con un *Hijo de Hombre* (o Hijo del Humano). Muchos han pensado que ese símbolo (o título) de tipo apocalíptico es contrario al Evangelio: aludiría a un personaje sobrenatural, venido de arriba (desde fuera) para imponerse sobre el mundo. Jesús habría anunciado un Reino de tipo existencial (de fidelidad personal); solo la Iglesia hablaría del Hijo de humano.

(1) *Tres contextos*. La temática del Hijo de Hombre resulta compleja y todo nos permite suponer que Jesús mismo ha empleado este símbolo al hablar de su misión y lo ha podido hacer en tres contextos: (a) *Jesús se presenta como Hijo de Hombre para destacar su condición humana*. Dentro de un mundo y contexto lleno de agentes sobrenaturales (ángeles, profetas que reviven) o de títulos de honor (sacerdotes, hijos de grandes familias, rabinos...), no ha buscado más grandeza, ni excelencia o título que ser hombre (hijo de humano). Esta es su condición, su autoridad, su signo distintivo: un ser humano, simple mortal que come y bebe (Mt 11,19; Lc 7,34), caminando como huésped

y peregrino sobre un mundo donde no tiene propiedad ni capital ni una piedra propia donde reclinar la cabeza (Mt 8,20; Lc 9,58). Por eso no puede apelar a los honores que definen la cultura de su tiempo, ni a la seguridad y poder que afirma y enraíza al hombre sobre el mundo, como los reyes o grandes de la tierra. En este contexto se puede afirmar que no tiene más padre ni madre que la humanidad. Pero, al mismo tiempo, por la paradoja suprema de la creación, él proviene de Dios y ejerce la autoridad suprema de lo humano: perdona los pecados, sin necesidad de sacerdocio o templo (Mc 2,10); es mayor que el sábado (Mc 2,28)... Al presentarse así, no ha querido separarse de otros (varones o mujeres), sino incluirse entre ellos, descubriendo y resaltando su dignidad. (b) *Al llamarse Hijo de Hombre*, *Jesús ha puesto de relieve su condición de servidor sufriente*. La tradición hablaba de un Hijo de Hombre futuro, que vendrá en gloria y recibirá el dominio sobre las naciones, de forma que todas deberán obedecerle (cf. Dn 7,27). Pues bien, en contra de eso, Jesús se ha presentado como Hijo de Hombre que vive a favor de los demás, en gesto gratuito de regalo (él mismo da su vida) y de forma dolorosa de pasión, pues se la quitan y le matan (cf. Mc 10,45; Mt 20,28). En este contexto, desarrollando una intuición histórica fundamental, la tradición de Marcos ha recogido tres pasajes principales donde Jesús se presenta como Hijo de Hombre que será entregado por el Reino: no ha venido a matar ni a conquistar por la fuerza a los demás, sino a dejarse matar por los violentos, mostrando así el rostro poderosamente débil de Dios, que funda la creación sobre su propia entrega y sufrimiento, abriendo un camino de resurrección (cf. Mc 8,31; 9,31; 10,32-34 par). (c) *Jesús habría anunciado la venida de un Hijo de Hombre glorioso*, en la línea de las tradiciones dominantes de Dn 7, de *1 Henoc* 37–72 y de *4 Esdras* 14. Solo partiendo de los datos anteriores (es un simple ser humano que entrega la vida por el Reino) ha podido anunciar la llegada del Hombre completo, que alcanza en la tierra su plenitud humana (hoy se diría su *utopía*), viniendo, al mismo tiempo, del cielo, como don de Dios. Dentro de la tradición israelita, ese signo quedaba indeterminado, conforme a su propia dinámica interior, de manera que podía recibir rasgos distintos: Dn 7 lo identificaba con la culminación del pueblo de Israel; *1 Henoc* 37–72 lo entiende como personaje sobrehumano, que vive escondido en su altura y bajará en su día a realizar la obra final; *4 Esd* 14 lo presenta como gran guerrero de la lucha final de la historia. Jesús lo ha visto como el Hombre nuevo, aquel en quien culmina la obra creadora de Dios, toda la historia de la tierra, conforme a su propio anuncio de Reino.

(2) *Jesús y el Hijo del Hombre*. Muchos han pensado que los textos más antiguos son los que anuncian la venida y la obra final del Hijo del Hombre en el juicio (grupo c). Los que describen su pasión (grupo a) serían profecías *ex eventu*. Los que evocan su poder (grupo a) aplicarían a la vida humana su función escatológica. Pero es muy posible que las cosas sean más complejas y que el mismo Jesús haya vinculado simbólicamente los diversos planos. Ciertamente, Jesús fue un profeta que anunciaba la llegada del Reino y que se presentaba a sí mismo simplemente como un hombre (en la línea de los textos del grupo a). Desde una perspectiva apocalíptica judía, él podía anunciar la llegada de un hombre nuevo, un Hijo del Hombre que vendrá en las nubes para realizar su acción

liberadora. En medio de todo eso se ha situado su camino de muerte y es muy probable que Jesús no haya vinculado de un modo más estricto los rasgos y momentos de ese simbolismo del hombre que viene. Eso lo ha hecho la Iglesia, que ha identificado a Jesús con el hombre sufriente (grupo b) y con el hombre escatológico (grupo c). Desde ahora, la figura del Hijo del Hombre remite siempre a Jesús de Galilea. Esta es la novedad y/o paradoja cristiana: Dios no se revela por ninguna idea o ley, símbolo o nación (como podía suceder en el judaísmo), sino en la vida y mensaje de un humano, dentro de la historia. Cuando Dios se expresa totalmente no surge un ángel o monstruo, un héroe mitológico o un soldado vengador, sino un ser humano: Jesús de Galilea. Lógicamente, dentro de la Iglesia, el signo apocalíptico del Hijo del Humano se aplica pronto a los momentos principales de Jesús: muerte/resurrección (textos grupo b) y función liberadora (textos grupo a). Habiendo dado su vida por los otros, Jesús puede aparecer en cierto estrato de la tradición cristiana como preexistente, vinculando así principio y meta de la creación de Dios, como ha visto Pablo, cuando interpreta a Jesús como el *humano*, relacionándolo con el Adam primero y último (cf. 1 Cor 15,42-48; Rom 5), en una línea que Filón Alejandrino había explorado en perspectiva helenista.

(3) *Interpretaciones*. Los diversos intentos de interpretar el sentido histórico y teológico de Jesús como Hijo del Hombre constituyen uno de los capítulos más impresionantes de la exégesis del siglo XX. (a) *Postura clásica (protestantismo ortodoxo)*. Los autores de tipo más tradicional piensan que Jesús se interpretó a sí mismo como Hijo del Hombre, uniendo en su vida los rasgos gloriosos del Hombre de Dn 7 con los rasgos dolientes del Siervo de Yahvé del Segundo Isaías. Oponiéndose a las identificaciones políticas de quienes empleaban la violencia para preparar la llegada del Reino de Dios, Jesús asumió el camino del Siervo, vinculando en su propia vida los rasgos de gloria y sufrimiento del Hijo del Hombre, que en el fondo es el mismo Hijo de Dios. Eso significa que Jesús ha sido Siervo (Hijo de Hombre sufriente) para poder convertirse en Hijo del Humano, Hombre glorioso, que vendrá al final en las nubes del cielo, ofreciendo salvación a sus seguidores, conforme a la visión de Dn 7. (b) *Postura crítica (protestantismo liberal)*: Muchos estudiosos de la historia de las formas, sobre todo en la línea de R. Bultmann, piensan que Jesús no ha tenido conciencia mesiánica clara y entienden los textos que así lo suponen como reflexión teológica de la comunidad cristiana. La misión de Jesús habría sido proclamar el Reino y suscitar la paz entre los hombres, sin identificarse con la figura mitológico-teológica del Hijo de Hombre (cosa que hará la comunidad pospascual). En esta perspectiva pueden distinguirse dos líneas: una, de tipo más «mitológico», afirma que Jesús anunció de hecho la llegada de un Hijo de Hombre celeste, que resolvería todos los problemas actuales del mundo; otra línea, de tipo más radical, afirma que Jesús no habló nunca del Hijo del Hombre, sino solo del Reino que llega, es decir, de la nueva humanidad. Por eso, todos los textos que presentan al Hijo del Hombre son recreaciones mitológicas de la Iglesia, que ha situado el mensaje existencial de Jesús en el contexto apocalíptico de su tiempo, reelaborando así las figuras y símbolos de Dn 7,1, *1 Hen* 37–71 y *4 Esd* 13. (c) *Lectura crítica*. La última de las posturas que hemos destacado es la más sugerente. Según ella, Jesús fue un maestro de

sabiduría divina, portador del Reino de Dios, promotor de humanidad, profeta donde viene a culminar el conocimiento de la historia. Su misión de Reino le ha ocupado de manera que no ha tenido tiempo ni lugar psicológico para ocuparse de su identidad personal. Ha estado lleno de Dios, ha querido ayudar a los hombres, de tal forma que no ha podido ni querido evocar signos mitológicos. Jesús habría sido, según eso, el primer ilustrado existencial de la historia de Occidente, promotor de una sabiduría perfecta, centrada en el misterio de Dios y la libertad humana. No se ocupó de sí mismo, ni quiso definir su función; se ocupó de Dios y del bien de los hombres. Conforme a esta visión, Jesús ha sido solo un mensajero del Reino, voz que anuncia el don de Dios sobre la tierra. No se identificó con ninguna tradición escatológica judía, sino que ha sido simplemente un ser humano que pone su palabra y vida al servicio del Reino de Dios. Esta visión resulta sugerente, pero no estamos seguros de sus presupuestos: nos parece que Jesús ha podido ser y ha sido, al mismo tiempo, maestro de sabiduría y profeta escatológico, vinculando en su mensaje misterio del Reino e Hijo del Humano. Por otro lado, el hecho de centrarse en Dios y los hombres no impide que él se haya ocupado de sí mismo, sino todo lo contrario; parece lógico que haya interpretado su función a la luz del don de Dios para los humanos. Así queda abierto el tema, del que se están ocupando actualmente los exegetas comprometidos con búsqueda del Jesús* histórico.

Cf. M. HOOKER, *The Son of Man in Mark*, SPCK, Londres 1967; B. LINDARS, *Jesus*, *Son of Man*, SPCK, Londres 1983; J. MATEOS y F. CAMACHO, *El hijo del Hombre*, El Almendro, Córdoba 1996; X. PIKAZA, *Este es el Hombre. Cristología bíblica*, Sec. Trinitario, Salamanca 1997; *La nueva figura de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2003.

HIJO DE JOSÉ, HIJO DE MARÍA

(↗ *anunciación*, *concepción por el Espíritu*, *genealogía*, *José*, *madre de Jesús*, *María*). El tema de los orígenes de Jesús ha interesado especialmente a los cristianos de origen judío, porque han querido entroncarle con las promesas de Abrahán y de David. También ha interesado a los cristianos helenistas, que han aceptado el origen judío de Jesús, pero han querido superar sus vinculaciones genealógicas. Desde ahí se entienden algunas formulaciones del Nuevo Testamento.

(1) *Hijo de José*. La tradición presenta a Jesús como «hijo del carpintero» (Mt 13,55) y como «hijo de José», en textos que evidentemente pueden entenderse en sentido figurado (¡el lector sabe que no es hijo de José!), aunque también pueden tomarse en sentido literal. Los evangelios de la infancia (Mt 1–2 y Lc 1–2) muestran con toda claridad que la paternidad de José ha de tomarse ante todo en sentido adoptivo, aunque ellos, en sí mismos, no se opongan a un tipo de paternidad biológica (que puede suponerse, al menos a nivel externo, en Lc 2,33). Más complejo resulta el tema en el evangelio de Juan. Parece inverosímil que Jn desconozca la tradición del nacimiento virginal de Jesús. Pero él quiere aplicar un tipo de nacimiento como ese a todos los creyentes, «que no nacen de la carne ni de la sangre, ni de la voluntad de varón, sino de Dios» (Jn 1,13). En ese sentido, a los ojos de Jn, todo verdadero nacimiento humano es virginal y todo hombre es hijo de Dios, naciendo, al mismo tiempo, de la carne-sangre-varón. Eso significa que, a su juicio, esos dos niveles de nacimiento de los hombres no pueden excluirse. Así se podría decir de Jesús que nace de Dios, naciendo, al mismo tiempo, en otro plano, de la carne-sangre-varón. En esa línea se podría añadir que Jn ha reaccionado en contra de las tradiciones de Mt 1–2 y Lc 1–2: Jesús no es Hijo de Dios por haber nacido de un modo virginal (como pueden nacer todos los hombres, en un plano simbólico), sino por ser el Logos-Hijo eterno de Dios (unir Jn 1,1 con Jn 1,14). Por eso puede incluir la palabra de Felipe: «Hemos encontrado a aquel de quien hablaron Moisés en la Ley y los profetas: a Jesús, hijo de José de Nazaret», a lo que responde Natanael: «¿de Nazaret puede surgir algo bueno?» (Jn 1,45-46). En ese mismo contexto se sitúa la pregunta de los que escuchan su sermón sobre el pan de vida, en Cafarnaún de Galilea: «¿No es este Jesús, el hijo de José? Nosotros conocemos a su padre y a su madre, ¿cómo puede ahora decir "he bajado del cielo"?» (Jn 6,42). Estos temas han sido objeto de discusión entre los primeros cristianos y sus compañeros judíos de Jerusalén, que arguyen: «¿Acaso puede el Cristo venir de Galilea? ¿No dice la Escritura que ha de ser de la estirpe de David y provenir de Belén, la ciudad de David?» (Jn 7,41-42). Ciertamente, esas afirmaciones pueden entenderse en un sentido irónico: un lector que conozca y acepte como punto de partida las interpretaciones de Lc 1–2 y Mt 1–2 puede suponer que Jn ha permitido que todos (Felipe y los judíos de Cafarnaún y Jerusalén) se engañen, pues Jesús no es hijo de José, ni nació en Nazaret de Galilea, sino en Belén. Esta ha sido la lectura tradicional de la Iglesia. Pero en perspectiva histórica y teológica, el evangelio de Jn podría leerse de otra forma: en un nivel de *carne*, Jesús es hijo de

José, de Nazaret, como saben sus amigos (Felipe, Natanael) y sus críticos judíos; pero en un nivel más hondo Jesús es Hijo eterno de Dios.

(2) *Hijo de María*. Disputando Jesús en Nazaret con sus paisanos, estos preguntan: «¿*De dónde* le vienen a este tales cosas? ¿Qué tipo de sabiduría es esta que se le ha dado? ¿No es este el carpintero, *el hijo de María* y hermano de Santiago y José, de Judas y Simón? ¿Y no están sus hermanos aquí entre nosotros?» (Mc 6,2-3). Esta afirmación (es el hijo de María) resulta sorprendente. *En el plano histórico* suele decirse que Jesús aparece como Hijo de María porque José (padre físico o adoptivo) había muerto. Pero esta solución resulta por lo menos extraña en contexto israelita. Por eso es normal que algunos hayan pensado que en la base de esa denominación *metronímica* (¡el hijo de María!) se esconde un tipo de origen o nacimiento irregular (virginal, ilegítimo...). Pero eso son conjeturas. Lo cierto es que para dar nombre a Jesús, María ha debido de ser una mujer importante en el recuerdo de la comunidad. En ese contexto debemos añadir que Marcos solo ha podido llamar a Jesús *el hijo de María* si ella ha sido conocida dentro de su iglesia. Sea como fuere, Marcos acepta el reproche de los nazarenos, y al definir a Jesús desde María está ofreciendo una pista cristológica y mariológica muy honda: la relación de Jesús con su madre rompe el esquema genealógico normal de la familia (que solía definirse desde el padre) y nos abre al misterio de un origen diferente. En ese mismo contexto ha de entenderse la relación de Jesús y de María con los otros hermanos, que aparecen más tarde, de un modo velado, como hijos de María, en el contexto de la muerte de Jesús y de su pascua (Mc 15,40.47; 16,1). Es evidente que Marcos ha dejado abiertos unos caminos de interpretación que siguen pendientes dentro de la Iglesia.

Cf. R. E. BROWN (ed.), *María en el Nuevo Testamento*, BEB 49, Sígueme, Salamanca 1986; X. PIKAZA, *Los orígenes de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1987.

HIJOS, SACRIFICIO DE LOS

(↗ *Abrahán*, *Isaac*, *Jefté*, *Sacrificios*). La tradición bíblica conserva el recuerdo del sacrificio del hijo, generalmente el primogénito, para aplacar a un Dios celoso (dentro de una religión interpretada como intercambio de violencia). Algunos han pensado que los padres podían matar también a los hijos para aplacarse a sí mismos, eliminando de esa forma a sus posibles rivales (como hacían Urano y Kronos en el mito griego). Sea como fuere, el sacrificio de los hijos constituye un tema de cierta importancia en la historia de las religiones, y así debemos situarlo en su trasfondo para entender mejor el motivo y sentido de la muerte de Jesús.

Un tema de fondo, *reacción israelita*. Significativamente, la misma Biblia, que no ha desarrollado el mito del asesinato del Padre (¡dominante en Grecia, con el mito de Edipo!), conserva la fuerte memoria del sacrificio de los hijos (cf. tema de fondo de Gn 22; Ex 11,15; 12,12; Jc 11...). Quizá podría decirse, de una forma generalizante, que *la cultura griega* se hallaba más centrada en los hijos, que pueden rebelarse contra el padre; por el contrario, *la cultura israelita* estaría más preocupada por los padres (varones) que mantienen sometidos a los hijos e incluso les matan para que así ellos puedan mantenerse.

El sacrificio de los hijos constituye un tema común en muchos pueblos, pero que la Biblia ha recordado y condenado de un modo especial, cuando acusa a los antiguos habitantes cananeos de Palestina y a los propios reyes israelitas por haber pasado a sus hijos e hijas por el fuego o por la espada. Ella supone que la práctica religiosa de sacrificar a los hijos pertenece a la religión de los cananeos y de los pueblos del entorno de Palestina y Fenicia, a quienes considera especialmente perversos, pues la vida y sangre humana pertenece a Dios y nadie puede derramarla en su nombre. En ese contexto recuerda con asombro y rechazo el sacrificio de la hija de Jefté*, y del hijo del rey Mesa, de Moab, en guerra contra los israelitas (2 Re 3,27). La tradición del sacrificio de Isaac* muestra el rechazo bíblico ante ese tipo de ofrenda sangrienta.

En esa línea, la Biblia afirma que el sacrificio de los hijos (y todo sacrificio humano) va en contra del mandamiento solemne del decálogo: ¡no matarás! (cf. Ex 20,13; Dt 5,17), que había sido promulgado de manera expresa tras el diluvio (Gn 9,6). Así lo ratifican las leyes más estrictas del Pentateuco: «No se encontrará en ti quien haga pasar por fuego a su hijo o a su hija, ni quien sea mago, ni adivino, ni hechicero... Porque cualquiera que hace estas cosas es una abominación para Yahvé. Y por estas abominaciones Yahvé tu Dios los expulsa de delante de ti» (Dt 18,10-12). «No darás ningún descendiente tuyo para hacerlo pasar por fuego a Moloc. No profanarás el nombre de tu Dios. Yo, Yahvé» (Lv 18,21).

Estas prohibiciones suponen que existía el riesgo de que algunos padres sacrificaran a sus hijos, para obtener la ayuda de Dios. Especial importancia tenía el hijo primogénito, y la Biblia supone desde antiguo que los padres debían ofrecerlo a Dios, como le ofrecían los primogénitos de los animales y los primeros frutos de las plantas, que se consideran sagrados (cf. Ex 22,29). La legislación israelita ratifica de algún modo esa

«ley» suponiendo que el primogénito varón pertenece a Dios, pero la reinterpreta afirmando que no hay que matarlo, sino rescatarlo, sacrificando en su lugar un cordero u otro animal de menos valor, como sabe todavía el Nuevo Testamento (Ex 13,2.12-15; 34,20; cf. Lc 3,23-24).

Un tema recurrente. En ese contexto se cuenta la historia de la muerte de los primogénitos de Egipto, a los que Dios hace morir, para mostrar de esa manera su poder al faraón, es decir, a los padres (Ex 12,29). La Biblia cuenta igualmente la historia de aquellos que para construir una ciudad depositan en sus cimientos el cuerpo del primogénito sacrificado (cf. Jos 6,26). Tanto la tradición deuteronomista como los grandes profetas condenan los sacrificios humanos de los hijos que realizaron los reyes de Israel y de Judá. «Los reyes de Israel... abandonaron todos los mandamientos de Yahvé su Dios... Hicieron pasar por fuego a sus hijos y a sus hijas, practicaron encantamientos y adivinaciones, y se entregaron a hacer lo malo ante los ojos de Yahvé, provocándole su ira» (2 Re 17,16-17). Así se dice, en especial: «Acaz tenía veinte años cuando comenzó a reinar, y reinó dieciséis años en Jerusalén. No hizo lo recto ante los ojos de Yahvé, su Dios, a diferencia de su padre, David. Siguió los caminos de los reyes de Israel, e incluso hizo pasar por fuego a su hijo, conforme a las prácticas abominables de las naciones que Yahvé había expulsado ante los hijos de Israel» (2 Re 16,2-3; lo mismo se dice del rey Manasés de Judá en 2 Re 21,6 y en 2 Cr 33,6).

Esta es, según los profetas (cf. Jr 32,35; Ez 16,21; 20,26.31; 23,37), una de las causas de la ruina de Israel: allí donde los reyes, u otros padres de familia, mataban a sus hijos para entregárselos a Dios, iban en contra de una de sus leyes más sagradas, aquella donde se ratifica el sentido divino de la vida y se dice que solo a Dios le pertenece el darla y el quitarla por la muerte. El Nuevo Testamento retoma el motivo del sacrificio del Hijo (de Jesús, Hijo de Dios), pero invierte totalmente su sentido: Dios Padre no hace matar a su Hijo para así aplicarse, sino al contrario: Jesús, Hijo de Dios, entrega su vida, voluntariamente, en amor, para abrir ante (para) los hombres un camino de perdón (cf. Rom 8,32).

Sobre los sacrificios en la Biblia y en especial sobre el sacrificio de los hijos, dedicados a Moloc, cf. G. BARBAGLIO, *¿Dios violento?*, Verbo Divino, Estella 1992; J. DAY, *Molech. A god of human sacrifice in the Old Testament,* University of Cambridge, Cambridge 1989; O. EIßFELDT, *Molok als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch,* BRGA 3, Halle 1935; C. HOUTMAN, «Die Bewertung eines Menschenopfers. Die Geschichte von Jefta und seiner Tochter in früher Auslegung», *BN* 117 (2003) 59-70; H. HUBERT y M. MAUSS, «De la naturaleza y de la función de los sacrificios», en M. MAUSS, *Lo sagrado y lo profano. Obras* I, Barral, Barcelona 1970; L. MALDONADO, *La violencia de lo sagrado. Crueldad versus oblatividad o el ritual del sacrificio*, Sígueme, Salamanca 1974; R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985.

HILEL

(↗ *esenios*, *fariseos*, *hasidim*, *Jesús*, *Misná*). El más influyente de los sabios y escribas protofariseos que están en la base de la transformación del judaísmo nacional, ratificada por la Misná*, tras la caída del templo (70 d.C.). Fue algo anterior a Jesús (vivió entre el 30 a.C. y el 10 d.C.) y había venido de Babilonia a la tierra de Israel, donde alcanzó gran fama como intérprete de la Ley.

No era partidario de la guerra (en contra de los celotas), ni buscaba una separación radical (de grupo y vida) de los israelitas piadosos, como muchos esenios, sino un judaísmo de pureza familiar y social, que pudiera vivirse en las familias y en las sinagogas, más que en el servicio del templo. Posiblemente, los fariseos anteriores (en el s. I a.C.) se habían centrado más en la política, como recuerda Flavio Josefo. Tras Hillel se centran más en la vida familiar y en la piedad. Él aparece como fundador de una de las dos escuelas rabínicas (el otro es Samay), y se le atribuyen diversas normas que permitieron mejorar las relaciones económicas, familiares y sociales de los judíos de su tiempo. No se conoce el influjo que tenía en tiempos de Jesús, pero contribuyó al despliegue del rabinismo, que marcará la historia posterior del judaísmo, en su separación del cristianismo. Hillel y otros maestros sentaron las bases del judaísmo que ha seguido existiendo hasta la actualidad, como religión celosa de la Ley (¡no legalista!). El *Tratado de los Padres* (Pirque Abot) le recuerda como autor de sentencias muy importantes: «Sé un discípulo de Aarón, ama y busca la paz, ama a los otros hombres y acércalos a la Torá...» (Misná, *Abot* 1,12). «No te separes de la comunidad, no confíes en ti mismo hasta el día de tu muerte, no juzgues a tu prójimo hasta que no estés en sus mismas circunstancias... Acostumbraba a decir: El inculto no teme al pecado, la gente ignorante no es piadosa, el tímido no aprende, el colérico no es adecuado para enseñar, quien se da excesivamente al comercio no se hace sabio y donde no hay hombres esfuérzate en ser hombre» (Misná, *Abot* 2,4). A él se le atribuye también un famoso dicho que el evangelio ha puesto en boca de Jesús: «No hagas a otro aquello que no quisieras que otro hiciera contigo. Esta es toda la Ley, el resto es comentario» (cf. Talmud de B., *Schebiit* 31a).

No es imposible que ambos, Hillel y Jesús, hayan tomado ese dicho de una fuente anterior. Como es normal, muchos maestros judíos modernos, como J. Klausner (1874-1958) (cf. *Jesús de Nazaret*, Paidós, Buenos Aires 1971), valoran más a Hillel porque, a su juicio, era más realista y más humano, pues (a diferencia de Jesús) buscaba aquello que los judíos podían y debían cumplir, para mantenerse como pueblo, dentro de la tradición israelita, en contra de Jesús, que habría diluido la identidad del judaísmo nacional. Sea como fuere, las relaciones de Jesús con Hillel siguen siendo un elemento clave para el diálogo entre judaísmo y cristianismo.

HISTORIA

1. Introducción

(↗ *hermenéutica*, *narración*, *tiempo*). La Biblia es en muchos sentidos un libro de historia, como ponemos de relieve en este diccionario. En contra de las religiones místicas o de la interioridad, que descubren a Dios en el misterio interior del alma, la Biblia le descubre en el mismo despliegue de una historia que, para los cristianos, está centrada en Cristo.

(1) *Historia*, *sentidos*. Algunos han dicho que el descubridor de la identidad y despliegue de la historia ha sido Marx, porque ha formulado algunas de sus posibles líneas de despliegue económico. Pero, en un sentido más extenso, podemos afirmar que los descubridores de la historia han sido griegos y judíos. (a) *Historia profana*. Ha sido fijada y estudiada por los grandes clásicos griegos; pero ellos tienden a interpretarla en la línea de un eterno retorno de la realidad, partiendo, según eso, de esquemas cósmicos, propios de la naturaleza física. La Biblia, en cambio, supone que la historia tiene un origen, un camino y una meta. Por otra parte, la Biblia ofrece uno de los testimonios históricos más importantes de la humanidad; no existe, que sepamos, ningún otro texto unitario que haya recogido y transmitido con tanta intensidad y fidelidad la memoria de un pueblo, a lo largo de más de dos mil años, en relación con todos los grandes pueblos y culturas de Occidente, de Mesopotamia a Egipto, de Persia a Grecia, de Siria a Roma. En ese sentido hemos querido que en el subtítulo de este diccionario aparezca el término *historia*, unido al de *palabra*, pues ambos constituyen su línea directriz, su esquema básico. (b) *Historia sagrada*, *historia de la salvación*. Para los creyentes, la historia de la Biblia tiene un sentido salvador, de manera que ella puede presentarse como «teofanía» o manifestación de lo divino. Sobre ese tema se ha dado, a lo largo del siglo XX, una fuerte polémica entre aquellos que han puesto más de relieve el carácter existencial o trascendente de la Biblia, cuyo mensaje se sitúa más allá de la trama de los hechos de la historia (como R. Bultmann o C. H. Dodd), y aquellos que, como O. Cullmann, han puesto de relieve el carácter salvador de la misma historia. El tema sigue abierto, sobre todo desde la perspectiva de la aplicación política y social del mensaje de la Biblia.

(2) *Crítica histórica*. La exégesis bíblica sabe desde sus comienzos que la Biblia tiene un primer sentido «histórico», pues en ella son significativos los hechos (*littera gesta docet*: la letra nos muestra unos hechos...). Pero la crítica histórica propiamente dicha, en sentido científico, nació con la Ilustración, en el siglo XVII-XVIII. A partir de entonces, sobre todo en los siglos XIX y XX, los exegetas han realizado un estudio exhaustivo de los contextos y fuentes históricas de la Biblia, en una línea que actualmente se suele llamar «diacrónica». Ha existido, ciertamente, un riesgo de racionalismo, que consiste en identificar lo verdadero con lo que puede explicarse y demostrarse con argumentos históricos de tipo objetivista. Hoy sabemos que la historia tiene niveles y matices diferentes y que ella no puede confundirse con unos presupuestos racionales propios de la modernidad. Pero, dicho eso, podemos y debemos añadir que el conocimiento

histórico de personajes y contextos culturales nos ha capacitado para valorar mucho mejor los temas y el mensaje de la Biblia. En esa línea, la crítica histórica nos sirve para situar y entender mejor al mismo Jesucristo. Por otra parte, el sentido histórico de la Biblia solo puede expresarse a través de una interpretación también histórica, es decir, práctica, en la línea de una «liberación» o transformación social. La crítica histórica desborda el nivel de la ortodoxia y sitúa a los lectores de la Biblia ante la exigencia de una «ortopraxia» o transformación humana. En ese sentido, la Biblia puede tomarse como un manual de creatividad histórica y de transformación social de la humanidad, sea en la línea judía, sea en la línea cristiana.

Cf. R. BULTMANN, *Historia y escatología*, Studium, Madrid 1971; O. CULLMANN, *Cristo y el tiempo*, Estela, Barcelona 1968; C. H. DODD, *Las parábolas de Jesús*, Verbo Divino, Estella 1997; M. ELIADE, *El mito del eterno retorno*, Alianza, Madrid 1985; K. JASPERS, *El origen y meta de la historia*, Alianza, Madrid 1981; K. LÖWITH, *El sentido de la historia*, Aguilar, Madrid 1973; W. PANNENBERG (ed.), *Revelación como historia*, Sígueme, Salamanca 1975; J. RATZINGER, *Teología e historia. Notas sobre el dinamismo histórico de la fe*, Sígueme, Salamanca 1972; P. TRIGO, *Creación e historia en el proceso de liberación*, Paulinas, Madrid 1988.

2. Biblia como historia

(↗ *apocalíptica*, *crítica bíblica*, *escatología*, *hermenéutica*, *Jesús 1*). Los griegos analizaron el sentido del mundo como *physis* (naturaleza) y trazaron las bases del pensamiento filosófico; de esa forma iniciaron lo que ha sido después la ciencia. Los romanos sistematizaron el discurso de la ley, descubriendo y ordenando el continente de eso que podríamos llamar «derecho social», la convivencia entre los pueblos; ellos siguen siendo maestros de realismo político. Los israelitas descubrieron y tematizaron el tercero de los grandes continentes, el campo de la historia; fueron los primeros en romper el mito cósmico, entendieron la vida social como proceso de realización libre de los hombres y los pueblos.

Ciertamente, cada pueblo ha tenido que asumir y comprender de alguna forma su pasado; así lo hicieron egipcios y sumerios, griegos, aztecas, incas y romanos; sin embargo, esos pueblos modelaron los momentos de su historia como elemento de la naturaleza: así como los ciclos cósmicos se suceden de una forma regular y todo vuelve de nuevo a su principio, así retornan los caminos de los hombres. En ese contexto, el tiempo es como un círculo en el que todo rueda y torna a su principio, de manera que las cosas serán siempre lo que fueron. La actuación del hombre se inscribe dentro de una gran fatalidad cósmica, pues lo que hacemos está escrito ya en el gran destino de dioses y de hombres.

(1) *Singularidad bíblica*, *la historia.* A diferencia de otros pueblos, los israelitas han interpretado la historia (especialmente la suya) como lugar de manifestación de Dios, un proceso en el que ellos, dialogando con Dios, deciden y crean su destino. Eso significa que la vida de los hombres no es repetición de lo que pasa en la naturaleza, donde parece que todo vuelve conforme a un esquema circular interpretado como divino. La historia tiene leyes de avance y fracaso, de creación y novedad que no dependen ya del cosmos, sino de los hombres, en su relación con Dios. Por eso, aquello que ha de venir no está fijado previamente, ni lo que ha sido ya nos determina de manera necesaria, sino que la

historia es un proceso de creatividad en que los hombres, en búsqueda, tanteo y decisión, van modelando su camino.

Esto supone que los hombres no se encuentran todavía «hechos», terminados, como las esencias de una realidad del cosmos (conforme al modelo esencialista griego). Dios ha decidido que los hombres deban escoger y realizarse por sí mismos, en un proceso de libertad. Por eso, ellos desbordan el esquema de la naturaleza, rompen la matriz del cosmos y no tienen ya abrigo en el mundo: deben decidir, tomar las riendas de su propia vida y realizarse como humanos. En niveles anteriores, la evolución cósmica se hacía de forma inconsciente y necesaria. De pronto, el hombre encuentra que no tiene más remedio que asumir las riendas de su propia vida, organizando y dirigiendo su futuro. Esto es lo que, a mi juicio, ha comprendido el Antiguo Testamento, descubriendo a Dios como aquel que posibilita (abre) su futuro. Los israelitas han mirado hacia su Dios y han encontrado que no existe un camino ya fijado. Las cosas no están dichas todavía, ni el futuro escrito. Ellos mismos deben escoger, trazando de esa forma su destino en forma que podemos presentar como mesiánica.

Este descubrimiento de la historia constituye la novedad de Israel entre los pueblos: su Dios no es un refugio maternal al que los hombres vuelven, para allí refugiarse; tampoco es un más allá espiritualista, una especie de trascendencia separada donde los creyentes pueden esconderse de las amarguras y dolores de la tierra. Dios es más bien aquel que ha creado las cosas de tal forma que capacita a los hombres para que ellos mismos sean creadores. En esa línea, los israelitas han sido los descubridores de la historia: han fijado los caminos de su vida en eso que llamamos «Biblia», el libro que describe sus recuerdos y proyectos. Allí mismo han reflejado sus principios, sus leyes, su misterio: la certeza de haber sido elegidos, la esperanza de avanzar hacia un futuro todavía no explorado. Por eso, el argumento de la Biblia no es un simple equivalente del mito de otros pueblos (sumerios, egipcios, cananeos...). Ciertamente, incluye algunos elementos míticos en un plano de eternidad, pero su mensaje y su verdad se encuentran en otro plano: por primera vez, en el conjunto de la humanidad, existe un pueblo que ha fijado su camino de tiempo (de historia), como signo de Dios, revelación definitiva.

(2) *Biblia*, *una historia integral*. Los israelitas han sido los primeros que se han atrevido a interpretar su historia como signo radical de Dios, en clave de recuerdo, confesión y de plegaria, y así lo han expuesto en su Biblia. El lector moderno puede o no creer en el carácter vinculante, divino, de la experiencia israelita, pero deberá aceptar la novedad profunda de su libro y de su concepción de la realidad como proceso en que los hombres pueden y deben descubrir y trazar su futuro. Ese descubrimiento de la historia, interpretada por un Libro (Biblia), constituye un hecho irrepetible, un cambio de nivel, algo que nunca antes se había descubierto. En esa línea decimos que ellos, los israelitas de la Biblia, han sido los descubridores y primeros autores de la historia, entendida como proceso de realización (arriesgada pero esperanzada) de la vida humana. Actualmente (año 2014) nosotros no podemos descubrirla, pues ya lo hicieron los israelitas de la Biblia.

La Biblia de Israel no expone solo unos acontecimientos espiritualistas, sino que ofrece un mensaje antropológico, una forma de entender e interpretar la vida humana como historia. En un largo proceso de búsqueda religiosa, de reflexión sobre el pasado, reinterpretación del presente y apertura hacia el futuro, los israelitas han fijado el libro de su vida y de su historia, que consta de tres partes principales: (a) *La ley (Torá)* ha recogido la vivencia fundante del principio, la constitución de Israel como pueblo, principio de su historia (Pentateuco). (b) *Los profetas anteriores (libros históricos) y posteriores (Nebiim)* narran e interpretan la historia (libros históricos), situándolo a la luz de la palabra de Dios y de su juicio (profetas estrictamente dichos). (c) *Los escritos (Ketubim)* constituyen una reflexión orante, meditativa y sapiencial sobre el tema de la creación, sobre la suerte del hombre y la historia israelita (Sapienciales).

La Biblia cristiana mantiene y recrea la historia judía. En esa línea, los cristianos pueden afirmar que la Biblia judía es un Primer (antiguo) Testamento, completado e interpretado por el Nuevo Testamento de Jesús, para formar así la historia total de la salvación. Según los cristianos, la Biblia israelita puede llamarse «antigua», pero no en el sentido de que es vieja, o de que se encuentra ya caduca, sino de que ha sido asumida y culminada (no negada) por Jesús. Por eso, los cristianos antiguos se distanciaron expresamente de los autores gnósticos que, al modo de Marción, han rechazado el Antiguo Testamento por considerar que su Dios era violento y no pacífico, materialista y espiritual, mundano y no divino. De esa forma, al oponerse al Antiguo Testamento, los gnósticos rechazaron el valor salvador de su historia. Pues bien, en contra de eso, los cristianos de la Gran Iglesia mantienen la verdad del Antiguo Testamento, entendido como camino de Dios, inicio de una historia que culmina en Jesucristo. Para los cristianos, el Antiguo Testamento en su conjunto es una historia abierta a la culminación del evangelio (cf. Lc 16,16), y así pueden entenderlo como una «ley» que no era aún definitiva, porque debía dejar paso a la gracia y la verdad de Cristo (cf. Jn 1,17), pero que sigue siendo fundamental para entender el evangelio. En ese aspecto, el Antiguo Testamento era una historia de promesa (cf. Rom 9,4.8) que lleva a la verdad escatológica del Cristo.

(3) *El cristianismo como historia.* Algunos eruditos, en la línea de Nietzsche, han dicho que el cristianismo ha terminado abandonando la historia y convirtiéndose en un «platonismo para el pueblo», que quiere «liberar» a los hombres de la historia, sacándoles del tiempo, para alcanzar así un tipo de eternidad intemporal. En contra de esa visión protestó con toda fuerza O. Cullmann, y con él los partidarios de una interpretación histórica del mensaje de Jesús y del conjunto de la Biblia cristiana. El *tiempo griego* (y de alguna forma el mismo tiempo oriental: hindú, budista o taoísta) está modelado sobre la visión de una naturaleza donde todo se repite, en ciclos siempre iguales, de manera que para alcanzar su verdad o salvación el alma u hondura del ser humano debe liberarse de ellos, salir de esa cárcel de tiempo que se enrosca en sí mismo y ascender a un nivel intemporal de eternidad (en el que habría terminado cayendo el mismo Nietzsche, que acusaba a los cristianos de platónicos). Pues bien, en contra de eso, el *tiempo judío o cristiano* aparece como promesa y tarea de salvación en la historia.

Para alcanzar su verdad, el ser humano no debe salir de la historia, sino ser fiel a ella, para alcanzar así la plenitud escatológica (al final de la historia, no fuera de ella): «Para el cristianismo primitivo, así como para el judaísmo bíblico..., la expresión simbólica del tiempo es *la línea ascendente*, mientras que para el helenismo es el círculo. Puesto que, según el pensamiento griego, el tiempo no es concebido como una línea ascendente, con un principio y un final, sino como un círculo, la sumisión del hombre al tiempo será necesariamente sentida como una servidumbre y una maldición. El tiempo se extiende según un ciclo eterno en el que todas las cosas se reproducen. De aquí proviene el hecho de que el pensamiento filosófico griego sea incapaz de resolver el problema del tiempo. De aquí igualmente todos los esfuerzos que hace para liberarse, para escapar de este ciclo eterno, es decir, para liberarse del tiempo mismo. Los griegos no pueden concebir que la liberación pueda derivar de un acto divino llevado a cabo en la historia temporal. La liberación reside para ellos en el hecho de que pasamos de nuestra existencia aquí abajo, ligada al ciclo del tiempo, al más allá, sustraído al tiempo y siempre accesible para el ser humano en su hondura. La representación griega de la felicidad es pues espacial, está definida por la oposición entre el aquí abajo y el más allá; no es temporal, definida por la oposición entre el presente y el futuro. (La salvación...) no podría estar determinada por el tiempo, puesto que este es concebido como un círculo» (Cullmann, *Cristo y el tiempo* 39-40).

Esta visión de la Biblia como texto clave de una «historia de la salvación» sigue siendo uno de los temas fundamentales de la hermenéutica contemporánea. Esta visión sigue siendo objeto de una fuerte polémica entre exegetas de varias escuelas. Posiblemente, los motivos de fondo no se encuentran todavía suficientemente claros, de manera que deben estudiarse con más rigor en el futuro. Pero todo nos permite suponer que la problemática de fondo seguirá siendo fundamental para entender no solo la Biblia como libro de revelación, sino la misma identidad del judaísmo y del cristianismo.

Este es el tema clave de la exégesis y teología de O. CULLMANN, *Cristo y el tiempo*, Estela, Barcelona 1968; *La historia de la salvación*, Ed. 62, Barcelona 1967; *Cristología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1997; he tratado de ella en *El pensamiento de O. Cullmann*, Clie, Viladecavalls 2014. La referencia a F. NIETZSCHE, en *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid 1997. Cf. también R. BULTMANN, *Historia y escatología*, Studium, Madrid 1974; J. MOLTMANN, *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 1969; W. PANNENBERG (ed.), *Revelación como historia*, Sígueme, Salamanca 1975; J. M. ROBINSON (ed.), *Theology as History*, Harper, Nueva York 1967.

HOD

(↗ *Cábala*). Palabra hebrea que significa «cimiento, fundamento, base de una estatua o de una edificación o estructura» (cf. Ez 13,14; Ex 29,12). Esta palabra ha tomado importancia en el pensamiento hebreo porque ha sido convertida por la Cábala en la expresión de la novena de las sefirot* en la que culmina de algún modo el orden cósmico entendido como hermosura y belleza (en sentido corporal), pero también como dignidad y gloria (en el plano personal, social, teológico). Aparece frecuentemente como un atributo de Dios. Está vinculada a la alegría, al gozo de la presencia. La Cábala ha interpretado a *Hod* como expresión de la armonía cósmica, vinculada a la limitación de la realidad, en relación con Netzaj*, que es la infinitud cósmica. De esa forma, las *sefirot* séptima y octava (*Netzaj* y *Hod*) vienen a presentarse como poderes opuestos, que se limitan y completan, en el plano cósmico (como hacen Hesed* y *Din* en el plano más moral). Por eso decimos que *Hod* es el aspecto limitado y concreto de la belleza, que se expresa dentro de la inmensidad cósmica. De su unión con la *Netzaj* proviene Yesod*, que es la síntesis cósmica.

HOKHMAH

(↗ *Cábala*, *sabiduría*). Significa en hebreo «sabiduría» y es una de las palabras más empleadas para designar no solamente el conocimiento profundo de los hombres, sino, sobre todo, el conocimiento creador de Dios, tal como se expresa de manera particular en los «libros sapienciales». Para los cristianos, la *Hokhmah* se identifica con el mismo Jesús, que es «sabiduría (en griego sophia*) de Dios». Pues bien, la Cábala medieval de los siglos XI-XIII ha desarrollado el sentido de la *Hokhmah*, entendida como prototipo espiritual y supracognoscitivo de todo lo que existe. La corona o irradiación de la gloria masculina de Dios *(Kether)* se expresa a través de la *Hokhmah*, que es como su hondura femenina y engendradora, aunque a veces estos dos atributos se toman de un modo inverso, de manera que Kether* (poder informe) aparece como femenina y Hokkma (sabiduría organizadora) aparece como masculina. En uno y otro caso, *Hokhmah* es la fuerza originaria del proceso creativo, porque Dios «lo ha hecho todo con *Hokhmah*» (Sal 104,24). La tradición cabalista ha interpretado desde esa base la palabra *principio* del Génesis: «En el principio [es decir, por la *Hokhmah*] Dios creó...». Todo lo que existe es, por tanto, sabiduría de Dios, inseparable de la Binah*, que constituye el otro lado de la *Hokhmah*.

HOLOCAUSTO

(↗ *sacrificios*). La palabra griega *holocausto*, que significa «quemado del todo» (en hebreo *'olah*), evoca los sacrificios en los que la víctima se ofrecía solo a Dios, quemándola íntegramente, sin comerla. En griego se puede decir también *holokarpoma*, indicando así que se ofrece a Dios todo el fruto o carne del animal. El primero y más significativo de los holocaustos de la Biblia aparece en la historia de Noé, tras el diluvio: «*Noé* construyó un altar a Yahvé, y tomando de todos los animales puros y de todas las aves puras ofreció holocaustos [en hebreo *'olot*, en griego *holokarpôseis*] en el altar. *Yahvé* olió el aroma aplacador y dijo en su corazón: Nunca más volveré a maldecir el suelo por causa del ser humano, porque los deseos del corazón humano son malos desde su juventud, pero no volveré a herir a todo ser viviente como lo he hecho. Mientras dure la tierra, no cesarán siembra y siega, frío y calor, verano e invierno, día y noche» (Gn 8,20-22). El texto fundamenta la celebración de sacrificios: supone que Noé, el nuevo ser humano que vive tras el diluvio, está lleno de deseos malos (Gn 8,21), pero desde su maldad ofrece en holocausto vida y sangre de animales puros, reconociendo así la grandeza de Dios y aplacándole con sus dones. Por su parte, Yahvé se compromete a no matarle, fundando así la paz en la tierra. El proceso de la salvación se había iniciado como un gesto ecológico, de fraternidad con los animales a los que Noé ha guardado con él en el diluvio. Pero después tiene que ofrecer algunos de esos animales, en sacrificio total, para Dios. Evidentemente, se ha roto la armonía paradisíaca entre hombres, animales y Dios. Vivimos en un mundo en el que parece que solo se puede mantener la armonía del conjunto a través de holocaustos. Ese nombre ha vuelto a recibir una terrible actualidad al aplicarse a la *So'a* o gran devastación de los judíos bajo el régimen nazi (1939-1945).

Cf. E. L. FACKENHEIM, *La presencia de Dios en la historia*, Sígueme, Salamanca 2002.

HOMBRE

1. Polvo y aliento de Dios

(↗ *Adán*, *antropología*, *Eva*, *mujer*, *varón y mujer*). La Biblia supone que el hombre no es divino en sí mismo, sino que ha sido creado por Dios. «Entonces Yahvé Dios formó al hombre *(adam)* del polvo de la tierra *(adamah)*, sopló en su nariz aliento de vida y el hombre fue un alma viviente» (Gn 2,7). El texto no habla de barro, que es ya tierra mojada, bañada de agua, tampoco de humus, que es tierra húmeda de la que proviene, en latín, la palabra *humano*, sino de polvo de la estepa dura, sin agua. Es evidente que para modelar ese polvo Dios ha tenido que «humedecerlo», con un tipo de lluvia siempre excepcional sobre el desierto de la estepa. Sopló en su nariz aliento o respiración de vida *(neshmat hayyim)*. El verso anterior (Gn 2,6) aseguraba que de la tierra subía un vapor *('ed)*. Pero el hombre no ha nacido de ese vapor o respiración cósmica, sino de un aliento superior, propio de Dios. No nace por generación espontánea, sino por el soplo de Dios, que le da su propia vida, elevándole del suelo, para que habite en una dimensión de libertad, de conducta responsable, de palabra. La Vida en sí misma pertenece a Yahvé, que es el Dios Viviente *(Elohim Hayyim)*. Pero el hombre es un alma viviente *(nephesh hayya)*. Esta palabra (*nephesh*, alma) no se emplea aquí en sentido filosófico (para distinguirla del cuerpo), sino como expresión de todo el ser humano. También los animales son alma, pero no son vivientes, no son imagen y semejanza de Dios (cf. Gn 1,26). En sentido profundo, entre los seres de la creación, solo el hombre «vive», porque solo él ha recibido el aliento de Dios, apareciendo así como una especie de mezcla viviente: dura tierra y gracia (aliento) de Dios. Contra todo racionalismo, este pasaje eleva la certeza de que el hombre vive en el aliento de Dios. En un primer momento solo había Dios y mundo, poder creador y tierra seca. Pero Dios ha sacado al hombre de la tierra y le ha infundido su aliento, para que sea representante del mundo ante Dios *(adam de adamah)* y delegado de Dios ante el mundo (alma que vive). Esta es la paradoja. El hombre es *polvo de estepa*, arcilloso de la arcilla, al que Dios ha modelado como barro (enviando por tanto la lluvia) y ha soplado, dándole su *aliento*. Por eso, siendo tierra, está inmerso en la vida o respiración de Dios, en el «espíritu» divino. Científicos y filósofos pueden hablar de una emergencia o autotrascendimiento del mundo y de la vida animal que se elevan, suscitando al hombre. En este contexto ha descubierto y presentado la Biblia el aliento de Dios.

Cf. M. NAVARRO, *Barro y aliento*, Paulinas, Madrid 1993; X. PIKAZA, *Antropología bíblica*, Sígueme, Salamanca 2006; H. W. WOLFF, *Antropología del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1997.

2. Humanidad de Jesús

(↗ *antropología*, *creación*, *Hijo de Dios*, *Hijo del hombre*, *María*, *madre*, *mujer*, *resurrección*). La vivencia de Jesús resucitado podía haber llevado a una especie de entusiasmo extramundano, de forma que se olvidara la humanidad de Jesús, disuelta en una especie de gnosis* espiritualista. Pues bien, en contra de ese posible alejamiento

intimista, que parece haber prendido en ciertos sectores del cristianismo, la Gran Iglesia ha respondido diciendo que el Señor resucitado, el Cristo de la pascua, es el mismo Jesús de la historia que ha entregado su vida por los hombres; por eso, la fe pascual nos obliga a volver al tiempo de Jesús de Galilea (cf. Mc 16,7). Ese es el convencimiento básico de Pablo, la unión del resucitado con el crucificado (1 Cor 1,18-31). Esa es la experiencia de fondo de todo el Nuevo Testamento (Lucas y Mateo, Juan y Hebreos, etc.). Por eso, la resurrección de Jesús no implica el abandono de lo humano, sino su plenitud, como indicaremos a partir de los grandes concilios de la Iglesia, para mostrar después los momentos básicos de esa humanidad.

(1) *Jesús*, *hombre verdadero. Grandes concilios.* El Nuevo Testamento presenta a Jesús como un hombre, en el sentido radical de la palabra; un hombre en el que Dios ha decidido «juzgar» el universo con justicia (Hch 17,31), un hombre semejante a nosotros en todo, menos en el pecado (Heb 4,15). Así lo ha declarado la Iglesia oponiéndose a las tendencias monofisitas de Eutiques y de parte de la teología alejandrina, que tendía a fijarse solo en la divinidad de Jesús. Ciertamente, los monofisitas afirmaban que Jesús vino a mostrarse en la historia como humano, pero luego, en su verdad pascual, le toman solo como el Hijo de Dios: su ser divino es de tal forma dominante y poderosa que diluye, absorbe su verdad humana. Pues bien, en contra de eso, la Iglesia ha respondido en sus concilios (Nicea, Éfeso, Calcedonia: 325, 431 y 451) diciendo que Jesús resucitado sigue siendo un hombre verdadero, el hombre de la historia que ha llegado a su verdad pascual y puede ayudar de esa manera a todos los humanos.

En esa línea, la Iglesia ha rechazado también la visión de Apolinar, quien pensaba que lo propio de Jesús como hombre era su cuerpo, la historia material de su existencia, de manera que no tenía alma propia (su alma era el Verbo de Dios); eso significaría que, en sentido estricto, Jesús no era individuo humano, responsable de sí mismo en el camino de su historia, sino una apariencia material, como un fantasma de cuerpo (carne y sangre) a través del cual se desvelaba y actuaba el mismo ser divino. Por eso, en realidad, no padecía, no gozaba ni lloraba: era sencillamente actor, como una máscara que el Hijo de Dios utilizaba para presentarse entre nosotros. Pues bien, en contra de esa perspectiva, la Iglesia ha respondido que Jesús es hombre entero, cuerpo y alma, interioridad y exterioridad, materia y espíritu.

En esa misma línea, oponiéndose a posturas que surgieron tras el Concilio de Calcedonia, la Iglesia seguirá afirmando que Jesús es hombre auténtico, responsable de sí mismo, con voluntad y acción humana, como afirma el Concilio II de Constantinopla (680-681). Las definiciones de esos concilios son muy valiosas, pero utilizan esquemas y fórmulas filosóficas propias de su tiempo, como naturaleza y esencia, hipóstasis y personas, de manera que para descubrir y presentas la humanidad «bíblica» de Jesús debemos acudir a otro esquema, deducidos de la misma Biblia, cuyos momentos fundamentales pueden ser los que siguen.

(2) *Jesús es hombre porque nace de unos hombres*. La vida no la hacemos nosotros mismos, nos la ofrecen, dentro de una historia en la que estamos injertados. Por eso, en un primer momento, tenemos aquello que nos dan, somos aquello que hemos recibido.

También Jesús ha recibido su existencia y sus posibilidades humanas y religiosas dentro de la historia de Israel de la que nace (como hijo de mujer, cf. Gal 4,4). La tradición evangélica ha descubierto pronto la importancia de este primer rasgo de la humanidad de Jesús, en sintonía con todo el pensamiento israelita.

Conforme a una postura filosófica de tipo helenista, suele definirse al hombre como aquel viviente peculiar que consta de alma y cuerpo (animal-racional). La Biblia, en cambio, le define como ser de historia: viviente que nace de los hombres, en un pueblo, dentro de una línea de genealogía abierta a lo divino. Pues bien, en esta perspectiva, la Iglesia ha sostenido que Jesús es hombre por su nacimiento, surgiendo de la tradición israelita, en historia de pecado y gracia, como han visto Mt 1,1-17 y Lc 3,23-38. Conforme a la visión esencialista, el hombre es animal que razona, alma inmortal, de forma que sus padres quedan fuera de su propio ser, no entran en su definición. Por el contrario, si el hombre es una historia y se define en línea genealógica, la madre incide en su propio ser, le da su nombre y vida. Así lo ha sabido el evangelio cuando, en el principio del camino, define a Jesús por María, su madre: ella le da nombre (cf. Mc 6,3), ella le inicia en la esperanza de Israel, abierta a las promesas de Israel (cf. Lc 1–2; Mt 1–2); ella le invita a comenzar su acción mesiánica (cf. Jn 2,1-12).

(3) *Jesús es hombre porque asume su vida y se realiza como humano*. No se limita a recibir, no nace en actitud pasiva. Recibe para ser y para hacerse libremente, como ha señalado con toda precisión el evangelio. Nace de María, mujer israelita, pero pronto descubre que ha de ocuparse de las cosas de su Padre (cf. Lc 2,49). Nace de Israel, aprende del Bautista, pero pronto viene a situarse ante su Dios y escucha la llamada originaria que le dice: «Eres mi Hijo, en ti me he complacido» (Mc 1,11). En este camino de realización y libertad podemos destacar diversos elementos. (a) Vocación: Jesús escucha la llamada de su Dios y le responde de manera personal, asumiendo su tarea con fidelidad, buscando y programando su camino. (b) Tentación: la llamada de Dios no se le impone de manera obligatoria; Jesús mismo debe tantear, mientras le tienta lo diabólico que habla y quiere seducirle desde el fondo de la historia (Mt 4; Lc 4). (c) En un tercer aspecto, Jesús ha de dialogar: es hombre porque escucha a los demás, porque descubre en ellos la llamada de lo humano y les responde de una forma creadora, como muestra todo el evangelio.

Situando su existencia humana en esta perspectiva, descubrimos que Jesús no es hombre en general, una simple razón pensante. Es hombre en la medida en que asume su razón y la despliega en forma personal y dialogada, en un camino de encuentro con los otros. Los hombres de su entorno y especialmente los pobres que ha encontrado en su camino no son algo puramente exterior a Jesús, como una especie de accidente que le roza por fuera, sino que ellos forman parte de su vida, son un elemento de su propio ser humano. Esto que quizá no valoraba el pensamiento griego forma un dato primordial del evangelio. Jesús es hombre entregando su existencia. Tampoco eso era claro para el pensamiento griego, que ha corrido el riesgo de entender nuestra razón de una manera intemporal, como entidad que no nace ni muere.

(4) *Jesús es hombre verdadero porque muere*: ha de entregar la vida que le han dado, poniéndola al servicio de los demás, en las manos de Dios. Según la Biblia, la tragedia de la humanidad ha estado en el hecho de que los hombres no han querido morir, sino que se han empeñado en dominar a otros y en matarles. Pues bien, apoyado en la esperanza de profetas y videntes, Jesús está dispuesto a morir por la verdad y realidad del reino. Así ha entregado y culminado su existencia, en actitud de intenso amor y sufrimiento.

De esta manera, la muerte de Jesús viene a mostrarse como momento determinante de toda su existencia, y así define lo que ha sido el nacimiento, el proceso de su vida, su apertura a Dios y hacia los hombres. Desde aquí se plantean las preguntas básicas del Nuevo Testamento y del conjunto de la biblia: ¿Existe un Dios que acoja la vida de Jesús? ¿Tiene sentido lo que ha hecho en favor de los demás, como verdad del reino? ¿Permanece Jesús mismo, resucita, más allá de nuestra historia bloqueada por la muerte? Estas son las preguntas que Jesús mismo plantea con su muerte, desbordando así el nivel de nuestra historia.

(5) *Jesús*, *hombre pascual*, *resucitado*. La pascua es plenificación de aquello que se ha sido y es la humanidad de Jesús, pero en forma nueva, unitaria, culminada. (a) *La pascua es inversión de la muerte y nuevo nacimiento*. En ella, los hombres ya no nacen de unos padres anteriores (en el curso de una historia de la que provienen), sino que renacen de su propio pasado personal, recuperando en plenitud lo que fueron en fragilidad y muerte. (c) *La pascua es cumplimiento de la propia vida*, *en libertad definitiva*. En el camino de la historia había libertad, pero parcial, amenazada, vacilante. Solo tras la muerte, como signo y expresión definitiva de gracia, viene a realizarse aquello que podríamos llamar la libertad liberada, es decir, la plenitud de la existencia.

Conforme a todo lo anterior, la resurrección (siendo un después) viene a expresarse en forma de presente que perdura. Quizá pudiéramos decir que Jesús resucitado es tiempo, pero tiempo redimido que ha alcanzado su quietud y nunca se termina. En este aspecto, la pascua de Jesús no es un simple retorno a la existencia eterna que tenía (tiene) el Hijo de Dios en el misterio trinitario, sino cumplimiento de su encarnación. En esa línea, la humanidad resucitada de Jesús sigue siendo individual, en el sentido más profundo de ese término; pero, al mismo tiempo, es humanidad salvadora y abierta hacia los hombres y los pueblos de la tierra. Así lo han entendido de manera todavía parcial y progresiva los primeros creyentes de Jerusalén. Así lo han descubierto los fieles helenistas de Hch 6–7. Así lo han proclamado Pablo, Mateo (cf. 28,16-20) y los restantes evangelios. Jesús resucitado puede presentarse como Cristo y Señor porque sigue siendo un hombre, fundador de la nueva humanidad reconciliada.

Este es un tema que ha sido planteado en clave más teológica, pero tiene gran importancia para entender el Nuevo Testamento. Lo he desarrollado exegética y teológicamente en *Los orígenes de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1977. Cf. también J. DUPUIS, *Introducción a la Cristología*, Verbo Divino, Estella 1994; Ch. DUQUOC, *Cristología* I-II, Sígueme, Salamanca 1971; P. HÜNERMANN, *Cristología*, Herder, Barcelona 1997; J. MOINGT, *El hombre que venía de Dios* I-II, Desclée de Brouwer, Bilbao 1995; J. MOLTMANN, *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca 1975; E. SCHILLEBEECKX, *Jesús. La historia de un viviente*, Cristiandad, Madrid 1981; J. SOBRINO, *Cristología desde América Latina*, CRT, México 1976; *Jesucristo liberador* I-II, Trotta, Madrid [8]1993/8.

HOMOSEXUALIDAD

(↗ *antropología 1-3*, *ética*, *hombre*, *matrimonio*, *mujer*, *pena de muerte*). La Biblia ha condenado en general la homosexualidad (en el Antiguo Testamento la masculina), por considerar que va en contra de un orden querido por Dios y expresado en la unión del hombre y la mujer, tal como aparece en Gn 2–3. Esa condena se expresa en tres contextos principales y debe ser interpretada desde el conjunto de la revelación bíblica.

(1) *Grandes relatos simbólicos*. Dos pasajes básicos sitúan y condenan la homosexualidad en un contexto de polémica, en un caso contra los cananeos de la hoya del mar Muerto (Gn 19,1-19), en otro contra una ciudad de la tribu de Benjamín (Jc 19). En el primer caso se trata del «crimen» de los sodomitas, que quieren acostarse con los «hombres» (= ángeles) que han venido a visitar a Lot (Gn 19,5), suscitando la ira de Dios, que destruye su ciudad (Sodoma); de aquí ha surgido el nombre «sodomía, sodomitas», que vincula un tipo de violencia homosexual con el pecado mítico de los habitantes de Sodoma. En el otro caso se trata del «crimen» de los habitantes de Guibeá de Benjamín, que quieren acostarse por la fuerza con un levita que pasa por su ciudad, para así humillarle; pero el levita se defiende y, en vez de dejarse violar personalmente, entrega en manos de los violadores a su concubina (en realidad, una esposa con autonomía jurídica), iniciándose así una serie de venganzas y violencias que llenan la parte final del libro de los Jueces (Jc 19–21). En ambos relatos se supone que la homosexualidad va en contra de un orden de Dios; pero lo que el texto condena de un modo directo no es la homosexualidad en sí, sino un tipo de violencia que podría relacionarse con ella, una violencia dirigida en un caso hacia los hombres-ángeles y en el otro hacia un levita.

(2) *Las leyes contra la homosexualidad* están contenidas en el Código de la Santidad, del libro del Levítico. Una ley condena taxativamente la homosexualidad masculina: «no te acostarás con varón como con mujer; es una abominación» (Lv 18,22). Otra impone la pena de muerte sobre los homosexuales: «Si alguien se acuesta con otro hombre como se hace con una mujer, ambos cometen una abominación; son reos de muerte; sobre ellos caerá su sangre» (Lv 20,13). Se trata de leyes sacrales, que han de ser entendidas desde la visión especial de la pureza-santidad que desarrolla el Levítico, en un contexto sacerdotal que está marcado por los tabúes de la distinción y por las impurezas rituales vinculadas al mundo de lo sexual. Quien quiera traducir y aplicar directamente esas leyes en el contexto actual (s. XXI), sin tener en cuenta su trasfondo antropológico, tendrá que asumir y aplicar también el resto de las leyes del Levítico, tanto en lo referente a los sacrificios de animales como en los tabúes de sangre, en la distinción de animales puros e impuros y en las diversas enfermedades y manchas, que suelen interpretarse como lepra. Nadie que yo sepa aboga por una interpretación literal del Levítico, a no ser en algunos círculos «religiosos» del judaísmo. El tema de la homosexualidad puede y debe plantearse hoy desde unas perspectivas antropológicas y teológicas distintas, de manera que no tiene sentido el mantener a la letra las antiguas costumbres israelitas. Solo de esa

forma hacemos justicia a los principios jurídicos, por otro lado ejemplar, del mismo Levítico.

(3) *Interpretación de Pablo*. Más cercano a nosotros, pero igualmente ajeno a nuestra cultura y necesitado de explicación, es el argumento de Pablo, cuando habla del pecado de los «gentiles» que, al adorar a los ídolos, han caído en manos de sus propias perversiones (Rom 1,18-31). No se trata de un texto normativo ni legal, en línea de Evangelio, sino de una lectura retórica y apocalíptica de la situación del mundo pagano (de la humanidad) que aparece envuelta en pecado ante el Dios de la fe y de la gracia de Cristo. La condena de Pablo puede dividirse en tres partes: una de tipo más personal-individual (Rom 1,21-23), otra más personal-sexual (Rom 1,24-27) y otra más social (Rom 1,28-31). Siguiendo algunas tablas morales de su tiempo, Pablo ha querido presentar un retablo de los grandes males de la sociedad de su entorno, que se fundan a su juicio en el rechazo de Dios, que se despliega y expande en forma de «talión teológico». Esta es la raíz de su argumento: allí donde los hombres han abandonado a Dios, Dios les abandona en manos de su propia perversión, como muestra el caso de la condena de la homosexualidad: «Pretendiendo ser sabios, se hicieron necios, y cambiaron la gloria del Dios incorruptible por imágenes de hombres corruptibles, de aves, de cuadrúpedos y de reptiles... Por eso Dios los entregó a pasiones vergonzosas, pues aun sus mujeres cambiaron las relaciones naturales por las que van contra la naturaleza. Del mismo modo también los hombres, dejando la relación natural con la mujer, se encendieron en su lascivia unos con otros, cometiendo hechos vergonzosos hombres con hombres, y recibiendo en sí mismos la retribución debida a su extravío. Como ellos no quisieron tener en cuenta a Dios, Dios los entregó a una mente depravada, para hacer cosas que no deben» (Rom 1,22-23.25-28; en esa línea, cf. 1 Tim 1,10). Este no es un texto de ley moral, que ha de imponerse por la fuerza sobre los culpables, sino de constatación apocalíptica. Pablo no dice lo que las cosas deben ser, sino lo que son, desde la perspectiva de un juicio escatológico del judaísmo de su tiempo. Pablo, un judío celoso, se muestra horrorizado ante lo que, en ese contexto, constituye la perversión sexual grecorromana, expresada en formas de homosexualidad no solo masculina (como la que condenaba el Antiguo Testamento), sino también femenina, poniendo ya en paralelo las afirmaciones sobre los dos sexos. Las afirmaciones concretas de Pablo son retóricas y exageradas, pues el mundo grecorromano tenía otros valores que él, en este caso, escribiendo desde una perspectiva apocalíptica, no ha destacado. Por otra parte, mirado desde nuestro contexto cultural y leído fuera del ámbito retórico de Pablo, este es un texto difícil de aceptar al pie de la letra, pues refleja unas condiciones sociales y religiosas muy distintas de las nuestras. A pesar de ello, el principio y sentido básico de la argumentación paulina nos sigue pareciendo valioso, siempre que tengamos en cuenta algunas observaciones.

(4) *Homosexualidad y diferencia*. Pablo vincula la homosexualidad con la negación de la «diferencia» de Dios, que constituye, a su juicio, la clave de todo el orden humano. Allí donde el hombre niega la «alteridad radical» de Dios y lo identifica con una realidad de este mundo (idolatría) se cierra en sí mismo y corre el riesgo de volverse incapaz de

aceptar las diferencias personales y sociales, la separación de las distintas realidades, mezclando así las cosas, de una forma que para un judío, educado en las distinciones de lo puro e impuro (en animales y alimentos), constituye algo escandaloso. El Dios de Pablo marca las identidades, mantiene la alteridad, la distancia, la tensión por lo diferente. Por eso, allí donde hombres y mujeres se cierran en un mundo divinizado (de nuevo la idolatría) ellos se vuelven incapaces de amarse como distintos, pues no pueden ya apoyarse en el Dios que es diferente, que es el Otro, el Infinito.

(5) *Homosexualidad y ley*. Pablo condena la homosexualidad si es que ella aparece como expresión de un amor-de-ley, que no arranca al hombre (varón o mujer) de su egoísmo, sino que le cierra en un plano de talión, de manera que cada uno se busca a sí mismo en el otro, sin salir de sí, sin experimentar la alteridad como gracia. Por eso, cuando Pablo se refiere a la homosexualidad está hablando en el fondo de un tipo de autoerotismo, es decir, de unión sin distancia personal, sin aceptación de la alteridad, es decir, de una unión que rompe todas las diferencias, convirtiéndose en utilización de unos por otros. Pues bien, al situarse en ese nivel, Pablo está planteando un tema que es mucho mayor que el de la homosexualidad como tal (entendida en plano físico, biológico); está planteando el tema del erotismo sin distancia personal, como una forma de buscarse uno a sí mismo cuando se relaciona con los demás. Pues bien, el tipo de unión que Pablo está condenando puede darse no solo en las relaciones homosexuales, sino también en las heterosexuales.

(6) *Homosexualidad y gracia*. La homosexualidad se opone al Evangelio si es que niega el valor de la alteridad (del otro) y destruye por tanto la gracia. Solo así se puede afirmar que ella es pecado, vinculándola con los otros dos «pecados» que Pablo condena en Rom 1,19-20 (egoísmo personal) y Rom 1,28-31 (lucha de todos contra todos). Lo que Pablo condena al hablar de la homosexualidad es la actitud de aquellos que solo se buscan a sí mismos en los otros y la violencia de aquellos que al buscarse a sí mismos en los otros están combatiendo y negando todo lo que es distinto de ellos. Entendido de esa forma, su argumento, expresado con la retórica apocalíptica de su entorno, se dirige por igual contra todos los hombres y mujeres (homosexuales o no) que niegan la gracia del amor, es decir, la gracia de la salvación de Dios. El tema resulta complejo en el plano psicológico y social, de manera que es difícil ofrecer unas respuestas que sirvan para todos. Pero el intento de condenar toda forma de homosexualidad física desde la antropología bíblica y en especial desde Rom 1,24-27 (donde se asume y culmina para los cristianos lo que dice el Antiguo Testamento sobre el tema) carece de sentido y acaba siendo contrario al argumento de Pablo. Condenar la homosexualidad por ley implica caer en la peor de las leyes que Pablo ha querido superar en todo su evangelio. Lo que Pablo está intentando potenciar, de un modo retórico, es la posibilidad de abrirse al otro en cuanto distinto, de tal forma que el amor no sea encerramiento en uno mismo (utilizando así al otro con violencia, para egoísmo propio, sea o no del mismo sexo), sino apertura a la diferencia interpersonal gratuita, en un camino en el que Dios puede revelarse como el Otro, el gran Distinto.

(7) *¿Homosexualidad evangélica?* Por eso, si mantienen y desarrollan el principio y experiencia de la alteridad gratuita, muchas uniones homosexuales pueden ser y son más evangélicas (más paulinas) que aquellas uniones heterosexuales en las que cada uno se busca a sí mismo en el otro, e incluso en los hijos. Partiendo de estos principios se podría elaborar también una antropología del celibato* paulino (cf. 1 Cor 7), poniendo de relieve que la vida del célibe solo tiene valor cristiano en la medida en que aparece como posibilidad de apertura a los demás en cuanto distintos (personales) y al Dios que es principio de toda alteridad amorosa. Allí donde el celibato es básicamente expresión de clausura en sí mismo (de autoerotismo más o menos espiritualizado) va en contra del ideal cristiano. En ese sentido, el celibato cristiano como trascendimiento positivo (no de simple negación) del amor intersexual puede vincularse a un tipo de homosexualidad que no se entienda solo como pura negación de alteridad sexual, sino como búsqueda de otros tipos de comunicación personal y gratificante con los otros.

(8) *Amor como gracia. El contexto paulino*. El problema no está por tanto en el género de aquellos que se aman, sino en la forma de relación personal que establezcan, en línea de alteridad, de manera que nadie se busque a sí mismo en el otro, sino que busque y encuentre al otro como distinto y así en el otro, con el otro, pueda compartir la vida como gracia, superando las diversas formas de imposición y dominio económico, social y personal que Pablo entiende como idolatría o negación de Dios. Con esto no se resuelven todos los problemas, pero pueden plantearse mejor, situándolos en un contexto cristiano, de gracia. Por eso, todo lo que Pablo dice en Rom 1 sobre la homosexualidad ha de reinterpretarse desde lo que va diciendo en Rom 1–3 (pecado universal) y desde lo que dice sobre el pecado y la gracia de Dios, a lo largo de la carta a los Romanos. La «condena» de la homosexualidad grecorromana de Rom 1 forma parte del argumento retórico de Rom 2, donde Pablo condena la «no homosexualidad egoísta» de aquellos judíos que condenan a los grecorromanos, situándose en un nivel más duro de egoísmo y falta de gracia. En uno y otro caso, Pablo ha querido superar el nivel de la ley, para situar todas las acciones y la vida de los hombres sobre un plano nuevo de gracia (cf. Rom 3,1-31), donde todo queda redimido por el amor de Cristo. Por eso, entender esa condena de la homosexualidad de un modo objetivista, como algo ya resuelto al comienzo de la carta, olvidando que se trata de un argumento retórico, que se invierte y recrea a través del desarrollo y, sobre todo, al final del espléndido despliegue de gracia y amor que ofrece Romanos (culminando en Rom 12–13), significa negarse a entender a Pablo. Leído así, el discurso de Pablo concuerda con el Sermón de la Montaña, donde Jesús no condena la homosexualidad, sino que se sitúa por encima de ella, abriendo unos caminos de amor en gratuidad, que valen tanto para varones como para mujeres, para homosexuales como para heterosexuales.

(9) *Un tema abierto*. Siguen planteadas muchas cuestiones, sobre todo en un plano psicológico y sociológico, sin que los cristianos queramos imponer a la sociedad unas formas objetivas de conducta sexual que, por otra parte, no derivan del conjunto de la Biblia, rectamente entendida, ni de la vida y mensaje de Jesús, ni del evangelio de la gracia de Pablo. Tanto la homosexualidad como la heterosexualidad suscitan problemas

difíciles de resolver de un modo objetivo (¿para qué resolverlos en ese plano?) y es posible que en algunos casos las uniones homosexuales resulten más complejas y difíciles que las heterosexuales, sobre todo en relación con la adopción y educación de los hijos (pues puede faltar la diferencia y complementariedad de la figura paterna y materna). De todas formas, en muchos casos, precisamente esa misma dificultad, con la problemática social de fondo, puede hacer que las uniones (matrimonios) homosexuales pongan mejor de relieve algunos rasgos de gratuidad y alteridad personal que Pablo ha destacado en Rom 1,18-31 y en el conjunto de su carta a los Romanos. Porque en el fondo, desde el Evangelio, puede y debe superarse un tipo de diferencia entre el varón y la mujer (cf. Gal 3,28), siempre que se acentúe y promueva la diferencia y alteridad mayor que existe entre ellos como personas, al servicio del encuentro gratuito. Desde esa base, queremos añadir que nos parece fuera de sentido (exegéticamente falso y cristianamente equivocado) el intento de aquellos que quieren negar a los homosexuales el acceso a los ministerios de la Iglesia, reservándolos solo para los célibes. En este campo, el magisterio ordinario de la Iglesia romana está tomando un camino muy discutible.

Cf. J.-N. ALETTI, *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpreter l'Epitre aux Romains*, Seuil, París 1991; J. ALISON, *Una fe más allá del resentimiento. Fragmentos católicos en clave gay*, Herder, Barcelona 2003; M. BORG, «Homosexuality and the New Testament», *Bible Review* 10 (1994) 20-54; N. ELLIOTT, *The Rhetoric of Romans: Argumentative Constraint and Strategy and Paul's Dialogue with Judaism*, JSNTSup 45, Sheffield 1990; D. MARTIN, *Arsenokoites and malakos: Meanings and Consequences. Biblical Ethics and Homosexuality*, Westminster, Louisville 1996; Th. H. TOBIN, *Paul's Rhetoric In Its Contexts: The Argument of Romans*, Hendrickson, Peabody MA 2004.

HONOR

(↗ *gloria*). Uno de los descubrimientos más significativos (y quizá más obvios) de cierto tipo de hermenéutica moderna (antropología* cultural) ha consistido en el hecho de que el hombre bíblico vivía en un mundo donde el valor fundamental no era el dinero, sino el «honor».

(1) *Hombre de honor*, *hombre económico*. El hombre de las sociedades «modernas», sobre todo en Estados Unidos, es un *homo oeconomicus*, alguien cuyo valor fundamental es el dinero. En esa línea se podría decir que honrado es el que tiene y deshonrado el que no tiene; todo se mide y decide en línea económica. Como hemos podido indicar en varias entradas de este diccionario (dinero*, denario*, economía*, tributo*), el hombre bíblico vive también en un plano económico y valora el poder del dinero. En esa línea se sitúa el descubrimiento sorprendente de la mamona* como ídolo supremo y pecado fundamental. En esa misma línea se sitúan aquellas afirmaciones en las que se identifica la idolatría con la avaricia, entendida como absolutización del plano económico de la vida (Ef 5,5; Col 3,5). Por eso, la contraposición entre el mundo antiguo (que se expresa en claves de honor) y el mundo moderno (que se expresa en claves económicas) resulta, por lo menos, simplista: la Biblia cristiana conoce el riesgo de la economía y lo condena de un modo radical, con una intensidad que no ha sido después aceptada por el conjunto de la tradición cristiana (pobres*). La bienaventuranza* de los pobres (cf. Lc 6,21) sigue siendo la clave del Evangelio.

(2) *Trasvaloración del honor*. La Biblia forma parte de un mundo en el que se valora el honor de las personas, como han puesto de relieve los exegetas que están empleando la antropología cultural (y más en concreto la «antropología del Mediterráneo»). Por honor vive el hombre y, por eso, ha de honrar a sus padres, que le han dado la vida (cf. Ex 20,12; Dt 6,16); signo de honor son las vestiduras de los sacerdotes (cf. Ex 28,2.40); el culto es una forma de honrar a Dios (1 Cr 16,29); todo el libro de los Proverbios es un tratado de honra. Pero, dicho eso, debemos añadir que el mismo Antiguo Testamento ha vinculado la honra a las riquezas, de tal forma que resulta difícil hablar de honor sin ellas (cf. Prov 3,16; 8,18; 11,16; 22,4). Pues bien, el mensaje de Jesús ha roto la ecuación que vincula el honor con la riqueza, rechazando también como contrario a Dios y al bien del hombre un tipo de honor tradicional, que se ha vinculado con la familia* y la pureza* religiosa. Jesús se ha enfrentado duramente con los códigos de honor vigentes en su -entorno social, códigos que están sancionados por los privilegiados del sistema, al servicio de sus propios intereses. En ese sentido, retomando y reinterpretando unas palabras bien conocidas de F. Nietzsche, podemos decir que el Evangelio es una trasvaloración de los valores sociales de su tiempo. Como expresión de ese enfrentamiento se entiende la forma en que Jesús se ha relacionado con los leprosos, impuros y posesos. Expresión de máximo deshonor ha sido la condena y muerte de Jesús. Esa experiencia de inversión de los códigos de honor está en el fondo del mensaje de Pablo: «Pero aquellas cosas que eran para mí ganancia, las he estimado como pérdida por amor de Cristo. Y ciertamente, aun estimo todas las cosas como pérdida por la

excelencia del conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor, por amor del cual lo he perdido todo, y lo tengo por basura, para ganar a Cristo» (Flp 3,7-8). En esta línea han empezado a interpretar el movimiento de Jesús algunos de los exegetas que se sitúan en la línea de la antropología cultural.

Cf. C. J. GIL ARBIOL, *Los Valores Negados. Ensayo de exégesis socio-científica sobre la autoestigmatización en el movimiento de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2003; B. HOLMBERG, *Historia social del cristianismo primitivo: la sociología y el Nuevo Testamento*, El Almendro, Córdoba 1995; B. J. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, Verbo Divino, Estella 1995; B. J. MALINA y R. L. ROHRBAUGH, *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I. Comentario desde las ciencias sociales*, Verbo Divino, Estella 1996.

HUÉRFANOS

(↗ *excluidos*, *extranjeros*). Huérfano *(yatom)* es el niño o menor sin una familia que le ofrezca casa, es decir, protección jurídica, espacio de vida social y capacidad de desarrollo económico. Por eso está a merced del capricho o prepotencia de los poderosos del entorno. La tradición israelita ha vinculado siempre a los huérfanos con las viudas y los extranjeros, situándoles sobre un mismo campo de necesidades y haciéndoles objeto de cuidado especial por parte del resto de la sociedad (cf. Is 1,23; Jr 49,1; Job 22,9; 24,3; Lam 5,3). Por eso dice que Yahvé es Padre de huérfanos, Juez de viudas (Sal 68,6), pues toma bajo su protección sagrada de padre el cuidado y educación de los huérfanos, apareciendo al mismo tiempo como defensor o juez *(dayan)* de las viudas. Dios viene a presentarse como fuente y garantía de familia para aquellos que carecen de ella, en un plano social. Significativamente, el personaje bíblico que aparece más interesado en ayudar a los huérfanos es Job (6,27; 29,12; 31,17.21), quien a pesar de ello sufre intensamente, mostrando así que la justicia de Dios no puede interpretarse en términos racionales.

HUESOS

(↗ *Ezequiel*, *resurrección*). La profecía de los huesos que reviven constituye uno de los testimonios más poderosos de la imaginación poética de la historia de Occidente. Así la ha formulado Ezequiel, reflexionando sobre el conjunto de la historia del pueblo israelita, reflejada en un valle de huesos muertos.

(1) *La visión del valle de los huesos muertos*: «La mano de Yahvé se posó sobre mí y el Espíritu de Yahvé me sacó y me colocó en medio de un valle, y este estaba lleno de muertos... Y me preguntó: ¿Podrán revivir estos huesos, hijo de hombre? Yo respondí: Adonai [= Señor] Yahvé: ¡tú lo sabes! Y me dijo: Profetiza sobre estos huesos y diles: ¡Huesos secos, escuchad la Palabra de Yahvé! Así dice Adonai Yahvé a estos huesos: Yo mismo traeré sobre vosotros Espíritu [= *Ruah*] y viviréis. Pondré sobre vosotros tendones, haré crecer sobre vosotros carne, extenderé sobre vosotros piel, os infundiré Espíritu y viviréis. Y sabréis que yo soy Yahvé (= ¡el que soy!). Y profeticé como me había ordenado y mientras profetizaba hubo un estrépito y los huesos se juntaron hueso con hueso... Esto dice Adonai Yahvé: Yo mismo abriré vuestros sepulcros y os haré salir de vuestros sepulcros y os haré entrar en la tierra de Israel. Y cuando abra vuestros sepulcros y os saque de vuestros sepulcros, pueblo mío, sabréis que yo soy Yahvé. Os infundiré mi Espíritu y viviréis: os colocaré en vuestra tierra y sabréis que yo, Yahvé, lo digo y lo hago. Oráculo de Yahvé» (cf. Ez 37,1-14). En el origen de los tiempos (Gn 1,1–2,4), solo Dios decía hágase y las cosas sucedían (= eran). Ahora, en cambio, la obra creadora se realiza a través de la palabra del profeta. Dios es quien manda, pero el profeta dice y diciendo suscita la nueva creación, en gesto donde (conforme al mismo esquema de Gn 1,1–2,4b) al «hágase» de la voz creadora sucede el «se hizo» del relator que cuenta, de un modo que parece normal, el resultado de su acción. En nombre de Dios, como ejecutor de su obra, el profeta conjura (llama, invoca) al Espíritu de Dios para que venga y anime los huesos de los muertos, que se identifican con la casa de Israel. Asumiendo el yo de Dios, el profeta suscita para el pueblo un tiempo de renacimiento, interpretado como nueva revelación del nombre de Yahvé. De esa forma, el Yo Soy de Ex 3,14 *(‘ehyeh ‘aser ‘ehye)*, reasumido en Ez 37,6 (= yo soy Yahvé), viene a presentarse como fundamento del Yo Hago (= soy el que abro los sepulcros) y Yo Digo (= soy el que hablo).

(2) *Sentido de la visión*. Desde ese punto de vista se entienden los protagonistas del relato. (a) *El pueblo aparece primero como muerto*: huesos secos de un valle de angustia. No puede actuar. Por eso el texto no le pide nada. Le describe en su impotencia, como grupo desarticulado de huesos. Están muertos, pero han sido creyentes (al menos en sentido tendencial). Forman parte del pueblo escogido, tienen una historia de relaciones con Dios. No son extraños, personas que jamás han escuchado la Palabra. Son israelitas caídos, son el resultado del fracaso de la historia salvadora. (b) *El agente principal es Dios*, que toma al profeta con su mano y le lleva por su Espíritu hasta el valle de los muertos, haciéndole entender las dimensiones del quebranto de su pueblo. Este es el Dios que vuelve a tomar la iniciativa, con rasgos que recuerdan los de la

primera creación (Gn 1–2) y los del Éxodo. (c) *El profeta se encuentra entre el pueblo y Dios*, como *vidente y agente creador*. Es *vidente* en el sentido de que penetra en el misterio de la acción de Yahvé, escuchando y acogiendo su Palabra. Pero al mismo tiempo es *creador*, pues *dice* y *hace* de un modo eficiente la Palabra. Este es, quizá, el rasgo más intenso del relato: Ezequiel, *hijo de hombre*, humano débil, sometido a muerte, puede proclamar y proclama de parte de Dios su Palabra creadora sobre los huesos muertos de Israel. Todo el texto evoca una resurrección en la historia; pero en el fondo de ella puede y debe proyectarse en esperanza, desde una perspectiva bíblica, la resurrección final de todos los vivientes.

Cf. M. ASURMENDI, *Ezequiel*, Verbo Divino, Estella 1987, 53-57; F. L. HOSSFELD, *Untersuchungen zu Komposition und Theologie der Ezechielbuches*, FB 20, Wurzburgo 1977, 341-401; Th. KRÜGER, *Geschichtskonzepte im Ezequielbuch*, BAZW, Berlín 1989, 260-282; L. MONLOUBOU, *Un sacerdote se vuelve profeta*, *Ezequiel*, AB 35, Fax, Madrid 1973; G. SAVOCA, *Un profeta interroga la storia. Ezechiel e la teologia della storia*, Herder, Roma 1976, 135-141.

HUIDA A EGIPTO

(↗ *madre de Jesús*, *María*, *niños*). La escena (Mt 2,13-23), de gran contenido simbólico, ha sido evocada con frecuencia en la tradición cristiana. No quiere contar algo que ha pasado históricamente así, sino situar a Jesús en el contexto de la «historia bíblica»: «El ángel del Señor apareció en sueños a José y le dijo: Levántate y toma al niño y a su madre, y huye a Egipto, y permanece allá hasta que yo te diga; porque acontecerá que Herodes buscará al niño para matarlo. Y él, despertando, tomó de noche al niño y a su madre, y se fue a Egipto, y estuvo allá hasta la muerte de Herodes; para que se cumpliese lo que dijo el Señor por medio del profeta, cuando dijo: De Egipto llamé a mi Hijo. Herodes entonces, cuando se vio burlado por los magos, se enojó mucho, y mandó matar a todos los niños menores de dos años que había en Belén y en todos sus alrededores, conforme al tiempo que había inquirido de los magos» (Mt 2,14-16). Estos son los personajes principales de la escena. (1) *Un rey miedoso*. Parece que lo puede todo, pero está atrapado en las mallas de la envidia y el miedo que le vuelven impotente y duro. Para asegurar su reino tiene que matar a todos los posibles competidores, sentándose en un trono de sangre. (2) *Dios salvador*. Deja que Herodes se imponga con armas de muerte; parece escondido, incapaz de actuar, pero es él quien dirige todo lo que pasa; así protege al niño y a su madre, guiando su camino en medio de las pruebas y peligros de la historia. (3) *Niños inocentes*. Mueren en lugar de Jesús y parece que su sacrificio es inútil, resulta equivocado. Son el signo de todos los pequeños (cautivos, oprimidos, marginados) que el sistema expulsa y mata para mantenerse. Su mismo destino les hace presencia de Dios sobre la tierra, pero presencia incomprensible, pues no se entiende por qué tienen que morir en lugar de otro, en este caso, de Jesús. (4) *Jesús Niño*. Herodes le quiere matar, pero no puede, pues Dios mismo protege su camino, le libera. Mueren los niños en su lugar, perecen los millones de inocentes, pero él no les olvida ni abandona: crecerá para anunciarles luego el Reino y morir por todos ellos, como ellos han muerto por él. (5) *La madre*. Comparte la suerte del niño, vive para él, con él asume los peligros de evasión y exilio. Sigue pareciendo pasiva (el ángel dice a José: *toma al niño y a su madre*: Mt 2,14.20) y, sin embargo, en su pasividad ella es la más activa: cuida, protege, educa al niño entre persecuciones y exilio. (6) *José*. Vuelve a cumplir, en medio de la persecución, la misma tarea de fe que el ángel le había encomendado en Mt 1,18-25: acoge, dirige, libera a la madre con el niño, poniéndose al servicio del Dios fugitivo, expulsado, exiliado en el mundo. Jesús nace sobre un campo de envidias, violencias y opresiones. Evidentemente asume la suerte de los perseguidos y exiliados y así tiene que escapar como un ilegal, indocumentado y peligroso. (7) *Nueva historia: de Egipto llamé a mi hijo* (con cita de Os 11,1). Jesús asume de esa forma la historia de los liberados de Egipto, el camino de la historia israelita.

HULDA

(↗ *Jerusalén*, *Josías*, *Ley*, *mujeres*). Mujer profeta, cuyo recuerdo se mantiene hasta hoy en el gran complejo del templo de Jerusalén, en una de las puertas que lleva su nombre. Pudo ser de origen «samaritano», pues vivió en el Barrio Nuevo (2 Re 22,14), donde se habían refugiado tras el año 721 a.C. muchos evadidos del reino del Norte. Es la única mujer-profeta a la que aluden los libros de los Reyes, y el hecho de que aparezca aquí y diga la última palabra sobre la nueva ley y sobre la destrucción de Jerusalén resulta muy significativo sobre la función de las mujeres en la experiencia religiosa de Israel.

Hulda era esposa del «custodio de las vestiduras», que pueden ser las del rey (sería un funcionario real) o las de los sacerdotes (sería funcionario del templo). Sea cual fuera la función de su marido, ella actúa como profetisa oficial de Jerusalén a la que consulta el mismo rey, y así aparece vinculada a la reforma de Josías, en torno al año 621 a.C., con el hallazgo del «libro de la Ley» (y un primer triunfo de la identidad judía vinculada con la tradición deuteronomista). Ciertamente, esa reforma supone el rechazo de la figura femenina de la diosa, con lo que podría iniciarse un tipo de marginación sacral para las mujeres; pero, en otro sentido, esa reforma consagra la nueva identidad personal de los judíos, que aparecen así como seres autónomos y libres, en relación con Dios. Pues bien, esa reforma ha sido ratificada por una mujer muy significativa, cuya palabra y consejo marca el despliegue posterior de la historia israelita. Eso significa el comienzo de una nueva era de presencia y voz para las mujeres en la Biblia. Hulda interpreta y sitúa la «reforma» deuteronomista en el contexto del pecado y de la esperanza de salvación israelita (2 Re 22,3-20; cf. 2 Cr 34,8-28).

El texto que habla de ella empieza con una introducción (2 Re 22,3-15) donde se evoca el «hallazgo» del libro y el mandato del rey (Josías), que ordena a sus ministros que consulten el caso con ella. Siguen después sus dos oráculos. *El primero* (2 Re 22,16-17) contiene un juicio contra los habitantes de Jerusalén y de Judá, y está formulado en un estilo claramente deuteronomista; en su forma actual parece un añadido posterior en la línea de la teología del libro de los Reyes. *El segundo oráculo* (2 Re 22,18-20) parece auténtico, pues en un sentido estricto no se ha cumplido del todo, ya que Josías, que se ha reunido con sus padres antes de ver la ruina de Jerusalén (esa parte se ha cumplido), no ha muerto en paz (como Hulda supone), sino a consecuencia de una herida recibida en la batalla y derrota de Meguido, que significó el fin de sus ideales de reforma yahvista. A pesar de que no se ha cumplido del todo, la Biblia ha conservado este oráculo de Hulda, en un lugar clave de la historia deuteronomista, para confirmar el «castigo de Dios» contra el templo de Jerusalén y sus adoradores, por no haber cumplido la Ley del Deuteronomio.

Es muy posible que en los años de la monarquía de Israel y de Judá (del s. X hasta la caída de Jerusalén, el 587 a.C.) hubiera otras mujeres profetas, como aquellas a las que alude y condena Ezequiel (cf. 13,17). Pero la Biblia judía no ha conservado en concreto su memoria, ni ha recogido sus posibles oráculos en libros como los de Isaías o Ezequiel. Por eso es importante que conceda aquí un notable protagonismo a Hulda.

I

IDENTIDAD JUDÍA Y CRISTIANA

(↗ *Alianza*, *comunidad*, *genealogía*, *Iglesia*, *Israel*, *judaísmo*, *patriarcas*, *pilares*, *pueblo*). El judaísmo es la religión de un pueblo particular al servicio de todos los pueblos, tal como se dice de un modo programático al comienzo de la historia bíblica propiamente dicha, en la llamada de Abrahán (Gn 12,1-3); es la religión de los hijos de Jacob (patriarcas) y de los que cumplen la Ley que Dios ha revelado en el Sinaí. Desde aquí pueden fijarse sus rasgos distintos.

(1) *Genealogía.* El judaísmo es la religión del pueblo de Abrahán, pero no en todas sus ramas, sino en la rama de Isaac y de Jacob (dejando a un lado, entre otras, a la rama de Agar/Ismael*). Es la religión de la historia «teológica» de ese pueblo, tanto en el tiempo antiguo (mientras se va escribiendo y fijando la Escritura, en el período de segundo templo: 525 a.C.-70 d.C.), como en los tiempos posteriores, hasta la actualidad. Los judíos se identifican según eso por genealogía, es decir, porque están vinculados a una línea de descendencia. Ciertamente, ellos se saben participantes del conjunto de la humanidad, son hijos de Adán, como los restantes pueblos de la tierra; pero se definen, de un modo especial, como hijos de Abrahán, Isaac y Jacob y de sus doce patriarcas (Rubén, Simeón, Leví, Judá, Dan, Neptalí, Gad, Aser, Isacar, Zabulón, José y Benjamín), fundadores de las tribus de Israel.

Los judíos han vivido cerca de otros pueblos con los que comparten cierto tipo de parentesco: moabitas y amonitas son hijos de Lot, sobrino de Abrahán; ismaelitas y otras tribus de la estepa se saben hijos de Abrahán; los amalecitas son hijos de Abrahán y de Isaac. Pero solo los Doce hijos de Jacob (llamado Israel) han sido elegidos (según la Biblia) y así, de un modo especial, deben mantener su identidad y diferencia entre los pueblos de la tierra. La primera institución de Israel es, por tanto, la genealogía. Los judíos lo son por nacimiento, de manera que, en sentido estricto, judío es un hijo de judía. Pues bien, dentro de las «doce tribus», los «judíos propiamente dichos» forman solo una «parte fiel» (constituida prácticamente solo por las tribus de Judá y Benjamín, con algunos levitas), pues las tribus del norte (el antiguo Reino de Israel) se habrían separado, formando el pueblo de los «samaritanos*» (que son israelitas, pero no judíos).

(2) *Éxodo y alianza.* Los judíos han formado una nación, no solo porque habían nacido de los doce patriarcas, sino porque han re-nacido de un modo más preciso al liberarse de la esclavitud de Egipto, recibiendo de Dios y estableciendo con él un pacto de fidelidad perpetua sobre el Sinaí, por mano de Moisés*. Ciertamente, la alianza sigue vinculada con la genealogía (es decir, con el pueblo biológico), de manera que Dios

empieza presentándose como «Dios de tu padre, Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob» (Ex 3,6), pero el mismo Dios manifiesta después su misterio superior diciendo: «Soy el que Soy» (Yahvé: Ex 3,14). Pues bien, ese Dios Yahvé (El que es) ha querido vincularse con los israelitas como pueblo de elección y vocación.

Los judíos forman un pueblo porque cumplen juntos la ley de su Dios, que les ha revelado su Nombre y les ha dado una Identidad especial («os he transportado en alas de Águila y os he traído hacia mí»)..., para que guarden su alianza y sean propiedad suya entre los pueblos (cf. Ex 19,4-5). Esta alianza les define y les mantiene unidos a lo largo de siglos, en las dificultades de su historia. Así los han sentido los primeros judíos del tiempo del reino (con los israelitas del reino del Norte), desde el siglo X a.C. hasta el año 587 a.C. (caída de Jerusalén).

(3) *Nación sagrada*, *un templo.* Los israelitas del principio no tenían un templo único y propio, sino que se dividían además en dos grupos o estados nacionales. Los del Norte (Reino de Israel, samaritanos) y los del Sur (Reino de Jerusalén, judíos). Pues bien, tras la caída del templo de Jerusalén (587 a.C.) y la restauración posterior, solo los judíos con los benjaminitas y algunos levitas aparecen para la Biblia actual como verdaderos herederos de Israel, en torno al templo de Jerusalén. (Los samaritanos, con su templo sobre el Garizim, serían israelitas, pero no judíos en sentido estricto). Los judíos se identifican así de un modo sagrado, a partir del templo de Jerusalén, formando eso que suele llamarse la comunidad de Segundo Templo (515 a.C. a 70 d.C.). Ellos se constituyen de esa forma como un pueblo distinto, un «reino de sacerdotes y una nación santa», según ratifica Ex 19,5-6, como se dice en el lugar más solemne del Pentateuco (en el momento del compromiso de la alianza).

Este pasaje (Ex 19,5-6) define la identidad de Israel, desde la perspectiva de Jerusalén, en un momento en que los judíos no tienen ya un Estado (hacia el s. V-IV a.C.), presentando a todos los israelitas como un «reino de sacerdotes» *(mamlekot kohanim)*: todos son reyes y sacerdotes, herederos de la promesa de Dios. Esta ha sido la experiencia más honda de los judíos en el período del Segundo Templo. La tradición judía posterior, a partir de la Misná (s. II d.C.), afirmará que no hacen falta reyes ni sacerdotes especiales, porque todos los israelitas (los judíos) lo son, de manera que así forman una nación «santa», es decir, separada y pura, porque su Dios es santo (Lv 11,44-45). Ellos tienen según eso la tarea de manifestar la santidad de Dios entre las restantes naciones de la tierra. Para reforzar esa identidad sagrada, a partir del fariseísmo, muchos judíos piadosos han ritualizado su vida, cumpliendo no solo las leyes universales del Levítico, sino también otras que son propias de los sacerdotes en el templo, conforme a una exigencia del Código de la Santidad (Lv 17–25), explicitada después por otros códigos, como el Rollo del Templo de Qumrán.

Los judíos posteriores (tras la pérdida del templo, el 70 d.C.) siguen siendo un pueblo, pero sin Estado ni Templo. Durante siglos, a partir de las grandes dispersiones ellos han formado una nación «sinagogal» (una federación de sinagogas) y así han conservado su identidad a través de la referencia a su Dios y a sus tradiciones (cf. pilares*), sin un Estado propio. De esa manera han formado una nación muy distinta de las otras naciones

de Occidente (y del mundo). Sin embargo, a partir del año 1948, con la constitución del Estado de Israel, ellos han introducido una novedad muy significativa, abriendo una etapa histórica cuyas consecuencias no resultan todavía claras.

(4) *Cristianismo.* Los cristianos no se identifican como nación especial, sino como pueblo mesiánico universal (cf. Mt 28,16-20). Por eso, de una forma consecuente, Pablo* ha desligado al cristianismo de aquellos rasgos que definen a una nación particular, diciendo que, en Jesús, es decir, en el grupo de sus seguidores «ya no hay judío ni griego» (Gal 3,29). En esa línea, Ap 21,3 ha podido cambiar el texto original del Antiguo Testamento, diciendo que los cristianos (los salvados) son «mis pueblos» (en vez de mi pueblo, en singular, como en Lv 26,12). Pues bien, en esa línea, los cristianos asumen y universalizan unos rasgos propios de la identidad judía, apareciendo como auténtico Israel, de forma que pueden llamarse «linaje escogido, sacerdocio regio, nación santa, pueblo de su posesión, para anunciar las virtudes de Aquel que os llamó de las tinieblas a su luz...» (1 Pe 2,4-9). Estas palabras de la carta de Pedro asumen la ortodoxia judía, pero interpretando a los cristianos como templo y pueblo de Dios, en una línea avalada por Ex 19,6. Ellos, los cristianos, son linaje *(genos)*, sacerdocio *(ierateuma)*, nación *(ethnos)* y pueblo *(laos)*, cuatro palabras básicas que la tradición israelita atribuía a la nación de Israel. Es evidente que estas palabras se entienden de una forma «no genealógica» (por linaje biológico) y no nacional (en el sentido político o cultural externo).

Los cristianos son pueblo en un sentido mesiánico, por formar parte de una comunidad donde todos son reyes y sacerdotes; la misma fe y el mismo seguimiento de Jesús les hace pueblo y nación, pero no como los pueblos y naciones de la tierra. Así lo ha puesto de relieve la *Carta a Diogneto*, uno de los testimonios más significativos del siglo II d.C.: «Los cristianos no se distinguen de los demás hombres, ni por el lugar en que viven, ni por su lenguaje, ni por sus costumbres. Ellos, en efecto, no tienen ciudades propias, ni utilizan un hablar insólito, ni llevan un género de vida distinto... Viven en ciudades griegas y bárbaras, según les cupo en suerte, siguen las costumbres de los habitantes del país, tanto en el vestir como en todo su estilo de vida... Igual que todos, se casan y engendran hijos...» (*Diogneto* 4).

Según eso, los cristianos son pueblo de Dios, abierto a todas las naciones, pero no quieren formar «una nación especial», distinta de los griegos o los judíos. No tienen lengua propia, ni normas de vida social (nacional) exclusivas de ellos, sino que se ajustan a las formas de vida (lengua, legislación) en los lugares donde viven.

Sobre la esencia e identidad de judaísmo y cristianismo, cf. R. ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento* I-II, Trotta, Madrid 1999; L. BAECK, *La esencia del judaísmo* (1905), Paidós, Buenos Aires 1967; A. von HARNAK, *Esencia del cristianismo* (1900), Palinur, Barcelona 2009; H. KÜNG, *El judaísmo*, Trotta, Madrid 2003; *El Cristianismo*, Trotta, Madrid 1997; F. ROSENSZWEIG, *La estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca 1997, G. SCHOLEM, *Conceptos básicos del judaísmo: Dios*, *creación*, *revelación*, *tradición*, *salvación*, Trotta, Madrid 1998.

IDOLATRÍA

(↗ *Ashera*, *Astarté*, *Baal*, *idolocitos*, *mandamientos*, *monoteísmo*, *Reina de los cielos*, *Yahvé*). La prohibición de hacer imágenes de Dios o de los dioses constituye, con la afirmación de la unidad de Dios, el centro de la religión israelita (Ex 20,3-4; 34,13; Dt 5,7-8; 27,15), aquello que la distingue de las religiones del entorno y, de un modo especial, de la griega. Según la Biblia, el mayor riesgo y pecado del hombre es caer en la idolatría, adorando en lugar de Dios una realidad creada, sea por Dios (astros, animales...), sea por los mismos hombres (artefactos, figuras fabricadas por ellos mismos). El tema aparece destacado desde el principio de la Ley (Éxodo y Deuteronomio), para culminar, en un plano teórico, en el libro de la Sabiduría (que condena la idolatría de los cananeos y egipcios). Siguiendo la inspiración del Antiguo Testamento, Jesús ha vinculado la idolatría con la mamona (capital, dinero*), entendido como ídolo supremo.

(1) *Trasfondo. Los dioses del Oriente antiguo*. Israel ha nacido y se ha desarrollado en el contexto de las grandes culturas antiguas del cercano Oriente. Los egipcios concebían a Dios como fuente de la realeza y poder del Faraón, a quien miraban de algún modo como un Dios encarnado: el poder de Dios se expresa en la autoridad central de los hombres, reflejada y condensada en el Estado. Los mesopotamios (en especial asirios y babilonios) concebían también a Dios como poder cósmico, vinculado a la victoria de Marduk, signo del orden social, sobre los poderes caóticos de la naturaleza. Cananeos y fenicios concebían lo divino como fundamento y sentido del proceso de la vida, centrada sobre todo en los ciclos de la vegetación (muerte, nacimiento) y en la unión germinal de Dios y Diosa (Dios y el mundo). En relación con estos pueblos se ha desarrollado la novedad israelita con su visión de un Dios sin imágenes, de un Dios que existe en sí mismo, por encima de los poderes del mundo.

(2) *Griegos e israelitas*, *dos actitudes ante lo divino*. La Biblia mantiene el recuerdo de la idolatría de los viejos pueblos entre los que ha nacido y se ha desarrollado. Pero su novedad se entiende mejor si la relacionamos con Grecia y con el mundo moderno, al que pertenece ya, de algún modo, la Biblia. Desde ahí, y actualizando en un sentido amplio el esquema de Pablo en 1 Cor 1,22-23, se pueden distinguir en la vida humana tres tendencias. Los *griegos* buscan más la sabiduría: ellos han puesto de relieve el arte y sacralidad de las cosas que se miran; contemplan aquello que vale y perdura por siempre y tienden a fijarlo en una idea, en un templo, en una estatua. Por el contrario, los *israelitas* se sitúan en una línea más profética, de manera que acentúan el arte del oído que escucha, de la palabra que dialoga, destacando así el paso del tiempo; por eso no pueden fijar la belleza en algo que sea permanente (como una estatua de piedra), pues nada en el mundo permanece. Por el contrario, los hombres y mujeres de la *modernidad occidental* han destacado el poder del mismo hombre que fabrica utensilios y bienes de consumo, artefactos y sistemas por los que pretende dominar el mundo y organizar la propia vida, cayendo así en manos de la idolatría de las obras.

(3) *Los griegos* han destacado la belleza de aquello que se mira, no solo con los ojos exteriores (estatua, templo), sino y sobre todo con los ojos interiores de la mente, para desembocar de esa manera en las *ideas eternas*. Por eso, ellos exploran y cultivan lo que se puede ver porque está delante de nosotros, lo que se puede medir y razonar y así han desarrollado, de manera especial la geometría (Euclides) y la lógica (Aristóteles), decidiendo con eso toda la cultura posterior de Europa. La pedagogía de los griegos se centra, según eso, en la armonía de las diversas realidades, que forman un *cosmos*, es decir, un conjunto organizado en el que todo ocupa un lugar en el conjunto. Ellos han puesto de relieve la belleza del templo, que acota el espacio sagrado y, todavía más, la armonía irradiante del cuerpo desnudo, la estatua de dioses y diosas, que artistas y fieles plasman y veneran para siempre con sus ojos, expresando el ideal del eterno ser humano, en su perfección ya conseguida, por encima del paso de los años y sus enfermedades. Ruedan los tiempos, mueren los hombres concretos, la belleza permanece. Por eso, ellos no vieron pecado en las estatuas de los dioses, sino al contrario: las miraron y admiraron como irradiación positiva del misterio, como signo de equilibrio de la vida, como una forma de experimentar la belleza eterna de lo humano, que nos reconcilia con aquello que nosotros mismos somos, en nuestra más honda plenitud sagrada. En las formas del ídolo encontramos nuestras propias formas, en su eternidad nos vinculamos a lo eterno.

(4) *Los israelitas*, en cambio, van más en la línea profética y por eso han insistido en el arte del oído que escucha, responde y dialoga, de forma que solo existe y se mantiene lo que cambia. Frente a la armonía del cuerpo hecho idea (estatua eterna, dios o diosa), ellos han destacado la belleza concreta del individuo que nace, que vive y que muere, en camino personal hecho de gozo y riesgo, en apertura a Dios y hacia los otros. En ese sentido, podemos afirmar que para ellos la verdad de Dios (o de la vida humana) está en el tiempo. Más que en las ideas y valores eternos (que pueden convertirse en abstracción), ellos se fijan en la vida concreta, en su propia finitud, en su propio despliegue temporal. Por todo eso, la forma en que esos dioses expresan la verdad de Dios es falsa y su forma de evocar la eternidad es principio de muerte, pues no deja que busquemos y encontremos lo que somos, nuestra propia verdad de personas finitas y mortales, en diálogo con el Dios y con los otros hombres en la historia. Por eso, su estética expresa el riesgo y valor de la historia: solo es bella, en verdad, la existencia de los hombres y mujeres que viven y mueren dialogando con Dios, abiertos al posible futuro de su resurrección. En esa línea, ellos han podido descubrir la belleza de los expulsados y excluidos de la sociedad, de los huérfanos, viudas y extranjeros. Sin duda alguna, estas diferencias resultan en parte convencionales, pues también a los griegos les ha preocupado lo finito y a los israelitas lo eterno e ideal. Pero tienen un fondo de verdad. Los israelitas han sido adelantados de la modernidad, en el sentido en que han descubierto el riesgo del hombre al que destruyen las mismas obras que él realiza, entendidas como ídolos en el sentido moderno. Los ídolos expresan y representan un deseo de poder del hombre, que quiere superar la destrucción del tiempo y alcanzar su más alto nivel de verdad y de poder en lo divino (es decir, identificándose con los mismos signos de la divinidad). El hombre los fabrica y se proyecta a través de sus

diversos elementos (en una estatua, en un imperio divinizado, en un sistema sagrado), pensando que ellos (estatua, imperio, sistema) pueden salvarle. En esa línea se sitúa Babel (Gn 11,1-9), ciudad y torre «eterna» donde los hombres antiguos quisieron resguardarse y vivir para siempre, expresando su grandeza y avalando su divinidad. Babel era su Dios y ellos venían a descubrirse allí como divinos. En esa línea, el ídolo de la modernidad es el sistema social absoluto, es el poder divinizado. Pero el relato de la torre de Babel mostró ya que ese sistema social y ese poder acaban siendo engañosos y destructores. Babel, la «estatua» fabricada sobre el ancho mundo, con afán de eternidad, acaba estrechando y destruyendo a los humanos, es arte de pecado (como sabe y dice, en lenguaje muy actual, Dn 2–3).

(5) *Legislación israelita sobre la idolatría* (pena* de muerte). La victoria de Israel sobre la idolatría se ha dado en un plano de experiencia religiosa, legislación social y reflexión teórica. Aquí empezamos hablando de la legislación y de la reflexión. Ocupa un lugar destacado en el libro del Deuteronomio y se explicita en tres casos concretos: un profeta, un familiar, una ciudad entera. (a) El que se vuelve idólatra e incita a la idolatría a los demás puede ser un *profeta*, es decir, un hombre que realiza signos prodigiosos. Pues bien, aun en el caso de que el signo se realice y el profeta parezca hallarse respaldado por la fuerza de Dios, ha de morir ajusticiado: «Y ese profeta o vidente de sueños será ejecutado: por haber predicado la rebelión contra el Señor, vuestro Dios... y por haber intentado apartaros del camino que te mandó seguir el Señor, tu Dios» (Dt 13,6). La Biblia rechaza así el riesgo religioso, representado por unas formas de adoración y culto que destruyan la trascendencia divina. (b) El idólatra puede ser un *familiar*, un hermano, un hijo, incluso la misma esposa. También en ese caso es necesario actuar de un modo fuerte: «No le harás caso ni le encubrirás. Antes le darás muerte; tu mano será la primera en la ejecución y te seguirá todo el pueblo» (Dt 13,9-10). La religión israelita es, en el fondo, una religión de familia*, es decir, de vinculaciones grupales de tipo sagrado. Pero Dios está por encima de todas las vinculaciones parciales: Dios trasciende la misma familia. (c) Finalmente, puede darse el caso de que toda una *ciudad* comience a separarse del camino del Señor para hacer idólatras a todos. Pues bien, en este caso «dedicarás al exterminio la ciudad con todo lo que hay dentro y el ganado; amontonarás en la plaza el botín y prenderás fuego a la ciudad con todo el botín en honor del Señor, tu Dios» (Dt 13,16-17). Esta es la idolatría política, vinculada al poder de una ciudad o de un pueblo, que puede elevarse en contra de Dios que garantiza la verdadera unión del pueblo israelita. (d) *Valoración*. Estas leyes responden a una visión religiosa en la que se pone de relieve la identidad sagrada del pueblo: solo puede ser israelita el que asume la religión de Yahvé. Por eso, por exigencia social y religiosa, los idólatras tienen que ser ajusticiados. Estas leyes parecen haberse aplicado en la condena de Jesús, a quien algunos han podido considerar como promotor de un tipo de idolatría. Ellas han tenido importancia no solo en la historia de Israel, sino, y de un modo especial, en la historia posterior de algunos poderes cristianos, que las han adoptado de un modo acrítico y anticristiano, cuando han identificado religión y

sociedad a lo largo de la Edad Media y moderna, en guerras de religión y en inquisiciones.

(6) *Libro de la Sabiduría. Idolatría de las obras*. Este libro constituye un momento clave de vinculación entre judaísmo y helenismo*, y ofrece la más poderosa reflexión sobre el origen y sentido de la idolatría. Fiel a los datos del Antiguo Testamento y atento a los nuevos movimientos culturales de su tiempo (en los años que preceden al nacimiento de Jesús), Sab ha destacado la importancia de la idolatría de las cosas construidas por los hombres y en ese sentido su mensaje sigue siendo ejemplar: ha captado algo que pertenece al valor más hondo, y al riesgo más terrible, de nuestra cultura. Lo que el hombre diviniza con mayor facilidad, lo que pervierte más su vida, son sus propias construcciones. Sabemos por Gn 1–3 que el hombre es *creador*: participa del poder de Dios y puede ejercerlo sobre el mundo. De esa forma va expresándose y creando un orden propio a través de lo que hace. Pues bien, allí donde es mayor su dignidad puede volverse mayor su perversión, de manera que el hombre termina siendo esclavo de sus obras, de aquello que él mismo fabrica. Sab ofrece así una nueva versión del *pecado original*: en un momento dado, el hombre quiere hacerse dueño del bien/mal y de esa forma cae (queda) en manos de aquello que él fabrica, volviéndose incapaz de liberarse de su propia pequeñez y trascender hacia la altura del Dios que es fuente de gracia y principio de todas las posibles creaciones y proyectos de los hombres. Esta visión de fondo del sentido de la idolatría nos permite superar el nivel de fácil ironía del autor cuando nos habla del tallista necio (Sab 13,10-19) y del tonto alfarero (15,7-13) que acaban adorando precisamente sus obras más inútiles. Los ídolos encarnan la actividad constructora (no estrictamente creadora) de los hombres, que quieren encontrar a Dios precisamente en las cosas que ellos mismos hacen o fabrican, no en aquello que ellos son. Sin duda, la forma externa de la crítica de Sab resulta injusta en muchos de sus rasgos. Pero en su fondo late una certeza radical: el hombre es más que todo lo que hace, de manera que allí donde adora sus obras se destruye a sí mismo. El hombre en cuanto tal vive de la gracia, es signo y presencia de Dios. Por el contrario, sus obras están muertas, es decir, no tienen vida propia ni autonomía. «Porque (a los ídolos) los hizo el hombre... que es un ser de aliento prestado, y ningún hombre puede modelar a un dios a su semejanza. Siendo mortal, con manos pecadoras, el hombre produce solo cosas muertas; él vale más que todas las cosas que adora, porque él tiene vida, aquellas no la tienen jamás» (15,16-17). El verdadero Dios, alfarero-creador, nos ha hecho a imagen suya, de manera que somos autónomos; nos ha modelado con sus manos y por eso estamos vivos, de manera que podemos dialogar con él y responderle. *Nosotros*, en cambio, no podemos fabricar un ser autónomo y distinto, que tenga vida propia, de manera que después podamos adorarle.

(7) *Sabiduría. Idolatría como adoración de otros hombres*. Para el Antiguo Testamento es idolatría todo aquello que cierra al hombre en la realidad de un mundo divinizado o en aquellas cosas o sistemas que el mismo hombre construye. Ciertamente, el hombre puede y debe construir objetos materiales y sistemas sociales, pero no debe encerrarse en ellos y divinizarlos, como si fueran capaces de salvarle, como ha querido

hacer la idolatría. Pero además de la idolatría de las cosas y sistemas, hay otra que podemos llamar *idolatría* de las personas, en línea de afecto o de poder, como ha destacado el libro de la Sabiduría: «Un padre desconsolado por un luto prematuro hace una imagen del *hijo malogrado* y, al que era un hombre muerto, lo venera como un dios, divinizando de esa forma a un familiar que muere y no al Dios que es el principio de vida» (cf. Sab 14,15). «También por decreto de los soberanos se daba culto a las estatuas..., haciendo *una imagen del rey venerado*, para halagar celosamente al que se hallaba lejos como si estuviera presente. Esta es la idolatría del poder, propia de aquellos que se piensan superiores a los otros» (cf. Sab 14,16-17). En el primer caso, la idolatría aparece como *culto de un muerto*, al que se toma como vivo. En el otro caso ella aparece como *culto a un poderoso*, que en el fondo es impotente. En ambos casos, la falsa religión (idolatría) resulta una mentira. Estas dos idolatrías tienen algo positivo, sobre todo la primera, que intenta asegurar el cariño y la presencia de los seres queridos por encima de la muerte. También la segunda puede tener un elemento positivo porque pone de relieve la importancia de algunas personas dentro del conjunto social. Pero las dos son peligrosas y en el fondo falsas. La idolatría del culto a los muertos rechaza la experiencia más honda de la vida de Dios e impide que los hombres centren su amor en los vivos; en esa línea, la fe cristiana no será culto de un muerto, sino experiencia de la vida de Dios que se expresa a través de la muerte de Jesús. La idolatría del culto de los soberanos convierte en dioses a los poderosos, que tienden a imponerse con violencia, sobre los demás, como sabe Sab 2. En esa línea, la tradición apocalíptica interpreta a los poderosos no como dioses, sino como anti-dioses, como sabe una línea bíblica que va de Dn 7 a Ap 13.

(8) *Reflexión de conjunto*. Todo el mensaje de la Biblia se condensa en la exigencia de superar la idolatría. Conforme al testimonio de la Biblia, Dios no es un ídolo (alguien o algo que está por encima del hombre), sino Aquel que alienta y actúa como divino a través de la misma finitud humana. Dios no se encuentra fuera, como una idea más alta, como una torre para resguardarnos, sino que está (es divino) en nuestra vida limitada, pero abierta al amor, en esperanza. La eternidad de las estatuas e ideas era solo una ilusión, refugio imaginado, que nos hace girar en el vacío siempre repetido de nuestras representaciones. Dios, en cambio, se nos abre y revela como Vida en nuestro mismo camino de muerte (sin sacarnos de ella, sin que tengamos que buscar reflejos ideales, estatuas e ideas fingidas), ofreciéndonos su «palabra» y presencia, en el tiempo concreto de la historia, sin que debamos refugiarnos en realidades sagradas de tipo inferior. Creer en Dios significa aceptar la vida en su radical limitación. Dios no es un sueño de belleza, ni un tipo de calmante o una forma de evasión... No podemos encerrarnos en ningún lugar cuando le buscamos. No podemos imaginarle de ninguna forma cuando decimos que le hemos descubierto. Eso significa que está más allá de las figuras, por encima de las leyes del bien y del mal que nosotros mismos vamos trazando para así existir sobre la tierra. De esa forma, aquello que parecía y, en un sentido, era una gran limitación (¡no harás imágenes!) se vuelve espacio y signo de apertura superior: nos hace capaces de asumir el arte de ser hombres, en diálogo con Dios. El mundo de los dioses griegos, con

sus imágenes y formas, sus reflexiones y leyes sobre aquello que es bueno y es malo, resulta más claro y, en algún sentido, parece más humano, pero al final se convierte en un orden de apariencias y engaños. Por el contrario, el camino de Israel cierra una ruta de apariencias, que pueden pervertirse y nos confunden con aquello que hacemos (Babel), para que podamos mantenernos en diálogo con Dios, como recuerda Moisés: «Vosotros oíais la voz de las palabras, pero no veíais imagen alguna... Tened mucho cuidado, no os pervirtáis haciendo esculturas...» (cf. Dt 4,12-17). Este ha sido el pecado original de la humanidad: hacer imágenes o representación de Dios, como el Becerro de Oro, para quedar prendidos en ellas. Aquel Becerro-Toro era un objeto de gran valor simbólico, que expresaba la potencia de la vida (es un toro), la riqueza de la tierra (está hecho de oro) y el poder del sexo masculino (es el gran engendrador). Pues bien, cerrado en sí, ese toro se vuelve idolátrico y destruye la liberad y autonomía de los hombres a quienes se les dice. ¡Este es el Dios que te sacó de Egipto! (cf. Ex 32,8). En contra de eso, los israelitas saben que el Dios que les saca de Egipto no es ninguna representación de la fuerza vital o del dinero (Toro y Oro), sino el mismo poder de la Vida creadora, en su debilidad. El arte del Becerro de Oro es el arte propio de un tipo de sistema social e ideológico que dice que quiere liberarnos, pero que nos esclaviza con más fuerza. En contra de eso, el profeta de Israel nos permite dialogar con Dios cara a cara, ir descubriendo y compartiendo de esa forma su belleza. Los israelitas, como pueblo elegido de Dios, tienen la tarea de romper el cerco cósmico de una vida que se cierra en sí misma (idolatría del mundo), en las cosas que nosotros mismos hacemos (idolatría de las estatuas), para descubrir y realizar su vida en diálogo con un Dios diferente, que existe por sí mismo, no pudiendo ser representado por ningún tipo de estatua o idea. El hombre no puede encontrar su verdad y «salvación» por representaciones. El intento de aquellos que quieren conseguir su plenitud (su eterna redención) por mediaciones objetivas, ideas, estatuas o sistemas económicos, políticos o religiosos resulta destructor y perverso. La verdad del hombre se expresa en el encuentro directo con la Realidad, cara a cara, sin intermediaros idolátricos, como saben los profetas.

(9) *Contrapunto. Del ídolo al icono*. Alguien podría aplicar en este campo las reflexiones de Pablo: «Cuando yo era niño, hablaba como niño, pensaba como niño, juzgaba como niño; mas cuando ya fui hombre, dejé lo que era de niño. Ahora vemos por espejo, oscuramente; mas entonces veremos cara a cara. Ahora conozco en parte; pero entonces conoceré como fui conocido. Y ahora permanecen la fe, la esperanza y el amor, estos tres; pero el mayor de ellos es el amor» (1 Cor 13,11-13). Las estatuas serían religión de niño que solo saben mirar por un espejo. Por el contrario, la auténtica religión sería experiencia de amor, cara a cara. En ese sentido se podría decir que las estatuas han tenido y tienen un valor, en sentido plástico y verbal, como figuras o recordatorios de un camino por donde siguen caminando muchos. Más aún, la tradición de la Iglesia (en el segundo Concilio de Nicea, año 787, contra los iconoclastas) ha defendido el uso y veneración de las imágenes, entendidas como expresión de la encarnación del Dios infinito. Ellas son valiosas como iconos que abren una puerta hacia el misterio, pero resultan peligrosas si se convierten en ídolos. Cuando las imágenes se absolutizan y

elevan (como si valieran en sí mismas) se pervierten y pervierten al hombre, eternizando de manera falsa algo ya pasado (pues solo existe lo que muere) o no existente (el arte de una idea que nunca se realiza). La idolatría nos cierra en el mundo. Dios en cuanto tal es la belleza y el amor en sí mismos: aprender a escuchar su palabra, para responder con nuestra propia vida, eso es el arte; amarle amando a los demás, eso es la religión.

Cf. J. BRIEND, *Dios en la Escritura*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1996; J. COPPENS (ed.), *La notion biblique de Dieu*, BETL 41, Lovaina 1985; M. GILBERT, *La critique des dieux dans le Livre de la Sagesse (Sg. 13-15)*, AnBib 53, PIB, Roma 1973; C. LARCHER, *Le Livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon* I-III, Gabalda, París 1985; T. N. D. METTINGER, *Buscando a Dios. Significado y mensaje de los nombres divinos en la Biblia*, El Almendro, Córdoba 1994; W. F. OTTO, *Los dioses de Grecia*, EUDEBA, Buenos Aires 1973; G. SCHOLEM, *Conceptos básicos del judaísmo: Dios*, *creación*, *revelación*, *tradición*, *salvación*, Trotta, Madrid 1998; G. THEISSEN, *La fe bíblica. Una perspectiva evolucionista*, Verbo Divino, Estella 2002.

IDOLOCITOS

(↗ *Apocalipsis*, *comida*, *idolatría*). Idolocito es la carne que ha sido ofrecida a los ídolos. En el entorno social y pagano del oriente del Imperio romano, una parte considerable de la carne que se consume los días de fiesta, e incluso de aquella que se vende en los mercados, proviene de animales que han sido ofrecidos a los ídolos. Esto sucede de un modo especial en los banquetes de las diversas asociaciones cívicas cuyos miembros se juntan precisamente para comer carne ofrecida a los dioses. Para los judíos esa carne es impura y no puede comerse. Por eso, normalmente, los judíos no pueden sentarse a la mesa con los paganos. La prohibición de comer idolocitos parece estar en el fondo de los acuerdos del concilio* de Jerusalén, donde se pide a los cristianos de origen pagano que se abstengan «de la contaminación de los ídolos, de la fornicación, de la carne ahogada [no bien sangrada] y de la sangre» (cf. Hch 15,20). La contaminación de los ídolos podría tomarse en otros sentidos (no adorar..., no celebrar sus fiestas); pero la carta del mismo concilio identifica esa contaminación con la comida de los idolocitos (Hch 15,29). De todas formas, esta prohibición de comer carne ofrecida a los ídolos no se ha impuesto de un modo general en la Iglesia primitiva. Más aún, ella se ha entendido de formas distintas, como muestra el testimonio de Pablo y del Apocalipsis.

(1) *Pablo*. Empieza mostrando una gran libertad, al servicio de la caridad. «Respecto a los idolocitos... sabemos que el ídolo no es nada en el mundo y no hay más que un único Dios... Pero no todos tienen este conocimiento. Pues algunos, acostumbrados hasta ahora al ídolo, comen la carne como sacrificada a los ídolos, y su conciencia, que es débil, se mancha. No es ciertamente el alimento lo que nos acercará a Dios. Ni somos menos porque no comamos, ni más porque comamos. Pero tened cuidado que esa vuestra libertad no sea tropiezo para los débiles... Por tanto, si un alimento causa escándalo a mi hermano, nunca comeré carne para no dar escándalo a mi hermano» (cf. 1 Cor 8,3-13). Pablo sabe que solo Dios es Dios y que los ídolos no existen, de manera que los cristianos pueden tomar todo tipo de alimento, aunque haya sido ofrecido en sacrificio a los ídolos del mundo. Esto les permite participar en la vida social, pues en sí mismas todas las comidas son profanas. Por eso, lo que importa no es el alimento material (carne, pescado, pan o vino), ni el uso intencional que otros le hayan dado, dedicándolo a sus ídolos. Por eso, los cristianos pueden comer carne ofrecida a los ídolos, siempre que con ello no escandalicen a otros creyentes. En esa misma línea se sitúa otro texto de la carta a los Romanos: «Estoy persuadido en el Señor Jesús de que nada hay por sí mismo impuro; a no ser para el que juzga que algo es impuro, para ese si lo hay. Pero, si por un alimento tu hermano se entristece, tú no procedes ya según la caridad. ¡Que por tu comida no destruyas a aquel por quien murió Cristo!» (Rom 14,14-21). Pablo vuelve de esa forma a los principios del Génesis, donde todos los alimentos aparecen como puros (y así lo ratifica el Jesús de Mc 7,19 «declarando limpios todos los alimentos»). Eso significa que aquí, lo mismo que en el caso del conflicto de Antioquía*, sobre el tema de la comunicación entre los diversos grupos de cristianos, lo que importa no es el alimento material, sino la posibilidad de comer juntos, sabiendo que habrá siempre alguien que

tiene que ceder, por causa de la fraternidad: «Todo me es lícito, pero no todo conviene; todo me es lícito, pero no todo edifica. Ninguno busque su propio bien, sino el del otro. De todo lo que se vende en la carnicería, comed, sin preguntar nada por motivos de conciencia; porque del Señor es la tierra y su plenitud. Si algún no creyente os invita, y queréis ir, de todo lo que se os ponga delante comed, sin preguntar nada por motivos de conciencia. Pero si alguien os dijere: Esto fue sacrificado a los ídolos, no lo comáis, por causa de aquel que lo declaró, y por motivos de conciencia... La conciencia, digo, no la tuya, sino la del otro» (1 Cor 10,25-29). Eso significa que el Reino de Dios no es comida o bebida en sentido externo (material), sino justicia, paz y gozo en el Espíritu Santo (Rom 14,17).

(2) *Apocalipsis*. Plantea el tema de un modo distinto al de Pablo y ofrece así una respuesta distinta. Pablo funda su respuesta en la neutralidad de las comidas: a su juicio, los ídolos no existen y el Imperio romano no es malo, de manera que la Iglesia no puede enfrentarse con Roma ni condenar su política en conjunto (cf. Rom 13,1-7); por eso, se pueden comer idolocitos siempre que se mantenga la caridad fraterna. El Apocalipsis, en cambio, ha descubierto y resaltado el satanismo del imperio, tal como se expresa en la perversión de sus comidas. No se pueden comer idolocitos y mantener la caridad fraterna; por eso, el signo clave de la ruptura cristiana se expresa en la prohibición de los idolocitos, entendidos como una comida ofrecida a los dioses y manchada con la injusticia económica y social del Imperio. El Apocalipsis sabe que el hombre adora su alimento: es lo que come y con quien come. Pues bien, el alimento principal de Roma es *idolocito* (= comida de *ídolo*; de la Diosa Ciudad o del Emperador): una *antieucaristía* que implica el sometimiento a sus leyes sagradas. Quien se deja alimentar así por Roma, comiendo su carne sagrada, ha de vender su libertad: reniega del Dios que da alimento a todos los hombres. El Apocalipsis ha visto mejor que casi todos los críticos modernos la importancia sacral de la comida de la Diosa Roma, amasada con sangre de los degollados de la tierra (cf. 17,6; 18,24). Aceptar esa comida significa venderse al imperio; rechazarla es oponerse al gran mercado de muerte (opresión social) de Roma, no pudiendo ya comprar ni vender, pues solo compra/vende quien lleva el signo de la Bestia (cf. 13,17). Lógicamente, los cristianos deben oponerse a toda simbiosis con Roma, manteniendo una postura de resistencia activa ante sus normas idolátricas. Pues bien, parece que el autor no ha logrado imponer su visión a las comunidades de Asia, a las que escribe siete cartas (Ap 2–3), diciendo entre otras cosas: «Pero tengo alguna queja contra ti; y es que toleras ahí a quienes profesan la doctrina de Balaam, que enseñó a Balac para poner escándalo ante los israelitas, para comer idolocitos y prostituirse. De igual forma, tú toleras a quienes profesan la doctrina de los nicolaítas... Al vencedor yo le daré el maná escondido...» (Ap 2,14-17). «Tengo contra ti que permites a la mujer Jezabel, que se dice profetisa, enseñar y engañar a mis siervos para que se prostituyan y coman idolocitos...» (Ap 2,20). Estos dos pecados definen, a juicio del Apocalipsis, la infidelidad cristiana, desde una perspectiva esponsal *(porneia: prostitución)* y alimenticia *(idolocitos)*. Más que asunto intimista, en sentido moderno, la religión es tema de vida económica y social. Cada uno podía adorar en privado (y público) a los

dioses que quisiera, siempre que aceptara el orden sacral del Imperio, expresado básicamente en gestos de fidelidad social, que se expresaban participando en las comidas oficiales de la carne sacrificada a los ídolos (en signo de pertenencia imperial). Pablo había resuelto el problema en línea de inserción del cristianismo en unas estructuras imperiales concebidas de algún modo como neutras e incluso queridas por Dios, en un plano de orden público (cf. Rom 13,1-7). Pero el autor del Apocalipsis ha descubierto que el ídolo representa el orden asesino de Roma (cf. bestias de Ap 13), de manera que comer idolocitos implica aceptar el pecado radical del Imperio. Por eso, los cristianos debían resistir, abstenerse, a pesar de que ello implicara grandes problemas. Parece que no habían surgido todavía persecuciones generales contra los cristianos, pero la estructura económica y religiosa de Roma (violencia general, mercantilismo, opresión de los disidentes) iba en contra de la experiencia de vida cristiana, que se expresa en la comida universal, gratuita, compartida, entre todos los creyentes. Este es el tema, pero hemos dicho ya que el Apocalipsis no logra triunfar, pues había en la Iglesia otros grupos, como los de Jezabel y los nicolaítas, que quisieron separar los planos, siguiendo un camino más cercano a Pablo, interpretando el cristianismo en clave de fidelidad interior más que de comidas. Externamente aceptan la comida de Roma, las normas alimenticias y sociales del imperio; pero internamente quieren mantenerse y se mantienen limpios, en línea de sabiduría personal, quizá cercana a lo que luego será la gnosis*.

Cf. X. PIKAZA, *Apocalipsis*, Verbo Divino, Estella 1999.

IGLESIA

1. Primera generación

(↗ *Hechos de los Apóstoles*, *María Magdalena*, *Pablo*, *Pedro*, *Santiago*). Hay un solo cristianismo (centrado en la figura de Jesús, Mesías de Dios), pero se expresa en diversas comunidades de discípulos y amigos de Jesús que, en general, tenían la certeza de que Jesús resucitado iba a manifestarse muy pronto (en su parusía gloriosa), para resolver por sí mismo los problemas que había dejado pendientes antes de ser asesinado. Por eso, no se proponían crear una institución estable (como la Iglesia católica posterior), ni querían organizar de un modo unitario y bien delimitado sus pequeños grupos, sino que procuraban ser fieles al proyecto múltiple de Jesús, anticipando el fin de la historia, es decir, la llegada del Cristo como Mesías celeste y victorioso. Esa actitud de provisionalidad constituye un elemento esencial de la experiencia de Jesús y de sus primeros seguidores, que forman la «primera generación» (30 al 70 d.C.), cuyos miembros podemos presentar de un modo esquemático:

(1) *Pedro y los Doce* habían seguido a Jesús durante el tiempo de su vida; le abandonaron al final pero luego retomaron su camino, dirigido en principio a la restauración de las doce tribus de Israel.

(2) *María Magdalena y otras mujeres* habían acompañado a Jesús durante el tiempo de la vida y no le traicionaron, sino que estuvieron cerca de la cruz y quisieron acompañarle hasta el otro lado de su muerte, llorando por él, guardando su luto (cf. Lc 8,2; Mc 15,40.47; 16,1). A través de un proceso de recuperación personal, ellas creyeron que Jesús estaba vivo.

(3) *Discípulos de* Galilea*, *una comunidad abierta*. La «cosa» o movimiento de Jesús había empezado allí (Hch 9,31), de manera que sus primeros discípulos se llamaron *galileos* (cf. Hch 1,11; 2,7). Las comunidades cristianas de la patria de Jesús recogieron y transmitieron los elementos básicos de la tradición de Jesús. Estaban organizadas de un modo familiar, partiendo del ministerio carismático de los profetas itinerantes, y su recuerdo ha sido acogido por los evangelios.

(4) *Parientes de Jesús y la comunidad de Jerusalén*. Pedro y los Doce debieron trasladarse a Jerusalén, para reunir allí la comunidad mesiánica y esperar la venida del Señor resucitado; pero todo nos permite suponer que su función y tarea primera fue decayendo, de manera que en Jerusalén se alzaron Santiago*, el hermano de Jesús, y otros parientes, que fundaron ya una iglesia o comunidad estable, fiel al templo de Jerusalén, pero vinculada a la memoria mesiánica de Jesús, que «tiene que venir muy pronto». Así se mantuvieron durante unos veinte años (entre el 40 y el 60 d.C.), pero entraron en crisis bien pronto, por conflictos internos y/o por persecución externa (asesinato de Santiago: año 62) y guerra judía (67-70 d.C.).

(5) Helenistas*. Hch 6–7 supone que surgieron en Jerusalén muy pronto, animados primero por Esteban*, luego por Felipe y otros, que reinterpretaron el evangelio de un modo centrífugo: no hay que reforzar el centro (Jerusalén), para que vengan los de fuera,

sino que hay que salir ya hacia fuera, ofreciendo el evangelio a los gentiles. A diferencia del grupo de Santiago (e incluso de Pedro, al principio), pensaron que los cristianos tenían que salir de Jerusalén, ofreciendo un evangelio que podía y debía vivirse en cada zona de un modo diferente. Muchos investigadores piensan que ellos fueron los fundadores de la Iglesia cristiana estrictamente dicha.

(6) Pablo* *y sus discípulos y colaboradores*. Algunos han tomado a Pablo como impostor fanático, creador del cristianismo jerárquico, inventor de una iglesia nueva, con sus leyes y organizaciones (en contra de Jesús). Otros le oponen a Pedro y a los partidarios de la iglesia jerárquica romana, presentándole como defensor de la libertad evangélica (en línea protestante). Ambas posturas tienen algo de verdad, pero son exageradas y acaban siendo falsas. Pablo no fundó la Iglesia, sino que vino a formar parte de la iglesia helenista ya fundada, a cuyos representantes había antes perseguido, pues pensaba que destruían la unidad del judaísmo. Pablo defiende la libertad y la universalidad cristiana, que a su juicio van unidas, pero nunca rompió la comunión con Pedro y sus partidarios, ni siquiera con Santiago y los judío-cristianos de Jerusalén, sino que quiso mantenerse siempre unido a los diversos grupos de cristianos.

(7) *Compendio*. Estos (Pedro y los Doce, Magdalena y las mujeres, los galileos y los helenistas, Santiago y Pablo) parecen haber sido los grupos básicos de la primera generación de cristianos, entre los años 30 y el 70 d.C. Ellos fueron y siguen siendo los testigos fundacionales, porque marcan el estado naciente de la Iglesia, apareciendo así como punto de referencia para la historia posterior. En aquellos momentos del principio, las iglesias no se habían separado todavía de la gran matriz judía, sino que, de un modo u otro, seguían dentro de ella, de forma a veces tensa, dramática, incluso violenta (en fuerte polémica), pero siempre dentro de la gran identidad mesiánica israelita. Así podemos afirmar que todos estos líderes (Pedro y Pablo, Esteban y Santiago, con María Magdalena) murieron sin saber que habían creado de hecho una Iglesia que se haría independiente del judaísmo y perduraría por siglos.

Cf. J. D. CROSSAN, *El nacimiento del cristianismo*, Panorama, Sal Terrae, Santander 2002; L. SCHENKE, *La comunidad primitiva*, BEB 88, Sígueme, Salamanca 1999; E. W. STEGEMANN y W. STEGEMANN, *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*, Verbo Divino, Estella 2001; F. VOUGA, *Los primeros pasos del cristianismo. Escritos, protagonistas, debates*, Verbo Divino, Estella 2001.

2. Segunda y tercera generación

(↗ *Colosenses*, *Efesios*, *evangelios*, *Hechos de los Apóstoles*, *Lucas*, *Marcos*, *Mateo*, *ministerios*). En este tiempo (70 al 150 d.C.), los cristianos no tienen todavía una organización unitaria, ni instituciones fijas, ni medios económicos significativos. Pero tienen y son algo mucho más grande: cultivan la experiencia del amor de Jesús (amor a Dios, amor mutuo), que les capacita para iniciar y recorrer, de formas convergentes, la gran travesía del Reino que Jesús había anunciado, al servicio de la nueva Humanidad, es decir, de la reunión y salvación de todos los pueblos, sabiendo siempre que el fin está cerca y que no se puede absolutizar ninguna estructura social cerrada en sí misma. En la línea de lo indicado en el momento anterior (Iglesia* 1), los cristianos siguen formando

comunidades, que están vinculadas por una experiencia mesiánica (el evangelio* de Dios) y por un deseo de compartir los dones de su fe y su vida humana. Las iglesias emergen así como un proyecto multifocal, que sigue vinculado todavía al proyecto del resto del judaísmo, pero se introducen cada vez más en las realidades y valores (y los desvalores) de su entorno helenista y romano. De esa forma se consolidan, poniendo de relieve los rasgos anteriores de expansión y unificación, de diferenciación y diálogo (entre Pedro y Pablo, las mujeres y Santiago). Poco a poco, van tomando distancia con respecto al judaísmo nacional y establecen sus propias mediaciones simbólicas y organizativas (sacramentos y ritos, funciones administrativas). Lógicamente, tendrán que recrear o reformular las historias sobre su origen, recurriendo a los recuerdos de Jesús. En este proceso, ellas apelan también, de un modo selectivo a los personajes antiguos, ya muertos (entre ellos Pedro y Pablo), a quienes conceden una gran importancia. De esa manera, elaboran una fuerte conciencia de sí mismas, que les lleva a descubrirse y expandirse como grupo mesiánico propio.

(1) *Focos eclesiales*. Las iglesias se configuran según focos entre los cuales pueden citarse, aproximadamente, los siguientes: (a) *Hay un foco palestino*, que quizá ya no está centrado ni en Jerusalén ni en Galilea, como en los momentos anteriores, sino en los diversos grupos de judeocristianos, vinculados no solo al entorno de Palestina, sino a la diáspora en la que muchos de ellos extienden su evangelio. Sus tradiciones pueden estar en el fondo de Mt y Jn, por poner dos ejemplos. (b) *Hay un foco sirio*, vinculado en especial con Antioquía, donde la Iglesia ha tenido un fuerte desarrollo, que se expresa por ejemplo en la Didajé y las cartas de Ignacio. En ese contexto se puede hablar de simbiosis de cultura griega y siríaca (aramea); aquí surgen algunos de los primeros movimientos ascéticos y gnósticos de la Iglesia; desde aquí se abre la misión hacia el oriente de cultura aramea. (c) *Hay un foco asiático*, que podemos centrar en torno a Éfeso, pero que se extiende por gran parte de la actual Turquía. En este contexto se entiende no solo el Apocalipsis y los destinatarios de 1 Pe, sino también las referencias de Plinio el Joven y la carta de Policarpo. (d) *Hay un foco más griego*, vinculado a las iglesias de Filipos, Tesalónica y Corinto, en las que evangelizó Pablo. Conocemos algo de la problemática de la iglesia de Corinto a través de *1 Clemente*. En un sentido extenso se podrían situar aquí (y en Asia) los textos de Lucas y las pastorales. (e) *Hay un foco romano*, que conocemos ya por las cartas de Pablo (Rom) y por el evangelio de Marcos, redactado posiblemente en Roma. La iglesia romana se expresa en 1 Clemente y Papías, lo mismo que en algunos documentos tardíos del Nuevo Testamento. (f) *Quizá podríamos hablar también de un foco alejandrino o africano*, que en este momento resulta todavía poco conocido. Pablo alude a un tal Apolo (1 Cor 1,12; 3,4-6.22; 4,6; 16,12), al que evoca también Hechos (18,24; 19,1). Esta es una iglesia de la que por ahora conocemos poco, aunque debió de tener mucha importancia, pues en el período siguiente aparece llena de vitalidad, como lugar donde se cruzan y fecundan muchos elementos (entre ellos un tipo de gnosticismo*).

(2) *Los primeros escritos*. Quizá más que esos «focos» influyen los escritos que la Iglesia va elaborando y codificando, para formar de esa manera su propia Biblia, en la

que se incluye no solo el Antiguo Testamento (Biblia de los LXX), sino el Nuevo Testamento. Entre los escritos que surgen y se afianzan en la Iglesia en este tiempo citamos: (a) Marcos*. Es el primer evangelio conservado y conocido, pues del documento Q* (conjunto de dichos, sin relato biográfico sobre Jesús) solo podemos hacer suposiciones. Parece que Marcos se opuso a las pretensiones de algunos miembros de la iglesia de Jerusalén, centrada en los parientes de Jesús, que intentaba seguir vinculando el evangelio con el judaísmo (cf. Mc 3,20-31). En contra de posibles tendencias entusiásticas, empeñadas en destacar la gloria de Jesús, puso de relieve la importancia de la cruz. (b) Mateo*. Tras algunos años (hacia el 80 d.C.), retomó en otra perspectiva la narración de Marcos, completándola con elementos del documento Q y con sus propias aportaciones, desde la nueva situación de su iglesia, en diálogo con la Ley del judaísmo, apoyándose en la línea de Pedro. Su texto culmina con el mandato de la misión universal (Mt 28,16-20). (c) Lucas*. *Evangelio y Hechos*. Al mismo tiempo que Mateo, o quizá un poco más tarde, escribió Lucas su obra doble, ofreciendo una especie de biografía más ordenada de Jesús y una visión unitaria y teológica de la historia de la Iglesia. Comienza destacando el valor de la iglesia de Jerusalén (Hch 1–11), para acentuar después la misión helenista (ambas pactan en el llamado Concilio de Jerusalén: Hch 15), tal como supone también Pablo. (d) *Evangelio de* Juan*. *La tradición del discípulo amado*. Pasados unos años, en torno al 100-110 d.C., se integró en la Gran Iglesia una comunidad de cristianos, de origen judío, que habían empezado a desarrollarse primero en Jerusalén y después (quizá tras la guerra del 67-70 d.C.) en alguna zona del entorno de Siria-Transjordania o Asia Menor. Para ellos, la autoridad máxima de la Iglesia había sido el Espíritu Santo, que Jesús les había prometido y ofrecido, recreando así la misma figura de Jesús, en diálogo con la sabiduría de su entorno. (e) *Corpus de Pablo*. En este tiempo se recopilan las cartas auténticas de Pablo, escritas en el período anterior (1 Tes, Gal, Flp, 1 y 2 Cor, Rom, Flm), y se unen con otras escritas en su nombre: las llamadas cartas de la cautividad (Col y Ef) y, sobre todo, las pastorales (1 y 2 Tim, Tit), que quieren marcar ya una primera organización de la Iglesia, pero sin distinguir aún entre clero y laicado. (f) *Otros escritos. El Nuevo Testamento*. En este tiempo surgen ya los restantes escritos cristianos recogidos en el Nuevo Testamento: las cartas enviadas en nombre y con la autoridad de Pedro (1 y 2 Pe), de Juan (1, 2 y 3 Jn), de Santiago y de Judas, además de la carta a los Hebreos y el Apocalipsis. Hasta ahora, la Escritura de los cristianos había sido la misma de Israel, tomada básicamente de la traducción griega de los LXX. Pero esa Escritura empieza a tomarse ya como Primer Testamento, al que se añade el Segundo o Nuevo Testamento, con los escritos de los discípulos de Jesús.

Cf. R. E. BROWN, *Las iglesias que los apóstoles nos dejaron*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1986; H. KÖSTER, *Introducción al Nuevo Testamento. Historia, cultura y religión de la época helenista e historia y literatura del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 1988; M. Y. MACDONALD, *Las comunidades paulinas. Estudio socio-histórico de la institucionalización en los escritos paulinos y deuteropaulinos*, Sígueme, Salamanca 1994; W. A. MEEKS, *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo*, BEB 64, Sígueme, Salamanca 1988; A. PIÑERO e I. PELÁEZ, *El Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos*, El Almendro, Córdoba 1995; Ph. VIELHAUER, *Historia de la Literatura Cristiana Primitiva. Introducción al Nuevo Testamento*, *los apócrifos y los Padres Apostólicos*, Sígueme, Salamanca 2001.

3. La Gran Iglesia

(↗ *cristianismo naciente*, *cristianos [número de]*, *discípulos de Jesús [origen de la Iglesia]*, *Juan [evangelio]*, *judaísmo*, *literatura cristiana primitiva*, *pastorales*). El despliegue del cristianismo está vinculado a la historia del judaísmo de los siglos II-IV, y así podemos hablar de una separación polémica y creadora entre «judíos nacionales o rabínicos*», cuyo testimonio ha sido recogido en la Misná, y «judíos cristianizados o mesiánicos», que, a partir de la experiencia de Jesús, recrearon su identidad israelita en formas culturales abiertas al helenismo. Ese cambio forma parte de la crisis del judaísmo, que acaba rechazando su simbiosis con el helenismo*, para tomar una forma rabínica, más vinculada a la cultura semita (hebrea, aramea) y al cultivo de la Ley que a la sabiduría griega.

(1) *La Gran Iglesia. Elementos*. En contra del judaísmo nacional, los cristianos pudieron pactar con la cultura helenista y desarrollarse como la Gran Iglesia, luego triunfadora, porque contaban con unos elementos que marcan su diferencia: (a) *Mensaje personal de salvación*. En un mundo dominado por el miedo al destino, poblado de fuerzas astrales y poderes demoníacos, los seguidores de Jesús ofrecieron la confianza en Dios Padre y la certeza de su amor más íntimo (dirigido a cada uno de los hombres y mujeres) y más universal (abierto al conjunto de la humanidad, asumiendo y desbordando incluso los esquemas del orden social dominante, representado por un Imperio romano que quería extenderse a todo el mundo conocido). En esa línea se entendieron, sobre todo, los textos de Juan y de Pablo. (b) *Opción por los pobres y vinculación comunitaria*. Gran parte de los habitantes del imperio, por otra parte muy jerarquizado, se sentían desamparados y expulsados del orden social. Los cristianos, en cambio, a pesar de haber roto ese orden jerárquico (o quizá por ello), formaban grupos que garantizan identidad y asistencia a cada individuo, especialmente a los marginados, como ha puesto por ejemplo de relieve 1 Pe: la Iglesia puede presentarse como casa para muchos que no tenían casa. (c) *Fidelidad personal*, *confianza*. Dentro de una sociedad donde se habían perdido los antiguos criterios morales de las diversas clases y todo podía comprarse, venderse y cambiarse (cf. Ap 13–14; 18,12-13), los cristianos se mostraban seguros de su vocación y dignidad, como hijos de Dios y portadores de una fraternidad sagrada que les unía a todos los hombres. En esa línea resultaba básico el mensaje de Jesús, recogido especialmente por Mc y Lc. (d) *Capacidad de adaptación*. Frente a otros grupos (especialmente judíos) con un mensaje particular, que les aislaba del ambiente, los cristianos asumieron y cultivaron los valores universales del judaísmo, del helenismo y del imperio, dialogando así con los restantes movimientos de la sociedad. La grandeza del cristianismo se expresaba en su misma «versatilidad», es decir, en su capacidad de apertura y diálogo, tanto en perspectiva social (opción por los pobres) como institucional (en su manera de recrear sus instituciones).

(2) *La Gran Iglesia es resultado de una simbiosis*. Muchos han dicho que el valor y riesgo del cristianismo oficial posterior está vinculado al «constantinismo», es decir, a la toma de poder. Pero eso es cierto solo a medias. Antes de unirse al poder (a lo largo del siglo IV d.C.), el cristianismo, que vivía en una situación de clandestinidad relativa,

pudo desarrollar sus elementos distintivos, pactando con los valores y pretensiones de la cultura helenista y del Imperio romano, logrando así algo que no habían podido realizar los judíos en tiempo de los macabeos*, cuando se opusieron judaísmo y helenismo, Jerusalén y Atenas. Surgió de esa manera lo que suele llamarse la Gran Iglesia y en ella han influido tres rasgos que han determinado hasta el día de hoy su estructura sacral, filosófica y social: un tipo de retorno al orden jerárquico del Antiguo Testamento, la filosofía griega y la administración romana: (a) *Herencia sacerdotal del Antiguo Testamento*. Frente al intento de Marción y de otros que querían separar el cristianismo de su fondo bíblico, la Iglesia en su conjunto *defendió su origen israelita*, aceptando la Escritura de Israel, pero poniendo de relieve su propia independencia. En esa línea acabó desarrollando un tipo de sacerdocio cercano al del viejo judaísmo. (b) *Cultura helenista*. En general, los judíos rabínicos rechazaron el pensamiento y orden griego; los cristianos, en cambio, lo aceptaron, interpretando el Evangelio como respuesta a las preguntas que la filosofía griega no había podido responder. Desde esa perspectiva se pudo expandir un tipo de Iglesia, que vino a presentarse como *principio de unificación sacral y de educación de Occidente*. (c) *Orden romano*. En principio, el movimiento de Jesús no era jerárquico, sino mesiánico. No promovía un orden sacerdotal, ontológico e imperial, sino una experiencia de trascendencia amorosa, inmediata, vinculada a la comunicación igualitaria entre los hombres y mujeres, desde los marginados del sistema. En su identidad más honda, el movimiento de Jesús siguió siendo lo que era y así pudo expandirse en medio de una situación de rechazo e incluso de persecución, entre los siglos II y III, penetrando en las estructuras del Imperio romano y asumiendo elementos vinculados a la cultura jerárquica del entorno. Pero, al mismo tiempo, se convirtió en una buena religión establecida, con un clero jerárquico y con un *estructura sacral*, centrada en la celebración de la eucaristía, en la línea de un culto de misterios.

Cf. J. COLSON, *L'épiscopat catholique. Collegialité et primauté dans les trois premiers siècles*, París 1963; *Ministre de Jésus-Christ ou le sacerdoce de l'Évangile. Tradition paulinienne et tradition Johannique de l'épiscopat, des origines à Saint Irénée*, París 1951; A. FAIVRE, *Ordonner la Fraternité. Pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Église ancienne*, Cerf, París 1992; *Naissance d'une hiérarchie*, Beauchesne, París 1977; X. PIKAZA, *Una roca sobre el abismo. Historia y actualidad del papado*, Trotta, Madrid 2006; H. VON CAMPENHAUSEN, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power*, Hendrickson, Peabody MA 1997.

4. Modelos

(↗ *amor*, *ministerios*). En principio, la Iglesia cristiana no implica un modelo único de vinculación, sino que ha tenido y tiene varios, que responden a las circunstancias sociales y culturales de los tiempos y lugares donde ella se ha extendido. A partir de los principios que ofrece el Nuevo Testamento, queremos ofrecer algunos modelos de Iglesia, desde una perspectiva social y de comunión.

(1) *Modelos sociales*. La Iglesia no nació ya formada, con un tipo de estructura y de organización ya determinada, sino que ella debió tomar los modelos que había en su entorno, para adaptarlos al mensaje de Jesús. (a) *Sinagoga*. Pablo, judío, conoce y asume el modelo de reunión sinagogal, lo mismo que otros muchos cristianos de origen igualmente judío. Sus iglesias aparecen así como *sinagogas mesiánicas*, abiertas a la

libertad y universalidad cristiana. Por eso, tenderán a recibir estructuras y servicios propios de ellas, con ancianos, escribas, servidores, etc. Este modelo está en la base de la Iglesia, pero resulta insuficiente, porque los cristianos no se distinguen por cultura y raza (nación) de las gentes de su entorno. Por eso, junto a la federación* de sinagogas judías, surgirá la comunión de iglesias cristianas. (b) *Casa*: familia ampliada (extensa). Este modelo está vinculado al tiempo del mensaje de Jesús y de sus seguidores galileos. Pablo sigue empleando este modelo: los cristianos se reúnen en la casa de algún «patrono» de cierta fortuna que les ofrece su hospitalidad, no para ser sus «clientes», sino para crear una familia mesiánica, de tipo igualitario y fraterno. De todas formas, es normal que el dueño/a de la casa tienda a verse como dirigente o responsable de la comunidad, en un camino que llevará a la patriarcalización del Evangelio, con el obispo como padre de familia del conjunto de la Iglesia. (c) *Asociación voluntaria (club)*, *escuela filosófica*. Había otros modelos de vinculación, tomados de las agrupaciones sacrales o culturales, festivas o funerarias: grupos igualitarios de encuentro o trabajo, que solían tener sus servidores *(diakonoi)* e inspectores *(episkopoi)*, con una disciplina interna en plano económico y administrativo. Otras veces, el movimiento cristiano ha podido tomarse como escuela o asociación filosófica, con fines no solo de conocimiento, sino también de organización social, como han mostrado luego algunos Padres de la Iglesia. (d) *Cuerpo mesiánico*. Pablo no tiene un modelo previo de iglesia, con estructuras fijas de gobierno y prácticas sociales (sacramentales) bien determinadas. Sus comunidades poseen muchos elementos comunes: predicación y enseñanza, profecía y plegaria, bautismo y celebración eucarística, servicios asistenciales y comunicación personal. Pero en otros rasgos (incluidos los de tipo administrativo) pueden variar y han variado, en un proceso en el que Pablo y sus comunidades se influyen mutuamente. Pues bien, en el fondo de todos esos modelos, la Iglesia viene a presentarse en forma de comunidad mesiánica, como un grupo de personas a las que vincula y enriquece la palabra y presencia de Jesús resucitado.

(2) *Experiencia de comunión mesiánica. Ejemplos fundamentales*. Quien más ha desarrollado en el Nuevo Testamento el tema de la Iglesia ha sido Pablo y su escuela, sobre todo en su correspondencia con Corinto (amor*, carismas*). La Iglesia aparece en esa línea como cuerpo* de Cristo y como novia mesiánica de las bodas de Dios (cf. 2 Cor 12,2; Ef 5,23-33; Col 1,18.24). Pero hay elementos eclesiales que han quedado bien delimitados en otros textos como el libro de los Hechos, el evangelio de Mateo y el Apocalipsis. (a) *Hechos 2–4. Vida común*. La iglesia de Jerusalén, sobre todo la que se desarrolló en torno a Santiago*, aun estando vinculada a la ley nacional de Israel, desarrolló una intensa experiencia de vida común, que Lucas* ha presentado como modelo para todas las iglesias: «Tenían los bienes en común; vendían sus posesiones y las repartían entre todos, según la necesidad de cada uno» (Hch 2,44). Aquella era, sin duda, una comunidad escatológica, en la línea de otros grupos judíos del entorno; pero ella ponía de relieve una intensa experiencia de culminación mesiánica, lograda ya por Jesús. Se trataba de una comunidad de «pobres» en el sentido fuerte del término: «la multitud de los creyentes tenían un corazón y una mente, y ninguno llamaba propios a

sus bienes, sino que los tenían en común...; y no había entre ellos nadie que fuera pobre, pues los que poseían campos o casas los vendían y ponían el producto de la venta a los pies de los apóstoles, que daban a cada uno lo que necesitaba» (Hch 4,32-24). Eran *los pobres* y nadie era pobre. Parece que en esa misma línea se sitúan las referencias de Pablo, cuando alude a la comunidad de Jerusalén como iglesia de los pobres (cf. Gal 2,10; Rom 15,26). Este es para Lucas el modelo de todas las iglesias: una experiencia y proyecto de vida común, en el nivel espiritual y material, en línea de libertad, no de imposición social o doctrinal. (b) *Mateo 18. Organización común*. La iglesia de Mateo no es congregación de creyentes intachables, compañeros según ley, cumplidores del derecho. Al contrario, ella es comunión de pobres (pequeños) perdonados, que se acogen y ayudan unos a otros (cf. Mt 18,1-14). Desde aquí surge el problema: ¿Puede mantenerse una comunidad desde el perdón? ¿Puede estructurarse algún tipo de iglesia desde el principio radical de la misericordia? Mateo no ha querido (ni podido) responder de una manera argumentativa, pero ha destacado tres elementos básicos para la formación de la Iglesia. La Iglesia puede marcar unas fronteras (Mt 18,15-17). En principio, ella se abre a todos, pero si alguno no acepta su apertura ni perdona, si rechaza al grupo entero y si se niega a vivir en actitud de gracia, queda fuera de la unión comunitaria. Así lo puede declarar la Iglesia entera, es decir, la comunidad reunida, distinguiendo de esa forma lo que es comunión (vida eclesial) y lo que es ruptura de comunión, es decir, lo que queda fuera de ella, en un mundo que tiene otras normas de conducta y otras formas de imponerse. Dios revela su perdón y amor por medio del perdón comunitario (Mt 18,18-20). Pero la Iglesia no nace de la expulsión, sino del perdón, es decir, de la acogida que se ofrece a los disidentes y distintos, en amor generoso. Ella no es una sociedad de limpios y perfectos, sino una comunidad de perdonados que se aman. Así se forma la iglesia mesiánica, sin más principio de vida interior que el amor y sin más norma que el perdón. Por eso, los cristianos deben perdonar y perdonarse siempre, setenta veces siete (18,21-35). Eso significa que ella puede trazar fronteras, como ya hemos dicho, pero solo a fin de perdonar mejor a todos.

(3) *Apocalipsis. Iglesia novia*. La Iglesia es múltiple y es una. La multiplicidad de las comunidades cristianas está representada por las Siete iglesias de Asia (Ap 2–3), simbolizadas por siete candelabros y presididas por siete astros o ángeles (1,9-20). La unidad de la Iglesia está simbolizada por la mujer celeste y perseguida (Ap 12) que se opone a la prostituta (Ap 17) y aparece al final como novia-esposa del Cordero y ciudad de reconciliación (19,7; 21,9-11), vinculada al Espíritu que dice a Jesús: ¡ven! (21,7). Ella se eleva como signo de verdadera humanidad (comunión gratuita de personas), abierta a todos los pueblos de la tierra, superando el nacionalismo de aquellos judíos que se cierran en los límites del pueblo y oponiéndose a la opresión idolátrica (violenta) de las bestias y la prostituta del Imperio romano.

Cf. R. AGUIRRE, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*, Verbo Divino, Estella 1998; *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*, Verbo Divino, Estella 2001; L. GOPPELT, *Les origines de l'Église*, Payot, París 1961; G. LOHFINK, *La Iglesia que Jesús quería*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1986; X. PIKAZA, *Sistema,*

libertad, iglesia. Las instituciones del Nuevo Testamento, Trotta, Madrid 2001; J. ROLOFF, *Die Kirche im Neue Testament*, GNT 10, Vandenhoeck, Gotinga 1993.

5. Cronología: 30-70 d.C.

(↗ *doce*, *helenistas*, *Jerusalén cristiana*, *judeocristianos*, *Pablo*, *Pedro*). En un sentido extenso podemos decir que la Iglesia nace el año 30, con la experiencia de Pentecostés, tal como lo ha destacado Hechos, con su esquema histórico-teológico, como empezaremos indicando, para continuar con algunos rasgos de su desarrollo.

(1) *Hechos 1,1-11: Pascua y Ascensión.* La única narración que conservamos sobre el origen y despliegue de Iglesia primitiva es la que ofrece Lucas (en Hechos). Lucas presenta en ella una visión «parcial» de los hechos, partiendo de sus propios intereses, que le llevan a destacar la unión y armonía de la primera comunidad de Jerusalén, con Pedro y los Doce, para insistir después en la misión de Pablo hasta Roma. Pero transmite unas claves importantes para entender el origen de la Iglesia, distinguiendo los cuarenta días de pascua y los nueve de preparación para Pentecostés:

Pascua, *uno o muchos días*. La datación y duración de la Pascua cambia, según los evangelios, de manera que el tema desborda el aspecto puramente cronológico. Conforme a una visión, todo sucedió en un solo día: el mismo viernes de su muerte (catorce de Nisán, siete de abril del 30 d.C.) fue la pascua de Jesús, de manera que se identifican su muerte y su subida al cielo, mientras el cadáver sigue en tierra (cf. Jn 12,32 y Lc 23,43). Conforme a otra visión, la pascua aconteció al tercer día (cf. 1 Cor 15,3-4; Mt 17,23; Lc 9,22; etc.), que puede entenderse también de manera simbólica (tres días físicos o metafóricos, con tumba o sin tumba vacía...). Solo Lucas distingue, en Hch 1–2, cuarenta días de apariciones pascuales, con Ascensión posterior (día 40) y con diez posteriores de espera hasta Pentecostés.

El tiempo pascual termina en la Ascensión. Prescindiendo de Hch 1–2, en el conjunto del Nuevo Testamento, el día de la resurrección de Jesús (Pascua) y su entronización celeste (Ascensión) se identifican, formando un único acontecimiento como supone incluso Lc 24,50-53. Solo el libro de los Hechos 1,1-11 separa Resurrección y Ascensión (dejando un intermedio de cuarenta días), para indicar así que hubo un tiempo especial de «apariciones», y que ellas acabaron, ya culminadas, en la Ascensión. De esa forma quiere mostrar que la Iglesia posterior no puede fundarse ya en «apariciones» nuevas y distintas de Jesús, sino en los cuarenta primeros días de Pascua, tras los cuales Jesús «subió» al cielo, donde está presente de otra manera.

Cuando Jesús «sube» al cielo, sus discípulos le preguntan: «¿no vas a restituir ahora el Reino de Israel?» (Hch 1,6). Pero Jesús no responde directamente, sino que dice a sus discípulos que esperen, que reciban el Espíritu y que ofrezcan su testimonio en todo el mundo. Con esa pregunta de los discípulos y la respuesta de Jesús (Hch 1,7-8), Lucas abre un hueco y camino temporal para la Iglesia: tras la muerte de Jesús (como antes, en su vida), sus seguidores esperaban el Reino; pero el Reino no llegaba, y por eso, los discípulos preguntan «cuándo», y Jesús les responde situando el tema en otro plano: lo que importa no es el fin del tiempo, sino la misión de la Iglesia.

Toda la historia posterior del cristianismo está marcada por esa pregunta de los discípulos (¿cuándo?) y por la respuesta de Jesús que justifica su ausencia activa (¡Recibiréis el Espíritu Santo y seréis mis testigos...!), abriendo un espacio y tiempo para el surgimiento y misión de la Iglesia (Hch 1,9-11). En contra de los entusiastas (carismáticos iluministas) que han querido tener un contacto inmediato con Jesús, para recrear así su Iglesia, el libro de los Hechos asegura que Jesús ya no vive en este mundo como antes, sino que «está sentado» a la diestra del Padre Dios, de forma que así puede animar con su Espíritu la vida a los creyentes, que son ahora los protagonistas.

(2) *Pentecostés*, *el día en que nace la Gran Iglesia*. Así lo ha indicado Lucas simbólicamente en Hch 1,12-14, al decir que en Pentecostés se hallaban reunidos los Once, con un grupo de mujeres, y con María, la madre de Jesús, y sus parientes, es decir, todos los componentes significativos del principio del cristianismo, unos ciento veinte «hermanos», diez veces doce (Hch 1,15). En el principio habría, en esa línea, tres grupos principales. (a) Los Once (Doce sin Judas), a quienes el texto cita, uno a uno, por su nombre, con lo que ellos significaban. (b) Las mujeres, que han acompañado a Jesús en Galilea, de las que no se dice número ni nombre. (c) Y María, la madre de Jesús, con sus hermanos (parientes), es decir, la Iglesia judeocristiana.

Estos grupos, de origen distinto, se mantenían unidos *(homothymadon)* en plegaria, formando el germen de todas las iglesias, una comunión plural de personas, vinculada por la misma fe en Jesús y por la espera del Espíritu. Esta comunidad es el signo de la Iglesia posterior, que se sigue manteniendo entre la experiencia de Pascua y la irrupción del Espíritu Santo. En esa línea, Hch 2 (tras la elección de sustituto de Judas: Hch 1,15-26) vincula el nacimiento de la Iglesia a la fiesta de Pentecostés, cincuenta días después de Pascua (diez tras la Ascensión de Jesús).

El relato de Hch 2,1-13 (y el discurso posterior de Pedro) marca una fecha y un acontecimiento simbólico, pero tiene sin duda un fondo histórico. Es normal que los discípulos se reunieran ese día de fiesta judía, que ellos celebran ya con Cristo resucitado, para esperar su retorno (culminación de Pascua). Pero sucedió algo distinto: Jesús no vino triunfante (como esperaban), sino que les ofreció su Espíritu, para realizar la tarea del Reino en el tiempo de este mundo, fundando así la Iglesia. Externamente, los discípulos tuvieron una experiencia carismática, interpretada como obra del Espíritu Santo (cf. Hch 2), una vivencia múltiple de la presencia de Cristo. Todo nos permite suponer que hubo entre los «cristianos» de Jerusalén un «estallido» de esperanza apocalíptica, expresado simbólicamente como un viento grande de huracán, llamas de fuego...: «Cuando se produjo este estruendo, se juntó la multitud; y estaban confundidos, porque cada uno les oía hablar en su propio idioma. Estaban atónitos y asombrados, y decían: Mirad, ¿no son galileos todos estos que hablan? ¿Cómo, pues, les oímos nosotros cada uno en nuestro idioma en que nacimos? Partos, medos, elamitas; habitantes de Mesopotamia, de Judea y de Capadocia, del Ponto y de Asia, de Frigia y de Panfilia, de Egipto y de las regiones de Libia más allá de Cirene; forasteros romanos, tanto judíos como prosélitos; cretenses y árabes, les oímos hablar en nuestros propios idiomas los grandes hechos de Dios» (Hch 2,6-11).

Lucas (autor del libro de los Hechos) supone así que la gran misión cristiana se inició el mismo día de Pentecostés. Por un lado, parece que todos los que escuchaban eran judíos de la diáspora, venidos según Ley a Jerusalén. Pero, en otro plano, ellos aparecen como signo de todas las naciones (lenguas) del mundo a las que está llegando el Evangelio. Así ofrece una primera geografía cristiana, en la que aparecen seis grandes grupos, desde el oriente (partos, medos, elamitas; habitantes de Mesopotamia), pasando por Israel (habitantes de Judea, Iglesia de Palestina), por el norte y el sur (Capadocia, Ponto y Asia..., con Egipto y de las regiones de Libia), hasta el occidente que es Roma (forasteros romanos, tanto judíos como prosélitos...) con cretenses y árabes. El primer día nació, según eso, la Gran Iglesia.

(3) *Los dos primeros años*, El texto anterior presenta a la Iglesia unida y completa desde el principio, pero sabemos (por el mismo libro de los Hechos y por otras fuentes) que las cosas sucedieron de manera más compleja, como podemos indicar trazando una cronología y geografía básica de las iglesias cristianas, empezando por los dos primeros años (30-32 d.C., en Jerusalén). Los seguidores de Jesús no se llamaban todavía cristianos, pero empezaron a trazar un camino propio, movidos por la experiencia y recuerdo de Jesús, a quien confiesan Mesías resucitado. Puede hablarse en principio de dos grupos principales: (a) Los de *Jerusalén* (reunidos al parecer en torno a los Doce) esperan que Jesús venga (vuelva) muy pronto como triunfador, para extender su Reino desde la Ciudad Sagrada. (b) Los de *Galilea* siguen haciendo lo que Jesús había hecho: enseñan, curan enfermos, crean comunidades de simpatizantes, esperando también el Reino de Dios, que debe manifestarse en Galilea, más que en Jerusalén.

Mientras Jesús llega, y para preparar su venida, van formándose en Jerusalén *tres grupos o tendencias* que definirán la marcha posterior de la Iglesia (de la comunidad de Galilea no sabemos nada especial en estos años): los *Doce* con Pedro siguen esperando a Jesús como Mesías de las doce tribus de Israel; un grupo de cristianos *helenistas* insiste en la novedad de Jesús, y empieza a expandir su mensaje fuera de Jerusalén, llegando por un lado a la costa de Fenicia y por otro hasta Damasco; finalmente se elevan los *hebreos*, liderados por Santiago, hermano de Jesús, fundando una comunidad sagrada de creyentes puros (en la línea de los de Qumrán).

(4) *Un salto de nivel: Conversión de Pablo* y *primera misión helenista (32-39 d.C.)*. Los helenistas* subrayan la novedad de Jesús, Mesías crucificado y portador de un mensaje que transforma (supera) la identidad cerrada de Israel. Algunos judíos de línea «nacional» sienten la amenaza de esos helenistas, y Pablo*, fariseo apocalíptico celoso, les persigue en Damasco, pensando que ellos son traidores a la identidad israelita. Pero tiene una experiencia intensa de la verdad (gloria) de Jesús y se convierte a su grupo, empezando una misión, primero aislada, de tres años en Arabia, para entrar luego en contacto con los restantes grupos de seguidores de Jesús.

En el año 35 d.C. se produce un primer encuentro de Pablo, *en Jerusalén*, *con los otros dos líderes* (Pedro y Santiago, hermano del Señor), ratificando el estilo de la «iglesia» cristiana, entendida como «federación» (comunión) de comunidades que comparten una misma fe en Jesús aunque la interpretan de formas diferentes.

Del 35 al 39 d.C. se extiende la misión helenista, en la que probablemente participa el mismo Pablo, llega hasta Antioquía, donde por primera vez se admite en la Iglesia (Israel mesiánico) a paganos, sin circuncidarles ni obligarles a cumplir las normas alimenticias de la Ley, de manera que los seguidores de Jesús se visibilizan como grupo distinto, y reciben un nuevo nombre (cristianos, partidarios de Cristo). En este contexto demos señalar la misión de Bernabé y Pablo, delegados de la Iglesia de Antioquía, que extienden el Evangelio en Siria y Cilicia.

(5) *De la crisis de Calígula al «concilio» de los apóstoles (39-49 d.C.).* Calígula, emperador del año 39 al 44 d.C., mandó entronizar su estatua en el templo de Jerusalén, para así elevarse como Dios sobre todo el Imperio, suprimiendo así la identidad del judaísmo. Este mandato causó una enorme conmoción entre los diversos grupos judíos de Jerusalén y Palestina, incluidos los cristianos, por lo que significaba de imposición religiosa y de intento de supresión del judaísmo (y en el fondo también del cristianismo). Pero Calígula murió antes de que se cumpliera su orden, y a partir de entonces sucedieron dos hechos muy significativos.

Años 41-44 d.C. Agripa, nieto de Herodes, amigo del nuevo emperador Claudio, reina sobre el conjunto de Israel (Judea, Samaría, Galilea) y quiere congraciarse con grupos integristas judíos, persiguiendo a los cristianos, matando en especial a Santiago Zebedeo, y queriendo también matar a Pedro, por lo que ellos representan en línea mesiánica y política, pero muere pronto y no puede realizar su intento político (también de fondo mesiánico).

Años 45-66 d.C. Crecen en todo Palestina los movimientos proféticos y políticos de liberación, excitando a las multitudes, que esperan la llegada de un Mesías. Teudas se sitúa de nuevo ante el Jordán, como Juan Bautista, prometiendo la apertura inmediata de sus aguas y asegurando a sus seguidores que entrarán de manera victoriosa en la tierra de Israel. El procurador romano le combate y le mata, destruyendo su movimiento.

(6) *Del «concilio» a la muerte de los líderes (49-62 d.C.) y a la guerra judía (62-70 d.C.).* El año 49 se reúnen los líderes (Santiago, Pedro, Pablo) en Jerusalén y reconocen la existencia de dos (o tres) tendencias eclesiales: los judeocristianos siguen cumpliendo las normas nacionales de la ley; los pagano-cristianos quedan eximidos de ella, de manera que aparecen como fieles al Cristo (herederos de las promesas de Israel) sin hacerse judíos. Pedro se integra en la comunidad mixta (judeo-pagana) de Antioquía, donde se arbitran normas de convivencia entre los diversos grupos. También los judeocristianos de Jerusalén expanden su evangelio, entrando a veces en colisión con la misión de *Pablo*, que se separa de Pedro (y de Antioquía) para iniciar una «campaña» cristiana independiente, dirigida expresamente a los paganos, anunciando y promoviendo un Evangelio universal, sin necesidad de que los paganos cumplan la ley judía; en estos años escribe sus cartas, que serán decisivas para el surgimiento y comprensión de la Iglesia universal.

Así se enmarca la tarea de los líderes. *Santiago* permanece en Jerusalén y desde allí propaga su forma de entender el Evangelio (insistiendo en que los cristianos de origen pagano se circunciden). *Pedro* continúa su misión intermedia (entre Pablo y Santiago) y

surgen más grupos cristianos, con otros misioneros, entre los que el Nuevo Testamento recuerda en especial a Apolo. *Pablo* sube a Jerusalén hacia el año 58 d.C. con una colecta (de fondo mesiánico), para expresar la ofrenda de los gentiles a Jerusalén (cf. colecta*) y para mantener los lazos con los judeocristianos de la ciudad, y le hacen prisionero. Se recrudece la tensión apocalíptica en Palestina. En ese tiempo, el procurador romano dispersa a un pretendiente mesiánico (el Egipcio), que se situaba con sus seguidores en el monte de los Olivos (como Jesús), anunciando la llegada del Reino de Dios, con la destrucción de las murallas de Jerusalén

Los veinte años que van del Concilio (49 d.C.) a la destrucción de Jerusalén (70 d.C.) definen el futuro de judaísmo y del cristianismo, que deben trazar, por impulso interior y por exigencias externas, sus propios caminos en la historia. Pues bien, hacia el final de ese tiempo, entre el 59 y el 62-64 d.C., mueren ajusticiados los tres *líderes* (Pablo, Santiago y Pedro). Con ella termina la primera generación de la Iglesia (las iglesias), sin que se haya cumplido lo que en un sentido externo esperan todos: la venida del Señor Jesús en forma externa.

Santiago. La situación de los cristianos en Jerusalén se volvió difícil, como supone Mc 13 par, de manera que el mismo Santiago (cabeza de la Iglesia judía) fue condenado a muerte con otros hermanos, por el sacerdote Anás, hijo de Anás (uno de los que condenó a Jesús: cf. Lc 3,2; Jn 18,13.24; Hch 4,6), el año 62 d.C. (cf. Josefo, *Ant* 20,197-293).

Pablo y Pedro. Por caminos distintos, Pablo y Pedro (sobre Pablo, cf. Hch 25–28) llegaron a Roma, donde fueron ejecutados probablemente en tiempo de Nerón, entre el 62-64 d.C. (cf. Tácito, *Anales* 15,44, 2-5; *1 Clemente* 5–6). Terminó así la era fundante de la Iglesia, el tiempo de los grandes líderes, unos años de gran tensión. En los años anteriores (desde la muerte de Agripa: 44 d.C.), y sobre todo a partir del gobierno de Festo (61 d.C.), habían crecido en Israel los movimientos apocalípticos y los conflictos políticos, hasta que estalló la gran guerra (67 d.C.), que culminó la conquista romana de Jerusalén y la destrucción del templo (70 d.C.). Terminaba una era esencial para judíos y cristianos.

6. Cronología: 70-135 d.C.

(↗ *apócrifos*, *evangelios*, *literatura cristiana*). Entre la primera y segunda caída de Jerusalén (70 y 135 d.C.) se extiende el tiempo de consolidación de las iglesias: se confirman los rasgos de las comunidades, se redactan los evangelios y se recopilan las cartas auténticas de Pablo (escritas en el período anterior), unidas a otras escritas después en su nombre (y en nombre de Santiago, Pedro, Judas o Juan) y al Apocalipsis. Se afianza la identidad de la Iglesia, constituida por grupos de seguidores de Jesús, sin organización unitaria, pero formando comunidades intensas de vida mesiánica.

(1) *70 d.C. Fin de la guerra judía, destrucción del templo y cese del judaísmo sacrificial*. Vespasiano, que había comenzado la guerra (el año 67 d.C.), fue coronado emperador (año 69). Su hijo Tito dirigió las últimas operaciones militares, tomó la ciudad y destruyó el templo. Este hecho, esencial para el judaísmo, fue muy importante

para el judeocristianismo (que perdió su vinculación directa con la ciudad histórica de Jerusalén), e incluso para el cristianismo de origen pagano, que pudo sentirse, de algún modo, amenazado y potenciado. Resulta sorprendente la escasez de referencias directas; el Nuevo Testamento no habla expresamente de la caída de Jerusalén, pero ella es el trasfondo de Mc 13, Mt 24 y Lc 21, y marca la nueva identidad del cristianismo. Por su parte, el judaísmo tendrá que redefinir su identidad, como lo harán los grandes rabinos tanaítas, inspiradores de la Misná* y del nuevo judaísmo rabínico: Yohanan ben Zakay, Gamaliel II, Hanina ben Dosa. Eliezer ben Hircanos, Ben Azzai, Jeoshua ben Hananía, Yismael ben Elia, Aquiba.

(2) *70-100 d.C. Primera literatura postapostólica*. Estos son quizá los años fundantes de la Gran Iglesia, que se estabiliza a partir de la caída de Jerusalén, desarrollándose como un judaísmo mesiánico, concretado en forma de iglesias, vinculadas entre sí y abiertas a la misión universal. Es el tiempo de los emperadores flavios: Vespasiano (69-79), Tito (79-81), Domiciano (81-96) y Nerva (96-98). En general, los romanos no visualizaban aún a los cristianos como grupo separado (autónomo), sino como secta al interior del judaísmo. No hay persecución general contra ellos, pero desde que Domiciano promueve el culto a su persona los cristianos pueden ser oprimidos y martirizados, como destaca en esos años, en torno al 95 d.C., el Apocalipsis. Entre los textos básicos de ese momento citamos:

Marcos (70-75 d.C.). Primera biografía teológica de Jesús, que aparece como revelación personal de Dios, ocupando (en un plano más alto) el lugar del Templo de Jerusalén ya destruido. Cuando todo parece derrumbarse, Marcos presenta a Jesús como fuente de inspiración y sentido de la nueva comunidad, abierta a todos los hombres y mujeres, por encima de cualquier ley particular (rabínica o no). Jesús no es simplemente el que vendrá, sino el que ha sido y define con su vida la vida de sus seguidores.

Colosenses y Efesios (75-90 d.C.). Desde una comunidad de origen paulino (quizá Éfeso), un discípulo de Pablo recrea la tradición de su mensaje y escribe los primeros tratados eclesiales, mostrando (en convergencia con Marcos) que el misterio no es ya solo la venida de Jesús, Hijo de Dios, ni su parusía inminente (no se alude a ella), sino su misma persona, y (esta es su novedad) el surgimiento de la Iglesia, comunidad escatológica donde se vinculan (reúnen) judíos y paganos. En este contexto, como fundador básico de la Iglesia, aparece Pablo.

Mateo (80-90 d.C.). Desde una comunidad mixta de Siria, probablemente en Antioquía, un catequista recupera y recrea en forma universal las tradiciones del judeocristianismo y las introduce en un contexto helenista. Para ello retoma el «argumento biográfico» de Marcos (escribiendo así también una «historia mesiánica» de Jesús), pero introduce en ella elementos de la tradición israelita (de Santiago), apelando a la autoridad de Pedro (cf. Mt 16,13-20), a quien presenta como «piedra» base de una Iglesia que aparece como heredera del judeocristianismo.

Lucas y Hechos, *primera historia cristiana* (90-100 d.C.). Para el surgimiento y comprensión de la Iglesia fue esencial la obra de Lucas, que recoge y sistematiza tradiciones de Jesús (evangelio de Lucas), escribiendo además la primera historia de los

seguidores de Jesús (Hechos) y destacando el carácter «pacífico» del cristianismo, como religión honorable a la que Roma no debería temer en modo alguno. Nuestra visión del principio de la Iglesia depende del esquema «teológico» que Lucas ha empleado en Hechos, centrándose de un modo especial en estos temas: (a) Iglesia primitiva de Jerusalén. (b) Misión de Pedro y Pablo, hasta el concilio, año 49. (c) Misión de Pablo, que culmina en Roma (hacia el 60 d.C.).

(3) *100-120 d.C. Consolidación cristiana*. Son los años del emperador Trajano (98-117 d.C.) Es tiempo de tranquilidad básica, aunque los cristianos causan recelos y problemas en diversas partes, como indica la correspondencia de Plinio el Joven con el emperador, que responde pidiendo que, en principio, se deje en paz a los cristianos, sin aceptar acusaciones anónimas en contra de ellos. Pero si la acusación es pública, y hay riesgo de conflictos, los cristianos han de ser interrogados y castigados, pues está en juego el orden del Imperio. Se estabilizan varias líneas eclesiales que Lucas no ha citado en Hechos. Entre los testimonios de ese tiempo podemos citar:

Clemente, *Apocalipsis*, *1 Pedro* (95-100 d.C.). La comunidad de Roma (representada por un creyente culto, llamado Clemente) se ha sentido con autoridad para intervenir en asuntos de la Iglesia de Corinto, redactando el primer documento jerárquico de Iglesia. En ese tiempo, el Ap de Jn y 1 Pe ofrecen visiones distintas (convergentes) de la dinámica eclesial, en un contexto de dificultades y persecuciones latentes (finales del reinado de Domiciano), desarrollando de modos distintos el sentido de la esperanza escatológica.

Comunidad del Discípulo amado (100-110 d.C.). Ha seguido una trayectoria propia, separada de las otras tendencias eclesiales. Sus fundadores empezaron viviendo quizá en Jerusalén, siendo instruidos por un personaje a quien se recuerda como Discípulo Amado. Por razón desconocida (quizá por conflictos vinculados con la guerra judía: 66-70), los miembros de esta comunidad, que habían pasado quizá un tiempo en Samaría, se instalaron en algún lugar entre Siria y Asia Menor, creando unos textos (Jn, 1-3 Jn) que han sido recibidos en la Gran Iglesia, que se está formando ya en torno a la memoria de Pedro.

Ignacio de Antioquía, *pastorales* (110-120 d.C.). Por razones poco claras, que se relacionan quizá con conflictos de la Iglesia y de su entorno, Ignacio, obispo de Antioquía de Siria, fue enviado a Roma, para ser allí juzgado. Mientras le conducen prisionero, escribe a varias comunidades y les ofrece la primera visión de un cristianismo unificado en forma jerárquica (con obispos, presbíteros y diáconos). En una línea convergente, aunque menos mística y poco estructurada, se mueven las cartas pastorales atribuidas a Pablo (1-2 Tim, Tito).

(4) *120-135 d.C. Última guerra judía*, *un cristianismo y judaísmo independiente*. Son los años del emperador Adriano (117-138 d.C.), que fue en principio tolerante, pero quiso mantener la autoridad y el prestigio sacral del Imperio y, en ese contexto, impulsó la última gran guerra romana contra el judaísmo nacional, alzado en parte en armas (guerra de Bar Kokba, 132-135 d.C.). El enfrentamiento, quizá más duro que el del 67-70 d.C., desemboca en la nueva conquista y caída de Jerusalén (año 135), que Adriano

reconstruye como ciudad pagana (Aelia Capitolina), prohibiendo a los judíos morar en ella y en su entorno. En ese contexto podemos evocar dos hechos fundamentales.

Mientras el cristianismo ha ido trazando su camino de apertura a los paganos, el judaísmo nacional ha seguido un movimiento de repliegue y recreación, centrado en el *rabinismo*, iniciado por algunos maestros de gran prestigio (como Johanan ben Zakay), pero otros judíos seguían aferrados a sus esperanzas de tipo apocalíptico y militar, que fracasaron, tanto en tiempo de Trajano (117-118) como de Adriano (132-135). Estos judíos militaristas no pudieron «retomar» Jerusalén, ni reconstruir su templo, sino que perdieron definitivamente su Estado, su Ciudad y su Templo. Solo a partir de entonces, tras la gran derrota del 135, se puede hablar de judaísmo rabínico estricto, que se irá distanciando definitivamente de la Iglesia (y la Iglesia se irá separando de ese judaísmo rabínico) y de un *cristianismo independiente*. El despliegue cristiano tiene su propia identidad, como hemos visto en los períodos anteriores (cf. Literatura cristiana primitiva*), pero estaba vinculado de manera muy intensa con el judaísmo del entorno. Pues bien, desde ahora tenderá a volverse independiente, con su propia escritura canónica (que se irá completando en esos años, 120-135 d.C.), con el desarrollo de las tradiciones canónicas de Pablo, Santiago y Pedro (pastorales, Judas, 2 Pedro). En ese momento se empieza a configurar el canon* del Nuevo Testamento, que se opondrá a la eclosión de la literatura gnóstica (que corre el riesgo de eliminar la identidad social del cristianismo).

7. Focos principales

(↗ *gnósticos*, *helenistas*, *judeocristianismo*, *Pablo*). Tomando como referencia ideal el año 100 (un momento en que aún no se ha cerrado la redacción del Nuevo Testamento), podemos trazar un «mapa» de iglesias (o tendencias eclesiales), destacando de un modo general «seis focos» o mejor trayectorias, que se relacionan entre sí de diversas formas.

Foco judeocristiano. Sigue en la línea de Santiago (y de Jerusalén) y asume quizá elementos de la tradición de Galilea. No conocemos bien su historia, ni sus formas concretas, pero ha dejado muchas huellas en la Iglesia en general y en el Nuevo Testamento. Este foco judeocristiano ha influido en el documento Q (año 45/65 d.C.) y después de un modo más crítico en el evangelio de Mateo (hacia el 80), que conserva muchos elementos tradicionales, recreados en forma helenista (quizá en Antioquía, bajo el influjo de Pedro). En este contexto se puede hablar también de una tradición sapiencial, representada por la carta de Santiago, que ofrece una visión ética, universal, del mensaje y, sobre todo, de la fe de Jesús, entendida como ley de libertad.

Este foco judeocristiano se ha expresado también en la tradición mística del Discípulo amado, que asume y reelabora elementos anteriores, provenientes de Jerusalén, en una línea abierta a la gnosis helenista. En esa línea, el judeocristianismo ha recibido formas muy distintas, que van desde un nomismo israelita a un tipo de gnosis que apela a Santiago, como sucede en el Ev. Tomás*. Avanzan en esa línea algunos evangelios judeocristianos apócrifos (de los Hebreos, nazoreos, Ebionitas; del 120 d.C. en adelante), que se siguen leyendo en algunas comunidades hasta el siglo IV-V d.C., siendo

rechazados por la Gran Iglesia (más vinculada al helenismo), aunque son muy importantes para conocer la recepción judía de Jesús. Las comunidades judeocristianas han quedado de esa forma marginadas, pero su impulso y camino sigue siendo importante para entender el cristianismo.

Foco sirio. Vinculado a las comunidades antiguas de Galilea (y al judeocristianismo), pero con influjo helenista. Puede dividirse en tres zonas. (a) *Fenicia*, *que era parte de Siria* (cf. Mc 7,26). Allí aparecen discípulos de Jesús desde el principio (cf. Mc 3,8; Mt 15,21; Hch 21,4). (b) *Damasco.* Allí se hace cristiano Pablo (32 d.C.) y comienza a extender el mensaje (cf. Gal 1,17; 2 Cor 11,32; Hch 9,3-22). En ese entorno puede situarse la tradición posterior, recogida por Marcos (hacia el 70). (c) *En Antioquía* se despliega la primera gran misión del Evangelio y los seguidores de Jesús comenzaron a llamarse cristianos (cf. Gal 2,11; Hch 11,20-30). Aquí se vinculan las tradiciones de Pablo, de Pedro y de los judeocristianos, en una línea que va de Mateo a las cartas de Ignacio de Antioquía (90-130 d.C.).

En ese contexto de Siria se ha dado, de un modo natural, una fuerte vinculación entre mensaje de Jesús y cultura griega (y siríaca, aramea), debido en parte al hecho de que esas zonas han sido básicamente bilingües (en ellas se hablaba arameo y griego, aunque la Iglesia occidental posterior ha dado prioridad a la tradición griega, ocultando la aramea). Además de dos evangelios (Mc, Mt), en este contexto han surgido algunos escritos fundamentales de la Iglesia antigua, en línea más gnóstica *(Ev. Tomás)* o más abierta a las tradiciones de la Gran Iglesia, tal como se advierte en la *Didajé* y en las cartas de Ignacio de Antioquía. En ese entorno de la Alta Siria, en un camino que se dirige hacia Edesa, cruzando el río Éufrates, ha surgido pronto una cristiandad muy significativa, con escritos como las *Odas de Salomón* (100-150 d.C.).

Foco egeo (de Asia y de Grecia). Está especialmente vinculado a los dos grandes centros de la misión de Pablo: en Corinto (Grecia) y Éfeso (Asia), que aparece como foco y lugar de referencia de otras provincias vecinas. (a) *Corinto y Grecia (Acaya)*. Tras las cartas de Pablo (1-2 Cor), solo conocemos la comunidad de Corinto a través de *1 Clemente* (en torno al año 100). La carta supone que han surgido problemas de organización, vinculados quizá al cambio de una estructura colegiada a una monárquica en la Iglesia. (b) *Éfeso*, *Asia y su entorno*. Esta iglesia está vinculada de manera intensa a la misión de Pablo, como él mismo confiesa (cf. 1 Cor 15,32; 16,8) y como reconocen sus seguidores y el libro de los Hechos (cf. Ef 1,1; 1 Tim 1,3; 2 Tim 1,18; 4,12; Hch 18–19) (100-110 d.C.).

Este foco puede hallarse representado no solo por los autores de las cartas de la cautividad (Colosenses y Efesios) y por Lucas (autor de Lucas-Hechos), sino también por la literatura del Discípulo Amado y por el Apocalipsis, con sus cartas a las siete comunidades de Asia: Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadelfia, Laodicea. Cf. también 1 Pedro, que alude a las iglesias de «Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia» (1,1). A partir del siglo II d.C., este foco (representado por Ignacio, Policarpo e Ireneo) ha venido a convertirse, con Roma, en uno de los centros básicos de la creación de la Gran Iglesia, con su organización episcopal y la fijación del Canon. Siglos más

tarde (sobre todo en el IV d.C.), la Iglesia de Antioquía conservará y desarrollará una lectura más literal e histórica de la Biblia, a diferencia de la de Alejandría, que desarrolla una exégesis más simbólica (alegórica), que acabará volviéndose dominante en los concilios del siglo IV-V d.C.

Foco romano. Conocemos ya la Iglesia de Roma por Pablo (Rom) y por el relato de Hechos (que termina en Roma). Algunos autores afirman que en esta Iglesia surgió Marcos, aunque esta atribución no es segura. De todas formas, en Roma nacieron algunos de los escritos básicos del primer cristianismo, entre ellos la carta a los Hebreos y 1 Pedro, que muestran el influjo de la tradición paulina (1 Pe) y la especulación judía (Heb). En ese contexto se sitúa, ya en línea distinta, y más tardía (hacia el 120 d.C.), la diatriba antiherética de la carta de Judas (y la búsqueda de un «canon» eclesial de 2 Pe, vinculada a la carta de Judas). La Iglesia romana se expresa además en textos muy importantes del cristianismo primitivo. *1 Clemente* (100 d.C.) muestra ya el «genio» jurídico romano, que intenta influir en otras iglesias. La apocalíptica moralizante de Hermas (Pastor, 130 d.C.) ha tenido mucha autoridad (a veces se ha incluido en el Canon del Nuevo Testamento) y se mantienen en la línea de una especulación apocalíptica, llena de elementos moralistas.

Todo nos permite suponer que la Iglesia de Roma fue al principio bastante «conservadora», de tendencia judeocristiana. Por otra parte, la memoria de Pedro (y de Pablo), martirizados allí, y el hecho de que fuera capital del Imperio (y meta de la misión de Pablo, según Hechos) han venido a convertirla (con Éfeso y su entorno) en focos de despliegue y consolidación fundamental del cristianismo primitivo, pues las cristiandades de Siria y de Egipto siguieron caminos algo diferentes (e influyeron menos en el Canon del Nuevo Testamento). El auge posterior de esta Iglesia se debe a diversos factores, vinculados a la creatividad de la misma Iglesia, que ha sabido mantener una tradición antigua de fe, y también a su condición de capital del Imperio. A finales del siglo II, Ireneo de Lyon apela a la Iglesia de Roma como signo de ortodoxia y fidelidad. Desde el siglo III, Roma reivindica las tradiciones de Pedro y Pablo y aparece como referencia de unidad entre las iglesias.

Foco alejandrino o egipcio. Resulta menos conocido, aunque Hch 6,9 alude ya a la Sinagoga de los Libertos de Jerusalén, donde había judíos alejandrinos discutiendo con Esteban sobre Jesús. Pablo habla también del misionero Apolo (1 Cor 1,12; 3,4-6.22; 4,6; 16,12), a quien Hechos (18,24; cf. 19,1) presenta como «natural de Alejandría, hombre elocuente y poderoso en las Escrituras». Todo nos permite suponer que la primera iglesia de Alejandría se movió en la línea de este Apolo, desarrollando aspectos del cristianismo que se encuentran vinculados: (a) *Una especulación religiosa*, que nos permite trazar una línea que va del judaísmo sapiencial de Filón alejandrino al cristianismo, también sapiencial de la Iglesia posterior (ss. II-IV), con la gran teología del Logos. (b) *Una gnosis judeocristiana*, abierta por un lado a la herejía, pero integrada en la Gran Iglesia (que se moverá más en la línea de las comunidades de Asia y de Roma).

Esta iglesia (de Alejandría y Egipto) debió tener mucha importancia en el siglo II d.C., relacionándose con las de Siria, en un contexto donde se introducen rasgos que después se tomarán como gnósticos u ortodoxos, según las perspectivas. A partir del último tercio del siglo II, esta Iglesia vino a convertirse en lugar privilegiado para el desarrollo del cristianismo: surgieron grandes teólogos, a partir de Clemente de Alejandría (150-215) y Orígenes (185-254), el primero de los estudiosos cristianos que ha querido «fijar» en seis columnas (Exapla) los textos originales de la Biblia. De su estudio seguimos dependiendo en parte todavía. En Egipto se han propagado y se han conservado gran parte de los testimonios antiguos de la Biblia (papiros y códices más importantes). Esta conexión egipcia resulta esencial para conocer el cristianismo primitivo.

Foco gnóstico. Sus manifestaciones más explícitas pertenecen a tiempos posteriores, pero se ha originado muy pronto (quizá en la línea del Documento Q), sobre todo a partir del 70 d.C., en un contexto sirio, para expandirse y ampliarse después, por Oriente y Occidente (especialmente en Egipto, a partir del II d.C.). Este «foco» puede haberse desarrollado a partir de la lectura e interpretación sapiencial de algunos de los dichos de Jesús, recreados después de una manera independiente, en un contexto de sabiduría donde las formulaciones apocalípticas tienden a interpretarse de un modo espiritualizado. Los escritos gnósticos constituyen una parte muy valiosa (aunque limitada) de la tradición de las iglesias. En este campo resulta muy difícil trazar en principio una línea divisoria entre ortodoxia y heterodoxia, cosa que solo se hará a finales del siglo II (en obras como la de Ireneo de Lyon) y, de un modo especial, en los siglos III y IV, cuando se establece el dogma cristiano. Es difícil fijar el fondo básico de los textos gnósticos, porque en ellos se vinculan y fecundan varios elementos:

Especulación filosófica, en línea platónica. Ciertamente, algunos neoplatónicos (Plotino) rechazarán una gnosis radical (por oponerse al mundo); pero en el fondo de gran parte de la gnosis hay una fuerte especulación platónico/hermético/sapiencial.

Visiones apocalípticas de tipo sapiencial, en la línea de un judaísmo anterior (ss. III-I a.C.) que había vinculado ya visiones sobre el fin del mundo con especulaciones sobre el origen y sentido de la realidad. Gran parte de la gnosis es una relectura apocalíptico/sapiencial del Génesis.

Elementos cristianos. La vida de Jesús ha servido como desencadenante para el desarrollo de elaboraciones gnósticas de diverso tipo. El Jesús maestro sabio, sin historia real humana, ha fascinado a los gnósticos, como muestran diversos evangelios: de Tomás, Felipe, María y Judas... En esa línea han surgido experiencias de salvación (especialmente en el siglo II-III d.C.), escuelas gnósticas que estudian sobre el origen y sentido de la realidad, con fondo judío, cristiano y pagano, como muestran los escritos de Valentín, Basílides, Carpócrates, cuyos escritos se han conservado en parte en Nag Hammadi (Egipto), etc.

Cf. R. AGUIRRE (ed.), *Así empezó el cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2010; C. BERNABÉ y otros, *Re-imaginando los orígenes del cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2008; J. D. G. DUNN, *El cristianiasmo en sus orígenes. Comenzando por Jerusalén* I-II, Verbo Divino, Estella 2012; H. KÖSTER, *Introducción al Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1988; H. RÄISÄNEN, *El nacimiento de las creencias cristianas*, Sígueme, Salamanca 2011; M. ROBINSON y H. KÖSTER, *Trajectories through Early Christianity*, Fortress, Filadelfia

1971; L. SCHENKE, *La comunidad primitiva*, Sígueme, Salamanca 1999; F. VOUGA, *Los primeros pasos del cristianismo. Escritos*, *protagonistas*, *debates*, Verbo Divino, Estella 2001; L. M. WHITE, *De Jesús al cristianismo*,Verbo Divino, Estella 2007.

8. Imágenes bíblicas

Los evangelios no han desarrollado un tratado conceptual o legal sobre la Iglesia (en el sentido jurídico o administrativo), pero han ofrecido unas imágenes poderosas, que nos permiten entender su sentido, de una forma activa o, quizá, mejor interactiva. A modo de ejemplo podemos evocar algunas que han sido recogidas por Marcos, y que están en la base de los evangelios posteriores. Marcos no ha desarrollado otras imágenes más propias de la escuela de Pablo (Cuerpo y Esposa de Cristo), pero ofrece algunas que son muy significativas:

La Iglesia es una barca, y Jesús ofrece desde ella su enseñanza (Mc 4,1), acompañando a sus seguidores en la dura travesía misionera que lleva por el mar a todo el mundo (4,35-41; 6,46-52). Los misioneros cristianos siguen recordando a Jesús como aquel que les sostiene y anima en la fuerte tarea de extender el Evangelio a todo el mundo, concebido como un conjunto de tierras que rodean al mar Mediterráneo (simbolizado por el mar de Galilea), que él y sus primeros seguidores recorrieron en barca. También hoy (año 2015) la Iglesia sigue siendo una barca donde los creyentes pueden refugiarse, para superar la gran tormenta del mundo que amenaza (la bomba y la opresión generalizada, el hambre y la violencia...), una barca que se abre a todos los que quieren realizar con Jesús la travesía de la vida.

La Iglesia es comunión de discípulos llamados a entender los misterios del reino. Ella está formada por aquellos que escuchan a Jesús y comparten su doctrina, buscando y descubriendo así el sentido de la vida (cf. Mc 4,10-12; 7,17-23; 10,10-11; etc.). La Iglesia de Marcos no es un tipo de escuela de élite (para triunfadores del sistema), ni un club de sabios separados del resto de la gente, sino un lugar abierto en el que se escucha y acoge la Palabra de Dios, un lugar en el que todos pueden conocer (adquirir) el más alto conocimiento de la fe, y de esa manera caminan (y viven) iluminados por la luz de Dios. El ejemplo «negativo» de los discípulos históricos de Jesús (que no acaban de entender las parábolas, abandonando al fin a Jesús) le sirve a Marcos de contraste para descubrir el sentido de la Iglesia, formada por aquellos que se dejan iluminar por la palabra y por la vida de Jesús, conociendo los misterios del Reino.

La Iglesia es rebaño, disperso con la muerte de Jesús, pero reunido de nuevo tras su pascua en Galilea (Mc 14,27-28; cf. 16,7-8), con la ayuda del mismo Jesús, que es pastor misericordioso (cf. 6,34). Esta imagen (que Marcos toma de la tradición del Antiguo Testamento) nos resulta hoy poco atractiva: ¡No somos ovejas, sino seres libres! Pero en el fondo de ella existe una certeza superior, alimentada por los salmos en los que aparece la imagen del Señor como Pastor, una imagen que sirve para iluminar a los vivos y para ofrecer consuelo a quienes lloran a los muertos (cf. en especial Sal 23). Los cristianos descubren que con Cristo pueden caminar por el mundo, confiados, sabiendo que la vida es un don que Dios ofrece a todos y que los fieles pueden confiar en el Jesús Pastor que

les guía en el camino, ofreciéndoles el pan y la palabra, como indica el signo de las multiplicaciones (Mc 6,34).

La Iglesia es templo, pero no un santuario construido por manos humanas (solo para un pueblo), sino casa de oración y comunión pascual en Cristo, para todas las naciones (cf. Mc 11,17; 12,10-11; 14,58; 15,29), un espacio de vida, edificado por la palabra de Dios (no un edificio construido por los hombres). Gran parte del relato de Jesús en Marcos (especialmente en su parte final) está centrado en la imagen del templo (la caída del templo antiguo, la edificación del nuevo templo universal, para todas las naciones). La misma comunidad es «lugar» de Dios, es decir, espacio de oración y de experiencia compartida de fe... No hacen falta templos exteriores, edificios materiales, grandes complejos religiosos, pues los mismos creyentes reunidos son templo de Dios. Para mostrar eso ha escrito Marcos su evangelio.

Nueva familia de Jesús, compuesta por aquellos que se sientan a su alrededor, escuchando la palabra de Dios (3,31-35), de manera que abandonan y dan lo que tienen (todas sus cosas particulares) para acompañarle en el camino (Mc 10,29-31). Este es el tema de fondo del evangelio de Marcos: una familia de creyentes, formada por los verdaderos discípulos de Jesús, es decir, por seguidores, aquellos que lo dejan todo para seguirle, como el ciego del camino (10,46-52) o como las mujeres de 15,40-41. Cómo formar la familia de Jesús, eso es lo que Marcos ha querido enseñarnos al contar la historia de Jesús.

IGNACIO DE ANTIOQUÍA. MI «BIBLIA» ES JESUCRISTO

(↗ *Clemente*, *gnosis*, *iglesia*, *ministerios*, *obispos*). Obispo de Antioquía de Siria, a principios del siglo II, acusado y trasladado a Roma, donde sufrió martirio. En el camino hacia la capital del Imperio, custodiado por soldados, escribió una serie de cartas a las comunidades cristianas con las que mantenía contacto, presentándoles su visión de la Iglesia.

(1) *Pensamiento base. Lo que importa es la Iglesia*. Su teología está relacionada con la visión del Cuarto Evangelio, pero destaca más el orden jerárquico y el sentido místico de la Iglesia, que viene a presentarse como revelación del Dios cristiano. En esa línea, Ignacio vincula experiencia interior y jerarquía eclesial, iniciando un proceso de concentración místico-monárquica del cristianismo. Se le puede relacionar con Clemente* Romano (autor de *1 Clem*); pero Clemente era un filósofo cósmico y social; por eso, su visión de la jerarquía concordaba con un tipo de sistema imperial; por el contrario, Ignacio es un místico que en tiempos de gran cambio e institucionalización cristiana ha descubierto y/o potenciado el episcopado monárquico (unido al colegio de presbíteros y al grupo de los diáconos) como medio para superar la disolución gnóstica del Evangelio.

Algunos investigadores suponen que Ignacio solo escribió algunas de las cartas editadas a su nombre (*Romanos* y partes de *Tralianos*, *Magnesios y Efesios*), añadiendo que las referencias más concretas a la jerarquía serían obra de recopiladores posteriores. Las referencias a la necesidad de instaurar una jerarquía triple (obispo, presbíteros, diáconos) procedería de un redactor tardío, que utiliza la autoridad del mártir Ignacio para introducir su nueva visión de la estructura eclesial entre el siglo III y el IV d.C. Pienso, sin embargo, que las siete cartas (*Efesios*, *Magnesios*, *Tralianos*, *Romanos*, *Filadelfios*, *Esmirniotas* y *Policarpo*) pueden ser auténticas. La novedad de su planteamiento proviene de la experiencia personal de Ignacio y de las nuevas necesidades eclesiales que él advierte en su tiempo.

Ignacio es un místico de Cristo (enamorado de la muerte entendida como signo de amor a Jesús) y un jerarca eclesial (busca la unidad de las iglesias, como instituciones mesiánicas, bajo la presidencia de un obispo, con un colegio de presbíteros y un grupo de diáconos o servidores). Ha recogido tendencias diversas de la teología y vida cristiana; muestra influjos de Pablo, Juan, Mateo y quizá del mismo Lucas. Pero piensa que el mensaje y herencia de Jesús corre el riesgo de perderse, a causa de disputas disolventes (gnostizantes) que destruyen la unidad y armonía de los creyentes; por eso quiere fortalecer la unidad de la Iglesia, tanto en plano social (vinculación de los cristianos entre sí), como místico (unión con Jesús).

La raíz de su preocupación no es la pureza del mensaje (como en las cartas pastorales, escritas a nombre de Pablo, que presentan a los presbíteros/obispos como servidores de la Palabra), ni el orden jerárquico y la obediencia legal (como en *1 Clem*), sino la vinculación con Dios (Cristo), a través de la armonía eclesial; por eso, promueve el

surgimiento de una jerarquía entendida como principio sagrado de vinculación cristiana. Desde esa base sacraliza el orden y la unidad mística de la Iglesia.

(2) *Unidad eclesial*, *textos básicos*. No sabemos si Ignacio describe una estructura episcopal que ya existe (parece estar surgiendo en Antioquía y Esmirna) o si quiere promoverla, pues no existe todavía (como en Roma, donde hay presbiterio pero no un obispo estricto). Lo cierto es que su propuesta (una Iglesia con obispo, presbíteros y diáconos) ha terminado triunfando en el conjunto de las comunidades. Frente a la invisibilidad gnóstica, destaca Ignacio la visibilidad social de la Iglesia, centrada en el obispo. El mensaje de Jesús (liberación de los excluidos del sistema) queda en el trasfondo. En el centro se sitúa la unidad con el Cristo pascual, expresada en estructuras eclesiales.

Así lo muestran algunos de sus textos: (a) «Estáis tan armonizados con el Obispo, como la iglesia con Jesucristo y Jesucristo con el Padre, a fin de que todo suene al unísono» (Ef 5,1). (b) «No os conviene abusar de la poca edad de vuestro *obispo*, sino, mirando en él la virtud de Dios Padre, tributarle toda reverencia. Así he sabido que vuestros santos presbíteros no tratan de burlarse de su condición juvenil..., sino que, prudentes en Dios, le obedecen o, por mejor decir, no a él sino al Padre de Jesucristo, que es el obispo de todos...» (*Magn* 3,1). (c) «Como el Señor no hizo nada sin el Padre, ni por sí, ni por sus apóstoles, así vosotros nada hagáis sin contar con el obispo y los presbíteros» (*Magn* 7,1). (d) «Someteos al obispo y unos a los otros, como Jesucristo al Padre según la carne, y los apóstoles a Cristo y al Padre y al Espíritu, para unidad corporal y espiritual» (*Magn* 13,2). (e) «Respetad todos a los diáconos como a Jesucristo, lo mismo al obispo, que es figura del Padre, y a los presbíteros, sanedrín de Dios y colegio apostólico. Sin estos no hay iglesia» (*Tral* 3,2). (f) «Sean uno con el obispo, los presbíteros y diáconos constituidos según el sentir de Jesucristo, a quienes (Dios) afianzó firmemente, según su propia voluntad, por el Espíritu Santo» (*Fil*, Saludo). (g) «Los de Dios y Jesucristo, están con el obispo. Y quienes arrepentidos volvieren a la unidad de la iglesia también serán de Dios... Esforzaos por frecuentar una sola eucaristía, pues una es la carne de nuestro Señor Jesucristo y uno el cáliz para unirnos con su sangre, uno el altar, como uno el obispo, con los presbíteros y diáconos, consiervos míos...» (*Fil* 3,24,1). (h) «Seguid todos al obispo, como Jesucristo al Padre, y al presbiterio como a los Apóstoles; reverenciad a los diáconos, como al mandato de Dios. Nadie haga algo referente a la iglesia sin el obispo. Solo es fiable la eucaristía con el obispo o su delegado. Donde está el obispo esté la muchedumbre, donde está Jesucristo está la iglesia universal. Sin el obispo no se puede bautizar...» (*Esm* 8,1).

(3) *Justificación mística. Lo que importa son los obispos.* Estos textos, escritos hacia el 120/130 d.C. por alguien que se presenta como «obispo de Siria», constituyen la mayor defensa antigua de la unidad episcopal de la Iglesia. En su tiempo, la institución del episcopado monárquico era nueva y no había logrado extenderse a todas las comunidades. Significativamente, Ignacio no la puede citar en la carta a Roma, pues esta iglesia sigue dirigida por un colegio de presbíteros/obispos (como supone *1 Clem* y Hermas, *Pastor*). Ya las cartas pastorales parecían evocar un tipo de episcopado

monárquico, que parece lógico dentro del proceso de institucionalización de las comunidades. Pero solo Ignacio lo ha destacado, atribuyendo gran «poder» espiritual y social a la figura del obispo, que se eleva sobre el presbiterio y viene a presentarse como signo de Dios en la comunidad.

Pues bien, en esa línea, la aportación mayor de Ignacio es la unidad de la Iglesia en torno al obispo, con la justificación mística (jerárquica) de su función. Parece que, partiendo de su propia experiencia de deseo martirial (que no aparece en otros textos, como el Apocalipsis), y viendo en la unidad de la Iglesia un signo de la unión con Dios, Ignacio se ha sentido obligado a conceder una aureola sacral al obispo. De esa forma ha vinculado la unidad de la Iglesia, entendida ya como experiencia divina, y la mediación episcopal, como forma privilegiada de crearla. Es evidente que ambos aspectos pueden distinguirse: muchos textos básicos del Nuevo Testamento (de Mt, Ef, Jn) habían destacado la unidad eclesial sin apelar a la mediación del obispo y/o de la jerarquía. Ignacio los ha unido.

En el momento en que escribe hay otras visiones de la Iglesia, que aparecen en textos del Nuevo Testamento (pastorales, Juan, Hechos) y textos que no han sido recogidos en el Nuevo Testamento (*1 Clem*, Pastor Hermas). Pues bien, a la larga, la propuesta de Ignacio, centrada en la institución de los obispos, será la triunfante. Esa institución resulta lógica, pues a medida que la Iglesia se amplía van siendo más difíciles de coordinar las funciones de presbíteros y diáconos. Por eso es normal que el obispo (vigilante), sea o no del grupo de presbíteros, tiende a tomar la dirección comunitaria. Al principio puede tratarse de una dirección delegada, temporal... Luego se vuelve permanente. Ni Jesús ni los apóstoles primeros (mucho menos los Doce) pensaron en crear a los obispos, que son una institución posterior (aunque muy importante) de la Iglesia, a partir de mediados del siglo II d.C.

Para establecer la autoridad del obispo (con presbíteros y diáconos) Ignacio no apela a la Biblia judía, ni a Jesús, ni a los apóstoles o a la tradición (en contra de *1 Clem*), pues no tiene argumentos de historia y Evangelio para ello, y así podemos suponer que él quiere fundar algo nuevo. Él sabe que el episcopado en sí no proviene de Jesús, pero le parece muy importante para expresar su mensaje. Lógicamente, para fundamentarlo utiliza argumentos místicos (trinitarios), que varían de unas cartas a otras. Es posible que Ignacio no tenga todavía una visión precisa de la función del episcopado y por eso puede apelar a distintos símbolos divinos, el más importante de los cuales reza así: como Dios es uno y Padre, así el obispo es uno y padre de la comunidad.

(4) *Mi Biblia es Jesucristo.* Ignacio relaciona unidad jerárquica y celebración litúrgica. Según el evangelio (Mt 25,31-46), Dios se revela en los excluidos del sistema o en la unidad de amor de los creyentes. Sin negar eso, Ignacio vincula revelación de Dios y autoridad unificadora de la Iglesia. Ciertamente, él conoce la gran tradición bíblica, pero no se detiene en ella (quizá es un judeocristiano, menos acostumbrado a la Biblia del Antiguo Testamento). Por otra parte, cuando parece que sus opositores quieran argumentar con libros y textos de la tradición cristiana, él apela al conocimiento directo de Jesús, diciendo que «mis archivos *(arceia)* son Jesucristo: su venida, pasión y

resurrección» (cf. *Filadelfios* 8,2; cf. 6,1; 7; 8,2). Su «archivo» (es decir, su Biblia) es el mismo Jesucristo, con quien él se identifica por experiencia personal.

Le interesa Jesús, un Jesús místico, cuya presencia se expresa en la unidad de la Iglesia, ratificada de un modo social por sus ministros. En esa línea, a su juicio, más que servidores de la comunidad, los ministros son signos de Dios, jerarquía originaria, dentro de un contexto donde la Iglesia viene a presentarse como grupo ya santo, con estabilidad interior, más que como signo de la llamada universal del reino, dirigida en primer lugar a los excluidos del sistema social y religioso del entorno.

Ignacio ha empezado siendo una voz solitaria que, desde su experiencia mística, quiere unificar a cada iglesia en torno a su obispo; pero su propuesta se ha extendido por la cristiandad, de manera que el despliegue del episcopado monárquico no ha sido solo efecto de una conveniencia eclesial (unificación de la comunidad), sino expresión de una mística de unión y sometimiento. La obediencia se vuelve principio radical cristiano. De esa manera, los que forman unidad aparecen como seguidores de Jesús, sometiéndose al obispo. El camino de liberación de Jesús, abierto a los excluidos del sistema, tiende a convertirse en experiencia de unidad sacral interna de los fieles, en torno al obispo. Ciertamente, en el fondo de este esquema cristiano sigue influyendo un modelo de comunión de amor entre personas; pero ya no es comunión de diálogo entre todos los hermanos, en amor igualitario y libertad creadora, sino de obediencia mística, de manera que la unidad comunitaria no brota de la ayuda a los excluidos y el amor mutuo de los fieles, como en Marcos o Mateo, sino del sometimiento sacral a la jerarquía.

La Iglesia tiende a convertirse en un sistema espiritual de salvación, administrado en nombre de Jesús por unos buenos jerarcas, dejando en un segundo plano la experiencia mesiánica de libertad ofrecida a todos los humanos y el diálogo directo entre los fieles. Sobre la raíz del Evangelio, que sin duda sigue siendo muy poderosa, tiende a crecer el árbol del sistema sacral cristiano.

Obras en D. RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos* (Madrid 1950); J. J. AYÁN, *Ignacio de Antioquía. Cartas* (Madrid 1991). Cf. J. P. MARTÍN, *El Espíritu Santo en los orígenes del cristianismo. Estudio sobre I Clemente*, *Ignacio*, *II Clemente y Justino mártir* (Roma 1971); J. RIUS-CAMPS, *The Four Authentic Letters of Ignatius*, *the Martyr* (Roma 1979); W. R. SCHOEDEL, *Ignatius of Antioch*, Fortress, Filadelfia 1985.

ILU (EL) Y ASHERA. DIOSES ENGENDRADORES

(↗ *Ashera*, *Hierogamia*, *Ishtar*, *Israel*, *Matrimonio*, *Mundo*, *Sexo*). En el principio del panteón cananeo (propio de los palestinos antiguos, del entorno de la Biblia) hallamos dos poderes generadores (Padre y Madre), de manera que lo divino se entiende como proceso de surgimiento vital, a partir de dos principios complementarios.

(1) *Punto de partida*, *la gran dualidad*. Frente al Dios uno de Israel se puede hablar aquí de la divinidad dual. (a) *El Padre se llama Ilu (El)*, nombre que más tarde ha pasado a significar simplemente Dios tanto en hebreo (El, Elohim) como en árabe (Aláh). Su función originaria consiste en ser padre de todo lo que existe, especialmente de los dioses que reciben casi invariablemente el nombre de hijo/hijos de Dios *(bn il/ilm)*. Ilu aparece también como *mlk* o rey: es soberano y juez que mantiene el orden tanto en el plano de los dioses como en el plano de los hombres. Es sabio y anciano (*ab sanim*, padre de años), guardián y sentido profundo de todo lo que existe. (b) *La Madre es Athiratu* (= *Ashera*), esposa de Ilu, engendradora o creadora de los dioses *(qnyt ilm)*, que normalmente aparecen como hijos suyos. A veces recibe el título de Ilt (= Ilat), es decir, como *la diosa* por excelencia. De manera más usual, ella viene a manifestarse como *Athiratu yam*, es decir, diosa del mar, quizá en recuerdo de su origen acuático: es reflejo de las aguas primigenias, portadoras primeras de la vida. Los cananeos posteriores, igual que los hebreos, la presentan como *Ashera*, Diosa Madre originaria.

(2) *Experiencia básica. Crear es engendrar*. En esta perspectiva, crear es engendrar partiendo de la dualidad, como muestra el famoso poema de *Los dioses apuestos y hermosos* (*Textos de Ugarit*, KTU 1, 23) que conserva el texto dramatizado de un ritual de fecundidad: «Está sentado en su trono Môtu-Sarru, / con el cetro de la esterilidad en su mano, / en ella el cetro de la viudez». Môtu es el poder de la muerte, entendida como príncipe (= Sarru) que domina con su esterilidad sobre el cosmos entero. Pues bien, frente a la esterilidad de la muerte se eleva el poder generador de Ilu que se extiende con fuerza sobre el campo. En este contexto viene a celebrarse la liturgia evocadora de la fecundidad: «Voy a invocar a los dioses apuestos, /a los voraces ya de solo un día, / que maman de los pezones de Athiratu, de los pezones de la Señora» (KTU 1.23, 23-24).

Athiratu/Ashera aparece como madre de leche abundante; de sus pechos reciben vida los vástagos divinos, dioses apuestos. Ella, la gran diosa, vinculada en pareja con *Ilu*, su marido, es la dueña del campo, señora de la generación y el alimento. Ella preside el gran rito que Ilu, su esposo, realiza con las diosas, que representan a la gran madre. El texto evoca de esa forma el momento de la generación, desde la perspectiva del Dios masculino que copula (se une sexualmente) con dos sacerdotisas (consagradas) de Ashera: «Se dirigió Ilu a la orilla del Mar, / y marchó a la orilla del océano. / Tomó Ilu a las dos consagradas... / Mira, una se agachaba, la otra se alzaba; / mira, una gritaba ¡padre, padre!, la otra ¡madre, madre! / Se alargaba la mano (= miembro) de Ilu como el mar, / la mano de Ilu como la marea... / Tomó Ilu a dos consagradas...» (KTU 1.23,30-36).

(3) *Del mito al rito*. El ritual de la generación nos sitúa a la orilla del mar (lugar del que proviene Athiratu). Allí están sus consagradas, allí muestra Ilu su potencia (parece fecundar el mar entero con su gran miembro viril). A pesar de ello (quizá para marcar un ritmo de lentitud y suspense en la liturgia engendradora), la exhibición del Gran Dios Padre parece ineficaz. Por eso ha de pararse y realizar un rito mágico/religioso de fertilidad: mata a un pájaro y lo sacrifica sobre la brasa (KTU 1.23, 37-48). De esa forma conjura el riesgo de la muerte y puede culminar su acción creadora: «Se inclinó, besó sus labios; y sus labios eran dulces, / dulces como lo son las granadas (= labios de las sacerdotisas). / Al besarlas hubo concepción, al abrazarlas hubo preñez, / se acurrucaron y dieron a luz a Sahru y a Salimu» (KTU 1.23, 49-52). Este es el centro del mito: *Ilu*, padre primigenio, no ha perdido su potencia engendradora. Día a día, año tras año, está engendrando el mundo en gesto de poder y deseo que celebra el rito de la hierogamia* del templo donde las hieródulas o sacerdotisas vuelven a ser poseídas (fecundadas) por el Dios de potencia desbordante (¡como el mar era su mano!).

De la vitalidad de Dios y de su fuerte deseo sexual brota sin cesar el mundo. Así lo canta el mito, así lo expresa el rito realizado por el sacerdote (representante de Ilu) y por las sacerdotisas (representantes de Athiratu/Ashera) sobre el templo: «Ambas se acurrucaron y dieron a luz, / a los dioses apuestos dieron a luz, / a los voraces ya de solo un día, / que maman de los pezones de la Señora» (KTU 1.23, 57-59). *Ilu* se define por su miembro fecundante, Athiratu por sus pechos. Ellos forman la pareja originaria. De su unión brotan los dioses apuestos: Sahru (hebreo *sahar*) es la Aurora, Salimu (hebreo *salem*) el Ocaso. Conforme a los principios de paralelismo de totalidad, Aurora y Ocaso significan el día entero: son el principio y fin de la existencia. Del miembro excitado de Ilu, de los pechos abundantes de Athiratu brota y se alimenta todo lo que existe.

Cf. textos en M. DIETRICH, O. LORETZ y J. SANMARTÍN, *Die keilalphabetische Texte aus Ugarit. I. Transcription*, Kevelaer, Neukirchen-Vluyn 1976 (= KTU). Presentación y traducción castellana en G. DEL OLMO, *Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit*, Cristiandad, Madrid 1981. Cf. J. L. CUNCHILLOS, *Cuando los ángeles eran dioses*, Pontificia, Salamanca 1976; M. DIETRICH y O. LORETZ, *Yahwe und seine Aschera*, UBL 9, Münster 1992.

IMAGEN

(↗ *arte*, *Dios*, *hombre*, *idolatría*, *ídolos*). El tema del hombre como imagen de Dios y el de la prohibición de las imágenes constituye uno de los elementos centrales de la revelación bíblica.

(1) *Hombre*, *imagen de Dios*. El tema aparece en el relato de la creación: «Y dijo Elohim: hagamos al hombre [*'adam*: ser humano] a nuestra imagen y semejanza; que domine sobre los peces del mar, las aves... Y creó Dios [*'Elohim*] al ser humano a su imagen: a imagen de Elohim lo creó, varón y mujer los creó. Y les bendijo Elohim y les dijo: creced, multiplicaos, llenad la tierra y sometedla» (Gn 1,26-28). El hombre es imagen de Elohim, Dios universal, más que de Yahvé, Dios especial de la historia israelita, que se sitúa más allá de todas las imágenes del cosmos (cf. Ex 20,4; Dt 5,8). Entre los rasgos básicos del texto del Génesis citamos los que siguen. (a) Elohim dice «hagamos», utilizando una expresión que se puede entender de varias formas: Dios habla con sus ángeles (Elohim, seres divinos), de forma que el hombre aparece como imagen de lo angélico en el mundo; Dios medita y reflexiona consigo mismo, en comunicación propositiva, para indicar de esa manera que el hombre brota de su reflexión interna; Dios es pluralidad vital que habla consigo mismo (como en la Trinidad cristiana). Sea como fuere, la creación del hombre constituye un momento privilegiado del despliegue de la Palabra de Dios que ha creado al hombre por gracia especial, porque quiere y le quiere, diciéndose a sí mismo «hagamos», de manera que podemos afirmar que el hombre surge en el mismo interior de la divinidad. Dios se responsabiliza de los hombres, pero, al mismo tiempo, supone que los hombres deben asumir su responsabilidad y por eso dice con ellos: «hagamos». Este Dios/Elohim refleja y repite en el hombre su misma realidad divina, de manera que podemos aplicarle al hombre las notas que sabemos de Dios. (b) El hombre es imagen de Dios porque habla, colaborando así en la creación. El texto anterior (Gn 1,2-24) había dicho que Dios crea a través de la palabra. Siendo imagen de Dios, el hombre ha de crear de esa manera: sabe decir y dice las mismas palabras de Dios (aunque por ahora parezca receptor pasivo). (c) El hombre es imagen de Dios porque sabe mirar como mira Dios, descubriendo que «las cosas eran (y son) buenas» (cf. Gn 1,12.18.21.25.31). (d) Es imagen de Dios porque domina: Dios preside por su palabra y su mirada sobre todo lo que existe (luz y firmamento, aguas y tierra, plantas y animales). El hombre preside sobre los vivientes de su entorno (plantas y animales), proyectando en ellos su armonía, como creador, no como destructor, del mundo. (e) Es imagen de Dios porque puede descansar, participando así del sábado divino (cf. Gn 2,2-3). Plantas y animales están más lejos de Dios porque no guardan el sábado, no saben distinguir días de días, tiempos de tiempos, según el ritmo de los astros (Gn 1,14-18). Solo el hombre sabe y puede guardar el sábado, imitando así a Dios: se retira y distiende, sin quedar prendido y perdido entre las cosas, que van siempre cambiando y están siempre fatigadas, pero sin alejarse de ellas. (f) El hombre es imagen de Dios porque es *varón y mujer*. Dios ha dicho «hagamos» y ha surgido el ser humano como imagen de su vida invisible, como varón y mujer. Por eso, ellos dos son imagen de Dios por el modo

concreto en que existen, abierto el uno al otro, en complementariedad de existencia y acción. De esta forma, su dualidad (varón y hembra) deja de ser un fenómeno biológico (propio de otros animales) y se convierte en misterio teológico. (g) El hombre es imagen de Dios porque puede crecer, multiplicarse, dominar la tierra... Ciertamente, comparte con los animales el brotar y multiplicarse; pero lo hace de otra manera, desde su propia humanidad, siendo así fuente de vida personal que se expresa a través de los hijos. Así entendido, el hombre, varón y mujer, es la verdadera teofanía. No tenemos que buscar el signo de Dios fuera (en las estrellas); no tenemos que hacer grandes argumentos de tipo cosmológico o social para llegar a lo divino. Dios se muestra en lo más hondo, sencillo e inmediato: en la misma realidad humana, en la concreción misteriosa del varón y la mujer, abiertos uno al otro, creadores ambos, en su misteriosa dualidad.

(2) *Prohibición de las imágenes de Dios* (idolatría*). La prohibición de las imágenes se encuentra esencialmente vinculada a la confesión de la unidad de Dios, pero dice algo más: no se trata solo de afirmar que Dios es «uno» (único, exclusivo: cf. shemá*, Dt 5,4), de manera que no haya a su lado otros dioses, sino de poner de relieve su trascendencia y libertad. (a) *Ley básica*. A Dios no se le puede fijar en ninguna cosa (imagen, signo, idea), porque él es El que Es (Ex 3,14) y porque actúa liberando a los hebreos, desde su propia trascendencia, porque él quiere (Ex 20,2; Dt 5,6; cf. 27,15). Por eso, el texto sigue: «No fabricarás escultura *(pesel)*, imagen *(temuna)* alguna de lo que hay en el cielo, arriba, abajo en la tierra o en los mares, por debajo de la tierra» (cf. Ex 20,4; Dt 5,8). Esta prohibición rechaza de forma apodíctica (sin condiciones ni reservas) la tendencia del hombre racional (que desea lograr una razón o imagen definitiva de Dios) y el deseo del hombre constructor (que quiere ser capaz de hacerlo o dominarlo todo), diciéndole «no fabricarás». Ella nos sitúa ante dos límites primordiales: el límite de Dios o de la realidad más alta (que nosotros no podemos conocer) y nuestro límite como seres humanos (no podemos fabricarlo todo). Este pasaje y prohibición supone que el hombre tiene un apetito constructivo y posesivo, de manera que se siente capaz de penetrar en la esencia supratemporal de la realidad y de crearla o dominarla por sí mismo. (b) *La diferencia de Dios*. Al prohibir las imágenes de Dios, la Biblia alude no solo a sus figuras exteriores (ídolos de madera o bronce), sino incluso a las representaciones mentales de su realidad (las ideas sobre Dios). Por eso, en principio, no podemos atribuir a Dios los rasgos de los grandes poderes del cielo, de la tierra o del abismo, ni llamarle ni siquiera padre, pues ese mismo nombre puede convertirse en ídolo o figura falsa. En esa línea continúa hablando el Deuteronomio: «(Recordad)... el día que en estuvisteis delante de Yahvé, vuestro Dios, en el monte Horeb, cuando Yahvé me dijo: Reúneme al pueblo, para que yo les haga oír mis palabras, para que aprendan a temerme todos los días que vivieren... Y habló Yahvé con vosotros de en medio del fuego: oíais la voz de sus palabras, sin ver figura alguna, solo se oía una voz. Y Él os comunicó su alianza... Guardaos mucho de esto, pues ninguna figura visteis el día que Yahvé habló con vosotros de en medio del fuego. No os pervirtáis y hagáis para vosotros escultura, imagen de figura alguna, efigie de varón o hembra, imagen de animales terrestres, imagen de aves que vuelan por el aire, de reptiles del suelo, de peces que

nadan por el agua, debajo la tierra...» (Dt 4,11-20). Sin duda, Dios habla y escuchamos su palabra personal, pero no podemos confundirle con ninguna de las realidades de la tierra; no podemos llamar a Dios padre ni madre, sino solo escucharle, escuchando nuestra más honda voz interna. No podemos hacer imagen de Dios porque con ello destruimos el carácter más hondo de nuestra vida, somos imágenes de Dios al ser humanos y al serlo de un modo consecuente (cf. Gn 1,28). Eso supone que la religión se identifica con el mismo despliegue de la humanidad.

Cf. J. S. CROATTO, *El hombre en el mundo. Creación y designio-Estudio de Génesis 1:1–2:3*, La Aurora, Buenos Aires 1974; J. JERWELL, *Imago Dei. Gn 1. 26f im Spätjudentum*, *in der gnosis und in den paulinischen Briefen*, frlant 76, Vandenhoeck, Gotinga 1960; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander 1988, 19-60; C. WESTERMANN, *Genesis* I, Ausgburg, Minneapolis 1984; H. WILDBERGER, «Das Abbild Gottes. Gn 1,26-30», *ThZ* 21 (1965) 245-259.481-501.

IMPUESTO

(↗ *denario*, *economía*). La Biblia contiene diversas reflexiones y leyes sobre los impuestos, tanto políticos como religiosos. Los impuestos políticos están vinculados al surgimiento de la monarquía y aparecen en un plano más bien negativo, como en el discurso de Samuel sobre los derechos del rey (1 Sm 8,11-18) y en los disturbios que siguen a la muerte de Salomón (1 Re 12,1-16). Los impuestos religiosos están vinculados al mantenimiento de los sacerdotes y del templo (cf. Nm 18,21-28; Neh 10,36-40; 12,44). También el Nuevo Testamento habla de los impuestos políticos, pidiendo a los cristianos que los paguen (cf. Rom 13,6-7) o que salgan del espacio social que está determinado por los impuestos (Apocalipsis*, idolocitos*). En este contexto hay dos pasajes especialmente significativos.

(1) *Denario del césar* (Mc 12,13-17 par). Se trataba de un impuesto político, dedicado a la administración del imperio, aunque tenía (como supieron los celotas* y muchos fariseos) un rasgo también religioso: el emperador podía aparecer y aparecía como signo de Dios sobre la tierra y su dinero puede hallarse destinado al culto. A pesar de eso, Jesús no rechaza el tributo, sino que dice «dad al césar lo que es del césar». La única manera de evitar los tributos sería no tener ningún dinero del césar, no aprovecharse de ninguno de sus servicios. Desde el momento en que el hombre se vincula a los «servicios» del césar tiene que pagarlos.

(2) *Didracma del templo* (Mt 17,24-26). Se trata del impuesto religioso de los judíos. El texto dice así: «Cuando llegaron a Cafarnaum vinieron a Pedro los que cobraban la didracma y le dijeron: ¿Vuestro Maestro no paga las dos dracmas? Él dijo: Sí. Y al entrar él en casa, Jesús le habló primero, diciendo: ¿Qué te parece, Simón? Los reyes de la tierra, ¿de quiénes cobran los tributos o los impuestos? ¿De sus hijos, o de los extraños? Pedro le respondió: De los extraños. Jesús le dijo: Luego los hijos están exentos. Sin embargo, para no ofenderles...». Este pasaje nos sitúa ante una profunda disonancia significativa: Jesús sabe que le van a pedir la vida y que va a regalarla, gratuitamente, danto todo lo que tiene (cf. Mt 17,22-23). Pues bien, mientras él habla de eso llegan los recaudadores del impuesto religioso para el templo de Jerusalén y le preguntan si paga la didracma (más o menos el salario de dos días de trabajo). Esta es, sin duda, una escena parabólica, construida tras la pascua, en un tiempo en que los cristianos discutieron sobre la obligación de pagar el impuesto religioso judío (una didracma, es decir, medio siclo por año), para mantener el culto del templo. En principio, Jesús responde de forma negativa: la relación del hombre con Dios no se expresa en claves económicas: nada le debemos, nada nos exige; no hay impuesto religioso, no hay obligaciones sacrales con respecto a Dios. Eso significa que los fieles no deben mantener un tipo de culto que sea oneroso, pues el único culto cristiano es la vida filial y fraterna. De esa forma cesan todas las obligaciones económicas en relación con Dios. Pero, en un momento determinado, para evitar el escándalo, dentro de comunidades que no son maduras, los creyentes más espirituales pueden ceder, contribuyendo al desarrollo del culto religioso.

Cf. E. W. STEGEMANN y W. STEGEMANN, *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*, Verbo Divino, Estella 2001.

INDIVIDUALIDAD

El hombre bíblico es por esencia «comunitario»: forma parte de una historia más amplia, de una familia* y un pueblo por los que se define. Pero, al mismo tiempo, cada hombre y mujer acaba presentándose como individuo distinto, separado de todos los otros, con su propia responsabilidad, como había puesto ya de relieve Ez 18,20-29 y como ha ratificado el Evangelio (cf. Lc 17,33-37). Por eso no se puede hablar en la Biblia de una reencarnación de las almas, pues ello iría en contra de la libertad de cada persona. Ciertamente, existe una solidaridad humana, tanto en el pecado (Adán) como en la Gracia (Cristo), pero cada hombre y mujer de la Biblia es dueño y responsable de sí mismo. La Biblia en su conjunto y de un modo especial el Nuevo Testamento han sido en Occidente los verdaderos descubridores de la individualidad humana, sobre todo desde la perspectiva de la responsabilidad.

INFIEL

(↗ *fe*, *Iglesia*, *judaísmo*, *universalidad*). El significado específico de «infiel» solo ha podido surgir cuando los cristianos (y después los musulmanes) se constituyen como una comunidad de fe. Los judíos, en cambio, no fueron (ni son) comunidad en el sentido moderno, sino pueblo *(am)*. Por eso, los equivalentes a los infieles son los *goyyim*, es decir, los pueblos, que no forman parte de la comunidad israelita. En ese contexto se puede distinguir una actitud expansiva y restrictiva ante los infieles.

(1) *Judaísmo, dos actitudes básicas.* El judaísmo ha tenido en principio una actitud positiva hacia los pueblos no judíos *(goyyim)*, como indican varios textos y tradiciones muy significativas. (a) *Adán, humanidad*. La Biblia no empieza con la historia del pueblo judío, sino con todos los pueblos de la tierra, portadores de la misma bendición de Dios (Gn 2), invitados a cumplir la misma religión al servicio de la vida, tal como se expresa en los preceptos «noáquicos» de Gn 9,1-9. (b) *La multiplicación de la humanidad* y la división de pueblos (cf. Gn 10) responde a la voluntad de Dios: eso significa que los pueblos tienen derecho a la vida, según sus propias tradiciones. (c) *La llamada de* Abrahán* está al servicio de la humanidad: en ti serán bendecidos todos los pueblos de la tierra. (Gn 12,1-3). En esa línea ha surgido una fuerte tradición profética conforme a la cual se espera la reconciliación de todos los pueblos en torno a Sión (Is 2,2-4).

Pero ciertos libros y tradiciones del judaísmo han cultivado también el particularismo, y así tienden a considerar a los otros pueblos *(goyyim)* como dignos de ser condenados. Esta línea resulta dominante en algunos libros como los de Esdras y Nehemías, Ester y Judit. Conforme a esta visión se supone que los gentiles no serán juzgados por sí mismos, por lo bueno o malo que hayan hecho, sino por su manera de relacionarse o comportarse con los judíos. En esa línea, algunos judíos se han podido sentir y se han sentido también superiores a los otros, es decir, a los infieles, rechazando a los *goyyim* como idólatras o enemigos de Dios.

(3) *La Iglesia de Jesús y los de fuera*. En principio, el cristianismo ha sido un movimiento universalista de no violencia activa, que se expresa en forma de amor a los enemigos y perdón. «Pero a vosotros os digo: Amad a vuestros enemigos, haced bien a los que os odian; bendecid a los que os maldicen y orad por los que os calumnian. Al que te hiera en una mejilla, preséntale también la otra; y al que te quite el manto, no le impidas (que tome) la túnica...» (cf. Lc 6,27-29). Ciertamente, el cristianismo ha surgido en un contexto de fuerte violencia, vinculada a las transformaciones económicas, sociales y culturales que se están dando en Palestina en los dos primeros tercios del siglo I d.C. Pues bien, en ese contexto ha introducido su propuesta pacificadora.

Hubo por entonces respuestas de diverso tipo (de alzamiento militar o de pacto político, de aislamiento religioso o de reforzamiento legal de los vínculos judíos). Pues bien, Jesús respondió con un gesto de no-violencia activa que sigue siendo ejemplar. «Habéis oído que se dijo: Ojo por ojo y diente por diente. Pero yo os digo: No resistáis al mal, sino que: a quien te hiera en la mejilla derecha, ponle la otra; al que quiera llevarte a

juicio y quitarte la túnica, déjale también la capa; a quien te haga llevar la carga una milla, llévasela dos; al que te pida, dale; al que quiera un préstamo, no se lo niegues» (Mt 5,38-42). Esta ha sido desde entonces la actitud original cristiana, el «dogma» fundante de la Iglesia de Jesús.

De todas maneras, desde muy pronto, en esa base de universalidad que supera la división entre el Pueblo de Dios y las naciones se han introducido en la conciencia eclesial textos que excluyen de la salvación a los que no aceptan la fe y el bautismo cristiano, como ratifica la conclusión canónica de Mc 16,16: «El que crea y se bautice se salvará; el que se niegue a creer se condenará». Siglos más tarde, en el momento en que la Iglesia se convierta en un «poder social» que controla a sus «fieles» puede haber surgido una actitud religiosa y socialmente hostil a los «infieles» (es decir, a los no cristianos), a quienes se identifica como «paganos» (los de los campos, que conservan la religión politeísta).

INFIERNO

(↗ *condena*, *exclusión*, *fuego*, *Hades*, *muerte*, *pena de muerte*, *Sheol*). Las religiones que no ponen en su centro la gracia de Dios y la libertad (individualidad) del hombre no pueden hablar de infierno o condena final, pues en ellas todo se mantiene en un eterno retorno de vida y de muerte. Solo las religiones que acentúan la experiencia de la gracia* y dejan al hombre en manos de su propia libertad (como el judaísmo y el cristianismo) pueden hablar de un infierno o condena definitiva, interpretada como castigo* de Dios, en la línea de un judaísmo, cristianismo e islam ya estructurados. En esa línea, el Antiguo Testamento en cuanto tal apenas puede hablar de infierno, a no ser en sus últimos estratos y de un modo simbólico, como en Dn 12,2 («Y muchos de los que duermen en el polvo de la tierra serán despertados, unos para vida eterna, y otros para vergüenza y confusión perpetua») y en el libro de la Sabiduría (destrucción de los injustos). El infierno, como lugar y estado perdurable de los condenados, no aparece de un modo inequívoco y explícito en el conjunto de la Biblia; por otra parte, en el Nuevo Testamento, el infierno debería entenderse desde la gracia de Dios en Cristo, que es más fuerte que todas las posibles condenas de los hombres. Sea como fuere, el nombre *infierno* proviene de la versión latina de la Biblia (la Vulgata), que traduce con esa palabra diversos nombres y conceptos de la Biblia hebrea, que en general tienen un sentido genérico de muerte o de mundo inferior (Sheol) donde se cree que están los que han muerto.

(1) *Imágenes fundamentales*. El tema del infierno recibe en la tradición bíblica diversos sentidos y aplicaciones. (a) *Se puede hablar del infierno de los ángeles perversos*, que han sido condenados a vivir en un «abismo de columnas de fuego que descienden», como templo invertido, donde penan y purgan su pecado (*1 Hen* 21,7-10). «Aquí permanecerán los ángeles que se han unido a las mujeres. Tomando muchas formas, ellos han corrompido a los hombres y los seducen, para que hagan ofrendas a los demonios como a dioses, hasta el día del gran juicio en que serán juzgados, hasta que sean destruidos. Y sus mujeres, las que han seducido a los ángeles celestes, se convertirán en sirenas» (*1 Hen* 19,1-3). En esa línea se sitúa el simbolismo de Mt 5,41, donde Jesús, Hijo de Hombre, dirá a los injustos: «apartaos de mí, malditos, al fuego eterno, preparado para el diablo y para sus ángeles» (Mt 25,41). Los hombres pueden participar, según eso, de una condena eterna, que deriva de la falta de solidaridad que han mostrado con los necesitados. (b) *Se puede hablar de un infierno entendido como «vergüenza y confusión perpetua»*, propia de aquellos que resucitan al fin de los tiempos para la condena (Dn 12,2). Aquí no se destaca el fuego de la destrucción, como en el caso anterior, sino la «falta de honor», la deshonra de aquellos que no participan en el brillo de la gloria de Dios. (c) *El signo más utilizado del infierno es la Gehenna*. Parece claro que Jesús ha puesto de relieve la imagen de la Gehenna, pequeño valle hacia el sur de Jerusalén donde se quemaban las basuras de la ciudad, como signo de perdición. Esta imagen se encuentra especialmente vinculada con el pecado del escándalo: «si tu mano te escandaliza, córtatela...; te es mejor entrar manco en el Reino que ir con las dos manos

a la Gehenna» (cf. Mc 9,42-46 par). Ella aparece también en textos parenéticos, en los que se invita a no tener miedo a los que pueden quitar la vida, pero no pueden mandar al hombre a la Gehenna, como puede hacerlo Dios (cf. Mt 10,38; Lc 12,5). Es evidente que esta imagen pone de relieve el riesgo de perdición en que se encuentra el hombre, pero quizá no puede aplicarse sin más a un tipo de infierno eterno.

(2) *Un relato popular*. Un tipo de infierno aparece también en relatos populares, como en la parábola de Lázaro, el mendigo, y del rico sin misericordia: «Aconteció que murió el mendigo, y fue llevado por los ángeles al seno de Abrahán; y murió también el rico, y fue sepultado. En el Hades alzó sus ojos, estando en tormentos, y vio de lejos a Abrahán, y a Lázaro en su seno. Entonces, gritando, dijo: Padre Abrahán, ten misericordia de mí y envía a Lázaro para que moje la punta de su dedo en agua y refresque mi lengua, porque estoy atormentado en esta llama. Pero Abrahán le dijo: Hijo, acuérdate que recibiste tus bienes en tu vida, y Lázaro, males; pero ahora este es consolado aquí, y tú atormentado. Además de todo esto, una gran sima está puesta entre nosotros y vosotros, de manera que los que quieran pasar de aquí a vosotros no pueden, ni de ahí pasar acá» (Lc 16,22-26). Significativamente, el texto no habla ya de la Gehenna, sino del *Hades*, entendido en su sentido antiguo de *Sheol*, mundo inferior de los que han muerto. Pero ya no es un Sheol-Hades neutral, al que van todos los muertos, sino que aparece como lugar de fuego-tormento. Por eso, se eleva a su lado la imagen del «seno de Abrahán», vinculado sin duda a las promesas de salvación relacionadas con los patriarcas (como en Mt 8,11 y en Mc 12,26).

(3) *Relato apocalíptico y experiencia cristiana*. Siguiendo tradiciones orientales, el Ap concibe el lugar/estado de ruptura y destrucción total de los humanos como *estanque o lago de* fuego* *y azufre* que arde sin cesar (Ap 19,20; 20,10.14.15; 21,8), al parecer en el fondo de la tierra, como pozo del abismo*. No es el *Hades* de la tradición griega, donde los muertos esperan aún la salvación, sino el estado final de aquellos que no han querido recibir al Cristo Cordero y no están inscritos en su Libro* y/o en la Ciudad final, la nueva Jerusalén (cf. 2,10-15); es lugar de muerte sin fin. A pesar de las imágenes de Ap 14,9-11, el Apocalipsis no insiste en la condena o fracaso de los perversos como castigo-dolor, sino como muerte (no vida). Por eso, en contra de la tradición simbólica posterior, reflejada por ejemplo en la *Divina Comedia* de Dante, el Ap no ha situado en paralelo el cielo y el infierno; a su juicio, solo existe una culminación verdadera: la ciudad de los justos (Ap 21,1–22,5); el infierno no está al lado del cielo, como si fuera el otro platillo de una balanza judicial, sino que es solo una posibilidad de no recibir la gloria que Dios ofrece a todos los hombres en Cristo. Por eso, el infierno cristiano solo puede plantearse desde la experiencia pascual, que no ratifica la estructura judicial anterior, de tipo simétrico, donde hay condenados y salvados, en la línea del conocimiento del bien y del mal (Gn 2–3) o de la división que la teología del pacto israelita ha marcado entre la vida y la muerte (Dt 30,15), y que ha pasado a la visión parenética de Mt 25,31-46 (con derecha e izquierda, salvación y condena). En principio, el mensaje pascual del cristianismo es solo experiencia de salvación, que se funda en el amor de Dios, que ha dado a los hombres su propia vida, la vida de su Hijo (cf. Jn 3,16; Rom 8,32). Desde esa

perspectiva deben replantearse todos los datos bíblicos anteriores, incluido el lenguaje de Jesús sobre la Gehenna y la amenaza de Mt 25,41. Ese replanteamiento no es una labor de pura exégesis literal de la Biblia, sino de interpretación social y cultural del conjunto de la Iglesia. En este campo queda por hacer una gran labor, que resultará esencial en los próximos decenios de la teología y de la vida de la Iglesia, cuando se superen en ella una serie de supuestos legales y ontológicos que han venido determinándola desde el surgimiento de las iglesias establecidas de Occidente, a partir del siglo IV d.C. Pero una vez que se replantea el tema del infierno escatológico (del fuego final de un juicio de Dios) debe plantearse con mucha más fuerza el tema del infierno histórico, creado por la injusticia de los hombres que oprimen a otros hombres y por los diversos tipos de enfermedad y opresión que sufren especialmente los pobres. Este es el infierno del que se ocupó realmente Jesús; de ese infierno quiso liberar a los hombres y mujeres, para que pudieran vivir a la luz de la libertad y del gozo del Reino de Dios. Las parábolas en las que hay un reino del diablo que se opone al de Dios (como algunas de Mt 13 y 25) pertenecen a la retórica de la Iglesia, más que al mensaje de Jesús, a no ser que se interpreten en forma de advertencia, para que los hombres no construyan sobre este mundo un infierno.

(4) *El infierno de Jesús* (sepulcro*, gracia*, resurrección*). El credo oficial más antiguo de la Iglesia (el apostólico o romano) dice que Cristo *bajó a los infiernos*, poniendo así de relieve el momento final de su historia humana. Solo desde esa perspectiva se puede entender la posibilidad de un infierno cristiano. (a) *Bajó a los infiernos*. Quien no muere del todo no ha vivido plenamente: no ha experimentado la impotencia abismal, el desvalimiento pleno de la existencia. Jesús ha vivido en absoluta intensidad; por eso muere en pleno desamparo. Ha desplegado la riqueza del amor; por eso muere en suma pobreza, preguntando por Dios desde el abismo de su angustia. De esa forma se ha vuelto solidario de los muertos. Solo es solidario quien asume la suerte de los otros. Bajando hasta la tumba, sepultado en el vientre de la tierra, Jesús se ha convertido en compañero de aquellos que mueren, iniciando, precisamente allí, el camino ascendente de la vida. (b) *Jesús fue enterrado y su sepulcro es un momento de su despliegue salvador* (cf. Mc 15,42-47 y par; 1 Cor 15,4). Solo quien muere de verdad, volviendo a la tierra, puede resucitar de entre los muertos. Jesús ha bajado al lugar de no retorno, para iniciar allí el retorno verdadero. Como Jonás «que estuvo en el vientre del cetáceo tres días y tres noches...» (Mt 12,40), así estuvo Jesús en el abismo de la muerte, para resucitar de entre los muertos (Rom 10,7-9). En el foso de la muerte ha penetrado Jesús y su presencia solidaria ha conmovido las entrañas del infierno, como dice la tradición: «La tierra tembló, las rocas se rajaron, las tumbas se abrieron y muchos de los cuerpos de los santos que habían muerto resucitaron» (Mt 27,51-52). De esa forma ha realizado su tarea mesiánica: «Sufrió la muerte en su cuerpo, pero recibió vida por el Espíritu. Fue entonces cuando proclamó la victoria incluso a los espíritus encarcelados que fueron rebeldes, cuando antiguamente, en tiempos de Noé...» (1 Pe 3,18-19). Se ha dicho que esos espíritus encarcelados eran los humanos del tiempo del diluvio, como supone la liturgia, pero la exégesis moderna piensa que ellos pueden ser los ángeles

perversos que en tiempo del diluvio fomentaron el pecado, siendo por tanto encadenados. No empezó a morir cuando expiró en la cruz y le bajaron al sepulcro; había empezado cuando se hizo solidario con el dolor y destrucción de los hombres, compartiendo la suerte de los expulsados de la tierra. Jesús había descendido ya en el mundo al infierno de los locos, los enfermos, los que estaban angustiados por las fuerzas del abismo: ha asumido la impotencia de aquellos que padecen y perecen aplastados por las fuerzas opresoras de la tierra, llegando de esa forma hasta el infierno de la muerte.

(5) *Un texto litúrgico. Jesús y Adán*. La liturgia, continuando en la línea simbólica de los textos anteriores, relaciona a Jesús con Adán, el hombre originario que le aguarda desde el fondo de los tiempos, como indica una antigua homilía pascual: «¿Qué es lo que hoy sucede? Un gran silencio envuelve la tierra: un gran silencio y una gran soledad. Un gran silencio, porque el Rey se ha dormido en la carne y ha despertado a los que dormían desde antiguo. Dios ha muerto en la carne y ha puesto en conmoción al abismo. Va a buscar a nuestro primer padre, como si este fuera la oveja perdida. Quiere visitar a los que viven en tinieblas y sombras de muerte (cf. Mt 4,16). Él, que es al mismo tiempo Dios e Hijo de Dios, va a librar de sus prisiones y de sus dolores a Adán y Eva. El Señor, teniendo en sus manos las armas vencedoras de la cruz, se acerca a ellos. Al verlo, nuestro primer padre Adán, asombrado por tan gran acontecimiento, exclama y dice a todos: mi Señor esté con todos. Y Cristo, respondiendo, dice a Adán: y con tu espíritu. Y, tomándolo por la mano, lo levanta diciéndole: Despierta, tú que duermes, levántate de entre los muertos y Cristo será tu luz (cf. Ef 5,14). Yo soy tu Dios que, por ti y por todos los que han de nacer de ti, me he hecho tu hijo. Y ahora te digo que tengo el poder de anunciar a los que están encadenados: ¡salid!; y a los que se encuentran en tinieblas: ¡levantaos! Y a ti te mando: despierta, tú que duermes, pues no te creé para que permanezcas cautivo en el abismo; levántate de entre los muertos, pues yo soy la vida de los muertos. Levántate, obra de mis manos; levántate, imagen mía, creado a mi semejanza. Levántate, salgamos de aquí, porque tú en mí y yo en ti formamos una sola e indivisible persona» (PG 43, 439. *Liturgia Horas*, sábado santo). Jesús ha descendido hasta el infierno para encarnarse plenamente, compartiendo la suerte de aquellos que mueren. Pero al mismo tiempo ha descendido para anunciarles la victoria del amor sobre la muerte, viniendo como gran evangelista que proclama el mensaje de liberación definitiva, visitando y rescatando a los cautivos del infierno. Por eso, la palabra de la Iglesia le sitúa frente a *Adán*, humano universal, el primero de los muertos.

(6) *Christus Victor*. Hasta el sepulcro de Adán ha descendido Jesús, como todos los hombres penetrando hasta el lugar donde la muerte reinaba, manteniendo cautivos a individuos y pueblos. Ha descendido allí para rescatar a los muertos (cf. Mt 11,4-6; Lc 4,18-19), apareciendo de esa forma como *Christus Victor*, *Mesías vencedor* del demonio y de la muerte. Su descenso al infierno para destruir el poder de la muerte constituye de algún modo la culminación de su biografía mesiánica, el triunfo decisivo de sus exorcismos*, de toda su batalla* contra el poder de lo diabólico. Lo que Jesús empezó en Galilea, curando a unos endemoniados, lo ha culminado con su muerte, descendiendo al lugar de los muertos, para liberarles a todos del Gran Diablo infernal. Tomado en un

sentido literalista, este misterio *(descendió a los infiernos)* parece resto mítico, palabra que hoy se dice y causa asombro o rechazo entre los fieles. Sin embargo, entendido en su sentido más profundo, constituye el culmen y clave de todo el Evangelio. Aquí se ratifica la encarnación redentora de Jesús: sus curaciones y exorcismos, su enseñanza de amor y libertad.

(7) *¿Es posible un infierno cristiano?* Desde las observaciones anteriores y teniendo en cuenta todo el proceso de la revelación bíblica, con la muerte y resurrección de Jesús, se puede hablar de dos infiernos. (a) *Hay un primer infierno*, al que Jesús ha descendido del todo por solidaridad con los expulsados de la tierra y por morir con los condenados de la historia. Este es el infierno de la destrucción donde los humanos acababan (acaban) penetrando al final de una vida que conduce sin cesar hasta la tumba. Había sobre el mundo otros infiernos de injusticia, soledad y sufrimiento, aunque solo el de la muerte era total y decisivo. Pero Jesús ha derribado sus puertas, abriendo así un camino que conduce hacia la plena libertad de la vida (a la resurrección), en ámbito de gracia. En ese infierno sigue viviendo gran parte de la humanidad, condenada al hambre, sometida a la injusticia, dominada por la enfermedad. El mensaje de Jesús nos invita a penetrar en ese infierno, para solidarizarnos con los que sufren y abrir con ellos y para ellos un camino de vida (Mt 25,31-46). (b) *Hay un segundo infierno* o condena irremediable de aquellos que rechazando el don de Cristo y oponiéndose de forma voluntaria a la gracia de su vida, pueden caer en la oscuridad y muerte sin fin (por su voluntad y obstinación definitiva). Así lo suponen algunas formulaciones básicas donde se habla de premio para unos y castigo para otros (cf. Dn 12,2-3). Esta visión culmina parabólicamente en Mt 25,31-46, donde Jesús dice a los de su derecha «venid, benditos de mi Padre, heredad el Reino, preparado para vosotros» y a los de su izquierda «apartaos de mí, malditos, al fuego eterno preparado para el diablo y sus ángeles». Tomadas al pie de la letra, esas palabras suponen que hay cielo e infierno, como posibilidades paralelas de salvación y condena para los hombres. Pero debemos recordar que ese es un lenguaje de parábola y parénesis, no de juicio legalista, como aquel que Jesús ha superado en su Evangelio (cf. Mt 7,1 par). Ese segundo infierno es una posibilidad, pero no en el sentido en que es posibilidad el cielo de la plenitud escatológica, fundada en la resurrección de Cristo.

(8) *Dios solo quiere la vida*. La Biblia cristiana, tal como ha culminado en la pascua de Cristo, formulada de manera definitiva por los evangelios y cartas de Pablo, solo conoce un final: la vida eterna de los hombres liberados, el Reino de Dios, que se expresa en la resurrección de Cristo. En ese sentido tenemos que decir que, estrictamente hablando, solo existe salvación, pues Cristo ha muerto para liberar a los humanos de su infierno. Pero desde esa base de salvación básica podemos y debemos hablar también de la posibilidad de una muerte segunda (cf. Ap 2,11; 20,6.14; 21,8), que sería un infierno infernal, una condena sin remedio (sin esperanza de otro Cristo). En la línea de ese infierno segundo quedarían aquellos que, a pesar del amor y perdón universal de Cristo, prefieren quedarse en su violencia, de manera que no aceptan, ni en este mundo ni en el nuevo de la pascua, la gracia mesiánica del Cristo. Sabemos que Jesús no ha venido a condenar a nadie; pero si alguien se empeña en mantenerse en su egoísmo y violencia,

puede convertirse él mismo (a pesar de la gracia de Jesús) en condena perdurable. Hemos dicho «puede» y así quedamos en la posibilidad, dejando todas las cosas en manos de la misericordia salvadora de Dios, que tiene formas y caminos de salvación para todos, aunque nosotros no podamos comprenderlos desde la situación actual de injusticia y de muerte, de infierno, del mundo.

Cf. R. AGUIRRE, *Exégesis de Mt 27,51b-53. Para una teología de la muerte de Jesús en el evangelio de Mateo*, Seminario, Vitoria 1980; J. ALONSO DÍAZ, *En lucha con el misterio. El alma judía ante los premios y castigos y la vida ultraterrena*, Sal Terrae, Santander 1967; G. AULEN, *Le triomphe du Christ*, Aubier, París 1970; L. BOUYER, *Le mystére pascal*, París 1957; W. J. DALTON, *Christ's proclamation to the Spirits. A study of 1 Pe 3,18; 4,6*, Istituto Biblico, Roma 1965; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El hombre y su muerte*, Aldecoa, Burgos 1971; *La pascua de la nueva creación. Escatología*, BAC, Madrid 1996; H. U. VON BALTHASAR, *«El misterio pascual», Mysterium Salutis* III/II, Madrid 1971, 237-265.

INFINITO

(↗ *dualismo*, *idolatría*). La tradición bíblica concibe a Dios como aquel a quien ninguna medida o realidad del mundo puede definirle; por eso decimos que es eterno*, invisible e inmortal*. Según eso, Dios es Aquel que supera todos los esquemas y límites del mundo, de manera que viene a situarse más allá del sistema, más allá del todo, sin que podamos encerrarle en nuestras imágenes* y esquemas mentales. Pero más que la infinitud absoluta de Dios le importa a la Biblia la infinitud histórica de los hombres, que trascienden todos los límites materiales o temporales, porque participan del aliento divino. En ese sentido decimos que el hombre de la Biblia desborda el todo cósmico y no puede interpretarse como parte de ningún sistema, sino como un momento personal de la infinitud de Dios, como han puesto de relieve diversos pensadores judíos.

Cf. E. LEVINAS, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca 2002; *Del otro modo de ser*, *o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca 1987; J. DERRIDA, *Políticas de la amistad*, Trotta, Madrid 1998.

INMORTALIDAD

(↗ *almas*, *resurrección*). Gn 1 y gran parte de la Biblia hebrea suponen que la humanidad puede durar para siempre, pero que los hombres en cuanto individuos son mortales. Sin embargo, de un modo provocador y misterioso, Gn 2–3 afirma que la muerte de los hombres se encuentra vinculada a su propia opción, de manera que ellos mueren porque han comido del árbol del conocimiento del bien y del mal, saliendo así fuera del ámbito de vida de Dios. En esa línea, diversos salmos y, de un modo especial, algunos libros de la tradición apocalíptica y sapiencial (en nuestro caso, 1 Henoc* y Sabiduría*) han supuesto que los hombres pueden ser y son inmortales por gracia*, es decir, si se vinculan a la vida del Dios que no muere. Desde ahí se entiende el Nuevo Testamento, pues Jesús supone siempre que los hombres han sido creados por Dios para la vida, no para la muerte. Pero la muerte existe de hecho y solo puede ser vencida a través de una intervención especial de Dios, en línea de resurrección*.

(1) *Dos esquemas. Inmortalidad y resurrección*. De un modo muy general, se suelen distinguir dos visiones de la supervivencia humana, que están presentes en la misma Biblia. (1) La filosofía y religión griegas, en su vertiente platónica, tienden a concebir al hombre como partícipe de la naturaleza divina, que es inmortal; en esa línea se sitúan algunos textos sapienciales de la tradición israelita, aunque ellos no son en su conjunto dominantes dentro de la Biblia. (2) Por el contrario, la religión israelita tiende a presentar al hombre como ser mortal, aunque capaz de ser resucitado por Dios (como supone Dn 12,1-3). En esta segunda perspectiva se sitúa de manera preferente el conjunto del Nuevo Testamento. Esta distinción tiene una parte de verdad y sirve para poner de relieve las tendencias básicas de las dos culturas, como Pablo las vio de alguna forma en 1 Cor 1,22-25: una en la que el hombre forma parte del ser divino (Grecia) y otra en la que el hombre está en manos de su propia acción (que desemboca en la muerte); pero ellas no se oponen, sino que pueden y deben complementarse.

(2) *Inmortalidad como esquema dominante. Libro de la Sabiduría*. Los dos esquemas (de inmortalidad y de resurrección) no se excluyen, aunque puede dominar uno u el otro. En el conjunto de la Biblia y en el Nuevo Testamento es dominante el modelo de la resurrección. Por el contrario, en el libro de la Sabiduría parece dominante el esquema de la inmortalidad. «Dios creó todas las cosas para que subsistieran» (Sab 1,14); creó al hombre para una inmortalidad que proviene de la Sabiduría (Sab 2,23). En esa línea se pueden citar otros textos: «También yo soy un hombre mortal, como todos... Por eso supliqué y se me concedió la prudencia, invoqué y vino a mí el espíritu de Sabiduría» (Sab 7,1.7). «Gracias a ella alcanzaré la inmortalidad y legaré a la posteridad un recuerdo imperecedero... Esto es lo que yo pensaba y sopesaba en mis adentros: la inmortalidad consiste en emparentar con la Sabiduría; su amistad es noble deleite, el trabajo de sus manos, riqueza inagotable...» (8,13.17-18). El hombre es mortal porque tiene un cuerpo mundano, pero es inmortal porque puede dirigirse a Dios, escucharle y responderle, pues se encuentra emparentado con la Sabiduría, de manera que forma parte de Dios y penetra en el espacio de su vida, dejándose vivificar por ella. Gn 1 suponía que el hombre está -

inmerso en los ritmos del mundo, haciendo juego con el resto de la naturaleza donde todo el conjunto permanece en medio de la muerte de sus individuos (incluidos los hombres), de manera que solo el conjunto es inmortal. Sab puede aceptar esa visión, pero sabe que, en el nivel de la naturaleza o por pura ley (desde el árbol del bien/mal), el hombre no tiene verdadera individualidad, de manera que se encuentra condenado a la muerte. Pero, superando ese nivel, en cuanto se abre al árbol de la vida, que es la sabiduría de Dios, el hombre llega a ser persona ante Dios, siendo así inmortal. En esa línea, de una forma condensada, podríamos decir que la inmortalidad helenista pertenece sobre todo al nivel de la naturaleza; por el contrario, la inmortalidad del libro de la Sabiduría se sitúa más bien en un nivel de relación personal con Dios.

Cf. O. CULLMANN, *La inmortalidad del alma o la resurrección de los muertos. El testimonio bíblico*, Studium, Madrid 1970; A. DÍEZ-MACHO, *La resurrección de Jesús y la del hombre en la Biblia*, Fe Católica, Madrid 1977; G. W. E. NICKELSBURG, *Resurrection*, *Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, HThStudies 26, Cambridge MA 1972; E. PUECH, *La croyance des Esséniens en la vie future: immortalité*, *résurrection*, *vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien* I-II, Gabalda, París 1993.

INSTITUCIONES BÍBLICAS

La historia y enseñanza de la Biblia está vinculada a una serie de instituciones familiares y sociales, religiosas y políticas que van conformando la experiencia de Dios y la vida de los hombres. Entre las instituciones básicas del Antiguo Testamento están la federación* de tribus y el reino, el templo* y los sacerdotes, los sacrificios* y el culto. Entre las fundamentales del Nuevo Testamento están la eucaristía* y la Iglesia*. Quizá el texto más significativo del conjunto de la Biblia en esta línea es Dt 17,8–18,22 donde se fija el sentido y límites de algunas instituciones básicas del pueblo de Israel: (1) *Plano de justicia*. Habrá en cada ciudad *jueces menores*, pero los casos importantes han de verse y resolverse ante el *tribunal supremo*, en el lugar que escoja Yahvé (Jerusalén), ante los sacerdotes-levitas y el juez establecido. (2) *Poder político*. El pueblo puede nombrar un rey, que tendrá ante todo funciones militares; pero deberá cumplir la ley sacral del pacto y no podrá exceder a sus hermanos en riqueza, honores y mujeres. (3) *Poder sagrado*. Sacerdotes y levitas forman el tercer estamento de poder. Todos ellos pertenecen a una misma tribu y se vinculan en un mismo servicio, reglamentado según ley. También otros libros de la Biblia (como el Éxodo y el Levítico) están dedicados básicamente a la fijación de las instituciones sacrales (santuario, sacrificios). En el Nuevo Testamento no existe un libro de instituciones, aunque todos ellos tratan, al menos indirectamente, de la institución mesiánica esencial que es la Iglesia. Ni los evangelios ni las cartas de Pablo son libros dedicados a fijar el tipo de instituciones concretas que implica la Iglesia. Solo las pastorales (patriarcalismo*) lo hacen, aunque en un sentido aún muy limitado. Las instituciones básicas de la Iglesia cristiana son posteriores al Nuevo Testamento.

Cf. R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985; X. PIKAZA, *Sistema, libertad, iglesia. Instituciones del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 2001.

INTERMEDIOS, SERES

(↗ *ángeles*, *apocalíptica*, *demonios*, *dualismo*). En sentido estricto, dentro de la religión israelita no hay lugar para intermediarios entre Dios y los hombres, como la Biblia ha puesto de relieve, con cierto sentido de satisfacción: «Porque, ¿qué nación grande hay que tenga dioses tan cercanos a ellos como lo está Yahvé, nuestro Dios, en todo cuanto le pedimos?» (Dt 4,7). Los israelitas han hablado con Dios cara a cara (Dt 5,4); por eso no necesitan acudir a la protección de ángeles o dioses como sucede en otros pueblos, a los que el mismo Dios puso bajo la protección de seres sagrados inferiores. Dios mismo se reservó para sí el pueblo de Israel (cf. Dt 32,8-9), para poder comunicarse de un modo directo con los israelitas. De todas formas, en un momento dado, los israelitas han acudido también a la ayuda de seres intermedios. En ese sentido podemos recordar que dioses, espíritus extraterrestres e incluso «ideas platónicas» tienen rasgos semejantes, pues se sitúan entre el hombre y Dios (o lo desconocido) y ejercen función de intermediarios, en un plano religioso (dioses), filosófico (ideas) o paracientífico (extraterrestres), tanto en sentido destructor o negativo como positivo. Parece que los hombres necesitan de ellos, pues se sienten inmersos dentro de un espacio dominado por seres desconocidos, de manera que les cuesta descubrirse como responsables de sí mismos (autores de su destino) y por otra parte (o precisamente por eso) el Dios trascendente (que es principio de libertad) da la impresión de abandonarles. Entre esos - seres intermedios están los ángeles* o mensajeros sagrados que tienen rasgos de dioses y que han sido objeto de veneración muy extendida, pudiendo convertirse en poderes adversos o demonios. Ellos vienen a mostrarse a veces como ideas esenciales o condensaciones de la fuerza de este cosmos que aparece reflejada sobre todo en las estrellas. También podemos verles como extraterrestres, seres de otra condición, testigos de un nivel de evolución y grado intelectual distinto. La Biblia canónica ha sido muy cauta a ese nivel: ha silenciado a los seres intermedios y ha puesto de relieve la posibilidad de unas relaciones directas entre Dios y el hombre. Pero algunos de los temas básicos de la vida humana resultaban muy complejos y parecían irresolubles a partir de la figura de un Dios bueno; por eso hubo judíos que acudieron a los seres intermedios (ángeles, demonios) y los vieron así como causantes de los bienes y males del mundo, especialmente entre el siglo V a.C. y el II d.C. Los judíos «ortodoxos» iniciaron su Escritura y ordenaron su historia a partir de Gn 1–11 (en clave de diálogo del hombre con Dios). Otros, a los que se les llamará «heterodoxos», entre ellos muchos apocalípticos*, quisieron resolver los problemas de la vida a partir de la influencia de ángeles y diablos. La línea divisoria entre unos y otros era difícil de trazar, pues no había por entonces confesiones cerradas, sino grupos de judíos que, al enfrentarse a la nuevas crisis (caída del imperio babilonio y del reino judío, imperio persa y helenismo...) y queriendo mantener (ratificar y recrear) su identidad, repensaron y solucionaron su historia en claves diferentes, poniendo en el centro de la experiencia religiosa el influjo positivo y negativo de unos seres intermedios de tipo espiritual, ángeles* y diablos*. En el Nuevo Testamento, el Apocalipsis aparece lleno de intermediarios o mediadores de

Dios: entre ellos citamos a los ángeles (y espíritus), a los profetas y en cierto sentido al mismo Cristo (Cordero). Por su parte, el Dragón de Ap 12,1-5 tiene mediadores y ayudantes bien precisos: las dos bestias y la prostituta con los reyes pervertidos de la tierra.

INTERTESTAMENTARIA, LITERATURA

(↗ *apócrifos*, *Biblia*, *evangelios*, *gnósticos*, *Iglesia (la gran)*, *intertestamento*). Existe una inmensa literatura intertestamentaria, que está en los bordes entre el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento. Entre las obras básicas de esa literatura se cuentan muchos textos apócrifos, sobre todo de tipo apocalíptico (como los de Henoc*), y gran parte de los documentos de Qumrán*. A modo de ejemplo podemos citar algunos textos que tienen importancia especial para conocer el contexto en el que ha surgido el cristianismo. De un modo un poco convencional, porque los diversos modelos se influyen y solapan, podemos citar algunos libros más significativos.

(1) *Reinterpretaciones históricas*. La literatura intertestamentaria es en el fondo una reinterpretación del pasado, hecha desde varias perspectivas. En esa línea podemos citar. (a) *Libro de los Jubileos*. Texto escrito en torno al 130 a.C., en Palestina, original hebreo, conservado entero en etíope. Es un *midrash* (reescritura) de Gn-Ex, cuya historia se cuenta de nuevo, de Adán a Moisés. Ha tenido gran influjo en el judaísmo del I a.C. al I d.C. Divide y fija la historia en Septenarios (años sabáticos), situándose cerca del «fin» de los tiempos. Interpreta el pecado angélico y la caída humana en la línea de *1 Hen*. Ha influido en el dualismo de Qumrán y en su forma de entender la predestinación. Defiende la inmortalidad del espíritu y la resurrección de los hombres. (b) *Carta de Aristeas*. Entre el siglo III y el II a.C., escrita en griego. Fija el carácter sagrado (canónico) y oficial de la Biblia de los LXX, que es el texto fundante del judaísmo alejandrino (de lengua griega). Aristeas ofrece una alabanza del orden sagrado de Israel y justifica el valor universal de la traducción de los LXX, inspirada por Dios. (c) *3 Esdras*. Fin del siglo I a.C., texto escrito en griego. Defiende la reforma de Josías y la reconstrucción del templo tras el exilio. Reinterpreta la identidad y culto de Jerusalén, desde Josías (640-609 a.C.). Destaca la función de Zorobabel y Esdras en la reconstrucción de Judá tras el exilio, en la línea de Esd, Neh y 2 Cr (d) *3 y 4 Mac*. Entre el siglo II y el I a.C., en griego. Siguen en la línea de 1 y 2 Mc, e insisten en la identidad nacional y religiosa del judaísmo. 3 Mac está más cerca de 1 Mac, poniendo de relieve la justicia de los judíos y las razones de su identidad, mirando el tema desde Egipto, no de Siria (como en 1 Mac). 4 Mac se sitúa en la línea de 2 Mac, destacando el valor de la virtud y del martirio. (5) *Vida de Adán y Eva*. I d.C., original hebreo. Midrash de Gn 1–4, de tipo piadoso y popular, reelabora los temas del paraíso original. Forma parte del intento de reconstruir la gran historia de los orígenes de la humanidad y de Israel. Insiste en el origen e importancia del pecado. Pone de relieve la necesidad de conversión y la penitencia para el perdón. (f) *José y Asenet*. Siglo I d.C. Texto griego, escrito en Alejandría, como novela sobre José y su boda con Asenet (= Asenat), sacerdotisa egipcia (cf. Gn 42,45-50). Narra la «conversión» de Asenet (Asenat) al judaísmo, de un modo litúrgico/sacramental. En el fondo está el tema de los prosélitos y su vinculación (conversión) al judaísmo. José (signo del auténtico Israel) aparece casi como figura divina.

(2) *Literatura apocalíptica.* Del despliegue de la historia (y en especial del pasado) pasamos a las proyecciones apocalípticas. (a) *1 Henoc.* Siglo IV-I a.C. Original hebreo y/o arameo, se conserva en traducción etíope. Es canónico en la Iglesia de Etiopía, formando un pentateuco alternativo. Su tema básico es el pecado angélico y la caída de los hombres, que solo pueden «salvarse» a través de una intervención superior de los mismos ángeles buenos. Se conservan fragmentos en Qumrán, menos de las parábolas (*1 Henoc* 37-71). (b) *Textos apocalípticos de* Qumrán, del siglo II-I a.C., escritos en hebreo. Los más importantes en este contexto son la *Regla de la Congregación* (ritual comunitario para la llegada del Mesías) y el *Rollo de la guerra*, que expone el despliegue de la guerra final. (c) *2 Baruc.* Escrito en torno al 100 d.C., en hebreo; se conserva una traducción siríaca. Consta de seis visiones, con sus explicaciones, que van presentando el sentido y despliegue de la historia humana, partiendo de la caída traumática de Jerusalén el 70 d.C. El texto base es judío, aunque ha recibido algunas interpolaciones y añadiduras cristianas, fáciles de reconocer. Es un texto post-mesiánico de tipo nacional, tras la ruina de Jerusalén, cuando terminan ya las esperanzas de una restauración política israelita. Se sitúa ya en la línea del rabinismo posterior (Misná) e insiste en que Israel, pueblo amado de Dios, ha de ser fiel a la Ley, hasta que se complete al número de los elegidos, en este mundo dominado por el pecado. Entonces, al final, el mismo Dios se manifestará y culminará su obra, de forma que llegue el Reino sobre la tierra renovada, sin intervención humana. (d) *4 Esdras.* Escrito en torno al año 110 d.C., original hebreo o arameo, se conserva una traducción latina, editada en la Vulgata. De origen judío, con interpolaciones cristianas. Es el escrito apocalíptico que más ha influido (con Dn, *1 Hen* y Ap) en el cristianismo, que lo ha interpretado de forma universal. Pone de relieve el pecado del pueblo y la necesidad de conversión, y cuenta en forma simbólica la historia de la humanidad, a la espera del «tiempo futuro» (Reino escatológico de Dios), para los israelitas fieles y para los gentiles justos. La visión más poderosa es la sexta, cap. 13, donde se dice que al final de los tiempos, cuando los enemigos estén prontos para destruir a los justos, surgirá «ille homo» (Aquel Hombre, Hijo del Hombre) que destruirá a los perversos con el «fuego de su boca», reuniendo en torno a él a la multitud de los justos. (e) *Ascensión de Isaías.* Compuesto en griego, en el siglo II-III d.C., con materiales anteriores (judíos) y reelaboraciones cristianas. Es un testimonio de la simbiosis apocalíptica de materiales y comunidades judías y cristianas en siglo I-III d.C.

(3) *Textos poéticos*. Reflejan la nueva piedad personal y social de grupos judíos de la época final del Segundo Templo. Entre ellos se encuentran los *Hodayot* (Himnos, 1QH) de Qumrán, un conjunto de oraciones atribuidas al Maestro de Justicia, fundador de la comunidad. También los *Salmos de Salomón* (SalSal), que se han atribuido a los fariseos, tras la conquista romana de Jerusalén (63 a.C.), pero esa atribución no es segura. Reflejan una piedad nacional, con tintes penitenciales (de confesión histórica), abierta a la esperanza del mesías davídico.

(4) *Testamentos.* Este género aparece ya en el Antiguo Testamento (Gn 49; Dt 33), y su influjo aflora en algunos textos cristianos, como el discurso de la Cena de Jesús (Jn 13–17), 2 Tim y la despedida de Pablo a los ancianos de Éfeso en Mileto (cf. Hch 20,17-

38). Son importantes porque ponen en boca de los patriarcas o de otros grandes personajes una enseñanza moral básica del tiempo en que se escriben:

Testamento de los Doce Patriarcas. Del II a.C. al II d.C., de origen quizá hebreo con revisión griega (y edición final cristiana). Hay Doce Testamentos, uno por cada patriarca (Rubén, Simeón, Leví, Judá, Isacar, Zabulón, Dan, Neftalí, Gad, Aser, José, Benjamín), a quien se le atribuye una «virtud» o enseñanza, conforme a lo que dice de ellos el Génesis (Rubén sobre la lujuria; Simeón sobre la envidia; Isaac sobre la sencillez; Zabulón sobre la misericordia; José sobre la castidad y la paciencia...). Los más desarrollados son el de Leví (sobre el sacerdocio) y Judá (sobre el mesianismo). En conjunto ponen de relieve la exigencia de una ética interior, que vincula la sencillez/pobreza de vida con la instrucción y el cumplimiento de la Ley. Es significativa su ética sexual, revisada y actualizada por cristianos.

Test. Job. Siglo I a.C., escrito en griego, en la diáspora helenista. Texto de propaganda judía, partiendo del ejemplo ético y religioso de su protagonista. Recoge aspectos de la vida y discursos de Job, a quien presenta como un pagano piadoso, que se sitúa en la línea de la religión de Israel. Texto de origen pietista y personal, quizá cercano (en ciertos rasgos) a un tipo de esenios helenizados (como los terapeutas de Alejandría).

Test. Moisés. Principios del siglo I d.C. Original semita. Recoge al parecer dos obras previas, un Testamento y una Asunción de Moisés. Temas judíos. Es difícil saber si se trata de una obra judía o cristiana. A partir de Salomón, desarrolla una extensa angelología y demonología. Citado como Escritura por Judas (*Jud* 9). Cuando va a morir, Moisés revela a Josué, su sucesor, lo que ha sido y será la historia de Israel, con una referencia enigmática a Taxo y a sus siete hijos mártires, que parecer aludir al martirio de Eleazar y los siete macabeos de 2 Mac 6–7. Contiene paralelos con literatura macabea y Qumrán.

Test. Adán. Siglo II d.C. Texto siríaco, versión copta. En su forma actual es de origen cristiano, de tendencia «heterodoxa», aunque recoge tradiciones comunes al judaísmo del tiempo, en una línea que vincula rasgos apocalípticos y gnósticos. Adán revela a Set un tipo de sabiduría secreta sobre los ángeles.

Test. Abrahán. Siglo II d.C., quizá en griego. Es un ejemplo claro de utilización y reelaboración cristiana de elementos y tradiciones de un judaísmo apocalíptico y sapiencial, abierto a la gnosis. Contiene especulaciones sobre los ángeles, la muerte y la resurrección, partiendo de la historia de Abrahán.

Test. Salomón. Siglo III-IV d.C. En griego, quizá de origen judeocristiano (con tradiciones casi exclusivamente judías). Ofrece una descripción detallada de los nombres y funciones de los espíritus superiores que determinan la vida de los hombres o influyen poderosamente en ella.

Textos básicos en A. DÍEZ MACHO y A. PIÑERO (eds.), *Apócrifos del Antiguo Testamento* I-VI, Cristiandad, Madrid 1982/1984 y 2009. Cf. además G. ARANDA Y OTROS, *Literatura judía intertestamentaria*, Verbo Divino, Estella 1996; A. G. LAMADRID y otros, *Historia*, *Narrativa*, *Apocalíptica*, Verbo Divino, Estella 2000; J. MAIER, *Entre los dos Testamentos. Historia y religión en la época del Segundo Templo*, Sígueme, Salamanca 1996; A. PAUL, *Intertestamento*, Verbo Divino, Estella 1987; D. S. RUSSEL, *El período intertestamentario*, Casa Bautista, El Paso TX 1973.

INTERTEXTUALIDAD

(↗ *crítica bíblica*, *hermenéutica*, *lecturas*). Esta palabra evoca una experiencia básica de la exégesis más antigua, que se esforzó por entender unos textos de la Biblia a partir de otros, pues los judíos estaban convencidos de que había una profunda conexión entre todos ellos, en el interior de la única Escritura. Los rabinos elaboraron reglas muy precisas para vincular unos textos con otros, siguiendo principios literarios y conceptuales. También la exégesis cristiana puso de relieve la unidad intertextual de los libros bíblicos, destacando de un modo especial la vinculación del Antiguo y Nuevo Testamento, empleando para ello no solo los métodos judíos, sino diversos métodos de tipo helenista (tipos y antitipos, alegorías, etc.). La exégesis científica del siglo XIX y XX dejó un poco a un lado esta experiencia de intertextualidad, pero algunos lingüistas contemporáneos la han puesto otra vez de relieve, destacando el carácter de unidad del texto bíblico, como gran metarrelato que tiene su propio sentido interno, pero que, al mismo tiempo, se abre a otros relatos y experiencias, tanto de la antigüedad como de tiempos posteriores, conforme al influjo que la Biblia ha tenido y sigue teniendo en la vida y el arte, en la teología y religión de una parte considerable de la humanidad. Solo así, en conexión con toda la cultura, puede entenderse la Biblia. En una línea confesional, sigue siendo básica la lectura canónica de la Biblia, en la que resulta esencial la unidad intertextual de los libros sagrados, que se iluminan y explican unos a otros, dentro de la única revelación de Dios.

INTOLERANCIA

(↗ *guerra santa*, *herrem*, *holocausto*, *Josué*, *jueces*, *talión*, *tolerancia*, *víctima*, *violencia 1-6*). El judaísmo del Antiguo Testamento ha querido ser básicamente una religión de la no-violencia, pues ha nacido de unos esclavos (hebreos en Egipto) y ha sido casi siempre una fe de perseguidos, de exilados, expulsados de la tierra, amenazados y, a veces, casi aniquilados, en diversos lugares del mundo, desde Palestina y Sefarad hasta el holocausto nazi (shoah*). De todas maneras, en algunos momentos, el mismo judaísmo ha podido ser y ha sido una religión muy violenta, como indicaremos citando tres casos.

(1) Conquista* *de Palestina.* Hay varias tradiciones de la «conquista» de la tierra de Israel por los hebreos y algunas son de tipo pacífico, con asentamiento de pastores trashumantes o con revolución interior... Pero entre ellas destaca la visión deuteronomista de la Guerra* Santa, que se refleja en textos de gran intensidad, en los que Yahvé aparece como Dios guerrero, Gran capitán, caudillo de soldados, defensor de los que quieren conquistar la tierra, en actitud de guerra santa: «He aquí que envío a mi Ángel ante ti, para que te defienda en el camino y te haga entrar en el lugar que te he dispuesto. Acátale, escucha su voz, no le resistas... Si escuchas su voz y haces cuanto Yo te diga seré enemigo de tus enemigos y oprimiré a quienes te opriman...» (Ex 23,20-24). Desde aquí se entiende la Ley del Deuteronomio: «Harás lo que el Señor, tu Dios, aprueba... arrojando ante ti a todos tus enemigos» (Dt 6,18). «Si ponéis por obra los preceptos que yo os mando... El Señor irá por delante, expulsando a esos pueblos más grandes y fuertes que vosotros...» (Dt 11,22-23; cf. Dt 12,29; 19,1; etc.).

La bendición de Dios para Israel supone destrucción y muerte para el pueblo cananeo. Desde esta perspectiva teológica ha trazado el libro de Josué la historia de la entrada de los israelitas en la tierra, recreando de forma milagrosa y violenta los recuerdos anteriores de las tribus de Efraín y Benjamín, las tradiciones de Josué y el espíritu del pacto o ley de la conquista. Así se dice en la toma de Jericó que los israelitas «consagraron al anatema (o exterminio) todo lo que había dentro: hombres y mujeres, muchachos y ancianos, vacas, ovejas y burros, todo lo pasaron a cuchillo» (Jos 6,20-21).

Evidentemente, los israelitas sabían que no todos los cananeos habían sido exterminados, pues ellos y sus descendientes siguieron existiendo durante muchos siglos, como aparece en el caso de Gabaón (cf. Jos 9) y en muchas historias que se siguen contando hasta la vuelta del exilio. Pero la ley a la que aquí se apela era clara: había que exterminar a los cananeos, por pureza de sangre, para defender la identidad religiosa del pueblo.

(2) *Intolerancia intraisraelita.* A lo largo de la historia del Israel bíblico hallamos una larga serie de violencias contra los disidentes interiores. Así vemos que el mismo Dios combate en contra de los que se oponen al sacerdocio de Aarón (Lv 10,1-7) o al liderazgo de Moisés (Nm 16,1-35). Tienen importancia especial los relatos en los que se manda matar a los «idólatras» o a los que entienden la experiencia israelita de un modo distinto (no ortodoxo), como indica la historia del becerro de oro (Ex 32), pecado «israelita» por excelencia, cometido bajo la inspiración de Aarón, el Sumo Sacerdote, al

que responden los levitas, representantes del orden sagrado de Israel, diezmando el campamento israelita y matando a tres mil hombres del pueblo. En esa línea avanza la historia de Baal Fegor, en la que se manda matar a todos los que han abandonado el culto exclusivo del Dios Yahvé (cf. Nm 25,4-5). Esa tradición culmina en las leyes sobre la idolatría, por las que se manda matar a los judíos que abandonan su «religión» (cf. Dt 13,6.9-10). En esa línea, el Dios israelita tiene unos rasgos fuertes de intolerancia (que deben vincularse con otros en los que aparece como misericordioso, creador de la paz).

He desarrollado el tema en *A Persecução religiosa na Sagrada Escritura*, Paulinas, São Paulo 1984; *El Dios de los ejércitos. Historia y teología de la guerra*, PPC, Madrid 1997. Cf. también F. STOLZ, *Jahwes uns Israels Kriege*, ATANT 60, Zúrich 1972; A. VAN DER LINGEN, *Les Guerres de Yahvé*, Cerf, París 1990.

INVERSIÓN DE SUERTES

(↗ *Ester*, *Magníficat*, *Purim*, *violencia 6*). El cambio de suertes (los de abajo arriba, los de arriba abajo...) constituye un fenómeno significativo de la experiencia bíblica, vinculado incluso a la fiesta de Purim de la que habla el libro de Ester (el rey engrandece a los judíos y destruye a los que querían matarles). Ese fenómeno, vinculado a la paradoja de Dios y de la salvación, aparece con frecuencia en el mensaje de Jesús («hay últimos que serán primeros y primeros que serán últimos»: Lc 13,30) y está en el fondo de las bienaventuranzas (Lc 6,20-26: «los hambrientos quedarán saciados»), pero ha sido recogido y elaborado de un modo temático en dos cantos, el de Ana y el de María. El Canto de Ana* celebra el triunfo de los pobres israelitas y la caída de los soberbios cananeos: «Los arcos de los fuertes fueron quebrados, y los débiles se ciñeron de poder. Los saciados se alquilaron por pan, y los hambrientos quedaron saciados. La estéril ha dado a luz siete hijos y la madre de muchos queda baldía» (1 Sm 2,4-5). Por su parte, María*, la madre de Jesús, ha proclamado la inversión de los tiempos mesiánicos: (1) *Dispersa a los soberbios*, abriendo así un mundo, un camino de vida, para los que no tenían poder o autoridad para actuar y conseguir sus objetivos. (2) *Despide vacíos a los ricos y a los hambrientos los sacia de bienes*, suscitando para ellos un mundo de abundancia y gozo compartido. (3) *Derriba del trono a los poderosos y eleva a los oprimidos*, transformando así las instituciones sociales anteriores. El problema de fondo de la inversión es su carácter y sentido. Ella puede ser efecto de una fatalidad, de un destino que cambia ciegamente los puestos y lugares de los hombres, elevando a unos y humillando a otros, sin más norma ni principio que la ciega fortuna, como han dicho una y otra vez los pensadores griegos de aquel tiempo. Pero ella puede ser también una expresión del cambio mesiánico de los tiempos: hasta ahora han dominado sobre el mundo los soberbios, los poderosos y los ricos; de ahora en adelante, desde ahora y para siempre, por obra de Dios, puede empezar un tiempo nuevo, el reino de los pobres, no para que todo siga igual (los de arriba abajo y los de abajo arriba) y todo retorne a lo anterior cuando muden las circunstancias, sino para que todo sea distinto, pues llega el Reino de la salvación definitiva de los pobres (como formula la esperanza del milenio* en Ap 20,1-6).

Cf. X. PIKAZA, *La Madre de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1990, 55-143.

IRA

(↗ *Apocalipsis*, *gracia*, *juicio*, *salvación*, *talión*). Los apocalípticos suponen que la humanidad se encuentra en manos de la «ira de Dios», entendida como gran irritación o enojo que se expande de manera amenazante sobre el conjunto de una humanidad que no le ha obedecido. Como pregonero de esa ira de Dios elevó su palabra Juan Bautista (Mt 3,7: *orgê*). También Pablo ha retomado en Rom 1,18; 2,5.8 el tema de la ira *(orgê)* de Dios, pero lo ha reinterpretado desde el mensaje y pascua de Jesús como experiencia de gracia*. El descubrimiento de la gracia de Dios que se expresa y triunfa desde el fondo de la ira apocalíptica constituye quizá la mayor novedad de la antropología cristiana. Desde esa base pueden y deben reinterpretarse los diversos pasajes en los que el Apocalipsis habla de la ira final de los enemigos de Dios y de la ira del mismo Dios salvador, pasajes que tomados en sí mismos pueden parecer una expresión de pura violencia destructora. (1) *La ira (thymos) del Dragón perdedor* (Ap 12,12) se expresa de un modo especial a través de la perversión de Babilonia que emborracha con el vino de ira de su prostitución a todos los pueblos (14,8), haciendo que ellos participen de su injusticia (18,3) y de su muerte (cf. 17,6; 18,24). (2) *La ira de Dios* empieza siendo una respuesta a la maldad de la Prostituta, en claves de talión: beberán vino de cólera aquellos que han sembrado cólera en su vida (14,10; 16,19). Frente a la *orgê* de los que pretenden destruir la obra de Dios se alza la *orgê* de Dios que se lo impide. (3) *Copa de la ira*. El Apocalipsis habla también de una copa de la ira de Dios (*potêrion tês orgês*: 14,10; 17,4), expresada a través de las siete copas *(phialê)* de las plagas finales de la ira de Dios (15,1.7; 16,1.19). En ese contexto se puede hablar de la ira del mismo Cristo (Cordero airado: 6,16), que aparece pisando en el lagar de la ira de Dios, en contra de los pueblos perversos (19,15). Estos duros signos han de interpretarse desde el conjunto del mensaje del Apocalipsis, que transmuta la ira de Dios en gracia salvadora, que culmina en las bodas finales de Ap 21–22.

Cf. X. PIKAZA, *Apocalipsis*, Verbo Divino, Estella 1999.

ISAAC, SACRIFICIO DE

(↗ *Abrahán*, *hijo*, *Jefté*, *sacrificios*). Isaac aparece en la Biblia como hijo de Abrahán, aunque en principio debió de ser una figura independiente, vinculada a un Dios fuerte (el terror de Isaac: Gn 31,53). Su historia ha quedado vinculada a la tradición de su sacrificio, que se sitúa en la línea de los sacrificios de los hijos e hijas, especialmente de los primogénitos, de los que hablan muchas religiones de Oriente, lo mismo que la Biblia, donde se dice que diversos personajes, especialmente los reyes de Jerusalén, sacrificaron a sus hijos para evitar la ira de Dios u obtener su favor (cf. 2 Re 16,3; 21,6; 23,10; Jr 7,31; etc.), cosa que la Ley condena con fuerza (Dt 18,21; Lv 18,10). Pues bien, en ese contexto se sitúa el Sacrificio de Isaac, que ocupa un lugar central en el simbolismo de la Biblia. Siglo tras siglo, en largos milenios, muchos padres habían ofrecido sus primogénitos queridos a un dios celoso del poder paterno. Así reconocían su poder y aseguraban su protección (y la vida de los restantes hijos) en la tierra.

(1) *Abrahán y el sacrificio de su hijo*. En ese contexto se entiende la obediencia de Abrahán (que escucha a Dios, ofreciéndole su hijo, lo más grande que tiene) y la transformación de Dios, que ya no quiere víctimas humanas, de manera que Abrahán sustituye a Isaac por un cordero, ofrecido en holocausto (quemándolo del todo), sobre el monte Moria, que la tradición identifica con el monte del templo de Jerusalén. «Dijo Dios: ¡Abrahán!... Toma a tu hijo único... Isaac y vete al país de Moria y ofrécemelo allí en sacrificio en uno de los montes que yo te indicaré... Abrahán tomó leña para el holocausto, se la cargó a su hijo Isaac y él llevaba el fuego y el cuchillo. Los dos caminaban juntos. Isaac dijo a Abrahán, su padre: Tenemos fuego y leña, pero ¿dónde está el cordero para el holocausto? Abrahán contestó: Dios proveerá el cordero para el holocausto, hijo mío... Cuando llegaron al sitio que le había dicho Dios, Abrahán levantó un altar... y tomó el cuchillo para degollar a su hijo; pero el ángel de Yahvé le grito: ¡Abrahán, Abrahán! Él contestó: ¡Aquí estoy! Y el ángel le dijo: No alargues la mano contra tu hijo ni le hagas nada. Ahora sé que temes a Dios, porque no me has negado a tu hijo, tu único hijo. Abrahán levantó los ojos y vio un cordero enredado por los cuernos en la maleza; tomó el cordero y lo ofreció en holocausto en lugar de su hijo» (Gn 22,1-13). Por un lado, Abrahán pertenece al mundo antiguo donde su paternidad parecía amenazada por un dios de violencia a quien debemos aplacar, ofreciéndole en sacrificio el propio hijo. Por otro lado, abre un tipo nuevo de paternidad, que se expresa en la fe: «por no haberte reservado tu único hijo, te bendeciré, multiplicaré a tus descendientes...» (Gn 22,17). Abrahán sabe que hay algo más grande que el hijo, pero descubre también que al hijo no se le puede sacrificar por nada. En el fondo de la petición de Dios y de la respuesta de Abrahán está el recuerdo de los sacrificios humanos. Muchos padres habían entendido la religión como exigencia de sacrificar a los hijos, para aplacar de esa manera al Dios airado. Pero, cambiados los tiempos, mudada la imagen de Dios, Abrahán* descubre que Dios quiere su fe, no la vida de Isaac. De esa forma se instaura y funda el rito de la sustitución de la víctima: en vez de matar a su hijo, Abrahán ofrece a Dios un cordero sobre el monte del Templo.

(2) *Principio de sustitución*. Estrictamente hablando, Dios no quiere sacrificios, sino fe. No necesita imponer su autoridad, no quiere que se mate en su honor vida ninguna. Pero el texto antiguo no ha sacado todavía esa consecuencia; por eso, hace que Abrahán ofrezca a Dios un carnero sustitutivo en vez del hijo. Dios no quiere que matemos externamente aquello que amamos (hijo); le basta un símbolo (cordero); de esa forma, el sacrificio animal que antes era (conforme a Gn 8,15–9,17) expresión de sangre, talión de violencia, tiende a convertirse en símbolo de fidelidad al Dios que acoge y celebra con gozo fecundo la fe del patriarca. Gn 22 ratifica la ofrenda del carnero, en sustitución del hijo, como si Dios necesitara la sumisión humana, unida a la sangre para así calmarse. Eso significa que Dios no necesita ya sacrificios humanos, pero quiere todavía sacrificios. A Dios le pertenece todo, pero de un modo distinto, no por la muerte, sino para la vida, no por el sacrificio, sino por la bendición. En el fondo, aquí se expresa ya el principio de la sustitución y de la superación de los sacrificios por la fe: Dios no quiere que se mate en su honor vida ninguna (ni siquiera la vida de un carnero); pero el texto antiguo no ha sacado todavía esa consecuencia. Por eso, hace que Abrahán ofrezca a Dios un *carnero sustitutivo* en vez del hijo.

(3) *Interpretación cristiana*. La liturgia ha vinculado la muerte de Jesús, entendida de un modo sacrificial, con el sacrificio de Isaac: «Mira con ojos de bondad esta ofrenda y acéptala, como aceptaste... el sacrificio de Abrahán, nuestro padre en la fe» *(Canon 1º)*. En esa línea, la eucaristía sería una expresión de la sacralidad violenta (= justiciera) del Dios que pide a Abrahán la vida de su hijo, para aplacarse con ella, aunque después le contente el cordero. Así podría entenderse una frase de Pablo, cuando afirma que Dios impidió que Abrahán matara a su hijo Isaac, «pero no perdonó a su Hijo Jesucristo, sino que lo entregó en favor de todos nosotros» (cf. Rom 8,32). Pero Pablo ha situado el tema en una línea no sacrificial, sino de amor total, de manera que el texto debe traducirse: «Dios no se reservó a su Hijo, sino que nos lo regaló...». En esta línea, conforme a una palabra profética, retomada por el Evangelio (Mt 9,13; 12,7; cf. Os 6,6), la tradición bíblica dirá que Dios quiere misericordia y no sacrificios. De esa forma se abre con Abrahán un camino que necesitará mucho tiempo para desplegarse, como ha ido poniendo de relieve la tradición de judíos, cristianos y musulmanes.

Cf. A. GONZÁLEZ, *Abrahán*, *padre de los creyentes*, Taurus, Madrid 1963; F. GARCÍA LÓPEZ y F. GALINDO (eds.), *Biblia*, *literatura e iglesia*, Universidad Pontificia, Salamanca 1995; W. VOGELS, *Abraham y su leyenda: Génesis 12*,*1–25*,*11*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1997.

ISAÍAS

1. Vocación

(↗ *profetas*, *vocación*). El libro de Isaías constituye uno de los testimonios más significativos de la historia literaria y profética de la humanidad. Consta de tres partes básicas, escritas por tres autores distintos. El Primer Isaías, el único que parece haberse llamado de esa manera y cuya vida conocemos con cierta precisión, vive en tiempos de la invasión asiria, entre el 740 y el 690 a.C., y es el autor básico de Is 1–39. El Segundo Isaías es un profeta desconocido que anuncia el retorno de los exiliados de Babilonia a Jerusalén, en torno al 540 a.C.; sus oráculos han sido incluidos en Is 40–55. El Tercer Isaías es un profeta algo posterior, que está empeñado en la obra de reconstrucción espiritual y social del pueblo en Jerusalén, en torno al 520 a.C., y cuyos oráculos han sido también incluidos en el libro de Isaías (Is 55–66). Aquí queremos presentar la vocación del Primer Isaías.

(1) *Relato. La teofanía*: «En el año de la muerte del rey Ozías vi a Adonai sentado sobre un trono alto y excelso y sus vuelos (del manto) llenaban el Templo. Serafines se mantenían erguidos a su lado, con seis alas cada uno: con dos se cubrían su rostro, con dos se cubrían sus pies, y con dos volaban. Y clamaba uno al otro diciendo: Santo, Santo, Santo Yahvé Sebaot, la tierra toda está llena de su gloria. Y temblaron los quicios de las puertas a la voz del que gritaba, y la Casa se llenó de humo. Y dije: ¡Ay de mí, que estoy perdido!, ¡que yo soy un varón de labios impuros y en medio de un pueblo de labios impuros yo estoy viviendo! ¡Porque al *Melek* (rey) Yahvé Sebaot mis ojos han visto! Y voló hacía mí uno de los serafines y en su mano una brasa que había tomado sobre el altar con unas tenazas; y tocó con ella mi boca y me dijo: Mira, esto ha tocado tus labios, y ha desaparecido tu iniquidad, tu pecado queda expiado. Y oí la voz de Adonai que decía: ¿A quién enviaré? y ¿quién irá por nosotros? Y contesté: ¡heme aquí!, envíame a mí. Y dijo: Vete y di a ese pueblo: Oíd bien pero sin entender, mirad con cuidado pero sin comprender...» (Is 6,1-9). Es el año de la muerte de Ozías (hacia el 739 a.C.). Estamos posiblemente en la ceremonia de entronización del nuevo rey e Isaías dice que vio a Adonai (Señor, Dios), a través de una especie de desdoblamiento: entronizan al rey de la tierra sobre el templo de Jerusalén y el profeta descubre al verdadero rey/señor, sentado sobre el trono alto y excelso del cielo. No ve al rey del mundo, sino al mismo Rey/Señor en postura de entronización: sentado *(yoseb)*, como un monarca que todo lo preside y dirige desde arriba. La parte superior de su figura (cuerpo y rostro) resulta invisible, pues a Dios nadie jamás ha contemplado. Solo se ven con claridad los vuelos de su manto que llenan el templo. El texto sigue diciendo que «temblaron los quicios de las puertas...» (6,4), como si hubiera un terremoto, con una gran voz, con gran humo... Estos son temas conocidos de las teofanías.

(2) *Purificación* (Is 6,5-7). Pasamos del plano visual (y vi: *wa'er'eh*, 6,1) a la palabra del profeta (y dije: *wa'omar*, 6,5) que responde en gesto de pavor a la visión y recibe el signo purificador de Dios. Isaías empieza confesando su pecado: la visión despierta su

conciencia más honda, mostrándole su indignidad, su condición de muerte: ¡Ay de mí, que estoy perdido! Es la experiencia de aquel que sabe que ha llegado su fin (*nidmeti*; me muero). Pero Dios vela su rostro y el riesgo no viene solo porque el hombre ha visto a Dios sino porque, al sentir el brillo de la Gloria, descubre su impureza humana. A la santidad *(qados)* de Dios, cantada por los serafines, responde antitéticamente la impureza del profeta que siente su mancha, *en medio de un pueblo de labios impuros*... Mira en torno y ve que están todos manchados. Son un pueblo sin comunicación con Dios. El profeta sabe que quien ha visto a Dios siendo impuro muere y, por eso, sabe que tiene que morir. Conforme a la lógica antigua, el texto debería terminar aquí: un hombre mortal ha penetrado en el consejo de Dios, ha contemplado la fiesta de su coronación, ha visto la gloria de su santidad. Lógicamente, tiene que morir. Pero superando esa experiencia, que tiende a cerrar a Dios en un círculo de muerte, viene a revelarse el Dios que actúa a través del Serafín, que toma una brasa del altar (¿del cielo?, ¿del templo de la tierra?) y con ella quema los labios de Isaías, en signo de purificación e investidura. Este es un *ritual de iniciación*, con sus aspectos de muerte (el fuego quema/mata) y nuevo nacimiento: consagra los labios del profeta.

(3) *Envío y mensaje* (Is 6,8-13). Pasamos del *ver* (6,1) y *decir* 6,5) al *escuchar* (y oí: *wa'esma*, 6,8). La voz del gran rey *(qol 'Adonai)* domina y define a partir de ahora el sentido del pasaje, pero ya no es *voz que grita* como trueno que conmueve, haciendo temblar los quicios de la casa/mundo, sino voz que llama al corazón e invita de manera respetuosa, pidiendo la respuesta del profeta. Dios no ordena a gritos, no se impone. Simplemente dice, como reflexionando consigo mismo: ¿A quién enviaré? ¿Quién irá por nosotros? Ha entrado Isaías en la intimidad de Dios: ha visto lo que no se puede ver y, por eso, tendría que haber muerto (6,5). Pero sigue vivo y escucha la conversación más secreta de Dios: entra en el corazón de la preocupación del gran Rey que, pudiéndolo todo, necesita, sin embargo, que alguien hable en su nombre y traduzca su palabra en voz humana. Desde el interior de Dios, él responde: *hinneni* (heme aquí, envíame). Primero ha sido Dios quien ha pedido. Ahora es el profeta quien suplica, poniéndose en sus manos de Dios: *¡puedes enviarme!* Este relato de la vocación de Isaías marca su figura y le define como uno de los creadores de la experiencia fundamental de la Biblia.

Cf. S. BRETÓN, *Vocación y misión: formulario profético*, AnBib 111, Roma 1987; F. DEL OLMO, *Vocación de líder en el antiguo Israel*, Universidad Pontificia, Salamanca 1973; A. J. HESCHEL, *Los profetas* I-III, Paidós, Buenos Aires 1973.

2. Primer Isaías, el Dios santo

(↗ *Emmanuel*, *justicia*, *profetas*, *violencia 3 y 5*). Isaías (nacido en torno al 760 a.C.) estuvo vinculado a la casa real de Jerusalén. Fue sacerdote del templo de Jerusalén, hombre de Dios, un profeta, cuya vocación he presentado en la entrada anterior. Sus oráculos han sido recogidos básicamente en Is 1–23 y 28–39, en los años finales del VIII a.C., y condenan el pecado del pueblo que abandona a su Dios.

(1) *Pecado del pueblo*, *revelación de Dios*. Apoyándose en la santidad de Dios, Isaías ha descubierto el pecado de los israelitas que olvidan al Señor: «Conoce el buey al amo y

el asno su pesebre, pero Israel no me conoce, no tiene entendimiento» (1,3-4). Pecado es la injusticia de los ricos, es la sangre derramada (cf. 5,8; 1,15-17), es el culto dirigido hacia los dioses falsos (1,29-30). Pero el mayor y más intenso es la arrogancia de aquellos que, creyéndose divinos, ignoran o desprecian a Yahvé y quieren salvarse por medio de las obras de sus manos, del dinero, de las armas, del ejército o los pactos militares: «¡Ay de los que bajan a Egipto por auxilio y buscan apoyo en su caballería! Confían en los carros, porque son numerosos, en los jinetes, porque son fuertes... Firman pactos sin contar con mi profeta..., buscando la protección del faraón, refugiándose a la sombra de Egipto» (31,1; 30,2). Su país está lleno de plata y oro; sus tesoros son sin número; su país está lleno de caballos; sus carros no tienen número; su país está lleno de ídolos; adoran la obra de sus manos» (2,7-8).

Según esto, idolatría es la riqueza, los tesoros que los hombres consideran como salvadores, las armas que ellos buscan para asegurarse, con los pactos militares que convierten a los hombres en juguete de unos cálculos políticos al margen del amor de Dios y de su gracia. Frente a eso, el profeta ha proclamado: «los egipcios» (soldados, riquezas, pactos militares...) son hombres y no Dios, «son carne y no espíritu» (31,3). Carne de este mundo es lo que el hombre construye por sí mismo: son las obras que se toman como salvadoras, en contra del Dios que es el único salvador del pueblo. Por eso, cuando Dios se manifieste: «Serán humillados los ojos soberbios, abatida la altivez de los hombres. Solo Yahvé será exaltado aquel día. Porque llega el día de Yahvé de los ejércitos sobre todo lo altivo y soberbio...; contra todas las altas torres, contra las murallas inexpugnables, contra todas las naves de Tarsis... Entonces será humillada la arrogancia del hombre. Solo Yahvé será exaltado aquel día y los ídolos pasarán sin remedio» (Is 2,11-12.15-16.17-18).

Ingenuamente mirada, esta manifestación pudiera parecer señal de prepotencia: el Dios del fuego y del terror, la envidia y la altivez, quiere imponerse por arriba, destruyendo a quien pudiera hacerle competencia. Pues bien, el texto dice lo contrario: la grandeza de Dios es expresión de gracia. Por eso, ante la luz de su misterio se descubre la locura, vaciedad y muerte de todos los ídolos. Idolatría es la altivez de un mundo que pretende salvarse por sus armas, sus riquezas, sus naves y sus torres.

Isaías ha mostrado que una historia fundada en las riquezas, honores y armamentos, acaba destruyéndose a sí misma. Pues bien, ¿dónde se centra la existencia verdadera? ¿Cómo realizar, fundar la historia? Isaías es tajante: el hombre se salva por la fe; por eso exige «Vigilancia y calma» en medio del peligro (7,3-4). «Vuestra salvación está en convertiros y tener calma, vuestra valentía está en confiar y estar tranquilos» (30,15). ¿Cómo y cuándo? Ahora mismo, en la ciudad sitiada, cuando ya se acercan los reyes enemigos, cuando Asiria envía su ultimátum sobre el pueblo (Is 7,1-17; cf. Is 36–37).

(2) *Un mensaje de paz*. La palabra de Isaías solo puede entenderse y aceptarse como «apertura a lo que parece imposible»: un cambio de nivel, un estallido radical de gratuidad en medio de una historia dominada hasta el momento por las leyes de la fuerza. Por eso, ante el acoso de las armas enemigas, el profeta pone como signo de Dios una «doncella que da a luz» (Is 7,14), al servicio de la vida. Eso significa que la espada

de este mundo no se puede vencer con otra espada (31,8) más cortante o más violenta. Solo el Dios más alto puede vencer, por medio de su paz, la espada de los hombres.

El profeta no conoce cómo y cuándo, pero confía en Dios y deja que él mismo le responda. Mientras tanto va creando, con su misma fe y con su palabra, un espacio de esperanza mesiánica fundada en eso que podríamos llamar su «pacifismo teológico». Isaías puede ser radicalmente pacifista, porque cree en la manifestación de Dios: «Un niño nos ha nacido, un hijo se nos ha dado»; será «padre perpetuo y príncipe de la paz, para dilatar el principado con una paz sin límites» (9,5-6). Este es el pacifismo de quien cree en el futuro de Dios: «Cuando la vara del opresor, el yugo de su carga y el bastón de sus poderes sean quebrantados» (9,5). Es el pacifismo del que espera en la justicia que un día reinará sobre la tierra, cuando vengan a juntarse «el lobo y el cordero, la pantera y el cabrito» (11,6). La esperanza histórica se ha extendido de esa forma a la misma reconciliación del cosmos.

La tradición de Isaías ha reformulado esta esperanza en términos histórico-proféticos que están ligados a Jerusalén: la ciudad de David y de su templo será fuente de reconciliación para los hombres que hallarán así su paz por siempre. La esperanza futura se convierte desde ahora en principio de reconciliación histórica, porque «en los últimos días se consolidará el monte de la casa de Yahvé, como cabeza de los montes, por encima de los collados; y se dirigirán hacia él todas las gentes. Vendrán pueblos numerosos y dirán: vayamos, subamos al monte de Yahvé... Yahvé será el árbitro de las naciones: de las espadas forjarán arados, de las lanzas podaderas; no alzará su espada pueblo contra pueblo, no se adiestrarán para la guerra» (cf. 2,2-4).

Además de comentarios a Isaías, y de obras citadas en la entrada anterior, cf. J. L. SICRE, *Los Dioses Olvidados. Poder y riqueza en los profetas preexílicos*, Cristiandad, Madrid 1979; *Profetismo en Israel*, Verbo Divino, Estella 1992; J. VERMEYLEN (ed.), *The book of Isaiah*, BETL 81, Lovaina 1989.

3. Segundo Isaías

(↗ *evangelio*, *exilio*, *Jerusalén*). El imperio babilonio, que había destruido Jerusalén el 587 a.C., se aproximaba a su fin, pues el rey Ciro avanzaba victorioso desde Persia. Entonces, hacia el 550 a.C., el Espíritu de Dios suscita un nuevo profeta de esperanza y de consuelo, al que solemos llamar Segundo Isaías. Sus oráculos han sido básicamente recogidos en Is 40–55.

(1) *Nuevo comienzo*. El Segundo Isaías anuncia el castigo del pueblo, como habían hecho antes el Primer Isaías, Jeremías y Ezequiel, pero pone más de relieve la promesa de salvación. Desde la hondura del pueblo derrotado, emergiendo del exilio, este profeta proclama la esperanza de Dios para los hombres: «No recordéis más lo antiguo, no penséis en lo pasado: he aquí que yo realizo algo que es nuevo; está surgiendo ya, ¿no lo notáis?» (43,18-19). Esta acción de Dios, que es poderoso en el exilio, condensa y recrea las tradiciones anteriores de tipo creador: el Génesis, el Éxodo, el camino de Israel por el desierto... De esa manera se cumplen las esperanzas: «Así dice Yahvé, el que te ha creado..., cuando pasaste por las aguas yo estaba contigo, cuando anduviste por los mares no te sumergiste... No temas, pues contigo estoy: del oriente llamaré a tus hijos, los reuniré del occidente; diré al norte entrégalos y al sur no los retengas» (43,1-7).

La creación de Dios, iniciada en el Génesis y centrada en el éxodo, culmina así en el camino de la vuelta del exilio. Pasado, presente y futuro se vinculan, dirigidos por la fuerte y respetuosa mano del Señor. La antigua creación se vuelve principio de esperanza: de norte y sur, de este y oeste, vuelven los cautivos a la tierra liberada. Por eso, el profeta ya no anuncia algo totalmente distinto: culmina y ratifica el viejo camino de su pueblo: «Despierta, despierta, brazo de Yahvé, despierta como en tiempos anteriores, en las generaciones antiguas: ¿No mataste tú a Rahab, destruiste a la serpiente? ¿No secaste el mar, las aguas numerosas del abismo, haciendo camino en el mar para los redimidos...? Los rescatados de Yahvé volverán, entrarán en Sión con júbilo, con alegría eterna en sus cabezas, siguiéndoles el júbilo y el gozo, libres de llanto y tristeza» (51,9-11). El recuerdo de la creación y del éxodo se actualiza ahora en los tiempos finales de la salvación, cuando retornen del exilio los cautivos.

(2) *Una historia nueva.* Este es el signo de la nueva esperanza: «Una voz grita: preparad para el Señor un camino en el desierto, enderezad en la estepa una senda para nuestro Dios. Rellénense los valles, abájense montes y collados» (40,3-4). Viene Dios, en poder y fortaleza, como verdadero rey que actúa en medio de su pueblo, y transforma la derrota en victoria, el sufrimiento en gozo desbordante. La esperanza de Dios eleva a los hombres aplastados, pues ofrece para ellos un futuro de vida: «Convertiré el desierto en un estanque, la tierra seca en hontanar de aguas. Pondré en el desierto cedros y acacias, mirtos y olivos, plantaré en la estepa el olmo y ciprés, con el alerce... No pasarán hambre ni sed, no les afligirá viento ni sol, pues les guía el que de ellos se ha compadecido» (41,18-19; 49,10).

El pueblo que escucha estas palabras vive todavía en cautiverio, pero cuenta ya con la esperanza que le dice: Acoge a Dios, avanza. El camino real es una sucesión de soledades y desiertos; pero los creyentes tienen la certeza de que Dios les acompaña, con la voz de su llamada, con el agua y el frescor de su presencia. El pueblo parecía muerto, pero la voz de profecía lo levanta, haciéndole tender hacia un futuro que desborda los límites pequeños de la tierra de Israel y su reinado político en el mundo. Han sucedido muchas cosas, se han padecido muchos sufrimientos. Pero el pueblo empieza a caminar de nuevo, como nuevo y verdadero Abrahán; no sabe dónde se dirige, pero sabe que Dios mismo le guía.

(3) *Israel*, *siervo de Dios*. De esta forma, adquiere su sentido el sufrimiento del exilio, recreado de forma impresionante en los cantos del «siervo de Yahvé*». Israel no ha padecido en vano: «Despreciable y desecho de hombres, varón de dolores y probado en dolencias, como alguien que produce repugnancia. Estábamos todos como ovejas errantes, cada uno marchó por su camino, y Yahvé descargó sobre él la culpa de todos nosotros. Fue oprimido y se humilló, no abrió la boca» (53,3.6-7).

El fracaso se ha vuelto crisol de nacimiento. Aquello que a los ojos de los hombres era lejanía viene a mostrarse como mayor acercamiento: Dios mismo está presente en ese siervo; ha recibido como propio el sufrimiento de su pueblo y ha cargado con sus culpas. Solo de esa forma ha introducido, en el lugar de la caída y el fracaso, el nuevo fundamento del amor, la savia de la vida. En el reverso de la historia, donde están los

oprimidos (personalizados misteriosamente en este siervo de Yahvé), se ha desvelado el hombre nuevo. Una vez que los cautivos de Israel han asumido esta experiencia, cuando al fondo del dolor han palpado la mano de Dios, descubriendo en ella su verdad, han comenzado su historia verdadera. Un pueblo que soporta una derrota de este tipo, aprendiendo a contemplar en ella a Dios, se encuentra preparado para todas las tragedias de la historia.

Cf. L. A. SCHÖKEL y J. L. SICRE, *Profetas* I, Cristiandad, Madrid 1980, 328-335; P. E. BONNARD, *Le Second Isaïe*, *son disciple et leur éditeurs (Isaïe 40-45)*, EB, Gabalda, París 1972; C. WESTERMANN, *Jesaja 40-66*, ATD 19, Gotinga 1966, 204-217; K. ELLIGER, *Deutero Jesaja (40,1-45,7)*, BKAT 11/1, Neukirchen 1978; Ch. R. NORTH, *Isaías 40-55*, Aurora, Buenos Aires 1960, 147-159. Aclara el trasfondo histórico: P. R. ACKROYD, *Exile and Restoration*, SCM, Londres 1972, 118-137.

4. Tercer Isaías, Dios madre

(↗ *Zacarías*). Última parte del libro de Isaías (Is 56–66), escrita tras la vuelta del exilio (en el s. V a.C.) por un autor o grupo de autores que retoman algunos ideales de Isaías II y se enfrentan por ello con los sacerdotes sadoquitas (línea dominante), que han pactado con el poder persa y controlan el culto de Jerusalén. Estos oráculos promueven una transformación universal («democrática») del culto del templo y de la vida de su pueblo. En este contexto surge ya un tipo de esperanza apocalíptica (nuevo cielo, nueva tierra) con tintes dualistas (o que tienden al dualismo, es decir, a la lucha entre los justos y los injustos, los buenos y los malos), fundada en la experiencia de un Dios de amor.

(1) *Dios amigo*. Dios viene a mostrarse como novio enamorado que sabe gozar con su novia y como esposo maduro que disfruta con su esposa, en amor fuerte de compañía y comunión, de mutua entrega y brillo regio. No es Padre/Rey que ama a su Hijo dándole el poder de la victoria militar, sino Padre/Amigo cuya grandeza está precisamente en su ternura y sentimiento. Este Padre es grande porque ama y sabe compartir, no porque puede resolver los problemas del mundo desde arriba por su Hijo monarca. Así aparece en ese contexto como Esposo enamorado de su pueblo, en palabras de fuerte realismo: «Serás corona fúlgida en la mano de Yahvé y diadema real en la palma de tu Dios. Ya no te llamarán Abandonada ni a tu tierra Devastada. A ti te llamarán Mi-Favorita y a tu tierra Desposada, porque Yahvé te favorece y tu tierra tendrá marido. Como un Joven se casa con la novia, te desposa El que te Construyó y como se alegra el Marido con su esposa, se alegrará tu Dios contigo» (cf. Is 62,1-5).

(2) *Dios Padre.* Dominados por la angustia del dolor y la injusticia, desde las ruinas de su templo, asolado por los enemigos, en gesto penitencial de confesión y petición de ayuda, los exilados y/o retornados de Israel se atreven a elevarse ante su Dios, recordándole que es Padre. Externamente hablando, su palabra parece invocación de magia, como un conjuro que intenta despertar al Dios oculto, que parece que no quiere ya mostrarse como amigo y padre. Pero, mirada en su profundidad, ella constituye uno de los más valiosos testimonios de conversión personal, de oración de amor que conservamos en la Biblia: «Observa desde el cielo, mira desde tu morada santa y gloriosa...: Tú eres nuestro Padre, que Abrahán nos desconoce, Israel nos ignora. Tú, Yahvé, *eres nuestro Padre*; tú te llamas desde siempre *nuestro Redentor*... Estabas

airado y hemos fracasado; aparta nuestras culpas y seremos salvos. Todos éramos impuros, nuestra justicia como paño de sangre manchada... Nadie invocaba tu nombre..., pues nos ocultabas tu rostro y nos entregabas en poder de nuestra culpa. Y sin embargo, Yahvé, *tú eres nuestro Padre*; nosotros la arcilla y tú el alfarero; somos todos obra de tu mano. No te excedas en la ira, Yahvé, no recuerdes siempre nuestra culpa...» (cf. Is 63,15-16; 64,4-7).

Esta es una *oración penitencial*, pero abierta y fundada en el amor: el orante reconoce las culpas de su pueblo y desde la impureza suma de su vida (sucia sangre que todo lo mancha) invoca a Dios diciendo *¡tú eres nuestro Padre!* No se defiende, no justifica su conducta, ni eleva ningún tipo de razones. Desde la culpa e impotencia del mundo, como puro barro que amasa el alfarero, como hijo que busca las manos de un Padre de piedad, el israelita pide ayuda a su Dios. El texto anterior (Is 62) presentaba a Dios como marido gozoso que se alegra en el amor de los humanos. Este le toma, más bien, como Padre a quien pueden manchar nuestras culpas. Nos hallamos hacia el siglo V-IV a.C. Ha crecido en Israel la conciencia de pecado: es como si los fieles tuvieran que lavarse, limpiarse, para así estar seguros ante Dios (como indica en otro plano el ritual de Lv 16). Pues bien, ese Dios ante el que podemos y debemos descargar nuestras culpas aparece precisamente como Padre.

(3) *Jerusalén*, *madre divina*. La misma palabra penitencial, antes evocada, puede convertirse y se convierte, desde una perspectiva de encuentro con Dios, en la más honda experiencia materna de apertura confiada ante el misterio. Así lo muestra el mismo final de Isaías, en un texto que ha venido a convertirse en principio de inspiración y fuente duradera de una *religiosidad cristiana de la infancia espiritual.*

«Alegraos con *Jerusalén*, gozad con ella, todos los que la amáis; alegraos de su alegría, con ella, todos los que por ella llevasteis duelo; mamaréis de sus pechos, os saciaréis de sus consolaciones, chuparéis las delicias de sus senos abundantes. Porque así dice Yahvé: yo haré expandirse hacia ella como un río la paz, como torrente desbordado la delicia de las naciones llevarán en brazos a sus criaturas, sobre las rodillas las acariciarán. Como un niño a quien consuela su *madre*, así os consolaré yo y en Jerusalén seréis consolados» (Is 66,10-13).

La figura del Padre que impone la ley parece ahora velada, los pecados ya no se recuerdan. El orante no pide perdón, ni siente la necesidad de ser purificado: él es más bien como un niño que anhela y busca la ternura de la *Madre*, representada en primer lugar por *Jerusalén* (Hija Sión, Ciudad engendradora, de pechos abundantes). Esta es la necesidad suprema, este el primero de todos los deseos de los pobres humanos: saciarse de leche, sentir la dulzura de unos pechos maternos, recibir el sustento firme de unas rodillas donde asentarse.

Cf. L. A. SCHÖKEL y J. L. SICRE, *Profetas* I, Cristiandad, Madrid 1980, 371-376; P. E. BONNARD, *Le Second Isaïe*, *son disciple et ses éditeurs*, *Isaïe 40-66*, EB, Gabalda, París 1972; W. MARCHEL, *Abba*, *Père. La Prière du Christ et des chrétiens*, AnBib 19a, Roma 1971, 56-61. Sobre la imagen esponsal en las relaciones de Dios con el pueblo, cf. S. HEINE, *Christianity and the Goddesses*, SCM, Londres 1988; R. R. RUETHER, *Sexism and God-Talk*, SCM, Londres 1983; Ph. TRIBLE, *God and the retoric of sexuality*, Fortress, Filadelfia 1978. He estudiado la tradición de la Hija-Sión en «Hija de Sión. Origen y desarrollo del símbolo», *EphMar* 44 (1999) 9-43. Cf. en

especial, M. WISCHNOWSKY, *Tochter Zion. Aufnahme und Überwindung der Stadtklage in den Prophetenschriften des Alten Testaments*, WMANT 89, Neukirchen-Vluyn 2001.

ISHTAR, DIOSA DE AMOR

(↗ *Ashera*, *Astarté*, *Dios 1-2*, *Hierogamia*, *Ilu*, *María madre de Jesús*). Astro y diosa de la noche, que equivale de alguna forma a Afrodita/Venus de la mitología grecorromana y a Astarté* de la sirofenicia. Ha sido y sigue siendo uno de los símbolos femeninos más importantes de la historia de las religiones; aparece en diversas formas, en varios pueblos del antiguo oriente, pero sobre todo en Mesopotamia y más en concreto en Babilonia, donde aparece frente a los dioses patriarcales y violentos (Marduk) como signo de armonía en la que todos (hombres y mujeres) pueden saberse acogidos sin más. Ishtar asume e incorpora, desde una perspectiva femenina, los rasgos del padre y de la madre, del día y de la noche, de la paz y de la guerra, mostrándose como signo y sentido de la totalidad humana vista de forma sagrada. Su figura ha triunfado, se ha extendido (o ha emergido al mismo tiempo) por los varios espacios religiosos del oriente del Mediterráneo, donde su influjo ha sido grande en clave religiosa y antropológica.

La presencia de Ishtar parece necesaria como contrapeso frente al imperio patriarcal de los varones, aunque ella no incluya todavía unos rasgos de individualidad personal. No se cita directamente en la Biblia (a no ser en el fondo del nombre de Ester*), pero su figura es fundamental para entender la religión israelita, no solo a través de Astarté* (que es la misma Ishtar en su versión cananea), sino a través de la figura de la «diosa» (en general de Ashera*). La única figura divina que podría haberse enfrentado con Yahvé, saliendo parcialmente victoriosa, era Ishtar/Astarté. Por eso, su estudio es fundamental para el conocimiento de la experiencia bíblica de Dios y de la vida.

(1) *Dos tríadas divinas*. *Un fondo de politeísmo.* A fin de evocar mejor su figura, empezaremos evocando las dos grandes tríadas que definen el universo cósmico/religioso. (a) *Hay una tríada cósmica con tres dioses varones*: Anu (cielo), Enlil (tierra), Ea (las aguas inferiores), que son signo de un orden sagrado en el que se integra todo lo que existe. En principio, esos dioses aparecen como masculinos, dentro de una visión patriarcal de la realidad, pero conforme a la estructura hierogámica del mundo, cada uno de ellos viene acompañado por su aspecto femenino o su consorte. (b) *Hay una tríada celeste con el Sol*, *la Luna y Venus (Ishtar)* ofreciendo desde arriba un orden de legalidad y sentido al ser humano. Ellos expresan los ritmos de la vida, del tiempo que retorna y de los ciclos de las estaciones y los años, siendo también signo de muerte: bajan al infierno cada día, presiden el orden de los muertos, pero vuelven, siempre fieles, sobre el mundo de los hombres con su brillo de poder, con el misterio de su fuerza, con un hálito de vida que renace siempre de la muerte.

En un primer momento, los dioses de esas tríadas están relacionados: se completan, limitan e iluminan mutuamente. Por eso, a este nivel, la religión tiende a ser politeísta. Los aspectos primordiales de la realidad son varios y se encuentran implicados, de manera que no sería bueno que un principio cósmico pudiera imponerse y dominara sobre los restantes, expulsándolos de la divinidad. Divino es el cielo (Anu), divina la tierra (Enlil), divinos los mundos inferiores y las aguas (Ea), dentro de un espacio de sacralidad en el que tiende a dominar la figura más monoteísta de Marduk, el Dios

violento y guerrero, que se impone sobre los restantes dioses, ejerciendo su supremacía por la guerra, para mantenerla luego por la fuerza: todos los restantes dioses (los aspectos sagrados de la realidad) se hallaban de algún modo sometidos a su dictadura. En la línea de Marduk habría, según eso, un monoteísmo impositivo, intolerante, imperialista. La tolerancia y riqueza de la vida se hallaría vinculada a los politeísmos que veneran a la vez las diferentes fuerzas y principios de la naturaleza.

(2) *Un monoteísmo funcional de amor (de la vida).* Pues bien, en contra de ese monoteísmo violento de Marduk, que domina con su fuerza sobre la realidad, ha podido surgir y ha surgido en la misma Babilonia un monoteísmo no dictatorial, centrado en la figura de Ishtar, Diosa originaria del amor que, en gesto de inclusión abarcadora, asume los aspectos ya citados de la tríada cósmica (cielo, tierra, infierno) y celeste (sol, luna, venus-marte). Ella, la menor de las grandes «estrellas», viene a convertirse en signo de totalidad sagrada para los humanos, y así expresa el monoteísmo del amor, en contra de Marduk, Dios de violencia.

Ishtar o Astarté, que en el principio de la religión babilonia podía recibir también el nombre de Inanna, es quizá la más rica expresión de la divinidad en el Oriente antiguo. Ella posee funciones y poderes más extensos que los vinculados a los dioses masculinos. Así conserva todavía rasgos de la gran madre original y recuerda, al mismo tiempo, el lado femenino (acogedor) y el aspecto creador (¿más masculino?) de la existencia. Es signo de luz, pero también la vemos vinculada a los rasgos más oscuros de la noche. Ella aparece como amor total: fuente de vida que atrae y fecunda la existencia, siendo, al mismo tiempo, el signo de la muerte. (a) Ella es Venus, *el lucero matutino*, el amor como principio de la vida, la fuerza creadora que penetra y lo produce todo. (b) Ella es Marte, *estrella vespertina* que se esconde en las regiones inferiores, como destrucción que acecha, como muerte que amenaza, para convertirse nuevamente, cada día, en amor que vuelve. (c) Ella es, en fin, el signo del *orden de la vida*, apareciendo como garantía de un amor que todo lo vincula y lo sostiene. Ishtar es la forma babilonia de una Gran Diosa que aparece en casi todo el Cercano Oriente antiguo, especialmente en el ámbito semita.

Ella es Astarté para los cananeos, Atargatis para los sirios, Athtar para los árabes, Ashtar para los moabitas y Artemisa para los griegos, pero su figura se ha vinculado sobre todo (en los primeros tiempos de la era cristiana) con los signos de Isis, diosa egipcia del amor, de la muerte y de la vida. Así aparece vinculada al cielo y al infierno, al nacimiento y a la destrucción, a la maternidad y al crecimiento de los seres. Así lo muestra el *Himno a Isthar*, uno de los textos básicos de la religiosidad de Babilonia y del Oriente antiguo: «Alabada sea la diosa, la más temible de las diosas. Reverénciese a la dueña de los pueblos, la más grande de los Igigi. Alabada sea Ishtar, la más temible de las diosas. Reverénciese a la reina de las mujeres, la más grande de las Igigi. Está vestida de placer y amor. Está henchida de vitalidad, encanto y voluptuosidad. De labios es dulce, hay vida en su boca. A su aparición el júbilo es completo. Es gloriosa; hay velos echados sobre su cabeza. Su cuerpo es bello, sus ojos brillantes. Es la diosa: (¡en ella hay consejo! El hado de todo tiene ella en su mano. A su mirada se crea la alegría. Es poder,

magnificencia, deidad protectora y espíritu guardián. Ella vive y mantiene la compasión y la amistad. Además posee ciertamente el agrado. Sea esclava, muchacha libre o madre, ella la protege. Se la invoca entre las mujeres, se menciona su nombre. Ishtar, ¿quién podrá igualar su grandeza? Fuertes, exaltados, espléndidos son sus decretos. Se la busca entre los dioses: extraordinaria es su categoría. Respetada es su palabra: es suprema ente los dioses. Ishtar entre los dioses: extraordinaria es su categoría...» (SAO 274).

Este himno presenta a Ishtar como diosa del amor pleno, cercano y fuerte. Por eso actúa como amiga y reina, como guerrera y gran sacerdotisa... Ella posee *todo el poder* y de esa forma aparece exaltada sobre las restantes realidades. Por eso, sus devotos apelan a ella para que les ame y para que defienda su causa contra sus enemigos. Ella es diosa universal, de manera que simboliza, sostiene y desvela los tres aspectos fundamentales de la vida-amor, el orden social y la muerte, que aparecen así como expresiones de un principio divino, como formas de un mismo fondo original sagrado. De esa manera viene a presentarse, al mismo tiempo, como estrella del cielo, orden del mundo y abismo inferior de los que bajan a la muerte, siendo, como amor, el signo de la unidad originaria (y final) de lo divino. Ishtar expresa el monoteísmo del amor femenino (materno y esponsal), como un microcosmos de vida: «La figura más avasalladora del panteón sumero-acadio y la más perviviente a lo largo de la sucesión de imperios... es la diosa simbolizada por el lucero vespertino... es Ishtar que reviste dos aspectos: *nocturno* (erótico) y *diurno* (belicoso y político). La Ishtar mesopotámica poseía otra hermana, Ereshkigal. Ambas son dos aspectos inversos de una misma realidad, en su doble función supra e inframundana. Mientras Ishtar libera en calidad de «reina del Cielo» (nos lleva en dirección supramundana y olímpica), Ereshkigal disuelve todos los rasgos de la vida terrena, por la muerte, en dirección inframundana e infernal... Ambas son la personificación hermanada de los poderes supremos que rigen los destinos de los humanos: el Amor, la Muerte y el Poder de Dominio (lo que Freud acertó a llamar, tras una laboriosa evolución de su teoría: Eros, Thanatos y principio de realidad): uno es el poder creador de vida nueva, otro destructor de la vida ya existente y, finalmente, el tercero es formalizador del mundo en el que la vida creadora se va gestando y destruyendo por la vida solapada de cada día y las contiendas violentas que desencadena el Poder político y sus impulsos civilizadores. Ante la revelación de esta profunda filosofía vital que encierra en sí el mito, todos los perjuicios antimitológicos deben cesar, y debe reconocerse que esta forma de saber posee un contenido de verdad evidente y eterna, bastante superior al de muchos sistemas filosóficos» (cf. L. Cencillo, 147-149).

(3) *Ishtar*, *la lógica integradora de lo femenino*. Frente a la lógica masculina de tipo más racionalista o unilateral (que actúa por exclusión y violencia) se eleva aquí la lógica de la totalidad abarcadora, de tipo femenino. El Dios patriarcalista de tipo masculino tiende a comportarse de un modo unilateral de tal forma que vence o se impone por medio de exclusiones, como hace Marduk, que mata a la madre para reinar de una forma impositiva, sin amor. En contra de eso, la Diosa femenina, Isthar, es dualidad conciliadora, más aún, ella es trinidad de elementos que se implican. Así podemos

compararla con el mismo proceso de la vida. No actúa por exclusiones sino por inclusiones: por eso en ella reciben lugar y sentido todos los aspectos de la realidad.

Ella se eleva así por encima de una razón violenta, que domina sobre el mundo por exclusiones e imposiciones, viniendo a presentarse como signo de una amor que es principio de reconciliación (no negación) de las oposiciones. De esa forma abre a un campo de sabiduría superior donde se integran y completan vida, muerte y estructura social sobre la tierra, sobrepasando el nivel dual de la unión de opuestos, de la lucha de todo contra todo. Ishtar es el amor que pone en movimiento todo lo que existe, un amor que empieza siendo poder de atracción y reproducción universal, para venir a expresarse después, sobre todo, en la vida de los hombres. De esa forma reina sucesivamente sobre todos los ciclos o formas de la vida, de una forma directa o a través de su hijo Tammuz, que moría cada año y bajaba a los infiernos (a los mundos inferiores), en el tiempo de sequía y muerte de las plantas.

En esa línea, Ishtar descendía cada año a los mundos inferiores, a la misma Tierra sin Regreso, para liberar a su hijo, para «regresarle». Pues bien, cuando la Señora Isthar bajaba a los infiernos (para liberar a Tammuz) se extendía sobre la tierra una terrible depresión y desesperación, de forma que en su ausencia nada podía engendrarse: hombres y animales, árboles y plantas morían, vacíos de deseos. El mundo entero perdía su vigor (su amor) y caía en una especie de inactividad sin esperanza: «Desde que Ishtar bajó a la Tierra sin Regreso, el toro no cubre a la vaca, el asno no monta a la burra, en la calle el hombre no saluda a la doncella, el hombre yace solo en su cámara, la doncella yace sola sobre su costado» (SAO 97-98).

Solo cuando Ishtar regresa con Tammuz del Mundo vuelve a retornar el deseo sexual y el poder de la fertilidad, el amor interpretado en todas sus dimensiones y formas. Conforme a la visión de los adoradores de Ishtar, las diferentes formas y momentos de vida se vinculan en el símbolo humano y divino, profano y sagrado de la mujer amorosa, que es signo de la unidad universal. Ella es madre y hermana, es protectora de la ciencia y abogada de la «guerra», siendo principio de todo orden social. Frente al monoteísmo masculino y excluyente del poder, ella es la expresión de un monoteísmo del amor, que se abre hacia todos los espacios de la vida, incluso al mundo inferior de los muertos.

Cf. Himno a Ishtar en J. B. PRITCHARD (ed.), *Sabiduría del Antiguo Oriente*, Garriga, Barcelona 1966 (= SAO). Textos en F. LARA, *Mitos sumerios y acadios*, Nacional, Madrid 1984. Interpretación antropológica en L. CENCILLO, *Mito. Semántica y realidad*, BAC, Madrid 1970. Cf. E. O. JAMES, *The Cult of the Mother Goddess*, Barnes and Noble, Nueva York 1959; Ch. DOWNING, *The Goddess. Mythological images of the feminine*, Crossroad, Nueva York 1981; R. EISLER, *El Cáliz y la Espada*, Cuatro Vientos, Santiago 1995; M. E. HARDING, *I misteri della Donna*, Astrolabio, Roma 1973; E. NEUMANN, *La grande Madre*, Astrolabio, Roma 1981.

ISRAEL

(↗ *conquista*, *federación de tribus*, *federación de sinagogas*, *judaísmo*). Nombre semita, que significa «Dios es fuerte» (se ha mostrado fuerte), vinculado a un pueblo o agrupación de personas, conocidas ya desde el tercer milenio a.C. por los testimonios de la ciudad de Ebla. Estrictamente hablando, el Israel bíblico aparece por primera vez en algunos textos egipcios del siglo XII a.C., en los que el Faraón Merneptah dice que «Israel ha sido aniquilado». Este será el nombre que asume la federación* de tribus al establecerse en Palestina. Será siempre un nombre «teológico», vinculado a la confesión de Yahvé. Por eso, aunque por un tiempo se aplique de un modo particular al reino del Norte (monarquía*), será asumido también por los judíos. La Biblia vincula etimológica y etiológicamente ese nombre a Jacob, «que se llamará Israel porque ha luchado con Dios y con los hombres y porque ha vencido» (Gn 32,28, Penuel*). Las doce tribus que constituyen la federación de Israel aparecerán así como descendientes de los doce hijos de Jacob-Israel (cf. Gn 35,22).

(1) *Surgimiento de Israel*. El surgimiento de Israel como pueblo está vinculado al culto de Yahvé y a la posesión de la tierra de Canaán (o Palestina). En principio, son israelitas aquellos grupos tribales que confiesan como Dios propio a Yahvé y que se constituyen como pueblo en Palestina, a través de tres posibles caminos. (a) *Conquista guerrera*. Los israelitas, provenientes de la estepa sur o de Egipto, habrían invadido el país en una rápida campaña militar. (b) *Emigración pacífica*. Varios grupos de pastores seminómadas hebreos habían ocupado poco a poco los lugares más deshabitados de la tierra (las montañas) hasta hacerse mayoría y dominar después casi sin guerra a las ciudades decadentes de la costa. (c) *Inversión social*. Habría existido una gran *revolución* de grupos antes marginados (pastores, proletarios militares) que, apoyándose en la nueva fe del Dios Yahvé guerrero-igualitario, consiguieron el poder sobre la tierra. Es posible que los tres modelos deban complementarse: quizá ha existido emigración, invasión y revolución al mismo tiempo. Lo cierto es que en un momento determinado (hacia finales del XI y primeros del X a.C.) los antiguos oprimidos (hebreos) se elevaron y asumieron el poder el Palestina. Están seguros de que el mismo Dios (Yahvé) dirige su camino, invirtiendo las antiguas condiciones de su vida. Ellos o algunos de sus sucesores pusieron en boca de Ana, madre del profeta juez Samuel, el canto donde se definen los momentos básicos del surgimiento de Israel (1 Sm 2,1-10).

(2) *Judíos y cristianos*, *herederos de Israel*. Israel ha sido durante más de mil años el pueblo de Yahvé, el pueblo de la Biblia. Pues bien, tras la gran catástrofe de la destrucción del templo (70 d.C.) y de la expulsión de los judíos de Jerusalén, a consecuencia de la segunda gran guerra judía (135 d.C.), la tradición de Israel se abrió en dos líneas. (a) *Surgió la iglesia cristiana*, como apertura mesiánica universal de las esperanzas proféticas de Israel, recreada por Jesús de Galilea y sus discípulos. (b) Se desarrolló de un modo consecuente *el judaísmo rabínico*, que ha venido existiendo hasta la actualidad, como federación de sinagogas, interpretando y aplicando de un modo nacional la profecía. Judaísmo rabínico y cristianismo constituyen dos ramas del único

árbol de Israel. Los *cristianos* dicen optar por la universalidad, desde los pobres y excluidos del sistema, corriendo después el riesgo de una masificación impositiva (sagrada, imperial). Los *judíos rabínicos* optan por la identidad israelita, separándose para ello de los restantes pueblos; de esa forma, han corrido el riesgo del aislamiento, con lo que implica de conciencia de separación. El cristianismo se definirá como un judaísmo universal, abierto a todos los hombres, en principio, desde los pobres: es un judaísmo que renuncia a su singularidad (leyes de comidas, normas nacionales, circuncisión), para abrir el mensaje de los profetas a todos los hombres y mujeres de la tierra. La federación* de sinagogas judías seguirá manteniendo vivo el testimonio de la diferencia que Dios ha establecido entre el judaísmo y los restantes pueblos, pues, a su juicio, el tiempo final no ha llegado, de manera que no pueden vincularse todavía en un mismo espacio humano y religioso todos los hombres y mujeres de la tierra; por eso se define por su vuelta hacia el pasado, por el estudio de la Ley, transmitida por las Escrituras (que aceptan también los cristianos) y por las tradiciones de sabios y ancianos, codificadas de un modo nacional en la Misná, que los cristianos no aceptan.

(3) *El nuevo Israel rabínico*. El antiguo Israel había tenido sabios excelsos por su conocimiento y práctica vital, estrechamente vinculados a los profetas antiguos, sabios y profetas cuyos libros han sido aceptados también por los cristianos, aunque de un modo especial en lengua griega (en la traducción llamada de los LXX). Pero ahora, *los nuevos judíos* rabínicos ponen de relieve la importancia de los escribas o letrados, una casta ilustrada, con la que Jesús se mantuvo en fuerte controversia, aunque era ejemplar por su fidelidad a las tradiciones y a la vida judía. Estos escribas, expertos en las enseñanzas del libro de la Ley y en las tradiciones nacionales de Israel, se vuelven autoridad central de la federación de sinagogas del Israel eterno: son *rabinos* (= grandes), pues transmiten y comentan, avalan y expresan la Ley de Dios para el pueblo; son *tannaítas* (rabinismo*) o repetidores de las enseñanzas antiguas, más que creadores proféticos de una doctrina nueva. Estos rabinos han sido los verdaderos creadores y garantes de la continuidad de Israel, como pueblo vinculado a las tradiciones antiguas, actualizadas a través de la Misná y del Talmud. Solo en los tiempos más recientes, a partir de 1947, con la formación del Estado de Israel, una parte de la tradición israelita ha venido a conseguir un poder estatal, establecido de nuevo en Palestina, con los valores y los grandes riesgos que ella ha implicado e implica en la actualidad.

Cf. S. W. BARON, *Historia social y religiosa del mundo judío* I-VII, Paidós, Buenos Aires 1968; J. BRIGHT, *La Historia de Israel*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2003; H. KÜNG, *El judaísmo: pasado, presente y futuro*, Trotta, Madrid 1993; M. NOTH, *Historia de Israel*, Garriga, Barcelona 1966; A. RODRÍGUEZ, *La religión judía. Historia y teología*, BAC, Madrid 2001; R. DE VAUX, *Historia antigua de Israel* I-II, Cristiandad, Madrid 1975.

J

JACOB

(↗ *Abrahán*, *Isaac*, *Israel*, *José*, *patriarcas*, *Penuel*). Según el texto actual de la Biblia, es hijo de Isaac; tiene un gemelo llamado Esaú, que aparece como padre de unas tribus idumeas (árabes) del sur de Palestina y es padre de los doce «patriarcas» (Rubén, Simeón, Leví, Judá, Dan, Neftalí, Gad, Aser, Isacar, Zabulón, José y Benjamín) que forman la federación de las tribus de Israel. Las tradiciones del Ciclo de Jacob, unidas a las de José, su hijo, constituyen la parte más extensa del libro del Génesis. Tienen dos partes. La primera forma una bellísima «novela» sobre los orígenes del pueblo israelita, centrada en las relaciones entre Esaú y Jacob, y han sido estructuradas de un modo quiástico, para destacar el retorno de Jacob a la tierra prometida.

(a) Nacimiento y conflicto con Esaú, su gemelo (Gn 25,19–27,40)

(b) Jacob huye de Esaú y recibe la ayuda del ángel de Dios en Betel (Gn 27,41–28,22)

(c) Se establece en Harran, donde crea una familia y se hace rico (Gn 29,1–30,43)

(b') Vuelve a Canaán y se encuentra con el ángel de Dios en Penuel (Gn 31,1–32,31)

(a') Se reconcilia con Esaú y se establece en la tierra de Canaán (Gn 32,4–35,29)

Este es el esquema básico de una «novela» que pone de relieve la providencia de Dios, que va guiando de un modo misterioso los orígenes del pueblo. En un plano, todo parece natural: forma parte de una trama histórica donde se mezclan y fecundan los diversos ingredientes culturales y sociales que definen y distinguen los orígenes de un pueblo. Los israelitas no son «hijos directos de Dios», a través de un tipo de teogonía sagrada, sino que proceden humanamente de un héroe muy humano, frágil y astuto y muy afortunado, en medio de sus grandes dolores. Dios no aparece así como «padre» de los israelitas en sentido genealógico, sino que se manifiesta en el fondo de la trama, de un modo velado, como aquel que va guiando la historia de Jacob.

El Jacob de esta historia de los orígenes del pueblo no es en modo alguno un «santo» en el sentido posterior de la palabra, sino un hábil tramposo. No es tampoco un héroe militar, ni un sacerdote sagrado, ni un legislador social, sino simplemente un patriarca/madre amenazado que va venciendo con astucia todas las dificultades. Ciertamente, Jacob no es «piadoso» en el sentido sagrado del término, no es fundador de ninguna religión, pero cree en Dios y esa fe va marcando su historia, tanto en su huida hacia Mesopotamia, como en su vuelta a Canaán (Betel y Penuel). Así podemos afirmar

que la historia/novela de Jacob es la historia de las intervenciones de Dios, de un Dios poderoso y oculto, que actúa a través de los acontecimientos, sin presentarse de un modo directo.

Este Dios de Jacob se define de un modo especial en la historia del santuario de Penuel*, donde el patriarca tiene que luchar toda una noche con el mismo Dios para recibir su bendición, pero «quedando cojo» (herido por el mismo Dios). Este héroe «tambaleante» (¡como Edipo, el gran cojo griego!) utiliza todos los medios de su inteligencia y astucia para vencer no solo a Esaú, sino también con Labán, su pariente, padre de sus dos mujeres (Lía y Rebeca). En esa línea podemos compararlo con Ulises, el otro gran héroe de la historia de Occidente. Ulises de Grecia recorre los mares de Occidente, para volver a su isla de Ítaca, absolutamente solo, para encontrar allí a su esposa y a su hijo. Jacob, en cambio, recorre las tierras de la historia bíblica, caminando desde Canaán a Mesopotamia, para volver otra vez a Canaán; pero no vuelve solo como Ulises, para que todo siga igual, sino que viene con sus mujeres y sus hijos, para empezar una historia nueva, la historia de Israel (el mismo Jacob es Israel, padre de las doce tribus). Pero en la vida de Jacob hay una segunda travesía, que le lleva (esta vez con hambre y con todos sus hijos) desde Canaán hasta Egipto, donde su pueblo quedará «asentado» para volver allí esclavo y volver otra vez a Canaán (en el Éxodo).

En medio de sus dificultades, como héroe paterno, Jacob va engendrando de varias mujeres a sus doce hijos, que, dejando de lado a las hijas, constituyen los padres y representantes de las doce tribus. De esa forma se va mostrando la habilidad de Jacob y la providencia divina, que se manifiesta de manera oculta pero eficaz en la trama de los acontecimientos. Todo es «natural» en su vida, pero todo viene a presentarse como una experiencia de «lucha con Dios», de manera que el mismo Jacob recibe el nombre de Israel «por haber combatido contra Dios y haber vencido» (cf. Gn 32,29).

Desde esa perspectiva se entiende la segunda travesía de Jacob, que, ya anciano, tiene que bajar a Egipto por causa de una carestía que se extiende por toda la tierra de Canaán. Esta segunda travesía está vinculada a las tradiciones de José* y en ella se exponen simbólicamente los motivos y sentido de la «bajada» de los israelitas a Egipto (cf. Gn 37–50), temas que están en la base para el comienzo de la historia del éxodo (Ex 1,1-7). Jacob ha recorrido de esa forma el gran arco del «creciente fértil», todas las tierras importantes de la narración bíblica, desde Mesopotamia hasta Egipto. Así puede aparecer como un compendio de la historia de su pueblo, de las doce tribus de sus hijos. Mirada así, en conjunto, la historia de Jacob, que los redactores del Pentateuco han construido a partir de diversas tradiciones y fuentes, constituye una de las páginas más importantes de la memoria israelita y de la narrativa bíblica. Todos los israelitas (judíos y samaritanos) han visto en Jacob el signo más preciso de su origen y de su sentido.

Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *¿Dónde está tu hermano? Textos de fraternidad en el libro de Génesis*, Verbo Divino, Estella 1990; A. DE PURY, *Promesse divine et légende culturelle dans le cycle de Jacob. Genèse. 28 et les traditions patriarcales* I-II, EB, Gabalda, París 1975; M. OLIVA, *Jacob en Betel: visión y voto. Estudio sobre la fuente E*, Monografías Bíblicas, ABE-Verbo Divino, Estella 1975.

JEFTÉ

(↗ *Isaac*, *Jueces*, *hijos [sacrificios] de*). Uno de los jueces de Israel, famoso por la historia de su hija, a la que sacrifica. Sus familiares y vecinos, que antes le habían expulsado como ilegítimo (hijo de mujer no israelita), le nombran jefe para rechazar a los amonitas invasores. Jefté acepta el encargo, recibiendo el espíritu de Yahvé, su Dios, a quien promete la vida «del primero que salga a recibirme a la puerta de mi casa, si es que vuelvo victorioso». Consigue ciertamente la victoria, pero solo a costa de la vida de su hija, a la que debe sacrificar, pues ella es quien le sale a recibir con cantos de gozo triunfal a la puerta de su casa (Jc 11,1-40). Jefté no es un modelo de soldado salvador para su pueblo, como sigue mostrando la historia del shibolet* (Jc 12,1-7). Pero es un hombre de palabra, como muestra la tragedia de su hija, una historia horrible, que la Biblia narra con terror, pero sin inmutarse, pues expresa (sigue expresando) un elemento clave de la conflictividad humana: hay un tipo de progreso económico o militar (en línea de sistema) que implica la utilización y/o destrucción de millones de mujeres, hijas de los hombres.

(1) *La historia*. El texto supone que Jefté vivía en tiempos de dura violencia, tiempo «sin reyes» (quiere decirse «sin leyes»), en el que cada uno hacía lo que quería (cf. Jc 21,25). Por otra parte, los israelitas se hallaban amenazados de muerte por unas tribus de amonitas y, sintiéndose incapaces de rechazar la amenaza, pidieron a Jefté, un guerrillero marginal, que dirigiera la guerra contra sus enemigos. Jefté asumió el compromiso y, siguiendo las más duras costumbres de su tiempo, ofreció a Dios un voto: «si entregas a los amonitas en mi mano, al primero que salga a mi encuentro, de las puertas de mi casa, cuando regrese victorioso lo ofreceré para Yahvé en holocausto... Y cuando regresaba... le salió a recibir su hija con címbalos y danzas. Y ella era única; no tenía más hijos ni hijas. Al verla rasgó sus vestiduras y exclamó: ¡Ay, hija mía!... Me has hecho desgraciado, pues he abierto mi boca ante Yahvé y no puedo volverme atrás! Y ella le respondió: Haz conmigo según tu palabra, pues Yahvé te ha concedido vengarte de tus enemigos, de los hijos de Amón. Y dijo también a su padre: ¡Que me concedan esto! Déjame libre dos meses, para que habite entre los montes y llore mi virginidad con mis compañeras. Él le contestó ¡vete! y la mandó por dos meses. Y fue con sus compañeras y lloró su virginidad por los montes. Y al cabo de dos meses volvió a donde su padre y él cumplió con ella el voto que había prometido. Y ella no había conocido varón. Y quedó por costumbre en Israel que año tras año vayan las hijas de Israel a cantar a la hija de Jefté, el galaadita, cuatro días al año» (Jc 11,30-31.34-40). Jefté, padre guerrero, ofrece y sacrifica a su hija, en acción de gracias, en gesto que expresa el más despiadado sentido mercantil de la religión: «Dios me ha dado lo más grande, la victoria; yo tengo que darle lo mejor, la vida de mi hija». Algunos han pensado que Jefté ha caído en la trampa de su irreflexión, ofreciendo a Dios «al primero que salga por las puertas de mi casa». Pero el texto supone y el guerrero sabe que de su casa solo puede salir una persona a recibirle jubilosa, dirigiendo el coro de cantoras que celebran la victoria. No puede salir un animal (oveja o novillo), pues no están en la casa, sino en los establos. Tampoco un extraño, ni

siquiera una mujer, pues Jefté no la tiene, sino solo su hija. Por eso es consciente de que ofrece su hija a un Dios de violencia, al servicio de la guerra.

(2) *Yahvé*, *Dios de la guerra*. El Dios que está en el fondo de la historia de Jefté necesita un precio para aplacarse y conceder victoria al jefe militar israelita. Quiere, como siempre, lo más grande: la hija unigénita del guerrero «que llora por los montes su virginidad» (Jc 11,38). Parece que Dios la desea para sí, sin que nadie más pueda casarse con ella y tener hijos, sin que ella misma pueda realizar su vida como madre. Así se muestra como un Dios del sacrificio violento, que quiere precisamente lo más importante y valioso: la vida de la joven, la renuncia al sexo y a la maternidad. El Dios de Gn 22 perdonaba la vida de Isaac, pero ahora no ha perdonado a la hija de Jefté, que acabará muriendo, en manos del padre, como sacrificio virginal, en aras del Dios de la guerra. El Dios de la guerra desea para sí a la hija del guerrero, sin que nadie más pueda casarse con ella y tener hijos, sin que ella misma pueda realizarse como madre y de esa manera viene a mostrarse como un Dios del sacrificio más violento para un padre (la hija) y para una muchacha (su virginidad).

(3) *Jefté*, *guerrero sacerdote*. Él aparece en el fondo de la historia como dueño de la vida de su hija, de la que dispone como valor de cambio para negociar con Dios. Ciertamente, consigue la victoria, logra la paz para su pueblo, pero a costa de su única hija. Abrahán ofrecía a Dios su único hijo de un modo gratuito, simplemente para mostrar su fidelidad. Jefté ofrece su hija para alcanzar el triunfo de Israel. El yahvismo había condenado y sustituido este tipo de sacrificios humanos (cf. 2 Re 3,27; Lv 18,21; Dt 12,31; 18,10), pero nuestro texto sabe que ellos existieron al principio de la historia israelita y siguen influyendo poderosamente en ella. El tema de fondo de este relato pertenece a la entraña primigenia de la humanidad y ha sido conservado de diversas formas en mitos de otros pueblos (desde el sacrificio de Ifigenia en Grecia hasta la muerte de doncellas casaderas mexicanas en las fiestas del Dios del maíz). Es como si el Dios y el padre, ambos guerreros, disputaran por la hija. La lucha con los amonitas (guerra exterior) es secundaria. La verdadera guerra de Jefté es la que él entabla con Dios, con quien disputa la vida de su hija. En contra de Gn 22 (historia de Isaac), aquí no hay posible salvación para la *hija virgen*, que acaba muriendo en manos del guerrero padre, que la ofrece al Dios de guerra en sacrificio (o que la vende a un marido). Evidentemente, tiene que ser virgen (no haber conocido varón), pues solo de esa forma vale como precio de memoria (de batalla) para Dios o para los esposos que la rapten por guerra (cf. Jc 21,10-14) o que la compren (la reciban) de manos de su padre.

(4) *La hija de Jefté* no puede dar vida por sí misma, sino que está al servicio del guerrero, como saben los mitos de otros pueblos y, sobre todo, la historia patriarcalista de la humanidad. No hay cordero sustitutorio (como en Gn 22), no hay salvación para la *hija virgen*, que debe acabar siempre muriendo. Ella acepta su función de víctima y solo pide tiempo para el llanto. Ella es persona para la muerte, al servicio de la guerra y del dios de los varones, sin más recuerdo que el memorial del llanto: los cuatro días que lloran por ella cada año las hijas de Israel en las montañas. Quizá debamos recordar que han sido mujeres, como la hija de Jefté, quienes más han padecido bajo un esquema

sacrificial de religión, viniendo a convertirse en hostia ofrecida a Dios en holocausto, en un sentido no cristiano.

Cf. M. BAL, *Death and Dissymetry. The Politics of Coherence in the Book of Judges*, University of Chicago Press 1988; X. PIKAZA, *Religión y violencia en la historia de Occidente*, Tirant lo Blanch, Valencia 2005. En plano narrativo: L. FEUCHTWANGEN, *Jefta y su hija*, EDAF, Madrid 1995.

JEHÚ

(↗ *Baal*, *Elías*, *violencia*). Rey de Israel entre el 841 y el 814 a.C. Ocupó el trono a través de una revuelta militar, apoyada por los círculos proféticos favorables a Yahvé, matando a Joram, el rey anterior. Su historia, vinculada al triunfo del yahvismo, en la línea de Elías, está relacionada con uno de los actos más sangrientos de represión interna de los que nos habla la Escritura. Después de haber matado al rey anterior y a su madre Jezabel*, partidaria de Baal* (cf. 1 Re 9,13-37), el nuevo rey toma venganza, exterminando a los más fieles baalistas: «Después [Jehú] reunió a todo el pueblo y les habló: Si, Ajab fue algo devoto de Baal, Jehú lo será mucho más; así que llamadme a todos los profetas de Baal, a todos sus fieles y sacerdotes. Que no falte ninguno, porque quiero ofrecer a Baal un sacrificio solemne. El que falte morirá. (Jehú actuaba así astutamente para eliminar a los fieles de Baal). Luego ordenó: Convocadme una asamblea litúrgica en honor de Baal. La convocaron y Jehú mandó aviso por todo Israel. Llegaron todos los fieles de Baal (no quedó uno sin venir) y entraron en el templo de Baal, que se llenó hasta rebosar. Entonces Jehú dijo al encargado: Saca los ornamentos para los fieles de Baal. Los sacó. Luego Jehú y Jonadab, hijo de Recab, entraron en el templo y Jehú dijo a los fieles de Baal: Aseguraros de que aquí solo hay devotos de Baal y ninguno de Yahvé. Se adelantaron para ofrecer sacrificios y holocaustos. Pero Jehú había apostado fuera ochenta hombres con esta consigna: El que deje escapar a uno de los que os pongo en las manos pagará con la vida. Y así, cuando terminaron de ofrecer el holocausto, Jehú ordenó a los guardias y oficiales: ¡Entrad y matadlos! ¡Que no se escape ninguno! Los guardias y oficiales los pasaron a cuchillo, entrando hasta la cámara sagrada del templo de Baal. Sacaron la estatua de Baal y la quemaron, derribaron el altar y el templo y lo convirtieron en basurero hasta el día hoy. Así, eliminó Jehú el culto de Baal en Israel» (2 Re 10,18-28). Esta matanza, perpetrada el año 841 a.C., fue brutal, como tantas otras que se han dado a lo largo de la historia. Pero hay algo que la hace más significativa para los judíos y cristianos: ella deriva de una forma de entender el yahvismo. Jehú se inspiró en la palabra de los profetas de Yahvé (1 Re 19,15-18; 2 Re 9,1-10), buscó el apoyo de los hijos de Recab, que eran yahvistas estrictos (2 Re 10,15-17; cf. Jr 35,1-19), y recibió la aprobación ulterior de la palabra de Dios: «Por haber hecho bien lo que yo quería y haber realizado en la familia de Ajab todo lo que yo había decidido, tus hijos, hasta la cuarta generación, se sentarán en el trono de Israel» (2 Re 10,30). Esta matanza de Jehú forma parte de la línea violenta del yahvismo, vinculada con la guerra santa y con el exclusivismo religioso del pueblo, presente a lo largo de la historia israelita. Pero desde antiguo han surgido críticas contra ella dentro del mismo Israel, como la que aparece en el libro un poco posterior del profeta Oseas: «Muy pronto tomaré cuentas de la sangre de Jezrael a la dinastía de Jehú y pondré fin al reino de Israel» (Os 1,4). En la línea de Oseas (¡misericordia quiero y no sacrificio!: Os 6,6) se situará el evangelio de Jesús (Mt 9,13; 12,7).

Cf. R. ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento* I-II, Trotta, Madrid 1999; J. BRIGHT, *La Historia de Israel*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2003; J. A. SOGGIN, *Nueva historia de Israel: de*

los orígenes a Bar Kokba, Desclée de Brouwer, Bilbao 1997.

JERARQUÍA CRISTIANA

(↗ *Iglesia*, *Ignacio de Antioquía*, *Mateo*). En el Nuevo Testamento ha existido una polémica clara en contra del deseo de jerarquías en la Iglesia. Así lo muestra la tradición de Marcos (9,33-37; 10,13-16.35-45) y de un modo especial la de Mateo, que al oponerse a los escribas y fariseos está criticando los riesgos de su misma Iglesia: «Ensanchan sus filacterias, y extienden los flecos de sus mantos; y buscan los primeros asientos en las cenas, y las primeras cátedras en las sinagogas y los saludos en las plazas, y que los hombres los llamen: Rabí, Rabí. Pero vosotros no queráis que os llamen Rabí; porque uno es vuestro Maestro, el Cristo, y todos vosotros sois hermanos. Y no llaméis padre vuestro a nadie en la tierra; porque uno es vuestro Padre, el que está en los cielos. Y no os dejéis llamar maestros; porque uno es vuestro Maestro, el Cristo» (Mt 23,5-10). La autoridad que Mateo critica se concibe básicamente como honor que se expresa en los vestidos y en los títulos de reverencia. En este contexto es significativa la búsqueda de los primeros asientos y cátedras *(prôtokaklisia*, *prôtokathedria)*, que se sitúa en un contexto cercano a lo que después se pondrá de relieve en ciertas iglesias, cuando obispos u otros cristianos obtengan asientos y cátedras de honor en las comidas y celebraciones. Lo que Mateo ha rechazado lo acepta Ignacio de Antioquía, interpretando al obispo como principio de unidad cristiana (*Ef* 5,1); según Ignacio, los cristianos han de organizarlo todo contando con el obispo (*Magn* 7,1), a quien deben someterse, como Jesucristo al Padre (*Magn* 13,2). Nace así la jerarquía como expresión de unidad y piedad religiosa.

Cf. X. PIKAZA, *Sistema, libertad, iglesia. Las instituciones del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 2001.

JEREMÍAS

1. Vida profética

(↗ *poder*, *profetas*). La vida y vocación de Jeremías, cuyos oráculos se recogen, comentan y amplían en el libro de su nombre, está bien documentada. Vivió entre el siglo VII y VI a.C. Apoyó la reforma yahvista de Josías (640-609 a.C.) y sufrió después, bajo Joaquín (609-597) y Sedecías (597-586), la tragedia de las invasiones babilónicas. - Pidió calma y apenas le escucharon. Tuvo que enfrentarse con muchos enemigos, sufrió persecuciones, murió en el destierro forzado de Egipto. Nos ha dejado las más impresionantes confesiones de la tradición bíblica.

(1) *Vocación e investidura profética*. Hay en la Biblia diversos textos de vocación e investidura profética, desde 1 Sm 3 (Samuel) y Ex 3 (Moisés), hasta el bautismo de Jesús (Mc 1,9-11 par) y la llamada de Pablo (Hch 9,1-19 par). Entre ellas encontramos dos que están narradas en primera persona y que exponen de modo muy intenso la vocación e investidura profética: la de Isaías* (Is 6,1-13) y la de Jeremías. (a) *Texto. Sentido básico*. «Me vino, pues, la palabra de Yahvé, diciendo: Antes que te formase en el vientre te conocí, y antes que nacieses te santifiqué, te di por profeta a las naciones. Y yo dije: ¡Ah, ah, Señor Yahvé! He aquí que no sé hablar, porque soy niño. Y me dijo Yahvé: No digas: Soy un niño; porque a todo lo que te envíe irás tú, y dirás todo lo que te mande. No temas delante de ellos, porque contigo estoy para librarte, dice Yahvé. Y extendió Yahvé su mano y tocó mi boca, y me dijo: He aquí que pongo mis palabras en tu boca. Mira, hoy te establezco sobre las naciones y los reinos, para arrancar y destruir, arrastrar y demoler, construir y plantar... Y pronunciaré mi sentencia contra ellos (los habitantes de Jerusalén), por toda su maldad al abandonarme, pues sacrificaron a otros dioses y adoraron la obra de sus manos. Y tú cíñete los lomos: levántate y diles todo lo que yo te ordene. No tiembles ante ellos, para que no te haga temblar yo ante ellos. Mira, yo te constituyo hoy como ciudad inexpugnable, como columna de hierro y muralla de bronce frente a toda la tierra, para los reyes de Judá y sus príncipes, para los sacerdotes y el pueblo de la tierra. Lucharán contra ti, pero no te vencerán, pues yo estoy contigo para salvarte, palabra de Yahvé» (Jr 1,1-11.16-19). Esta es una ceremonia de iniciación profética que se desarrolla entre Jeremías y Dios. En una línea semejante se situaban las unciones de los reyes, consagrados con aceite para el ministerio de regir al pueblo (cf. 1 Sm 10,1; 16,13). Pero aquí, como en Is 6,6-7, la investidura se realiza con un gesto directo del mismo Dios (o el serafín) que toca y transforma (consagra) los labios o boca del profeta, al que Dios confía su mensaje. Este es un rito de iniciación o consagración de Jeremías, a quien Dios ofrece su Palabra, para que con ella realice su juicio, como indica todo el resto del capítulo (Jr 1).

(2) *El poder de Jeremías*. Es el poder de la palabra que se eleva por encima de todos los restantes poderes políticos y sociales. Jeremías es el profeta de palabra débil, pero triunfadora. No es un sabio en técnicas de guerra o de política; no es un sociólogo que estudia los diversos elementos de conflicto de los pueblos. No es un rey, ni un hombre

rico, pero sabe mirar con los ojos de Dios y dice desde Dios la gran palabra. Contra el afán de lavarse las manos echando la culpa a los otros (mecanismo del chivo emisario), contra el orgullo de aquellos que dicen ser elegidos de Dios e intocables, pues tienen instituciones que parecen santas (templo, monarquía), se alza el profeta diciendo que el pueblo es culpable. No tiene más fuerza ni poder que la palabra: «No tiembles ante ellos, para que no te haga temblar yo...» (1,17). Jeremías es un portador de la palabra; lleva en sí la fuerza de Dios y por eso debe mantenerse fuerte, porque el Dios mismo le constituye como ciudad inexpugnable. Los enemigos tomarán Jerusalén, incendiarán su templo, pero no podrán vencer a Jeremías, ni destruir su palabra. Cesó Jerusalén, cayó el templo, murieron los reyes y sacerdotes, pero la amenaza del profeta se sigue cumpliendo. En la escuela de Dios ha escuchado Jeremías la palabra y en fidelidad a Dios debe proclamarla, en un contexto muchas veces adverso. Él ha sido lo más opuesto a un guerrero, en el sentido convencional de ese término. Y sin embargo ha debido combatir a solas (o, mejor dicho, desde la palabra de Dios) contra reyes-príncipes-sacerdotes-pueblo, en un tipo de guerra profética opuesta a las guerras de este mundo. No ha sido guerrero, pero ha luchado y la palabra de Dios le ha confortado, haciéndole ciudad inexpugnable, alguien a quien nadie logra derribar: no te vencerán.

(3) *Las persecuciones de Jeremías*. Fue un profeta siempre amenazado por aquellos círculos de poder de Jerusalén que eran contrarios a su visión de paz. Baruc, su discípulo, escribió una especie de «biografía de Jeremías», incluida ahora en el libro de su nombre. Esta obrita, que describe las persecuciones del profeta, ofrece una justificación de su actitud y sus actividades. Ordenados de forma cronológica, sus textos son, aproximadamente, los siguientes: Jr 26; 19,1–20,6; 36; 45; 37; 28; 29; 51,59-64; 34,2-6; 37,3-21; 38,1-23; 39–44. Aquí solo evocamos aquellos pasajes que abordan más directamente la persecución del profeta. (a) *Sermón del templo*. Apostado en el atrio del templo, al comienzo del reinado de Joaquín (609 a.C.), el profeta exige conversión. La sombra de la guerra y el testimonio de las ruinas de Silo sirven de fondo para su amenaza. Conversión o muerte, este es el dilema que plantea el profeta. El pueblo no le escucha, le lleva al tribunal y quiere ajusticiarle. A duras penas logra Jeremías evitar la muerte (Jr 7,14; 26,1-24; cf. 15,1-15). Desde ahora, a lo largo de dos decenios de tragedia (del 609 al 587 a.C.) la vida del profeta será un rosario de advertencias y martirios. Una y otra vez se hallará en el borde de la muerte; sin embargo su palabra no será jamás amordazada. (b) *La jarra rota*. Han pasado algunos años y sigue la amenaza. Ante un pueblo que no quiere convertirse, Jeremías va rompiendo a trozos una jarra y hace oír la palabra del Señor: «Del mismo modo romperé yo a este pueblo y a esta ciudad; como se rompe un cacharro de loza y no puede ya recomponerse» (Jr 19,1-2). La respuesta del sacerdote no se hace esperar: azotan al profeta y le meten en el cepo (Jr 20,1-2). (c) *Prisión de Jeremías*. Pasan unos años y la vida del profeta que es fiel a su palabra sigue estando amenazada, de manera que sus menores gestos pueden interpretarse como traición contra el Estado. Un día, cuando amainaba el cerco de los babilonios contra Jerusalén (587 a.C.), Jeremías se dispone a caminar hacia Anatot, su pueblo, para arreglar un problema de herencia. Le acusan de pasarse al enemigo, le

prenden por traidor y le encarcelan largo tiempo en una celda subterránea. Solo la compasión del rey puede mitigar el rigor de la condena, sacándole del calabozo y encerrándole en un patio del palacio (Jr 37). A pesar de ello, Jeremías sigue hablando desde la prisión: exige a los nobles del pueblo que cambien y anuncia la derrota si persisten en hacer la guerra. El rey carece de poder para ayudarle y los nobles le condenan a morir, arrojándole vivo a un aljibe de fondo lodoso y solo la compasión de un extranjero hace posible que le salven, sacándole del hoyo. Jeremías logra evitar la muerte, pero únicamente para ser testigo de la caída de su pueblo y de su templo (Jr 38–39). (d) *Exiliado en Egipto*. Tras el desastre, sobre una tierra destrozada por la guerra y por la muerte (Jr 41), el profeta es el único que está dispuesto a trazar un nuevo camino: Dios ha cumplido su castigo; ahora comienza, puede comenzar, un proceso de reconstrucción. Pero como antes no le habían creído tampoco le creen ahora, llevándole a Egipto cautivo (Jr 42–43). Así terminan las noticias de Baruc. Jeremías, el profeta, ha sido perseguido hasta el final por haber sido fiel a la Palabra.

(4) *Testigo de Dios*. Jeremías fue un hombre de gran lucidez interior, capaz de reflexionar sobre el sentido de su vida. De esa forma fue anotando, a modo de diario, los rasgos principales de su lucha personal, que se han conservado en una serie de pasajes que podemos llamar «confesiones». En ellas expone su debilidad de profeta perseguido, su enfrentamiento patético con Dios y su vacilación y miedo ante los hombres. Su misma tarea de profeta ha ido abriendo un círculo de soledad en torno a su persona. Le fueron dejando todos. Sus misma familia le abandonó: «También tus hermanos y tu familia te son desleales, también ellos te calumnian a la espalda» (Jr 12,6). En este contexto ha proclamado algunas de las palabras más bellas e hirientes no solo de la Biblia, sino de toda la literatura de Occidente. (a) *En lucha con Dios*. Nadie hasta entonces había «combatido» con Dios de esta manera: «Me sedujiste, Señor, y me dejé seducir; me forzaste, me violaste. Yo era el hazmerreír todo el día, todos se burlaban de mí... ¡Maldito el día en que nací; que el día en que mi madre me parió no sea bendito...! ¿Para qué salí del vientre, para pasar trabajos y penas y acabar mis días derrotado?» (Jr 20,7.14-18). (b) *Combatido por los hombres*. Jeremías es un profeta público al que todos juzgan y piden cuentas. «Sáname, Señor, y quedaré sano; sálvame y quedaré salvo... Ellos me repiten ¿dónde está la palabra del Señor? ¡Que se cumpla! No me hagas temblar, tú eres mi refugio en la desgracia; fracasen mis perseguidores y no yo, sientan terror ellos y no yo, haz que les llegue el día funesto, quebrántales con doble quebranto» (Jr 17,14-18). Ha identificado la causa de Yahvé con su propia causa. Se ha puesto al servicio del mensaje de su Dios e identifica, de algún modo, el triunfo del mensaje con el triunfo de su propia vida. Por eso necesita superar la prueba y pide a Dios: «Señor, acuérdate y ocúpate de mí, véngame de mis perseguidores, no me dejes perecer por tu paciencia, mira que soporto injurias por tu causa» (Jr 15,15). El esquema en que se está moviendo Jeremías no es el de una confrontación directa con sus propios enemigos. No hay tal confrontación porque el profeta ruega por aquellos mismos que le persiguen (Jr 15,15).

(5) *Confesiones. Testigo de Dios*. Gran parte de su sufrimiento está causado por la misma defección de las personas de su pueblo, a las que ama con toda la intensidad con que un hombre pueda amar a sus semejantes. El enfrentamiento tiene lugar entre la palabra de Dios, con la que el profeta se siente identificado, y la desobediencia de unos hombres que no pueden o quieren escucharla. Por eso, cuando se refiere a su propio triunfo, Jeremías está hablando en realidad de la victoria de Dios: «Pero el Señor está conmigo como fiero soldado; mis perseguidores tropiezan y no me podrán; sentirán la confusión de su fracaso, un sonrojo eterno e inolvidable. Señor de los ejércitos, examinador justo que ves las entrañas y el corazón, que yo vea cómo tomas venganza de ellos, pues a ti encomiendo mi causa. Cantad al Señor, alabad al Señor, que libró al pobre del poder de los malvados» (Jr 20,11-13). Del enfrentamiento personal se ha pasado al descubrimiento de la estrategia de Yahvé, que revela su presencia en medio de los pobres y perdidos. Esa certeza, y la gracia del Señor, convierte al débil profeta, Jeremías, en muralla que se mantiene firme en medio de todos los asaltos de los hombres: «Frente a este pueblo te pondré como muralla de bronce inexpugnable; lucharán contra ti y no te podrán, porque yo estoy contigo para librarte y salvarte» (Jr 15,20). No olvidemos que estas palabras las dice un hombre que ha sido perseguido hasta el final, un hombre que no ha llegado a ver el triunfo que ha prometido, un hombre que muere en el exilio. Pero son palabras que en el fondo se han cumplido: el mensaje del profeta no ha estado nunca amordazado; él se ha mantenido fiel en el combate, ha resistido hasta el final, en lo más duro de la prueba.

Cf. J. M. ÁBREGO, *Jeremías y el final del reino. Lectura sincrónica de Jr 36–45*, San Jerónimo-Verbo Divino, Estella 1983; L. ALONSO SCHÖKEL y J. L. SICRE, *Profetas* I-II, Cristiandad, Madrid 1980; J. M. CABALLERO, *Análisis y ambientación de los textos de Jeremías*, Fac. Teología, Burgos 1971; A. NEHER, *La esencia del profetismo*, Sígueme, Salamanca 1975, 75-134; K. BALTZER, *Die Biographie de Propheten*, WMANT, Neukirchen 1975.

2. Un libro de amor

(↗ *Cantar de los Cantares*, *Isaías*, *Israel*, *Oseas*, *Sabiduría*, *Salmos*). Era un sacerdote de origen rural, de Ananot, Judea, y vinculó de forma poderosa las tradiciones más antiguas de Yahvé, Dios de la alianza, con la nueva experiencia del templo de Jerusalén, en una época crucial de la historia israelita, en los años que preceden y siguen a la caída de Jerusalén (587 a.C.). Tradujo (o descubrió) en su vida la más alta experiencia de Dios como fuente de amor.

(1) *Un autor*, *un libro*. Como ha mostrado la entrada anterior, Jeremías mantuvo una larga actividad, en los años que preceden a la caída de Jerusalén. (a) En tiempo de Josías (640-609) impulsó la reforma yahvista y anunció la restauración del conjunto de Israel. (b) En tiempo de los últimos reyes de Judá (609-587) denunció la injusticia y la contaminación del culto, pidiendo que Jerusalén se rindiera a los babilonios, para que ciudad y templo no fueran destruidos. (c) Animó desde Jerusalén a los exilados judíos de Babilonia y, tras la destrucción final del templo (587 d.C.), fue llevado a Egipto, donde murió. Es posiblemente el autor más conocido de su tiempo, un hombre cuya «biografía

interior» conservamos. Así aparece ante nosotros como una verdadera persona (no como un simple personaje).

Sus oráculos (y sus memorias autobiográficas), completados y reelaborados por la tradición deuteronomista, y han jugado un papel esencial en la reconstrucción del judaísmo, en tiempo del exilio y en los siglos siguientes. No resulta fácil ofrecer un esquema general del libro, pues en su redacción final se entrecruzan diversos criterios de tipo histórico y teológico, que solo podrán precisarse a través de un análisis muy concreto de los textos. De un modo general podemos dividir su libro en cuatro partes, centradas en sus propios relatos autobiográficos y en la historia de sus padecimientos. Más que con sus mensajes y denuncias, Jeremías fue profeta con su propia vida: (a) *Oráculos contra Judá y Jerusalén* (Jr 1,1–25,38), en los que se incluyen profecías de esperanza para los israelitas del norte, en tiempo de Josías. (b) *Relatos biográficos y anuncios de salvación* (26,1–35,19), mezclados de forma que la misma vida de Jeremías aparece vinculada a su mensaje. (c) *Padecimientos de Jeremías* (36,1–45,5). De esa forma, la colección de oráculos de Jeremías se convierte en testimonio de su vida, de manera que él viene a presentarse como portador de un mensaje de salvación para las generaciones venideras. (d) *Apéndice histórico*, escrito por un redactor deuteronomista, que sitúa así la vida y obra de Jeremías en el contexto de la caída de Jerusalén, con un fondo de esperanza mesiánica (que aparece también en 2 Re 24).

(2) *Amor de Dios*, *amor humano.* Siguiendo en la línea de Oseas*, al principio de su ministerio, anunciando la liberación de los israelitas del norte, Jeremías presenta a Dios como *esposo* que ama de manera apasionada y como *padre/madre* que ofrece la vida de forma misericordiosa. El profeta sabe bien que Dios es trascendente, no es padre, ni esposo, ni madre, en sentido cósmico o biológico, como parecía suponer cierto paganismo del entorno. Pues bien, esa misma certeza le libera para descubrir y destacar, desde su sensibilidad personal llena de amor humano, el gran amor divino. Su propio «yo» humano es signo del «yo de amor» de Dios. Estos son algunos de los pasajes más significativos de su primer canto de amor: «Recuerdo tu pasión de juventud, tu amor de novia, cuando me seguías por el desierto, tierra yerma...» (Jr 2,2). «(Pero ahora...) dicen a un leño *¡eres mi Padre!*, a una piedra *¡me has parido!* Me dan la espalda, no la cara; pero en el apuro exclaman *¡sálvanos!*» (2,27). «(Ciertamente...) me dices: *¡eres mi Padre*, *mi Amigo de juventud!* Pero piensas *¡no me guardará rencor eterno!* y sigues actuando mal...» (3,4). «Volved, hijos apóstatas, que yo soy vuestro dueño... Volved, hijos apóstatas, y os curaré de vuestra apostasía» (3,14.22).

Leídas en su contexto, estas son palabras de memoria enamorada: recuerdo de pasión joven. Dios aparece como amante primerizo, pero es también padre maduro en caminos de afecto y madre que ha dado a luz... Dios es como una fuente de amor, un mar inmenso de ternura. Por eso se lamenta indefenso cuando no recibe amor. Este es un Dios que no puede obligar a sus hijos, pues el amor no impone obligaciones, ni utiliza la fuerza para exigir una respuesta. Así emerge un Dios que es Todo-Poderoso siendo Todo-Misericordioso. Su fortaleza de creador se identifica con su debilidad de amigo cercano, enamorado de sus hijos. Las imágenes de padre/madre y amigo se fecundan mutuamente.

Jeremías nos sigue situando ante un Dios personal, que utiliza signos de amor (no la fuerza) para convencer y llamar a los humanos, ante un Dios maduro en afecto, que posee una historia larga de cariño, como tesoro al que se vuelve en los momentos de crisis.

(3) *Con amor eterno*. Pocas veces se han dicho palabras más hermosas de memoria enamorada: «recuerdo tu pasión de juventud...». Solo un Dios apasionado es capaz de fecundar en su recuerdo y palabra un camino de vida, como el de Jeremías. Dios aparece como *amante* primerizo, pero también como *padre* fecundo y *madre* cercana... Le brota el amor como fuente; como mar le inunda por dentro. Por eso se lamenta indefenso cuando no recibe amor, por eso llama: *¡Volved, hijos apóstatas!* Si Dios no se hubiera arriesgado en amor por los hombres y mujeres de su pueblo, no sería Padre. Ciertamente, no es padre que impone su ley de poder sobre el hijo, a quien mantiene sometido. Al contrario, Dios es Padre poderoso en el dolor. Su fortaleza de creador se identifica con su debilidad de amigo cercano, enamorado de sus hijos.

En ese contexto han de entenderse las más bellas palabras de llamada que el Dios de Jeremías (que Jeremías como profeta de Dios) proclamó en los tiempos de la esperada restauración, en los primeros años de Josías (en torno al 727-722 a.C.), cuando parecía que las tribus desterradas del Norte (Israel, Samaría) volverían del exilio, para reconstruir la unidad israelita. En ese contexto han de entenderse las más bellas palabras de diálogo entre Dios y los israelitas: «Con amor eterno te amé, por eso engrandecí mi lealtad; te reconstruiré y quedarás construida, capital de Israel. De nuevo saldrás enjoyada a bailar con panderos en corro; de nuevo plantarás viñas en los montes de Samaría... Yo os traeré del país del norte, os reuniré de todo el mundo... Marcharon llorando, pero los haré venir entre consuelos... Seré un Padre para Israel, Efraín será mi Primogénito... Estoy escuchando lamentarse a Efraín: ¡Me has corregido y he escarmentado..., vuélveme y me volveré, que tú eres el Señor, mi Dios! ¡Si es mi Hijo querido, Efraín, mi niño, mi encanto! Cada vez que le reprendo me acuerdo de ello, se conmueven mis entrañas y tengo compasión» (Jr 31,3-4.8-9.18.20).

El Dios que habla y ama de esa forma no es un Señor patriarcalista (dictatorial), sino Padre materno y compasivo que asume y despliega los rasgos del amor más cercano, de manera que podrá llamarse también Madre paterna. No quiere imponerse a los hombres por la fuerza, sino llamarles con amor. Este Dios con entrañas de amor que llama a los hombres desde la misma hondura de su debilidad.

Además de las obras citadas en la entrada anterior, cf. J. M. ÁBREGO, *Jeremías y el final del reino*, Verbo Divino, Estella 1983; H. CAZELLES, «La vie de Jéremie dans son contexte national e international», *BETL* 54 (1981) 21-39; A. J. HESCHEL, *Los profetas* III, *Simpatía y fenomenología*, Paidós, Buenos Aires 1973; G. del OLMO, *La vocación de líder en el antiguo Israel*, Pontificia, Salamanca 1973, 263-288; W. RUDOLPH, *Jeremia*, HAT, Tubinga 1968; C. WESTERMANN, *Jeremías*, Fax, Madrid 1972.

JERICÓ, JESÚS EN

(↗ *evangelio secreto de Marcos*, *sábado*, *Zaqueo*). Jericó, ciudad muy importante en la historia israelita, a partir del libro de Josué (Jos 6; cf. Rahab*), desempeña también un papel significativo en el camino de Jesús, según Marcos. El texto canónico, que trata de la subida final de Jesús a Jerusalén con sus discípulos, dice: «Llegaron a Jericó. Y cuando salía de Jericó acompañado por sus discípulos y por bastante gente, el hijo de Timeo, Bartimeo, un mendigo ciego, estaba sentado junto al camino. Y oyendo que era Jesús el Nazareno quien pasaba, se puso a gritar: ¡Hijo de David, Jesús, ten compasión de mí! Muchos lo reprendían para que callara. Pero él gritaba todavía más fuerte: ¡Hijo de David, ten compasión de mí!» (Mc 10,46-48).

El comienzo del pasaje es enigmático. Jesús y sus acompañantes llegan a Jericó, donde no se dice si entran, ni qué tiempo permanecen, ni qué hacen, para añadir que, cuando salían, empezó a gritarle un ciego de nombre conocido (Bartimeo, hijo de Timeo...). ¿Por qué se detuvo en Jericó? ¿Qué hizo allí?

Cita privada. Algunos críticos suponen que hubo una versión anterior de esa escena, en un *Evangelio Secreto de Marcos*, donde se decía lo que Jesús hizo en la ciudad, descansando con un joven amigo: «Y estaban allí la hermana del joven a quien amaba Jesús, y la madre de este y Salomé; pero Jesús no las recibió». Esa versión recordaría el motivo de la entrada de Jesús en Jericó (conversar con ese amigo), pero el texto actual de Marcos habría suprimido el dato, conservando solo la afirmación (ya sin sentido) de que entró en la ciudad y salió. Del contenido «borrado» de la escena trataría ese «evangelio secreto» ahora perdido, donde se diría que Jesús conversó con un amigo especial en Jericó. Pero la misma existencia de ese evangelio resulta muy discutible, de forma que los datos que se le atribuyen (entre ellos la existencia de ese amigo) parece que han sido añadidos en un contexto gnóstico, que ha querido insistir en un tipo de doctrina secreta de Jesús. Sea como fuere, el texto actual de Marcos ofrece aquí un tipo de «hueco» (¿qué ha hecho Jesús en Jericó?) y para rellenarlo habría añadido Lc 19,1-10 la escena del encuentro con Zaqueo*.

Descanso sabático. Resulta más verosímil pensar que Marcos ha recogido aquí una tradición donde se decía que Jesús y sus acompañantes cumplieron en Jericó el reposo del sábado, como muchos peregrinos galileos, que descansaban allí el día santo (ya casi al final de su camino), para retomar la marcha el primer día de la semana (domingo actual), muy temprano, y cubrir de esa manera los casi treinta kilómetros de fuerte subida, llegando a Jerusalén al comienzo de la tarde. Ese tema del descanso en Jericó resultaba bien conocido para los lectores, de forma que Marcos no tenía necesidad de destacarlo, limitándose a decir que Jesús entró y salió. Allí se detuvo Jesús, con los demás peregrinos, pero Marcos, que tiene una visión más negativa del sábado (cf. 2,23−3,4), no quiso decir que Jesús lo «guardó» precisamente en el momento en que comenzaba la subida a Jesús, limitándose a decir, con su fuerte estilo enigmático, que llegó a Jericó y que salió.

Cf. J. P. MEIER, *Un judío marginal* I, Verbo Divino, Estella 1991, 139-142; X. PIKAZA, *Evangelio de Marcos*, Verbo Divino, Estella 2012, 152-154, 761-765.

JERUSALÉN

1. Ciudad israelita

(↗ *David*, *monarquía*, *Salmos*, *Sión 1-2*, *templo*). La historia de Jerusalén se hallaba en el principio desligada de la federación de las tribus de Israel. Era una ciudad pagana, habitada por los jebuseos, bien defendida sobre una colina, rodeada de tierras que habían ido conquistando los hebreos. Por su misma importancia estratégica o por pacto con los israelitas, como recordarían las relaciones de su rey Melquisedec con Abrahán (Gn 14,18), los jebuseos conservaron su ciudad, mientras crecían hacia el sur los habitantes de Judá y hacia el norte iban triunfando los grupos israelitas de las tribus de Benjamín y Efraín.

(1) *Ciudad de David*. Pero un día, hacia el 1000 a.C., David unió a sus hombres y conquistó la ciudad, convirtiéndola en centro de su nuevo reino: «Entonces marchó el rey con sus hombres a Jerusalén contra los jebuseos que moraban en aquella tierra, los cuales hablaron a David, diciendo: Tú no entrarás acá, pues aun los ciegos y los cojos te echarán... Pero David tomó la fortaleza de Sión, la cual es la ciudad de David» (cf. 2 Sm 5,6). Era una ciudad bien protegida, pero parece que los soldados de David entraron por el canal del agua (cf. 2 Sm 5,8) y David la conservó bajo su poder. En general, el territorio de Palestina iba cayendo en manos de las tribus de Israel, que formaban un tipo de federación social y religiosa. En contra de eso, David conquistó la ciudad de Jerusalén, pero no para las tribus, sino para él mismo, convirtiéndola en propiedad de la monarquía, ciudad real. Lógicamente, David quiso sacralizar su capital, dándole un valor religioso, a fin de que las tribus, que hasta entonces no tenían capital, vinieran a centrarse en esta, que será desde entonces el signo de unidad de los israelitas, especialmente de los que formarían parte del reino del Sur. La sacralidad de Jerusalén se funda en dos motivos. (a) Hay un *factor israelita*, expresado en el traslado del Arca* de la alianza (cf. 2 Sm 6) y en la construcción posterior del templo* de Jerusalén. (b) Hay un *factor no israelita*. Todo nos permite suponer que Jerusalén era una ciudad sagrada ya antes de la conquista de David; en ella se veneraba al Dios Altísimo (El Elyon), «creador del cielo y de la tierra» (Gn 14,19). Como buen político, David quiso unificar las dos tradiciones religiosas. Por un lado, se declaró protector de la religión israelita, representada por el Arca de la Alianza. Pero, al mismo tiempo, quiso ser continuador de los valores sacrales anteriores, centrados en el Dios de la ciudad, creador de cielo y tierra. De esa forma, el mismo Dios Yahvé, propio de Israel, vino a identificarse con el Dios de la ciudad, de manera que se podrá afirmar que «reside en el monte Sión, que aparece así como «montaña de la casa de Yahvé» (cf. Is 1,21; 2,2-4; 9,19; Miq 4,1).

(2) *Ciudad profética*, *madre divina*. Jerusalén cayó en manos de los invasores babilonios (587 a.C.), pero fue reconstruida y vino a convertirse para los profetas postexílicos en lugar privilegiado de presencia y promesa de Dios, apareciendo, incluso, como signo de la nueva humanidad: «Alegraos con Jerusalén, gozad con ella, todos los que la amáis; alegraos de su alegría, todos los que por ella llevasteis duelo y mamaréis

de sus pechos, os saciaréis de sus consolaciones, chuparéis las delicias de sus senos abundantes...» (Is 66,10-13). El orante israelita se siente así como un niño que anhela y busca la ternura de la Madre, representada por Jerusalén (Hija Sión, Ciudad engendradora, de pechos abundantes). Esta es la necesidad suprema, este el primero de todos los deseos de los fieles: saciarse de leche, sentir la dulzura de unos pechos maternos, recibir el sustento firme de unas rodillas donde asentarse. Pues bien, en el fondo de esa Madre Jerusalén viene a revelarse el mismo Dios Yahvé, que recibe ya rasgos maternos. Es como si hubieran terminado las duras experiencias de la historia, las normas religiosas impuestas desde arriba. Los creyentes se saben pequeños y así quieren sentirse ante Dios, como hijos de la ciudad sagrada, que les ofrece la promesa de la vida.

(3) *Jerusalén*, *ciudad del fin de los tiempos*. Así la ha descubierto, por ejemplo, el vidente de *1 Henoc*, cuando dice que «desde allí fui andando por el centro de la tierra y vi un lugar bendito» (*1 Hen* 26,1), que es Jerusalén donde hay «un árbol cortado de vástagos vigorosos», que parecen evocar el «resto de Israel» (cf. Is 4,3; 6,13; Miq 5,6). Este es el lugar donde vuelve a florecer el tronco de Jesé, el árbol de David (cf. Is 11,1), de manera que allí donde la vida parecía ya truncada (pueblo roto, árbol cortado), surge por la acción de Dios la vida, en esperanza escatológica. En ese contexto se habla de una tierra bendita, vinculada al «monte santo» (Sión) del que brota hacia el oriente el agua* de la que hablaron los profetas (cf. Ez 47). Fuera de la ciudad quedará el valle maldito (*gehenna*, infierno*) donde «serán reunidos todos los que profieran por sus bocas palabras inconvenientes contra Dios y digan cosas contrarias a su gloria». En el entorno de Jerusalén se realizará por tanto el juicio: «en los últimos tiempos tendrá lugar el espectáculo del justo juicio contra ellos (los condenados de la *gehenna*), ante los justos, por la eternidad. Los que han obtenido misericordia del Dios de la gloria le bendecirán allí todos los días...» (*1 Hen* 26,1–27,4). Avanzando en esa línea, la visión de la nueva Jerusalén constituye el culmen y sentido del libro del Apocalipsis cristiano: «Yo Juan vi la santa ciudad, la nueva Jerusalén, descender del cielo, de Dios, dispuesta como una esposa ataviada para su esposo... Y me llevó en el Espíritu a un monte grande y alto, y me mostró la gran ciudad santa de Jerusalén, que descendía del cielo, de Dios, teniendo la gloria de Dios. Y su fulgor era semejante al de una piedra preciosísima, como piedra de jaspe, diáfana como el cristal» (Ap 21,2.10). Esta es la ciudad* perfecta, en la que Dios habita con los hombres, el verdadero paraíso. «Me mostró entonces un Río de agua viva, transparente como el cristal, que salía del Trono de Dios y del Cordero. En medio de la plaza de la ciudad, a uno y otro lado del río, había un Árbol de vida que daba doce cosechas, una cosecha cada mes, cuyas hojas servían para curación a las naciones. Y no habrá allí nada maldito. Y en ella estará el Trono de Dios y del Cordero y sus siervos le rendirán culto; y contemplarán su rostro y llevarán su nombre escrito en la frente. Ya no habrá noche; no necesitarán luz de lámpara ni luz de sol; el Señor Dios les alumbrará y reinarán por los siglos de los siglos» (Ap 22,1-5). Jerusalén, Ciudad de las Piedras Preciosas, aparece así como Jardín y Paraíso de Dios, con el Río y la alameda del árbol de la vida.

Cf. J. GONZÁLEZ ECHEGARAY, *Pisando sus umbrales Jerusalén. Historia antigua de la ciudad*, Verbo Divino, Estella 2005; R. J. Z. WERBLOWSKY, *El significado de Jerusalem para judíos, cristianos y musulmanes*, Jerusalén 1994.

2. Ciudad de Jesús

(↗ *entrada en*, *muerte*, *pasión 1-2*, *resurrección*). La relación de Jesús con Jerusalén forma parte de su destino profético. En un primer momento, Jesús había dejado el desierto de Juan Bautista y de las tentaciones (cf. Mc 1,1-13), para anunciar el reino en Galilea (Mc 1,14-15), cumpliendo el oráculo antiguo: «¡Zabulón y Neftalí, camino del mar, al otro lado del Jordán, Galilea de los gentiles! El pueblo que moraba en tinieblas vio una luz grande» (Mt 4,13-16; cf. Is 9,1-2). Pero después, en otro cambio decisivo, Jesús dejó Galilea para anunciar su mensaje en Jerusalén, como ha puesto de relieve toda la tradición sinóptica, a partir de Mc 8,31 par.

(1) *Un profeta debe morir en Jerusalén*. A pesar de haber anunciado el mensaje del Reino en Galilea (o precisamente por ello), Jesús sabe que su vida de profeta debe culminar en Jerusalén, ciudad donde ha de manifestarse el rey Mesías. «Vinieron algunos fariseos y le dijeron: sal y marcha de aquí, porque Herodes quiere matarte. Y les respondió: id y decidle a esa zorra que yo expulso demonios y realizo curaciones hoy y mañana y al tercer día acabaré mi obra. De todas formas, es preciso que hoy, y mañana y el tercer día yo vaya avanzando, porque no conviene que un profeta perezca fuera de Jerusalén» (Lc 13,31-33). Herodes, tetrarca de Galilea, se siente molesto con Jesús y busca el modo de matarle (como ha matado a Juan* Bautista). Los fariseos, que aquí parecen amigos, le indican el peligro y Jesús contesta rechazando la pretensión de Herodes (¡zorra!) y manteniendo su camino mesiánico; pero añade que Herodes no tiene que preocuparse, pues su destino final no se juega en Galilea sino en Jerusalén, donde quiere subir como profeta, para presentar allí su mensaje.

(2) *Entrar en Jerusalén*. No viene simplemente a predicar y a curar, como un sencillo predicador moralista, sino para llevar hasta el final su destino y tarea de Mesías, poniéndose él mismo y poniendo a Jerusalén en manos de Dios. Este es el momento decisivo de la historia. Como nuevo y auténtico David (cf. 2 Sm 4,6-9; 1 Re 3,1; 2 Re 16,20), Jesús viene a tomar Jerusalén (Ciudad del gran Rey: Mt 5,36), para ofrecerle su Reino. Acercándose la pascua*, fiesta judía de la libertad, sale de su ocultamiento y sube a Jerusalén, abiertamente, como profeta mesiánico del Reino. Le acompañan algunos discípulos y/o amigos, que después le abandonarán, porque esperaban quizá un prodigio externo, aunque han dicho: «Subamos también nosotros y muramos con él» (Jn 11,16). Esta subida no es el impulso ingenuo de un simple campesino galileo que viene emocionado a la ciudad sagrada, ni un gesto violento, como el de los soldados de liberación que, pocos años después (el 66-67 d.C.), tomarán la ciudad expulsando a los romanos. Muchos judíos habían soñado conquistarla y liberarla para siempre, con la ayuda de un Dios entendido a veces como fuente de violencia. Pues bien, en nombre del Dios de la paz entró Jesús en la ciudad de las promesas, no para conquistarla, sino para ofrecer allí su mensaje y camino de liberación universal: «Entonces trajeron el asno y echaron encima sus mantos y Jesús se sentó sobre el asno. Y muchos tendieron sus

mantos en el camino y otros pusieron las ramas que habían cortado de los campos. Los que iban delante y los que le seguían gritaban: ¡Hosanna! Bendito el que viene en el nombre del Señor. Bendito el reino de nuestro padre David que viene. ¡Hosanna en las alturas!» (Mc 11,7-10, cf. Mt 21,5). No necesita soldados, ni instituciones de violencia. Unos cantan, otros callan, los jerarcas se inquietan.

(3) *Como rey de paz*. Jesús entra en la ciudad del reino y las promesas sobre un asno prestado. No cabalga en caballo victorioso, no conduce un ejército que avanza puesto en pie para la guerra. Trae un mensaje de paz y como signo regio escoge su cabalgadura. Evidentemente, se trata de un asno de rey; por eso deja que lo cubran con mantos y él se monta, como en un trono solemne de realeza (así lo destaca Mt 21,5, citando a Zac 9,9). De esa forma avanza, rodeado por la muchedumbre que le aclama y canta, cantando la llegada del Reino prometido. Esta es la verdadera toma de la ciudad. Jesús viene en son de paz, mientras sus acompañantes cantan la gloria de Dios que se revela como salvador sobre la tierra (¡Hosanna!). Significativamente, la palabra del canto ha vinculado dos venidas: por un lado, viene Jesús en nombre de Dios; por otro lado, con Jesús viene el reino de David, se cumplen las promesas. Difícilmente se podría haber hallado un signo más potente y denso de esperanza. Viene Jesús como rey de paz ante las puertas de la gran ciudad. Antes que él han venido miles y millones de guerreros, con aire de conquistadores. Después vendrán también muchos miles. Quieren conquistar la ciudad, cambiar el mundo por la fuerza. En medio de ellos, como Mesías de Dios y rey de paz, sigue viniendo Jesús, montado sobre un asno de fraternidad. Viene rodeado por un grupo de amigos que le cantan porque siguen esperando el verdadero Reino de Dios en el camino y meta de la historia. De esa forma conquista simbólicamente la ciudad: como Mesías sin soldados, como alguien a quien pueden apresar o matar, ha entrado en Jerusalén, sobre un asno, no en caballo o con carros de combate, para ofrecer su proyecto a los marginados y excluidos de la tierra. Va con unos amigos que cantan la gloria de Dios y de su Reino.

(4) *Jerusalén rechaza a su Rey*. La tradición cristiana sabe que Jerusalén no ha querido recibir a su Cristo, no ha creído en su mensaje, y de esa forma sigue optando por un mesianismo victorioso con leyes de represión, soldados y cárceles. El Dios de su templo necesita violencia y cárcel para mantenerse. *Jesús* responde llorando, no por él, sino por la ciudad que, al rechazar la llamada de la paz, se entrega en manos de los profesionales de la muerte: «llegarán los días en que tus enemigos te rodearán de trincheras, te sitiarán, apretarán el cerco y te arrasarán, a ti y a tus hijos, no dejando piedra sobre piedra, porque no reconociste el tiempo de Dios...» (Lc 19,43-44). Para los cristianos, Jerusalén aparece así, ante todo, como la ciudad donde Jesús fue crucificado, bajo el poder de los sacerdotes del templo y del procurador romano. Jesús había venido para anunciar la llegada del Reino de Dios, pero los poderes de este mundo le condenan a muerte y le entierran. De ahora en adelante, la ciudad de Jerusalén será la ciudad de la cruz y del sepulcro vacío. El evangelio de Marcos y de Mateo piden a los discípulos de Jesús que dejen Jerusalén (con la tumba vacía) y que vuelvan a Galilea, para iniciar allí de nuevo el camino de la Iglesia (Mc 16,7-8; Mt 28,16-20). Pero Lucas ha insistido en el

valor de Jerusalén, de manera que tanto al final del evangelio como al principio del libro de los Hechos ha situado en Jerusalén la experiencia pascual, la venida del Espíritu Santo (Pentecostés*) y el comienzo de la Iglesia.

Cf. F. DE LA CALLE, *Situación al servicio del kerigma. Cuadro geográfico del evangelio de Marcos*, Universidad Pontificia, Salamanca 1975; F. DÍEZ, *El Calvario y la Cueva de Adán*, Verbo Divino, Estella 2004; D. JUEL, *Messiah and Temple: The Trial of Jesus in the Gospel of Mark*, Scholars Press, Missoula MO 1977; W. R. TELFORD, *The Barren Temple and the Withered Tree*, *JSNTSup* 11, Sheffield 1980; J. WILKINSON, *La Jerusalén que Jesús conoció*, Destino, Barcelona 1990.

3. Ciudad cristiana

(↗ *Esteban*, *helenistas*, *Iglesia 1*, *Pedro*, *Santiago*). En un momento dado, tras la experiencia pascual, Pedro y los Doce se instalaron en Jerusalén, para formar allí una comunidad escatológica, esperando la cercana manifestación de Jesús resucitado, que inauguraría el Reino. Pero las cosas sucedieron de otra manera.

(1) *Pedro y los Doce*. Ellos elevaron en Jerusalén su propio signo mesiánico (inspirado en Jesús), como hicieron otros grupos judíos (especialmente esenios), que esperaban también la llegada del tiempo final, basándose en diversos signos o escrituras. Pues bien, esta función intrajudía de la iglesia de Pedro y de los Doce fue decayendo por varios motivos: surgieron nuevos movimientos interiores (como el de los helenistas), hubo un rechazo exterior (con persecuciones dirigidas por la autoridad del templo), el conjunto de los habitantes de Jerusalén no respondieron a la llamada mesiánica de los seguidores de Jesús... Por otra parte, la esperanza que anunciaban y simbolizaban se atrasaba y Jesús no llegaba para retomar su obra, reinstaurando en Jerusalén el pueblo de las doce tribus con su Reino. Pues bien, aquello mismo que en un plano pudo parecer fracaso vino a presentarse, en otro plano, como triunfo, pues permitió el surgimiento y despliegue de dos (tres) iglesias o tendencias eclesiales.

(2) *Helenistas y hermanos de Jesús*. De manera paradójica (pero consecuente), en poco tiempo, los Doce perdieron su importancia y fueron desapareciendo, sin haber cumplido externamente su misión, sin que el conjunto de Israel hubiera aceptado el mensaje de Jesús y de su pascua. En lugar de ellos se elevaron estos grupos o tendencias: (a) *Los helenistas* (cf. Hch 6–8) que abrieron el mensaje de Jesús a los gentiles, suscitando el rechazo de algunos «celosos» de la Ley, como Saulo, que más tarde se unirá a este grupo y será su portador más significativo; (b) *Santiago* y los hermanos de Jesús, partidarios de una iglesia judeocristiana, que irá desarrollando una profunda interpretación moral y universal de la Ley, para transformar desde dentro el judaísmo, como parecen indicar los estadios más antiguos de Mateo y Juan, con la carta de Santiago. (c) *Pedro* deja de actuar pronto como cabeza del grupo, pues cuando abandona Jerusalén, hacia el año 43 d.C. (cf. Hch 12), el grupo de los Doce (vinculados de un modo mesiánico con la Ciudad del Templo) ha dejado de ser el núcleo cristiano, para convertirse en referencia simbólica de los orígenes judíos de la Iglesia. Cesan los Doce y Pedro se suma de algún modo a la misión de los helenistas, vinculándose con ellos en Antioquía, donde le hallaremos (cf. Hch 15; Gal 4). De esa forma, prescindiendo de las mujeres y los galileos, quedan en la iglesia dos líneas principales: los judeocristianos de

Jerusalén, centrados en Santiago, pariente de Jesús, ocupan de algún modo el espacio de Pedro y de los Doce, como representantes de la esperanza israelita; los helenistas, entre quienes hallamos a Esteban y Felipe y luego a Pablo, reinterpretan la muerte y pascua de Jesús como principio de salvación universal.

(3) *Santiago. La iglesia judeocristiana de Jerusalén*. No tenemos datos suficientes para precisar mejor los itinerarios, pero lo cierto es que, al final de un proceso que parece haber sido muy rápido, descubrimos que en Jerusalén se alzó (y permaneció) Santiago, el hermano de Jesús, con otros parientes, que fundaron ya una Iglesia estrictamente dicha, es decir, una comunidad judeocristiana fiel al templo de Jerusalén, pero vinculada a la memoria mesiánica de Jesús, a quien conciben como heredero de las promesas de Israel. Santiago y su grupo, centrado en los hermanos de Jesús, no son dependientes de Pedro y los Doce, sino portadores de una experiencia pascual propia (que Pablo y Lucas suponen válida: cf. en 1 Cor 15,7; Hch 1,13-14). Ellos «han visto a Jesús», esperan su venida mesiánica en Jerusalén y se sienten portadores de una misión que les vincula a la ciudad sagrada, con sus tradiciones y su templo, su ley y su esperanza, pues allí debían reunirse, conforme a la promesa profética más honda, todas las naciones. Santiago y su grupo aparecen así como «cristianos» autónomos, al lado de Pedro con los Doce y de Pablo con los helenistas. Los de Santiago tienen su propia visión de Jesús y de su relación con Jerusalén, como «ciudad del Gran Rey» (cf. Mt 35). Son autónomos, pero no están separados, ni forman una secta, sino que mantienen la comunión no solo con Pedro, sino con el mismo Pablo, como sabe Hch 15 y Gal 4. De esa forma se elevan como testigos de la variedad y riqueza de la herencia de Jesús, en la línea del mesianismo profético judío, que interpretaba a Jerusalén como Ciudad del Gran Rey, es decir, como lugar donde se mostraría Jesús, Luz de Dios, con un resplandor de gloria universal, para confirmar la esperanza judía y recibir después a todos los gentiles, abiertos, al fin, a la gloria del Mesías. Como testigos y garantes de esa fe mesiánica judía, se alzaron, en gesto de pobreza radical, Santiago y sus hermanos, creando una *ekklesia* o comunidad mesiánica en el mismo Jerusalén, en los años cruciales del cristianismo naciente (entre el 40 y el 70 d.C.).

(4) *Iglesia de Jerusalén*, *autoridad central*. Esta iglesia mantuvo un tipo de autoridad de referencia o arbitraje sobre el resto de las comunidades, como supone Hechos 15 (y algunos textos polémicos de Pablo). No intentó extender directamente su jerarquía (obispado o papado de Santiago), sobre otros posibles obispos, como hará la iglesia posterior de Roma, ni dominar a las iglesias helenistas (como sabe Hch 15), pero quiso mantener y mantuvo su propia experiencia de evangelio, en línea de pobreza y radicalidad moral (como supone la carta de Santiago). Pablo aceptó el valor de esta iglesia y la entendió como principio y casi como modelo de las otras (cf. 1 Tes 2,14-16), ofreciéndole incluso un tributo monetario, como signo de reconocimiento (cf. 1 Cor 16,1-4; 2 Cor 8,9; Rom 15,22-33; etc.), aunque se opuso a los que, en nombre del «grupo de Santiago», quisieron imponerle su visión de evangelio. En ningún lugar se dice que Santiago y Pablo se opusieron, pero pudieron haberse dado choques entre los partidarios de uno y otro grupo, aunque los campos eclesiales están delimitados en Gal 2 y Hch 15.

Sea como fuere, la iglesia de Jerusalén, centrada ya en torno a Santiago y definida como iglesia de los pobres, de un modo real y simbólico (cf. Gal 2,10; Rom 15,26), tuvo una aguda conciencia, sagrada y mesiánica, organizativa y legal, hallándose animada (presidida) por los hermanos de Jesús (cf. Mc 3,31-35). Los miembros de ella habrían supuesto que el auténtico intérprete del Cristo y guía de la Iglesia no era Pedro (como dirá Mateo 16,18-20, contestando quizá a las pretensiones de los judeocristianos), sino Santiago, como suponen diversos estratos del Nuevo Testamento e incluso el *EvTom* 12, que asume y transforma tradiciones de este grupo (uniéndolas quizá con otras de origen galileo).

(5) *Fracaso de la iglesia de Jerusalén*. Fue la Gran Iglesia del principio, el primer «experimento cristiano» a gran escala (después del que pudieron haber representado Pedro y los Doce). De todas formas, también esta iglesia fracasó, por razones que pueden resumirse así. (a) Por conflictos internos, como los que aparecen en otros grupos judeocristianos posteriores, representados por los evangelios de Mt y Jn. (b) Por la persecución del judaísmo oficial, que culminó cuando el Sumo Sacerdote hizo matar a Santiago, el año 62 (como había hecho matar antes a Jesús). (c) Por la situación político-social, que desembocará en la guerra del 67-70 d.C., sin que Jesús viniera a revelarse desde el cielo como Hijo de Hombre glorioso. (d) Porque aquellos que lograron extender el mensaje y movimiento de Jesús fueron otros grupos cristianos (helenistas y Pablo, con Pedro) que desligaron el evangelio de la esperanza mesiánica inmediata de la ciudad de Jerusalén. Posiblemente, esta iglesia de Jerusalén, muy centrada en la Ley de Israel (reinterpretada desde Jesús y formulada de manera radical por Santiago, su hermano), careció de capacidad de adaptación o creatividad. Era una iglesia austera de pobres israelitas, pero no supo o no quiso abrir con sus llaves la puerta de la Ley a los gentiles, recreándola por dentro (como harán los helenistas y ratificará Pedro según Mt 16,17-19). También ella fracasó y comenzó a desaparecer tras el 70 d.C. A pesar de su fuerte organización (o quizá por causa de ella) no fue capaz de mantenerse, pero muchos de sus testimonios (recogidos en diversas tradiciones de los evangelios sinópticos) han influido en el cristianismo posterior.

(6) *Pervivencia de la iglesia de Jerusalén*. Sus restos se mantuvieron durante casi dos siglos, en grupos judeocristianos de tipo ultralegalista y en gnósticos antilegalistas (los extremos suelen vincularse) que terminaron por agotarse y desaparecer, fuera de la Gran Iglesia. De todas maneras, su intención más honda, vinculada a la raíz israelita del evangelio, no se ha cumplido todavía y queda aún pendiente (como la intención de los Doce): no se ha cumplido aún la esperanza de las tribus de Israel o de la ciudad de Jerusalén, que, conforme a los profetas, será, como su nombre indica, *ciudad de paz*, lugar de concordia para todos los pueblos de la tierra. Aquellos judeocristianos fracasaron, pero el ideal de Jesús, a quien veneraban como Mesías de la esperanza mesiánica, sigue vivo. No se cumplió lo que querían, no vino el Mesías de la forma en que le estaban aguardando y algunos fueron perseguidos por los sacerdotes oficiales, otros perecieron en la guerra del 67-70 d.C. y otros se dispersaron o buscaron caminos distintos (incluso de tipo gnóstico, quizá por reacción intimista ante el fracaso de su

identidad externa). Fracasó su modelo de mesianismo, pero su tarea básica sigue siendo importante: el evangelio de Jesús debe mantener sus conexiones con el pueblo judío, cuya esperanza mesiánica comparte, asumiendo, al mismo tiempo, la suerte de los crucificados de la historia.

(7) *Interpretación mística*. Lógicamente, para asumir e interpretar viejos oráculos proféticos, algunos seguidores de Jesús distinguieron dos ciudades de Jerusalén: una del mundo, otra del cielo. Así lo dice Pablo: «Existen dos alianzas. La primera sobre el monte Sinaí, que se realiza en clave de servidumbre; ella corresponde a la actual Jerusalén, que vive como sierva, con todos sus hijos. En cambio, la Jerusalén de arriba es libre; ella es nuestra madre» (Gal 4,24-26). Esta Jerusalén superior es la que viene a manifestarse a través de la Iglesia: es la ciudad de los que viven animados por la fuerza del Espíritu, conforme a la promesa de la gracia. Dentro de esa misma perspectiva, aunque en clave teológica diversa, se sitúa la carta a los Hebreos. «No os habéis acercado a un monte tangible y a un fuego ardiente [Sinaí, Jerusalén antigua, Antiguo Testamento]. Os habéis acercado al monte Sión, a la ciudad del Dios vivo, la Jerusalén celeste; a los millares de ángeles en fiesta, a la asamblea de los primogénitos inscritos en el cielo..., al mediador de una nueva alianza, que es Jesús» (Heb 12,18-24). Los cristianos se han acercado, por tanto, a la nueva Jerusalén, de la que trata de manera extensa el Apocalipsis: «Me mostró la ciudad santa, Jerusalén, que bajaba del cielo, de junto a Dios, radiante con la gloria de Dios...» (cf. Ap 21,2). Del camino que lleva de la vieja ciudad de este mundo a la nueva ciudad esperada trata el conjunto del Nuevo Testamento. Mientras tanto, la Jerusalén de este mundo ha seguido existiendo, bajo el dominio de romanos y bizantinos, de árabes y turcos y, finalmente, en manos de los judíos sionistas que la han convertido, por su enfrentamiento con otros musulmanes islamistas, en uno de los focos mayores de conflicto de todo el planeta.

Cf. R. AGUIRRE, *La iglesia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1989; J. L. LEÓN AZCÁRATE, *Santiago*, *el hermano del Señor*, Verbo Divino, Estella 1998; L. SCHENKE, *La comunidad primitiva*, BEB 88, Sígueme, Salamanca 1999; E. W. STEGEMANN y W. STEGEMANN, *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*, Verbo Divino, Estella 2001; G. THEISSEN, *Teoría de la religión cristiana primitiva*, Sígueme, Salamanca 2002; S. VIDAL, *Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente*, Sígueme, Salamanca 2003; F. VOUGA, *Los primeros pasos del cristianismo. Escritos*, *protagonistas*, *debates*, Verbo Divino, Estella 2001.

4. Apocalipsis

(↗ *cielo*, *pecado*, *salvación*). Tras el juicio de Dios vendrá a manifestarse la Nueva Jerusalén, como signo de cumplimiento de las promesas.

(1) *Ciudad Santa* (Ap 21,1-4). La vieja tierra ha estado dominada por la guerra de las bestias y la perversión de la Prostituta; el mismo cielo parecía sede del Dragón perverso. Ahora ha cambiado: «Y vi un cielo nuevo y una tierra nueva... Y yo, Juan, vi la santa ciudad, la Nueva Jerusalén, descender del cielo, de Dios, ataviada como una esposa» (21,1). Hay un Cielo sin Dragón, una Tierra sin bestias ni prostitutos/as. Llega la ciudad perfecta de la gloria de Dios, ciudad esposa, adornada de vida. Este es el Tabernáculo de Dios, el Templo universal donde habita con los hombres en alianza de gozo: por eso, enjugará todas las lágrimas, destruirá todos los llantos, como aquellos que se oían en las

tierras de opresión del mundo. Esta será la ciudad de la intimidad amiga, de la presencia amante de Dios en los hombres, de los hombres entre sí. Así se lo muestran al profeta: «¡Ven, te mostraré a la Novia (mujer: *gynaika*) del Cordero!: Y me llevó en el Espíritu a un monte grande y alto, y me mostró la gran ciudad santa de Jerusalén, que descendía del cielo, de Dios, teniendo la gloria de Dios» (Ap 21,9-11). Este es el tiempo de las bodas o fiestas finales, cuando cese la guerra de las bestias y la mentira de la Prostituta (Ap 12–13; 17), cuando el Esposo, Cordero degollado, y la Esposa, ciudad santa, se unirán para siempre.

(2). *Ciudad amurallada*, *pero de puertas abiertas* (Ap 21,9-27). Tiene los muros más bellos, más altos, como un cubo sagrado, territorio de vida universal. Esos muros no se elevan para encerrar a los de dentro, como en las cárceles del viejo mundo, rodeadas de fuertes sistemas de vigilancia y seguridad, sino para expresar la fortaleza de Dios y la vida que él ofrece a todos. En otro tiempo daba la impresión de que Dios se había reservado una verdad y una vida que era solo suya, tras unos muros que nadie podía atravesar; ahora, en cambio, ha creado la Ciudad de los hombres en el interior de sí mismo. Por eso, los muros de esa Ciudad son el signo visible de su amor y su vida, que se abre para todos, en gesto de comunión, abriéndose al espacio amoroso del encuentro universal. Es una ciudad de inmensos portones que jamás se cierran. Las cárceles del viejo mundo se definían por sus puertas permanentemente cerradas, blindadas, vigiladas. Pues bien, la ciudad celeste tiene puertas abiertas, presididas por ángeles de Dios que dan la bienvenida a los que vienen, en nombre de las doce tribus de Israel y de los doce apóstoles del Cordero, en las cuatro direcciones de los vientos.

(3). *Ciudad de curación*, *paraíso eterno* (Ap 22,1-4). Por eso se dice que discurrirá por medio de ella, brotando del trono de Dios y del Cordero, el río de la vida y se añade que, en medio de la gran Plaza donde todos pueden comunicarse, a un lado y otro de ese río, brotarán todos los meses las hojas y frutos del árbol de la vida, que servirán de curación para las gentes. Así se recupera y se mantiene para siempre el paraíso del principio (cf. Gn 2), pero ahora sin serpientes y sin prohibiciones. Será el jardín de la presencia permanente de Dios cuyo rostro verán los hombres, en contemplación infinita, sin miedos ni imposiciones. Ese mismo Dios de la contemplación es Agua* creadora, creación infinita. Por eso se añade que «en medio de su plaza y de su río, a un lado y a otro», iba surgiendo, único y multiplicado, sin fin, el árbol de la vida, que ahora, tras la lucha de la historia, debe presentarse como árbol de terapia, es decir, de curación y cambio personal y social para todos y de transformación especial para los encarcelados (casi siempre heridos y enfermos).

(4) *Ciudad de Exclusión*. Así lo indica el mismo texto, al menos de manera negativa: «No se encontrará en la Ciudad nada maldito» (Ap 22,3). En un sentido, debemos afirmar que no se trata de una exclusión por rechazo o castigo, sino por plenitud: deben quedar fuera aquellos que destruyen a los otros, arruinándose a sí mismos, pues no puede haber en la ciudad violencia alguna (cf. Ap 11,40). Dios cura a quienes pueden y/o quieren ser curados, en gesto sanador que se abre a todos, pero aquellos que intentaban excluir a los demás (y no quieren curarse) se excluyen a sí mismos, y de esa forma

quedan fuera. Este parece ser el límite de toda salvación, el confín teológico de un Dios que no puede imponer su curación por la fuerza, de manera que aquellos que niegan a Dios (niegan la vida) y quieren destruir a los demás se destruyen a sí mismos, sin necesidad de que nadie les arroje fuera o les encierre en un tipo de cárcel que teológicamente se suele presentar como infierno. Este parece el final, el límite de Dios, mirado desde una perspectiva humana, en línea de autotalión que sobreviene y destruye por dentro (sin violencia exterior), a pesar de todos los amores de Dios, a los que quieren destruir a los demás. Este es el infierno de aquellos que se encarcelan a sí mismos, enrollándose en una espiral de destrucción sin fin. El Apocalipsis deja claro el aspecto positivo del tema, pero el negativo continúa en una especie de penumbra, sabiendo que solo puede hablarse de superación de los males del mundo (que desembocan en la exclusión final) a través de una especie de *explosión de bondad gratuita*, que es la única capaz de construir una ciudad de amor, plaza abierta para todos, ciudad de curaciones. Pero queda este signo de la posible exclusión final que plantea el mayor problema teológico, social y pastoral del cristianismo y de cualquier religión, un problema vinculado a la exclusión y violencia del mundo, que necesita cárceles para que los «pacíficos» puedan vivir en paz. Solo podrán limitarse y al fin suprimirse las cárceles del mundo allí donde se suscita, por la esperanza de la Vida (expresada para los cristianos en la Jerusalén celeste), un camino distinto, más hondo y gozoso, de vida universal, en ternura y cariño no violento, en acogida sin fin, luminosa, curativa, para todos.

Cf. A. ÁLVAREZ VALDÉS, *La nueva Jerusalén ¿Ciudad celeste o terrestre?*, Verbo Divino, Estella 2005; F. CONTRERAS, *La nueva Jerusalén*, *esperanza de la iglesia*, Sígueme, Salamanca 1998; X. PIKAZA, *Apocalipsis*, Verbo Divino, Estella 1999.

5. Huida de los cristianos

(↗ *abominación de la desolación*, *celotas*, *Iglesia 5*, *Marcos*, *Santiago*). Durante muchos años, las iglesias cristianas se hallaban centradas de un modo u otro en Jerusalén, incluso las de Pablo, como muestra su colecta*. Pero el poder celota instalado en la ciudad, entre el 67-68 d.C. (que Marcos interpreta como abominación de la desolación*), provocó la huida (retirada), no solo de unos discípulos de Jesús, sino de otros grupos judíos, que no asumieron la defensa militar de la ciudad, que llevaría al desastre del 70 d.C., con la destrucción del santuario y de las instituciones sociales y sacrales del judaísmo del Segundo Templo (extendido del 515 a.C. al 70 d.C.). En ese contexto se sitúa la consigna de huir de Jerusalén que hallamos en Mc 13,14, que puede completarse con el mandato de volver a Galilea, de Mc 16,7.

(1) *Que huyan a los montes* (Mc 13,14b). Entre los judíos más significativos, que salieron de la ciudad sitiada, huyendo del terror de los celotas y sicarios más que de los romanos, suele citarse Johanan ben Zakay (30-90 d.C.), discípulo de Hillel y el más importante de los fundadores del rabinismo, promotor teórico de lo que suele llamarse, simbólicamente, el «Concilio de Jamnia», que marca el nacimiento del nuevo judaísmo que ha pervivido hasta hoy. También los cristianos, siguiendo una inspiración profética (de pacifismo), huyeron de la abominación de aquellos que se adueñaron del templo, no por odio al judaísmo, sino para defender el judaísmo de Jesús, que, a su juicio, estaba

vinculado a la ruina de la vieja ciudad sagrada (y profanada) de Jerusalén. Desde esa base ha de entenderse el tema de la huida, que tiene un sentido religioso más que puramente geográfico (pero también geográfico).

La Abominación del templo y la salida Jerusalén/Judea (cf. también Mc 16,6-7) han definido, según Marcos, el comienzo de la misión universal cristiana, vinculada a la superación del valor religioso de la Ciudad Santa. En ese sentido, la «derrota» (huida) de los cristianos perseguidos, reinterpretada desde la muerte de Jesús, constituye el principio de la «victoria» cristiana (misión a los gentiles: Mc 13,10; cf. 14,9), vinculada a la venida del Hijo del Hombre. Ciertamente, los nacionalistas que conquistan y defienden Jerusalén con armas (del 67 al 70 d.C.), queriendo imponer allí su orden sagrado, son judíos, y pueden apelar a profecías y esperanzas mesiánicas (como ha destacado Flavio Josefo). Pero el proyecto de Jesús, según Marcos, es también plenamente judío, aunque en otra perspectiva, sin lucha armada, ni defensa militar de Jerusalén, ni violencia nacionalista. La vieja «ciudad santa» que defienden los celotas ya no importa a los cristianos (pues va en contra de aquello que creen y buscan).

(2) *Un acontecimiento clave para los cristianos*. Los seguidores de Jesús no tienen ciudad que guardar, ni pueden responder con violencia a la violencia. Su única respuesta es la paciencia y la huida, vinculada a la misión universal, y así salen de la ciudad *(urbi)*, para ir al mundo entero *(orbi)*. En ese contexto se entiende el gran mandato *(que huyan a los montes)*, vinculado a un acontecimiento concreto (la Abominación instalada en Jerusalén), una palabra que interpreta y retoma la lógica del mensaje de Jesús.

Hasta ese momento, los cristianos podían haber seguido vinculados a la vieja ciudad santa, compartiendo allí su esperanza, como el mismo Pablo supone de algún modo (cf. Gal 2,10; 2 Cor 8–9 y Rom 15,25-33) y como cuenta el libro de los Hechos (Hch 21–24), cuando asegura que Pablo fue a Jerusalén con la colecta, para rendir el homenaje de los gentiles a la madre de todas las iglesias (el 58-59 d.C.). Pues bien, pocos años después, en torno al 67-68 d.C., el Jesús de Marcos ordena a los cristianos que huyan, no solo de Jerusalén, sino de su entorno: «Entonces, los que estén en Judea que huyan a los montes» (13,14c). Es muy posible que en el fondo de ese mandato se encuentre un hecho histórico, impulsado por la voz de algún profeta de la comunidad, que, al acercarse la guerra, mandó a los cristianos que huyeran, como pudieron, escapando a una región montañosa de Transjordania (Pella), no lejos de Damasco. El texto describe, con cierto detalle, aunque de un modo convencional y dramático, algunas circunstancias de esa huida, con rasgos que pueden recordar la historia de Lot (cuya mujer volvió la mirada y quedó petrificada: Gn 19,26).

(3) *Sin vuelta atrás* (Mc 13,15-16). Los seguidores de Jesús no pueden mirar hacia lo que han dejado, ni los que están en la ciudad (para recoger los enseres de la casa), ni los que están en el campo (volviendo a la ciudad para tomar el manto), sino que deben huir con lo puesto, dejando atrás su pasado, que les vinculaba al judaísmo del templo. Los comentaristas e historiadores no concuerdan sobre el carácter histórico o simbólico de esa «huida» de la comunidad cristiana de Jerusalén (que se habría establecido en Pella, Decápolis, en Transjordania). Posiblemente se trata de una «leyenda fundacional»,

propia de la comunidad que quiere presentarse como sucesora de Jerusalén; quizá trata de la «segunda huida» de los cristianos, perseguidos por los partidarios de Bar Kokba, que se habría dado en el entorno de la guerra del 132-135 d.C. Pero resulta claro que en la primera guerra (67-70 d.C.) tuvo que darse también un tipo de «huida», una ruptura de los cristianos con Jerusalén, como supone Marcos.

Esa primera huida debió tener una importancia histórica decisiva para la comunidad de Jerusalén que, en ese momento, rompió traumáticamente con las autoridades (establecidas o impuestas) de la ciudad. Pero, al mismo tiempo, ella tuvo una gran importancia teológica, pues implica una toma de conciencia de la identidad de los cristianos, al menos de aquellos que están al fondo del evangelio de Marcos, pues solo ahora experimentan y valoran, de un modo directo, lo que implica su ruptura respecto de otros grupos de judíos (¡no de todos, pues no todos apoyaron hasta el final la defensa de Jerusalén y la guerra contra Roma!).

(4) *Huida y difusión del evangelio*. Jesús les dice que huyan «a los montes» (Mc 13,14: *eis ta orê*, como en el caso de Lot y su familia; Gn 19,20), que no se refugien en las ciudades fortificadas, donde les perseguirá la guerra, y añade a los cristianos que oren para que esa huida no tenga lugar en invierno, con caminos casi intransitables por la lluvia (13,18). Pues bien, precisamente esa imagen de la huida, que les lleva a zonas alejadas, a los montes, permite entender la difusión del Evangelio entre las gentes. Significativamente, como he dicho, los cristianos no huyen de los romanos, como suele decirse, sino de otros grupos judíos que han tomado Jerusalén y les persiguen (cf. Mc 13,5-13).

En esta línea, podemos afirmar que, para Marcos, el cristianismo sigue siendo un fenómeno intrajudío, pero abierto (por Jesús) a la totalidad de las gentes (13,10; 14,9). De manera providencial, la misma persecución que ellos sufren por parte de otros grupos judíos, incluso la Abominación que se ha instalado en la ciudad de Jerusalén, forma parte del despliegue del evangelio. Precisamente a través de la derrota y del sufrimiento, los cristianos anuncian, con su fidelidad personal, el reino del Dios de Jesús. Marcos sabe que esa huida no será larga o, mejor dicho, no será eterna (para siempre), pues ella marca el fin de las tribulaciones, y Dios mismo acortará aquellos días, a causa de sus elegidos *(eklectous)*.

JESÚS

1. Figura histórica

(↗ *artesano*, *exorcismos*, *Galilea*, *Hijo del Hombre*, *muerte*, *milagros*, *nazoreo*). La investigación sobre el Jesús histórico ha constituido uno de los acontecimientos culturales y religiosos más significativos de Occidente en los siglos XIX y XX, de manera que hoy (a principios del siglo XXI) podemos afirmar que conocemos su figura mejor que en otros tiempos, después de tres, o quizá cuatro, períodos de estudio intenso de su figura. (a) *La investigación ilustrada* del siglo XVIII y XIX intentó superar la visión dogmática de la teología oficial de los siglos anteriores. Para ello utilizó los nuevos métodos de las ciencias históricas y literarias. Produjo grandes visiones, aún aprovechables. Pero, en general, proyectó sobre Jesús los presupuestos e intereses religiosos y sociales de su tiempo, sea en línea moralista (de tipo más kantiano), sea en línea idealista (de tipo más hegeliano). (b) *La investigación crítica de principios del siglo XX* está representada por A. Schweitzer (1906), que puso de relieve la radical novedad de Jesús, a quien debemos situar en su tiempo y circunstancia, superando así el presupuesto ilustrado de los investigadores precedentes. Schweitzer pensó que Jesús había sido un apocalíptico, que fracasó en su visión y en su intento, pues el Reino que anunciaba no llegó. Desde esa perspectiva, muchos investigadores pensaron que era casi imposible conocer al Jesús de la historia, de manera que debíamos contentarnos con las diversas figuras del Cristo de la fe de la Iglesia. Durante la primera mitad del siglo XX los investigadores renunciaron a trazar una figura histórica de Jesús. (c) *Nueva búsqueda histórica*. A mediados del XX, varios exegetas alemanes como de E. Käsemann (1953) y G. Bornkamm (1956) iniciaron, desde distintas perspectivas teológicas y críticas, una nueva búsqueda del Jesús histórico, contando para ello con los descubrimientos que se venían haciendo en el campo de la arqueología y de las ciencias sociales. (d) *Situación actual*. En el último tercio del siglo XX y a principios del siglo XXI estamos asistiendo a un «gran estallido» de los estudios históricos sobre Jesús. Los descubrimientos del entorno judío antiguo, los textos de F. Josefo y del rabinismo antiguo, los nuevos métodos literarios y el análisis más preciso de la historia y la antropología cultural permiten situar y entender mejor la vida de Jesús. Siguen existiendo numerosas divergencias, pero se está dando un consenso de fondo. Jesús vivió realmente, anunció la llegada del Reino de Dios, tuvo un grupo de seguidores, causó disturbios en Jerusalén y fue crucificado por el procurador romano Poncio Pilato. Todos los que en otro tiempo negaron la historicidad de Jesús estaban equivocados. Jesús no es un mito solar, ni un invento esenio, ni la creación imaginativa de algunos cristianos. Jesús fue un judío real, bien anclado en su tiempo, creador de un movimiento religioso que aún perdura. La mayoría de los investigadores podrían aceptar los elementos de la historia de Jesús que a continuación presentamos.

(1) *Fue profeta escatológico*, *mensajero de un Dios de gracia*. En contra de los sacerdotes de Jerusalén, los profetas escatológicos no sacralizaban lo que existe, pero

rechazaban en principio toda ley social, sino que apelaban a la acción inminente de Dios, vinculada al despliegue y salvación del hombre. Dios vendría a manifestarse pronto, -resolviendo los problemas de la humanidad, tanto en plano social como religioso (problemas, por otro lado, inseparables). Hubo en aquel tiempo otros profetas escatológicos, como Juan Bautista. Entre ellos tenemos que situar a Jesús. De esa manera podemos entenderle y le entendemos mejor, como una figura importante dentro del judaísmo de su tiempo, separándole, por un lado, de los celotas (que buscaban el cambio de la situación por medios más militares) y, por otro, de los maestros sapienciales (que apelaban a la sabiduría interna de la realidad divina del mundo). Jesús anunció un cambio radical de la situación humana, fundándose en la esperanza de la llegada de Dios. Externamente hablando fracasó, pues murió crucificado. Pero sus discípulos afirmaron haberle visto vivo tras su muerte en una experiencia pascual que les capacitó para recrear su vida (la de Jesús, la de ellos mismos); de esa forma comenzaron a proclamar la presencia de Jesús resucitado, creando un movimiento que dura hasta el día de hoy.

(2) *Fue un hombre poderoso en obras: sanador y/o carismático*. Todos los exegetas actuales están convencidos de que Jesús hizo un tipo de «milagros»: era un sanador, alguien que cura a los enfermos. En el centro de la vida de Jesús siguen estando sus milagros, con su compromiso radical a favor de la vida y libertad de los hombres. Esos milagros, antaño rechazados por racionalistas de diverso tipo, los entendemos ahora, de un modo mucho más radical e histórico, como expresión de la tarea y libertad creadora de Jesús a favor de los hombres. Ellos suponen su ruptura respecto de un legalismo sacral (que sitúa la Ley antes del carisma) y van en contra de una interpretación política o nacionalista de su mensaje: los milagros de Jesús eran gestos de ayuda a los necesitados, no señales de presencia militar de Dios o de victoria sobre los enemigos. La interpretación de los milagros varía entre unos exegetas y otros, pero ellos se sitúan en la base de toda la investigación actual sobre Jesús.

(3) *Fue también un hombre sabio*, *experto en humanidad*. Hay diversos exegetas que, apoyados en Q* (incluido en Mt y Lc) y en el *Evangelio de* Tomás*, ponen en segundo plano el aspecto profético-apocalíptico de Jesús, lo mismo que sus rasgos más carismáticos, y le presentan, ante todo, como un tipo de sabio cínico, diestro en formular paradojas y experiencias contraculturales, como filósofo de la vida, más griego que judío, autor de sentencias luminosas sobre la banalidad del mundo. Según ellos, Jesús no proclamó la llegada de una redención mesiánica (de tipo social), sino una especie de *redención interior* y no violenta de los hombres, de tipo más individual que social. Esta visión puede ser exagerada; pero es evidente que Jesús fue un sabio en el sentido radical de la palabra: hombre de sentencias claras y cortantes, diestro en formular paradojas y en contar parábolas. En este plano, su experiencia y mensaje, que podría compararse con el mensaje de otros grandes sabios de la historia, nos permitiría dialogar con las tendencias religiosas de Oriente, en especial con el hinduismo, budismo y taoísmo.

(4) *Fue hombre de mesa común*. Situó en el centro de su movimiento el signo de la mesa compartida, como muestran los relatos de las multiplicaciones y los textos de comidas con pecadores y excluidos sociales. De esa forma superó los tabúes y leyes de

una economía sacral y social que separaba a limpios (judíos buenos) y manchados, a varones y a mujeres, a ricos y a pobres. El judaísmo del tiempo de Jesús se estaba convirtiendo en religión de comidas y ellas fueron un tema clave para el cristianismo primitivo, tal como muestran Gal 1–2 y Hch 15. Pues bien, por encima de los dogmas y normas sacrales ha colocado Jesús el signo y realidad de la mesa compartida, como destacan de formas complementarias muchos exegetas actuales. Ellos suponen que la nota distintiva de Jesús fue el pan más que la pura palabra, fue la relación con los enfermos y excluidos de la sociedad, con quienes compartía la mesa, más que la pura teoría apocalíptica.

(5) *Jesús fue un profeta de ruptura social*, *empeñado en crear un nuevo tipo de familia*, *un discipulado de hermanos*. Siendo religión de comida, el judaísmo era religión de hermandad social, de manera que la experiencia de Dios estaba vinculada a la estructura sagrada del propio grupo, fundado en vínculos jerárquicos de ley económica y social, de tipo patriarcalista. Gran parte de la controversia de Jesús se ha movido en este campo: Jesús ha roto gran parte de los principios de honra que separan a los buenos israelitas de los pecadores o excluidos; su mensaje de apertura social y perdón, de comensalidad abierta y de acogida familiar ha superado los esquemas de fidelidad antigua, que definen al pueblo judío. De esa manera ha venido a presentarse como principio de una fuerte ruptura social y como creador de un tipo de movimiento o grupo distinto en el que todos los humanos (varones y mujeres, padres e hijos, sacerdotes y laicos, letrados e iletrados, libres y esclavos...) pueden relacionarse en amor, salud y vida compartida. Sin esta fuerte *ruptura o crisis familiar* no se entiende la vida de Jesús ni su movimiento de reino.

(6) *Fue un hombre conflictivo*. Se enfrentó en la práctica con un tipo de prácticas legales de pureza del judaísmo de su tiempo y puso de relieve la novedad de la gracia. Se ha dicho que los judíos eran duros, defensores de un Dios impositivo, faltos de misericordia (y que por eso condenaron a Jesús); Jesús, en cambio, habría sido blando y misericordioso, testigo y defensor de un Dios de amor. Esta visión resulta históricamente equivocada y cristianamente falsa: los judíos de aquel tiempo no eran legalistas, sino partidarios del perdón, pero en línea de nomismo pactual, exigiendo así el cumplimiento de una ley que distingue a limpios y manchados. En contra de eso, Jesús ofreció a todos *la gracia escatológica*, haciendo inútil la ley de purezas y pecados. Apareció así como peligroso, por romper una visión social del pecado, entendido como ofensa contra Dios y contra la buena sociedad sacral judía. Desde el momento en que ofrece un perdón directo a los pecadores y pide a sus seguidores que perdonen (que se perdonen de un modo directo), Jesús se ha puesto en contra de la estructura de los sacerdotes del templo, que se creen los únicos capaces de perdonar, en nombre de Dios, según ley (y en contra de gran parte de la Iglesia cristiana posterior, que ha reservado el perdón de los pecados a las estructuras de poder instituido).

(7) *Jesús fue un profeta a quien crucificaron en Jerusalén*. Algunos investigadores piensan que Jesús no quiso actuar como Mesías ni renovador político, sino solo como sabio y carismático. Pero, desde ese punto de vista, resulta difícil explicar su condena a

muerte. Es aquí donde se centra gran parte de la discusión actual sobre el tema. Pueden discutirse y se discuten los matices, especialmente en lo que se refiere a la responsabilidad del Sanedrín judío en cuanto tal, pero es claro que la oligarquía sacerdotal de Jerusalén participó de algún modo en su muerte; y más claro aún que el procurador romano le tomó por pretendiente mesiánico, como supone el título (*¡Rey de los judíos!*: Mc 15,26) y la forma del suplicio (crucifixión). Los cristianos añaden que Jesús es el Mesías resucitado, pero este rasgo ya no puede probarse en un nivel de historia. Los elementos anteriores se refieren a la vida del mismo Jesús, que fue profeta, sanador y sabio, hombre de mesa compartida, abierto a los pobres y excluidos de su tiempo, crucificado por las autoridades de Jerusalén. Pero la resurrección* ya no pertenece al Jesús de la historia, sino a la fe de sus seguidores, que afirmaron que le habían visto vivo tras la muerte, que había resucitado y que les impulsaba a continuar su obra.

Cf. J. D. CROSSAN, *Jesús. Vida de un campesino judío*, Crítica, Barcelona 1994; J. P. MEIER, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico* I-IV, Verbo Divino, Estella 1998-2006; X. PIKAZA, *La nueva figura de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2003; E. P. SANDERS, *Jesús y el judaísmo*, Trotta, Madrid 2003; G. THEISSEN y A. MERZ, *El Jesús histórico*, Sígueme, Salamanca 1999.

2. Cristo de la fe

(↗ *confesiones de fe*, *helenistas*, *Hijo de Dios*, *Hijo del Hombre*, *Pablo*, *resurrección*, *Señor*). El Nuevo Testamento ha comenzado presentando diversas figuras de Jesús, vinculadas a los títulos* cristológicos y expresadas en las diversas confesiones de fe (que le presentan como muerto y resucitado, como Mesías*, Señor, Hijo de Dios). La tradición posterior ha desarrollado el tema, destacando aquellos aspectos y figuras que responde a la mentalidad religiosa y social de cada tiempo. Estos son algunos de los rasgos más significativos del Cristo de la fe, tal como los ha ido desarrollando la fe de la Iglesia cristiana en sus veinte siglos. Ellos pertenecen a la historia de la lectura e influjo *(Wirkungsgeschichte)* de la Biblia.

(1) *Hijo del Hombre*, *Hijo de Dios*. Deja de ser la figura escatológica de la tradición apocalíptica* y de los evangelios, para convertirse en signo de humanidad. Jesús es Hijo de Hombre porque ha nacido de otros hombres integrándose en una experiencia y proceso de generación. Pero, al mismo tiempo, es Hijo de Dios: proviene de la humanidad, naciendo de Dios, conforme al testimonio unánime de los evangelios. Esta solidaridad receptiva le define desde el principio de la Iglesia como Aquel que depende de otros naciendo de Dios, como aquel que ofrece a los otros la vida del amor de Dios.

(2) *Cristo crucificado*. Al principio, la crucifixión era un escándalo, algo contrario a la fe, tanto en línea israelita como griega. Pero después, una vez que se ha visto a Jesús como hombre verdadero, Hijo de Dios, se puede afirmar también el valor salvador de la crucifixión, viendo en ella el testimonio más grande del amor de Dios: solo puede ser Mesías de Dios aquel que ofrece su vida por todos, porque Dios es vida que se ofrece y se comparte.

(3) *Señor pascual*, *hermano y maestro de los hombres*. Según la tradición, Jesús no se ha perpetuado en unos hijos que transmiten su memoria. Ciertamente, el Nuevo

Testamento habla de sus hermanos (Santiago, Judas, etc.) y afirma que dirigieron la iglesia de Jerusalén. Pero Jesús no ha transmitido su memoria a través de unos hijos y/o hermanos de carne, sino por medio de unos discípulos, varones y mujeres, que le han visto tras la muerte, reconociéndole como Señor (= *Kyrios*) y hermano de todos los que sufren (cf. Mt 25,31-46). Jesús no ha dejado una familia, no ha fundado un califato, donde el poder va pasando por generaciones, de padres a hijos, como en las dinastías de reyes y sacerdotes normales del mundo, sino que extiende su familia como fraternidad de hermanos, diciendo «haced discípulos a todos los pueblos» (cf. Mt 28,16-20) y añadiendo «no llaméis a nadie Padre, pues solo uno es vuestro Padre, el de los cielos, y todos vosotros sois hermanos» (cf. Mt 23,7-12).

(4) *Contemplativo*, *maestro interior de la humanidad*. Una fuerte tradición, que está en el fondo del monacato oriental y occidental ha presentado a Jesús como un solitario (asceta y/o contemplativo) que se separa del mundo, para dirigirlo y gobernarlo mejor, desde su aislamiento y elevación orante (como en el Tabor: Mc 9,2-9 par), distinguiéndose así de los poderes oficiales de imperios e iglesias (gobernadores y obispos) que organizan y gobiernan con leyes el orden externo de la vida. Solo un contemplativo, que modera las pasiones, que supera el ansia de tener, que vence el arrebato del sexo y es dueño de sí mismo (cf. tentaciones: Mt 4 y Lc 4), en contemplación intensa, puede animar y alimentar en verdad el despliegue y destino de la historia humana.

(5) *Esposo del creyente*. Esta visión ha sido más desarrollada por mujeres, pero también por varones, al menos desde la Edad Media. Tiene raíces bíblicas, pues el mismo Nuevo Testamento presenta a Jesús, al menos implícitamente, como esposo (cf. Mc 2,19; Mt 25,1-13; 2 Cor 11,2; Ef 5,22-33), siguiendo una experiencia muy honda de los profetas del amor de Dios (como Oseas y el Segundo y Tercer Isaías). En esta línea, la fe mesiánica aparece como experiencia de enamoramiento y unión con Jesús, quien viene a presentarse como encarnación personal del amor de Dios.

(6) *Gran Capitán*, *Buen Caballero*. Siguiendo modelos medievales de entrega, al servicio de la gran tarea de la conquista cristiana del mundo, partiendo de san Bernardo, se ha puesto de relieve la visión de un Cristo que dirige a los buenos soldados en la empresa de organizar y sacralizar el mundo bajo su reinado. Ciertamente, este Jesús no suele llevar espada (la espada la llevan san Miguel y san Jorge, Santiago y algunos reyes canonizados), pero capitanea, como portador de la Bandera de Dios, la gran lucha en la que se alistan sus soldados, que han de estar dispuestos a entregar la vida por el Reino. Esta visión tiene menos apoyo en los evangelios, pero puede apelar al pasaje de Ap 19,11-16 donde Jesús aparece como capitán y jinete vencedor, armado con la espada de la palabra.

(7) *Mesías compasivo*, *hombre para los demás*. El evangelio afirma que Jesús rechazó la pretensión de su familia, de tipo exclusivista, que intentaba encerrarle en una casa (cf. Mc 3,31-35), pues su verdadera familia eran todos los que cumplen la voluntad de Dios, con el hambriento y sediento, el exiliado, enfermo o encarcelado (cf. Mt 25,31-45). En

esta línea se sitúan gran parte de los ministerios cristianos, propios de aquellos que quieren seguir a Jesús, ofreciendo su vida al servicio de los demás.

(8) *Gran Sacerdote*. Invirtiendo el modelo que ofrece la carta a los Hebreos, la tradición cristiana ha interpretado a Jesús como Sumo Sacerdote, no solo según el orden de Melquisedec*, sino también según el orden de Aarón y de Leví. De esa forma se han retomado en la Iglesia elementos sacerdotales más propios del Antiguo Testamento que del Evangelio.

Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología*, BAC, Madrid 1975; J. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología*, Sal Terrae, Santander 1994; J. PELIKAN, *Jesús a través de los siglos*, Herder, Barcelona 1989.

3. Entorno y origen

(↗ *Galilea*, *genealogía*, *Herodes*, *Herodes Antipas*, *Herodes el Grande*, *José*, *Juan Bautista*, *María*). Nació y vivió en un momento y lugar irrepetibles, en la plenitud de los tiempos (cf. Gal 4,4). Se habían unido en su origen una serie de circunstancias que solo habían podido darse entonces: el despliegue de las culturas antiguas de Oriente, el desarrollo de la cosmovisión helenista, el ideal romano de unidad mundial, con las experiencias y promesas del Antiguo Testamento de Israel. Todos esos elementos, vinculados a la historia concreta de Galilea, desde la conquista de los asmoneos (104-103 a.C.) hasta el «estallido» de las «promesas y esperanzas» nacionales de tipo profético, apocalíptico, davídico y esenio, que culminarán el 67-73 d.C., pusieron a Jesús en una situación única que, unida a su genio personal (los cristianos le llaman Hijo de Dios), hicieron que fuera quien fue. Así lo empezará mostrando el esquema que sigue, dividido en tres momentos: nacimiento, infancia, ministerio de Juan Bautista.

(1) *Origen e infancia.* El año 63 a.C., dirigidos por el general Pompeyo, los romanos conquistan Jerusalén, y se inicia después un tiempo de lucha entre partidos rivales por el control de Judea/Palestina, y en esa situación algunos llaman en su ayuda a los persas/partos (40 a.C.). En ese contexto, los romanos potenciaron a Herodes*, un judío/idumeo, y le ayudaron a imponerse como rey vasallo. Entre los primeros gestos de Herodes está su durísima campaña de Galilea, donde luchó contra los protocelotas, entre los que está Ezequías, padre de Judas Macabeo, conquistando Séforis (a seis kilómetros de Nazaret, donde debían vivir los abuelos de Jesús) y derrotando a los «rebeldes» de las rocas de Arbelas, sobre el mar de Galilea, que prefirieron morir antes que perder la libertad (F. Josefo, *Ant* XIV,430). Desde esa base destacamos algunos datos significativos:

Nacimiento (6 a.C.). Debió nacer en Nazaret de Galilea, aunque sus antepasados pueden haber venido de Belén, ciudad de David, como portadores de sus promesas, en el tiempo de la «reconquista» y repoblación judía de Galilea, con los asmoneos (104 a.C.). Su madre, María, es bien conocida en la tradición cristiana. De José, su padre, sabemos menos. La tradición más antigua (Rom 1,3-4) le considera Hijo de David según la carne. Desde esa base parecen haber surgido los testimonios de Lc 1–2 y Mt 1–2, que le hacen nacer en Belén. En esa línea puede entenderse el apelativo «nazoreo», que vincula a

Jesús con el *netzer* o raíz mesiánica de David. En esa línea se entiende la tradición de Mt 2, con la matanza de los inocentes.

Muerte de Herodes. Crisis social y militar (4 a.C.). Todas las regiones de Israel (Judea, Perea, Galilea) fueron sacudidas por una gran protesta, y por una esperanza de renovación con rasgos mesiánicos. Muchos se opusieron al orden romano y se alzaron en armas contra la política imperante, apoderándose de los arsenales de la capital de Galilea (Séforis, a seis kilómetros de Nazaret, donde vivía Jesús, niño de dos años). Los romanos sofocaron la rebelión, tomando la ciudad a sangre y fuego, y matando a miles de sus habitantes. Ese recuerdo (contado sin duda muchas veces) debió marcar su conciencia de niño. Herodes Antipas será el «procurador» de Galilea y Perea, bajo mando romano, del 4 a.C. al 39 d.C. Bajo su «dominio» se desarrollará gran parte de la vida de Jesús.

Destitución de Arquelao. Niño perdido en el templo (año 6 d.C.). Tras la deposición de Arquelao, rey de Judá, cuando Jesús tenía doce años, se alzó Judas Galileo (de la Gaulanítide), oponiéndose a pagar un impuesto por la tierra *(tributum soli)*, afirmando que solo Dios era rey, y que no se podía admitir a otros Señores. Judas actuó en Judá, pero es claro que su movimiento tuvo repercusiones en Galilea, donde debió marcar la conciencia de Jesús, a quien Lc 2,41-52 hace quedar en el templo de Jerusalén (¡ese mismo año!), para ocuparse de las cosas de Dios.

Jesús tekton o artesano (6-26 d.C.). Mc 6,1-5 le define como *tektôn*, campesino/artesano de Nazaret, sin educación rabínica especial. Los paralelos de Mt y Lc han sentido dificultad en mantener ese «oficio» de Jesús (Mt le hace «el hijo del carpintero» y Lc omite el dato). Jesús ha crecido y se ha educado en la escuela del trabajo y conflicto social de Galilea, bajo el dominio del rey/tetrarca Herodes Antipas, con su economía mercantilista, la acumulación de capitales y el empobrecimiento de la mayoría de la población de las aldeas. Estos no fueron años de vida oculta, sino de solidaridad en el trabajo con los más pobres y de discernimiento profético.

(2) *Jesús con Juan Bautista* (27-28 d.C.). Quizá el dato más significativo del tiempo de maduración mesiánico de Jesús es el hecho de que un día, dejando el trabajo y la familia, se hace discípulo de Juan Bautista (Mc 1; Mt 3; Lc 3). (a) Se une así a los «pecadores» de Israel, no para luchar contra los romanos, sino para esperar con ellos (con los discípulos de Juan) la redención de Dios, recibiendo su bautismo. (b) Aprende/comparte las grandes tradiciones proféticas del pueblo, asumidas por Juan, oponiéndose de esa forma a las pretensiones de los sacerdotes de Jerusalén, centradas en el templo, que aparece así como incapaz de ofrecer pureza y redención al pueblo. (c) Empieza colaborando con Juan Bautista, cuya «teología» tiene que asumir, e impartiendo su bautismo, como supone la tradición del evangelio de Juan (cf. Jn 3,26). El movimiento de Jesús habrá de verse siempre en relación con el Bautista.

Además de las «vidas» de Jesús, cf. J. D. CROSSAN y J. L. REED, *Jesús desenterrado*, Crítica, Barcelona 2003; C. A. EVANS, *Jesus and his Contemporaries. Comparative Studies*, Brill, Leiden 1995; J. GONZÁLEZ ECHEGARAY, *Arqueología y Evangelios*, Estella 1994; *Jesús en Galilea. Aproximación desde la arqueología*, Verbo Divino, Estella 2000; K. C. HANSON y D. F. OAKMAN, *Palestine in the Time of Jesus. Social structures and social conflicts*, Fortress, Minneapolis 1998; R. A. HORSLEY y J. S. HANSON, *Bandits*, *Prophets and Messiahs: Popular Movements of the Time of Jesus*, Fortress, Minneapolis 1985; R. A. HORSLEY, *Jesus and the Spiral of Violence. Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*, Harper, San Francisco 1987; *Galilee: History*,

Politics, *People*, Trinity Press, Valley Forge 1995; L. REED, *El Jesús de Galilea. Aportaciones desde la arqueología*, Sígueme, Salamanca 2006.

4. Navidad

(↗ *Encarnación*, *Galilea*, *Juan*, *Lucas*, *María, madre de Jesús*, *Mateo*, *nacimiento*). Los cristianos han aceptado y recreado algunas fiestas básicas del judaísmo (Pascua*, Pentecostés*), pero han debido «inventar» (descubrir) una fiesta nueva, vinculada al Nacimiento del Hijo de Dios. Se dice que para ello han retomado elementos paganos del entorno (nacimiento de los dioses) y han fijado una fecha simbólica, el solsticio de invierno (25 de diciembre), día del «nacimiento» anual del sol en el hemisferio norte. Al principio (siguiendo el esquema teológico de Pablo y de Marcos) ellos no celebraban esta fiesta, sino solo la Resurrección de Jesús, repetida cada semana (el domingo) y cada año (tiempo pascual). Pero a partir del siglo IV d.C. empezaron a celebrar la Navidad, convertida para muchos en fiesta principal del calendario cristiano.

(1) *Año y lugar del nacimiento*. Los evangelios le presentan como judío de Galilea, nacido en los años de Augusto y Herodes. Posiblemente no conocía al detalle la historia de Julio César, divinizado por Roma, ni los principios de la «ideología sagrada de Augusto», a quien muchos miraban como presencia de Dios. Pero el influjo de los césares (Augusto: 27 a.C-14 d.C., y Tiberio: 14-35 d.C.) debió llenar el imaginario social de su vida, pues del César dependían los reyes, que administraban Palestina (Herodes el Grande: 37-4 a.C.) o Galilea (Herodes Antipas: 4 a.C.-39 d.C.), y los procuradores/gobernadores de Judea-Samaría (Valerio Graco y Poncio Pilato: 15-26 y 26-36 d.C.).

Los sinópticos saben que nació en tiempos del César Augusto (Lc 2,1) unos años antes de lo que supone la datación oficial (que sitúa su nacimiento al comienzo del 1 d.C., iniciando entonces la nueva era), hacia el 6 a.C., en los últimos años de Herodes el Grande (Mt 2,1), en un tiempo marcado por fuertes contrastes, con el paso de una agricultura autónoma de subsistencia a una economía comercial centralizada, al menos en Galilea. Un monje escita, de comienzos del VI d.C., calculó mal (supuso que Jesús nació el año 753 de Roma) y esa fecha se ha impuesto, hasta el día de hoy, como año 1 de la era común (unos 6 años después de su nacimiento real). El día y hora (25 de diciembre, media noche) son simbólicos y están vinculados con el culto al Sol.

(2) *Hijo de David*, *vinculado a Belén de Judá.* Es probable que naciera en Nazaret, pero, simbólicamente, provenía de Belén, pues su familia parece haber sido portadora de las promesas de David (nazoreo*), centradas en Belén (Mt 2,1-8; cf. Lc 2,4). Estaba vinculado, al menos simbólicamente, a la realeza de David, propia del orden nacional judío, que le ofreció su simbolismo y su tarea religiosa (como ha destacado Mt 2). Pero surgió en un mundo dominado por la dinastía imperial de Augusto, que estaba realizando (o realizaría) un «censo» universal romano (cf. Lc 2,1-4).

Marcos supone que era natural de Nazaret de Galilea (cf. Mc 1,9), hijo de María, y que tenía otros hermanos (cf. Mc 6,3), pero no ha sentido la necesidad de escribir sobre su origen, como harán Lucas y Mateo, aunque tampoco ellos han fijado una «crónica» de los hechos, sino un «evangelio», una buena nueva de su nacimiento mesiánico. Por eso,

sus relatos han de interpretarse como profecía historizada, aunque recogiendo unos datos muy fiables (María y José, Nazaret...); no quieren mentir ni engañar, en un sentido actual, sino poner de relieve algo esencial: la continuidad y diferencia entre David y Jesús.

Ni Mateo ni Lucas inventan los «datos» teológicos básicos (Belén, nacimiento por el Espíritu), ni copian uno del otro, sino que los recogen de una tradición anterior, que ha debido surgir en un ambiente judeocristiano, para destacar las conexiones de Jesús con las promesas davídicas, relacionadas con Belén, poniendo al mismo tiempo de relieve la necesidad de superar una comprensión biologista de esas promesas; y así dicen que nació por obra del Espíritu, no por el poder de la «carne» davídica. No es imposible que en el fondo de ese dato teológico (Belén) se exprese una visión propagada por parientes de Jesús, que se sintieron vinculados a la familia de David. Incluso se podría afirmar que sus antepasados habían emigrado de Belén a Nazaret, en el tiempo de la conquista y rejudaización de Galilea (tras el 104-103 a.C.), llevando tradiciones del origen davídico de su familia.

(3) *Mateo: unos magos*, *huida a Egipto.* Mt 2,1-6 afirma que «Jesús nació en Belén de Judea, en los días del rey Herodes», y añade que «unos magos vinieron a Jerusalén... preguntando por el lugar del nacimiento del rey de los judíos». Lógicamente, los sacerdotes dicen que debe nacer en Belén, conforme a una profecía de Miqueas*. Mateo indica así, en sentido simbólico, que Jesús «nació» en Belén, como rey verdadero, de la línea de David, en oposición a Herodes, rey ilegítimo. Es de familia real, pero nace por obra del Espíritu de Dios, siendo hijo de María (Mt 1,18-25), de manera que asume y supera el nivel genealógico de José, que le recibe en la familia davídica. Nace como nuevo Moisés*, liberado de la muerte, huyendo a Egipto, de donde volverá a la tierra de Israel, como hijo de Dios, mientras otros primogénitos (inocentes) han muerto (Mt 2).

La historia de su nacimiento está contada desde las profecías, como muestran las citas de cumplimiento que jalonan el evangelio de la infancia: «para que se cumpliera lo que había dicho...» (cf. Mt 1,22-23; 2,5-6.15.18.23). A Mateo no le importan los sucesos simplemente físicos, sino la verdad de lo que sucedido, como cumplimiento de la Escritura, que define el sentido de Jesús. En el nacimiento mesiánico de Jesús no influye el templo, ni los sacerdotes, pero sí unos magos de Oriente, con su Estrella (cf. Nm 24,17), con el recuerdo del exilio israelita («de Egipto llamé a mi hijo»: Mt 2,15; cf. Os 11,1). Estos elementos son simbólicos y ponen de relieve la novedad de Jesús. Por eso carece de sentido preguntar a los astrónomos, pidiéndoles que estudien cuándo pudo haber aparecido por aquellos días una «estrella nueva» o algún tipo de asteroide, como el de los magos (cf. Mt 2,9-10).

(5) *Lucas* afirma también que Jesús nació en Belén, pero fuera de la ciudad, como ciudadano de un imperio donde el César decidió censar a sus habitantes, en tiempos de Augusto. Era el descendiente de las promesas de David, pero su ciudad no quiso recibirle: «Aconteció en aquellos días que salió un edicto de parte de César Augusto... Este primer censo se realizó mientras Quirino era gobernador de Siria» (Lc 2,1). De esa manera ha entrelazado Lucas la historia de Jesús con la de Roma (no con la de Herodes,

como Mateo), dentro de un imperio mundial, que controla a sus súbditos y «cuenta» incluso a los de Belén, ciudad de las promesas de Dios. Nace en el campo de los pastores, como descendiente de un David-Pastor.

En ese contexto se entiende la famosa «inexactitud» del censo, que, como indica Flavio Josefo, no pudo realizarse en el tiempo del nacimiento de Jesús (en torno al 6-4 a.C.), cuando reinaba Herodes, sino unos diez años más tarde, hacia el 6 d.C., tras la muerte de Arquelao, cuando el gobierno de Judea pasó directamente a Roma. Pero Lucas lo introduce aquí, simbólicamente, para encuadrar a Jesús dentro de la gran máquina imperial romana; él no quiere ofrecer un relato cronístico de los hechos, sino una «historia teológica», y, en ese sentido, su aportación es verdadera: Jesús nació «censado» por Roma y condenado por Roma morirá más tarde.

(6) *El cristianismo*, *religión natal (de nacimiento).* El evangelio se centró en la muerte pascual de Jesús, Hijo de David (cf. Rom 1,2-3; 1 Cor 15,3-7). Pero la Iglesia celebra también, y de un modo especial, su nacimiento, mostrando así que el carácter «natal» de su mesianismo, vinculado a una experiencia radical de filiación (Gal 4,4-7; Rom 8,15-16), es decir, al descubrimiento de la paternidad-maternidad de Dios. En este contexto se sitúa el valor salvador del nuevo génesis* cristiano, que no es una doctrina sobre biología, sino una palabra sobre el carácter filial de la vida, en un plano personal, desde Jesús, que ha nacido de Dios, como su Hijo, para así «decir» a todos los hombres que son también hijos. Por eso, la palabra básica de la Navidad es la aceptación de la *huiothesia,* el descubrimiento de que somos hijos de Dios, como ha destacado Pablo: «Pero cuando vino la plenitud del tiempo, Dios envió a su Hijo, nacido de mujer y nacido bajo la ley, para que redimiese a los que estaban bajo la ley, a fin de que recibiésemos la filiación» (Gal 4,4-5).

La fiesta de nacimiento de Jesús fue creada por la Iglesia a partir de los textos básicos de Mt 1–2 y Lc 1–2. Jesús nació hacia el año 6 (quizá el 7 a.C.), pero es imposible fijar la fecha exacta, aunque la tradición posterior (tomando como referencia la fiesta romana del Dios Sol, solsticio de invierno en el hemisferio norte) se ha inclinado por el 25 de diciembre, a pesar de que ese tiempo y ese día parecen ir en contra del relato (simbólico, no histórico) de Lc 2,8, donde se afirma que los pastores de Belén hacían por turnos la guardia del rebaño, al cielo abierto de la noche. La Navidad es época de frío y de lluvias, y es poco probable que hubiera pastores al raso en el campo, pues solo a partir de la primavera solían velar los pastores al raso en la noche.

Sea como fuere, la fiesta de la Navidad ha sido fijada por la Iglesia como fecha de nacimiento de Jesús a partir del siglo IV. Antes se habían propuesto otras fechas, pero sin insistir en ellas, y sin celebrar una fiesta especial de nacimiento (la fiesta cristiana era la pascua, bien fijada a partir del s. II d.C.). Pues bien, en contra de los arrianos (que solían rechazar la divinidad de Jesús), los cristianos ortodoxos empezaron a celebrar la fiesta de su nacimiento divino en el solsticio de invierno, fecha en que el Sol Invicto dejaba de «caer» (inclinarse) en el horizonte y recomenzaba a crecer (en el hemisferio norte), iniciando el nuevo año solar. Así nació Jesús y así nace litúrgicamente cada año, como promesa de vida para los creyentes, como había anunciado Malaquías (Mal 3,20),

diciendo que al final de los tiempos brillaría el Sol de la justicia. También Lucas habla en el Benedictus (Lc 1,78) del sol que nace de lo alto, para iluminar a los que viven en tinieblas y sombras de muerte (cf. Ap 21,23). Algunas iglesias ortodoxas, que no han aceptado el Calendario Gregoriano, celebran el nacimiento el 6 de enero.

Desarrollo sistemático del tema en R. E. BROWN, *El nacimiento del Mesías*, Cristiandad, Madrid 1982. Ofrecí una visión sistemática de los motivos de fondo en *Los orígenes de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1977. Cf. también M. COLERIDGE, *Nueva lectura de la infancia de Jesús. La narrativa como cristología en Lucas 1-2*, El Almendro, Córdoba 2000; J. MCHUGH, *La Madre de Jesús en el Nuevo Testamento*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1978; S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los Evangelios de la Infancia* I-IV, BAC, Madrid 1987. Visión sintética en A. ÁLVAREZ, *El año en que nació Jesús*, en *Enigmas de la Biblia* I, Lumen, Buenos Aires 2008.

5. Nombres y títulos

(↗ *Hijo de Dios*, *Hijo del Hombre*, *profeta*, *Señor*, *siervo*). Ha recibido ya en el tiempo de su vida diversos nombres y títulos (profeta, maestro, quizá cristo/mesías), retomados y recreados tras la experiencia pascual. De algunos tratamos en entradas separadas (Cristo, Hijo, Nazoreo, Señor). Ahora ofrecemos una visión general del tema, tomando como punto de partida su mismo nombre (Jesús, Yoshua).

(1) *Jesús*, *primeros sobrenombres*. Jesús era nombre usual en aquel tiempo, pero la tradición cristiana ha resaltado pronto su sentido mesiánico diciendo que significa «Dios salva» (Mt 1,21) y añadiendo que Jesús es el *Cristo*, es decir, el ungido de Dios o Mesías (cf. Mc 8,29 par). Esa tradición ha vinculado ese título de Cristo con el nombre propio de Jesús, de forma que ambos vienen a hacerse inseparables, como indica ya san Pablo, que habla normalmente de Jesucristo. A partir de aquí los seguidores de Jesús le han dado diversos títulos, que expresan su importancia para los creyentes, pero sin olvidar que Jesús, su nombre propio, puede entenderse ya como un programa de su vida y así puede compararse a la de Josué* (que es también Jesús), el que introdujo a los hebreos en la tierra prometida.

El primer sobrenombre de Jesús fue nazoreo-nazareno* (Mc 14,67; 16,3), que indica su procedencia y condición: su procedencia geográfica (de Nazaret de Galilea) o su origen mesiánico (forma parte del *nezer* o estirpe mesiánica de Jesé-David, como parece indicar Mt 2,23 y Jn 19,19). Ciertamente, él ha recibido otros sobrenombres que le definen como «hijo de», en planos distintos: es Hijo de María* (Mc 6,3), denominación sorprendente de tipo metronímico, que le vincula con la madre más que con el padre; es *Hijo de David* (Mc 10,48; cf. 12,37), y de esa forma se vincula a las promesas mesiánicas de rey antepasado real; es también Hijo de Hombre*, título que aparece en diversos contextos de poder (Mc 2,10.28), de entrega de la vida (Mc 8,31; 9,31; 10,33) y de venida escatológica (cf. Mc 13,26; 14,62). Jesús es también *Hijo de Dios*, como pone de relieve Marcos en el comienzo de su evangelio (Mc 1,1). Pero él ha seguido siendo básicamente el nazoreo*, como indica su título en la Cruz.

(2) *Títulos de oficio y tarea*. Recogemos bajo este epígrafe algunos sobrenombres que expresan de forma especial su tarea mesiánica, partiendo del evangelio de Marcos. Jesús es *Maestro* (Mc 4,18; 5,35; 9,17.38; 10,17.20.35; 12,14.19.32; etc.), título que se utiliza en varios niveles, desde dentro y desde fuera de la Iglesia, presentándole como alguien

que tiene autoridad para enseñar y formar discípulos. Es el *Santo de Dios* (Mc 1,24), como le llaman los posesos, presentándole de esa forma como alguien que tiene poder de Dios para luchar contra lo satánico. Muchos judíos creían que al final de los tiempos llegaría el gran profeta para decir la última palabra de Dios y para abrir los últimos caminos de la historia humana. Es el *Rey* que ha de venir... En esa línea, Pilato le llama rey de los judíos, para condenarle (Mc 15,2.12.18.26). Pues bien, quizá por contraste con eso, el título más significativo de Jesús en Marcos es el de *Crucificado*, como le llama el joven de la pascua, añadiendo que Dios le ha resucitado (16,6). En esa base se sitúan los siguientes títulos:

Profeta y siervo de Dios. Es Profeta (Mc 6,15; 8,28), no se limita a enseñar como maestro, sino que proclama la palabra, en gesto de anuncio y denuncia, en una línea que puede compararse a la de Juan Bautista. Pues bien, Jesús se ha pensado y presentado a sí mismo como Profeta escatológico en quien viene a culminar la esperanza israelita. Así le han visto e invocado también tras la pascua los judeocristianos. Pero, al mismo tiempo, ellos le han llamado Siervo (Servidor) de Dios, porque ha realizado la tarea de Dios sobre el mundo, en la perspectiva del Siervo de Yahvé* del Segundo Isaías. Muchos israelitas veneraban (e incluso esperaban) la figura de un misterioso Siervo de Dios que debía enseñarles la lección fundamental de la historia: aceptar y transformar el sufrimiento. Aprender a sufrir y sufrir por los demás: esta es la máxima experiencia salvadora. De un modo consecuente, siendo profeta escatológico, Jesús aparece también como el Siervo sufriente de Dios. No ha realizado su tarea triunfando, imponiendo su vida sobre los demás, sino muriendo por ellos, en actitud expiatoria (cf. Hch 4,30; Mt 12,15-21).

Mesías. Quizá el nombre más discutido, aquel por el cual ha muerto, ha sido el Mesías o Cristo, como le llama Pedro (Mc 8,29) y como supone la pregunta del sumo sacerdote (14,61), con el sarcasmo de los sacerdotes (Mc 15,32); para ellos, Jesús sería un pretendiente mesiánico (fracasado). Muchos judíos esperaban la llegada de un Mesías concebido sobre todo en términos políticos, instaurando y expresando sobre el mundo la verdad del Gobierno de Dios. Jesús estaba convencido de la verdad de esa visión (y en esa línea pudo presentarse como nazoreo*), pero no quiso aceptar los aspectos militares vinculados con el mesianismo. Sabía que el Gobierno de Dios no se impone por las armas ni por otros medios de violencia. Por eso, evitó ese título a lo largo de su vida, aceptándolo solo de manera abierta y clara al final de su camino, ante el tribunal que le condenaba a muerte. En esa línea, Rom 1,2-3 afirma que Jesús fue «hijo de David» según la carne, es decir, en un plano histórico fracasado. Jesús no se ha limitado a proclamar la venida de un Reino futuro, independiente de su vida, sino que ha visto su misma vida integrada en ese reino.

Hijo del Hombre. En un sentido mesiánico externo, Jesús fracasó, siendo crucificado por Poncio Pilato. Pero, en otro sentido, él ha sido constituido Cristo a través de la Resurrección. Los cristianos le han visto así como el portador de la nueva humanidad, reinterpretando desde esa perspectiva aquellas palabras y promesas en las que el mismo Jesús habla de la venida del Hijo de Hombre. Jesús fue reticente ante el título Mesías,

pero ha dado mucha importancia a la promesa del Hijo de Hombre, un título que se encuentra vinculado al cumplimiento escatológico del designio salvador de Dios. Así lo ha confesado la Iglesia primitiva: el auténtico Mesías cristiano es el Hijo de Hombre que ha sufrido (se ha entregado) en el mundo, para venir al final como el Hombre definitivo, culminación de la historia humana.

Sumo Sacerdote. Algunos grupos judíos, conocidos por los escritos de Qumrán, esperaban la llegada de un Mesías sacerdotal, que debía instaurar el verdadero culto israelita del fin de los tiempos. Jesús no ha sido sacerdote en sentido cultual, ni ha querido transformar los ritos del templo de Jerusalén. Pero su misma forma de entender la presencia de Dios y su manera de portarse en la última cena y en la muerte, han podido recrear y han recreado, en nueva perspectiva, el más hondo sentido del sacerdocio israelita. Frente al sacerdocio violento y dominador de sadoquitas y aaronitas de Jerusalén, que dominan con sangre (de animales) y dinero sobre el pueblo, se alza el nuevo y eterno sacerdocio de Jesús, abierto a la humanidad entera, como dice la carta a los Hebreos*.

(3) *Títulos pascuales*, *de exaltación*. Los anteriores pueden situarse en el contexto de la historia de Jesús. Los que ahora siguen solo se entienden plenamente desde una perspectiva pascual. Los cristianos han descubierto a Jesús resucitado, vinculándole con Dios, en un proceso muy rápido de «divinización» que no se ha dado de esa forma en ningún otro contexto religioso. Aquí se sitúa la novedad de la experiencia cristiana:

Señor. Gran parte de los exegetas de la primera mitad del siglo XX pensaban que Jesús solo había sido venerado como *Kyrios* o Señor* divino en las comunidades helenistas, influidas por la cultura y religión griega. Para los primeros cristianos palestinos Jesús habría sido simplemente un profeta moralista y un predicador del reino futuro. Eso significaría que el cristianismo como religión solo pudo nacer en un contexto de cultura griega. Pues bien, en contra de eso, debemos afirmar que el título y culto del Kyrios divino provienen de la comunidad palestina, que invocaba ya a Jesús en arameo como su *Marán* o Señor, pidiéndole que venga a culminar su obra. Lógicamente, ese mismo título, que pone de relieve la condición divina de Jesús (presente en las comunidades de los cristianos), sirve para definir su experiencia social: los que veneran a Jesús como Kyrios deben oponerse al culto político imperial del «Kyrios» de Roma.

Salvador. Solo porque está presente como Kyrios o Señor, Jesús puede mostrarse como Salvador, *Sôter*. Algunos teólogos piensan que este es un título derivado, de tipo espiritualista y religioso. Pues bien, en contra de eso, podemos afirmar que el Nuevo Testamento ha visto a Jesús no solo como Señor divino (y asumiendo por tanto el nombre de Yahvé, Señor israelita), sino como el *Sôter* o salvador de los hombres, en un plano social y religioso, que está relacionado con otros títulos como redentor y reconciliador. Este título se ha utilizado con más fuerza en los estratos más tardíos del Nuevo Testamento, en aquellos donde Jesús ha venido a presentarse con toda claridad como presencia actuante de Dios dentro de la Iglesia, aquel que ha vendido al Diablo* y liberado a los hombres que estaban sometidos a su servidumbre (cf. Hch 4,12; Jn 14,6).

Ser divino preexistente. De la confesión de fe en Jesús como Cristo que ha vivido ya (Profeta de la tierra) y que vendrá (Mesías escatológico), porque está presente en el culto de la Iglesia (como Señor), los creyentes del Nuevo Testamento han pasado de un modo lógico a la certeza de que él ya existía en el principio. Aquel que ha de venir en gloria es el mismo que existía en el principio de los tiempos de Dios (preexistencia*). De esta forma, los cristianos han superado un tipo de «barrera» puramente temporal de la historia, situando a Jesús en el nivel de la intimidad actuante de Dios. Los judíos ortodoxos no se atreven a pasar más allá de la historia (más allá solo hay Dios). Por el contrario, desde el Nuevo Testamento, los cristianos se han atrevido a decir que Jesús pertenece al misterio de Dios, como Logos, Hijo de Dios y ser divino (Dios) preexistente*.

Logos. Este título tiene paralelos en la literatura griega, en el hermetismo y en la gnosis; pero su identidad cristiana aparece ya, conforme al evangelio de Juan*, en el primer judeocristianismo palestino vinculado con un tipo de judaísmo «heterodoxo» de Qumrán y Samaría, donde se habla de un modo especial de la Palabra de Dios. En esta perspectiva se puede y se debe afirmar que Jesús es Logos de Dios, pues de Dios proviene, como ser divino y revelación de su misterio. Común a cristianos y judíos heterodoxos es la figura y función del Logos. Específicamente cristiana es la afirmación de que ese Logos de Dios se ha encarnado en la historia y/o vida terrena y pascual de Jesús de Nazaret. Por eso, lo propio del cristianismo no es el Logos en cuanto tal sino la identidad de ese Logos con Jesús.

Hijo de Dios. Este título tiene una larga prehistoria, no solo en el paganismo ambiental (donde cualquier taumaturgo o místico puede llamarse Hijo de Dios), sino en el judaísmo, donde el pueblo israelita y su rey reciben de un modo especial este nombre de hijos de Dios. Por su especial vinculación con Dios, en plano de conocimiento profundo y obediencia (cumplimiento de la voluntad divina), Jesús se llamó a sí mismo Hijo de Dios. No es Hijo de Dios quien puede y manda, imponiéndose sobre los demás, sino quien puede y ama, obedeciendo en gesto de entrega de la vida. Siguiendo en esa línea, la comunidad cristiana le ha concebido después como el Hijo de Dios por antonomasia (el Hijo), no solo en su vida temporal (en vocación/bautismo o nacimiento), sino en la misma intimidad de lo divino (cf. Mt 11,25-30 par, y en todo el evangelio de Juan).

Dios. Avanzando en esa dirección se llega a confesar la «divinidad» de Jesús, vinculada a su título cultual y escatológico de Kyrios: siendo Señor, Jesús se identifica con el mismo Dios en cuanto actúa. También han destacado este carácter divino de Jesús los títulos de Logos e Hijo de Dios; por eso no era necesario que el Nuevo Testamento le llamara «Dios» de un modo expreso, aunque lo ha hecho en un número no muy extenso pero significativo en algunos textos como Jn 1,1. De la identidad divina de Jesús tratarán los concilios cristianos, desde Nicea (año 325 d.C.).

(4) *Volver a la historia*, *otros símbolos*. Recojo bajo este epígrafe una serie de funciones de Jesús que no son nombres en sentido estricto pero que, simbólicamente, se pueden convertir en títulos. Ellos nos hacen volver a la historia y nos recuerdan que Jesús sigue siendo un hombre, de manera que su proceso de exaltación no puede

separarse del descubrimiento y despliegue de su humanidad judía, universal, al servicio de los demás, como ha destacado sobre todo el evangelio de Marcos.

Estos son algunos de los apelativos de Jesús es Marcos. Él es *El más fuerte* y así vence a los poderes del mal, conforme a palabra que hallamos en el fondo de Mc 1,7 y 3,27, desde la perspectiva de Juan Bautista y de la polémica sobre los exorcistas. Es *pescador*: si hace a sus ministros pescadores (Mc 1,16-20), él será el pescador por excelencia. Es *exorcista*. Jesús aparece en Marcos como aquel que ha luchado contra el Diablo (1,12-13), expulsando a los demonios, como indica la controversia de 3,21-30. Jesús aparece veladamente como *novio* en Mc 2,19, de manera que mientras él esté presente, no pueden ayunar sus seguidores. Jesús es *sembrador*, y así aparece en todo Mc 4,1-20 y de modo especial en 4,14, donde se dice que el sembrador siembra «la Palabra». Jesús es *pastor* y así se ocupa de las ovejas errantes, a las que enseña y da de comer (6,34).

En el fondo de todos los relatos de milagros aparece Jesús como *sanador*, es decir, como aquel que tiene poder para sanar a los necesitados-enfermos, etc. En una línea convergente, los *momentos de la vida de Jesús* se convierten también en títulos o designaciones de su misterio. Así podemos presentarle como *el que viene en el nombre del Señor,* es decir, de Dios (Mc 11,9), como el *entregado* (cf. 9,31 y 10,33), el *crucificado* (16,6) y, finalmente, como el *resucitado*, como puede verse en el fondo de Mc 16,6, y de 8,31; 9,31; 1,34; 14,28.

Las obras clásicas sobre el tema siguen siendo, desde perspectivas distintas las de F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel*, Vandenhoeck, Gotinga 1963; O. CULLMANN, *Cristología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1998. Cf. también F. BLASI Y BIRBE, *Los nombres de Cristo en la Biblia*, Eunsa, Pamplona 1993; R. E. BROWN, *Introducción a la cristología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 2001; J. CABA, *De los evangelios al Jesús histórico. Introducción a la cristología*, BAC, Madrid 1971; R. H. FULLER, *Fundamentos de cristología neotestamentaria*, Cristiandad, Madrid 1979; E. JOHNSON, *La cristología hoy. Olas de renovación en el acceso a Jesús*, Santander 2003; M. KARRER, *Jesucristo en el Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 2002; V. TAYLOR, *Los nombre de Jesús*, San Esteban, Salamanca 1965.

6. Etapas

(↗ *Galilea*, *Jerusalén*, *Juan Bautista*, *muerte 3*, *pasión*, *Reino*). A. Schweitzer planteó el problema de un posible avance y cambio en el mensaje y proyecto de Jesús: anunció y esperó primero la llegada del Reino glorioso de Dios en Galilea; después, tras el fracaso de su anuncio, decidió subir a Jerusalén, donde tendría que morir para transformarse en Hijo del Hombre, viniendo del cielo. Esta visión se apoyaba, de un modo excesivo (casi determinante), en una interpretación historicista de Mt 10,23 (no acabaréis de recorrer las ciudades de Israel...), un pasaje creado por una tradición judeocristiana que está al fondo de Mateo. Pero, a pesar de su limitación, esta hipótesis nos muestra que hubo en la vida de Jesús varias etapas o momentos de un proceso mesiánico, que deben precisarse con cuidado.

(1) *Punto de partida*, *una educación judía* (Mt 1–4; Lc 1–4; Jn 1–4). Los evangelios no hablan expresamente de la educación/maduración de Jesús (es como si no conocieran el tema, o no le dieran importancia), sino que le presentan como ya maduro, anunciando el Reino de Dios en Galilea (Mc 1,14). A pesar de ello ofrecen rasgos importantes para conocer su despliegue mesiánico, suponiendo que él se educó en la «escuela» de una

familia piadosa, muy interesada en la esperanza mesiánica de Israel (como indican los nombres de sus hermanos: Mc 6,3 y la referencia a José en Lc 4,22). Era posiblemente un «nazoreo» (miembro de una comunidad de judíos observantes). Conocía bien las tradiciones de su pueblo (Moisés y los profetas, las promesas de Dios y la esperanza israelita). Desde esa base se entienden los rasgos siguientes:

Aprendió en su familia y en su pueblo más que en una escuela de tipo «rabínico». Discute con escribas (letrados, hombres de escuela) sobre temas de ley, de forma que todos preguntan: ¿cómo sabe leyes si no ha estudiado? (Jn 7,15). ¿De dónde le viene esta sabiduría? (Mc 6,2). Le ha educado su familia, en un contexto judeo/galileo. Desde esa base se puede entender la historia ejemplar de Lc 2,41-47, que le presenta como adolescente en el templo de Jerusalén (quizá en la ceremonia del Bar Mitzvah, a los 12 años), donde pregunta y responde a los maestros oficiales de la ley, con gran sabiduría. Una historia semejante la refiere de sí F. Josefo (*Aut* II, 8-9), con cierta vanidad; pero Jesús no ha ido al templo para quedarse, sino para volver a Nazaret, el pueblo.

Era carpintero (Mc 6,3). Aprendió como *tekton*, artesano, en las duras condiciones de Galilea en el primer tercio del I d.C. Mt 13,5 le llama «hijo del artesano»; Lc y Jn omiten ese dato, que consideran poco digno, pero todo nos lleva a pensar que todo tiene un fondo histórico. Jesús proviene del mundo del trabajo, en un tiempo de crisis. El trabajo y contacto con la gente oprimida de Galilea ha sido la escuela de Jesús, más que los libros.

Discípulo de Juan Bautista. Diversas tradiciones (cf. Mc 1,1-7 par) afirman que Jesús estuvo con Juan Bautista, profeta apocalíptico cuya doctrina aceptó y siguió por un tiempo. El evangelio de Juan (cf. Jn 1,1-24; 3,22-30; 4,1-2) le presenta no solo como discípulo, sino como colaborador (e incluso competidor) de Juan Batista, en cuya escuela aprendió y de la que surgió, integrándose así en la tradición viva de la profecía israelita. Fue discípulo de Juan y recibió su bautismo (Mc 1,9 par), pero los evangelios suponen que su educación fundamental vino después (no en el rito del agua), cuando el mismo Dios se le mostró y le reveló que era su Hijo, dándole su Espíritu (Mc 1,10-11 par). Su verdadero maestro no fue Juan, sino el mismo Dios, como sucedió también con los grandes profetas de Israel.

(2) *Una vocación: Profeta como Elías.* Jesús provenía de una tradición davídica (era nazoreo*), pero más que a David se pareció al principio a Elías, con quien también se había vinculado Juan Bautista (cf. Mc 1,1-8; 9,13). De hecho, la figura de Elías era polivalente y pudo influir no solo en Juan penitente (cinturón de cuero, mensaje de juicio: Mc 1,6; Mt 3,12), sino también en Jesús, pues su conversión (bautismo*) puede compararse con la experiencia de Elías en el Horeb (cf. 1 Re 19,9-13), no en línea moralista de arrepentimiento, sino de revelación del Reino de Dios. Hay rasgos de Elías que se aplican mejor a Juan Bautista (cf. Mal 3,1-2.19), pero otros, quizá más significativos (Mal 3,22-24), se aplican mejor a Jesús, que ha venido a reconciliar a los hijos con los padres (= restaurar a Israel), preparando la llegada de Dios.

Es muy posible que tanto Juan como Jesús se hayan sentido vinculados con Elías, aunque en líneas distintas. Juan esperaba la llegada de Elías en el futuro, como juicio.

Jesús, en cambio, suponía que el signo de Elías se estaba cumpliendo en su vida: no quería preparar un Reino futuro (después), sino que sus mismas palabras y acciones eran Reino, presencia de Dios que está viniendo, se está revelando como Rey en la vida de los hombres, aquí y ahora, en forma de salud, comida compartida, perdón mutuo. En esa línea debemos añadir que tanto Jesús como Elías son del Norte (no de Jerusalén), y son profetas más que sacerdotes, aunque Elías vive en un momento en que puede actuar como nuevo sacerdote sobre el Carmelo (1 Re 18). También Jesús aparece en la tradición posterior como principio de nueva sacralidad, por su Cena Final y por su muerte. Pero más que sacerdotes son profetas, celosos, al servicio de la identidad de Dios, que se condensa en el Shemá* (Yahvé, el Señor, es el único Dios...) y exige la superación de la idolatría, esto es, del culto a los baales, que desembocan en Mamón (cf. cap. 19).

Jesús y Elías han sido profetas carismáticos, hacedores de milagros, hombres que están en contacto con las enfermedades y miserias de la gente, y que expresan el poder y presencia de Dios abriendo un espacio de vida para los enfermos y marginados. Tanto como las palabras de Jesús importan sus gestos de «sanación», en la línea de Elías, con quien otros le comparan repetidamente (cf. Mc 6,15 y 8,28), y de un modo especial en el momento de su muerte (cf. Mc 15,35-36; cap. 35). Quizá podamos añadir que Jesús ha querido asumir el signo de Elías, que significativamente aparece al final de la Biblia hebrea, que, en aquel momento, terminaba con el libro de Malaquías y en Malaquías con aquella página tan fuerte donde se promete la venida de Elías para restaurar a Israel y preparar la llegada de Dios, haciendo que los hijos (esta última generación) se conviertan y retomen el camino salvador de los patriarcas del principio de la historia israelita (cf. Mal 3,1-2.19.22-24).

(3) *Apuesta mesiánica: Profeta escatológico.* No fue sin más profeta, sino mensajero de la llegada del juicio de Dios y de su Reino, de manera que al servicio de ese Reino ha entregado su vida. Es difícil precisar más los matices, aunque, de manera lógica, debemos suponer que contó con la posibilidad (probabilidad) de que le mataran, no porque él fuera violento y quisiera la guerra, sino precisamente por todo lo contrario, pues ofrecía y promovía un Reino pacificador y exigente en medio de una generación violenta. Tanto su mensaje en Galilea como su venida posterior a Jerusalén se sitúa dentro de una serie de signos y promesas de los profetas escatológicos, que anunciaban y esperaban una intervención fuerte de Dios (restauración de Israel, destrucción de los enemigos, juicio...). La mayoría de esos profetas del tiempo final vinieron más tarde (tras la muerte de Agripa, el 44 d.C.), pero la tensión existía ya en tiempos de Jesús, que aparece como adelantado del Reino de Dios.

Aunque hayan sido rechazados por los evangelios cristianos (cf. Mc 13,21-22 par), esos profetas y cristos forman parte de una generación de videntes que anunciaban el cumplimiento de la historia, ofreciendo (prometiendo) los signos de su llegada. Según F. Josefo, el anuncio y fracaso (no-cumplimiento) de esos signos (división del Jordán, caída de los muros de Jerusalén) fue una de las causas del estallido de la guerra judía del 67-70 d.C. Pues bien, al principio de ellos (después de Juan), se sitúa Jesús, que sube a

Jerusalén, para culminar allí su mensaje y misión en Galilea. No conocemos todos los matices del proyecto mesiánico de Jesús, aunque podemos afirmar que ha sido un profeta escatológico nazoreo* comprometido por la causa del Reino de Dios, en la línea de David.

En el momento final del aprendizaje, al comienzo de su etapa «pública», ha situado la tradición sus tentaciones, que Mc 1,12-13 ha narrado de un modo general y Mt 4,1-11 y Lc 4,1-13 han concretado en tres motivos (pan, poder, milagro). Jesús ha madurado enfrentándose al Diablo, es decir, al poder de la mentira, del sometimiento y de la muerte que actúa sobre el mundo. Su educación ha sido polémica, en un camino que él irá precisando a medida que los recorre. Desde esa base, los dos tiempos que A. Schweitzer había separado (Galilea y Jerusalén) son inseparables. El mismo mensaje y proyecto de Jesús en Galilea le impulsó a subir a Jerusalén, para ratificar su programa, proclamar el Reino y esperar la respuesta de los hombres (y de Dios). Desde esa base se entienden las tres etapas principales de su vida.

(4) *Despliegue de su mesianismo. Tres etapas*. Ciertamente, su conflicto con las autoridades había comenzado en Galilea, donde chocó con herodianos y fariseos, pero culminará en Jerusalén, donde subió impulsado por su mensaje, para ratificar su apuesta de Reino, confiando en que Dios le acogería y culminaría su obra. Jesús no viene a Jerusalén para que le maten, sino para ser fiel a su proyecto y para culminarlo en Jerusalén, afirmando allí la venida del Reino, sin talión judicial, sin venganza ni muerte de los enemigos. Así llega con sus Doce y con otros seguidores, para quedarse y culminar su obra, ofreciendo la salud del Reino y esperando la hospitalidad (o rechazo) de sacerdotes y soldados (cf. Mc 12,1-12 par). No vino a morir (para que Dios le hiciera Hijo del Hombre), sino para culminar su camino del Reino.

Primera etapa, *de Nazaret al Jordán.* Dejó el trabajo (y quizá la casa familiar) de artesano para buscar a Juan* Bautista, que anunciaba y preparaba el juicio de Dios sobre Israel y, quizá, sobre el conjunto de los pueblos. Esta ruptura ha marcado su vida. No sabemos si había entendido su tarea de artesano como expresión de una llamada de Dios (para solidarizarse con los pobres de su pueblo), pero dejó el trabajo, no para condenar el mundo (ni para rechazar a los trabajadores y pobres), sino para situarse en un nivel más alto, ante el juicio de Dios. Dio ese paso (de Nazaret al Jordán, de artesano a profeta escatológico), precisamente por solidaridad con los pobres y trabajadores. No lo dio en solitario, sino que lo compartió con otros que, por diversas razones, venían al desierto de Juan (cf. Mt 11,7), donde eran bautizados (Lc 3,21), en línea de conversión y esperanza apocalíptica. De entre los discípulos de Juan surgieron sus primeros discípulos (cf. Jn 1,35-51); él mismo fue durante un tiempo un «profeta bautista», predicador penitencial de la llegada del juicio (Jn 3,22-27; 4,1-2).

Segunda etapa, *del Jordán a Galilea.* También este paso implica continuidad y ruptura. Jesús fue primero discípulo de Juan, creyendo lo que decía y haciendo lo que hacía el Bautista, de forma que recibió su bautismo y después fue su compañero, reuniendo discípulos y bautizando a su lado, al menos por un tiempo, como un continuador (y quizá como un reformador) de la tarea del Bautista. Pero, en un momento

dado, empezó un camino nuevo, vinculado a una experiencia especial que los sinópticos vinculan al bautismo (cf. Mc 1,9-11), aunque es posible que se deba situar más tarde, tras un tiempo de colaboración con Juan. Sea como fuere, el destino de Juan (asesinado por Herodes) ha influido en el hecho de que Jesús ha venido a Galilea, no para repetir su anuncio de juicio (y bautizar), sino para proclamar y preparar un nuevo mensaje de Reino (cf. Mc 1,14-15), que se expresa en los milagros (curaciones) y el pan compartido, entre los artesanos y prescindibles de Galilea, anunciando e iniciando el Reino de Dios.

Tercera etapa, *Jerusalén.* En un momento dado, Jesús dejó Galilea para subir a Jerusalén, no porque hubiera fracasado, sino porque el mismo despliegue y destino de su mensaje en Galilea le mostraba que la decisión final del Reino debía tomarse en Jerusalén. De esa forma vino a Jerusalén, porque allí debía darse la decisión final: precisamente porque su mensaje había sido ya anunciado en Galilea, él debe llevarlo a Jerusalén, lugar donde se espera la culminación de la historia israelita y la llegada del Reino. Según eso, él no vino para morir (para que le maten, en línea masoquista), sino para ratificar y culminar su camino. Había llegado el momento decisivo, la hora de Dios. No busca la muerte (en contra de A. Schweitzer), pero está dispuesto a morir para culminar el camino que ha iniciado entre los artesanos y pobres de Galilea, llevando hasta el final la experiencia que tuvo tras su bautismo.

Presentación clásica del tema en S. VIDAL, *Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente*, BEB 110, Sígueme, Salamanca 2003. Sigue siendo básico el trabajo de J. P. MEIER, *Un judío marginal* I-IV, Verbo Divino, Estella 1991/2009, que viene explorando sistemáticamente la relación de Jesús con Elías; visión de conjunto de su propuesta en «Del profeta como Elías al mesías real davídico», en D. DONNELLY (ed.), *Jesús*, *un coloquio en Tierra Santa*, Verbo Divino, Estella 2004. En otra línea, cf. J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, Verbo Divino, Estella 2009. He valorado críticamente esta postura en *Historia de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2013.

7. Mensajero del Reino en Galilea

(↗ *Bienaventuranzas*, *Galilea*, *milagros*, *parábolas*, *salud*). Como he señalado en la entrada anterior, después de haber compartido el camino de Juan* Bautista, Jesús comenzó a proclamar su mensaje en Galilea, realizando diversas tareas (sanador, exorcista, rabino, sabio, poeta o creador de parábolas, maestro de un grupo de discípulos...), que se centraban en una: Dios le había hecho profeta de su Reino y él quiso proclamarlo e instaurarlo en su misma tierra, no en una línea penitencial como Juan Bautista, sino como profeta y sanador del fin de los tiempos, para anunciar el fin del mundo viejo y preparar la llegada del nuevo.

(1) *Empezó en Galilea*. Aquí se inició su primer proyecto personal, desde aquí debe entenderse su estrategia, que consiste en crear y expandir los signos del Reino de Dios (anticiparlo y representarlo), curando, enseñando, liberando a los artesanos y pobres de su tierra, a través de un cambio personal y social, algo que nunca, nadie, había promovido de esa forma, en tiempos anteriores. Sonaba ya la hora del Reino (Mc 1,14-15), y así inició un camino que debía recorrer hasta el final con otros, para otros, para culminarlo en Jerusalén (ciudad de las promesas), en la línea de David, pero de un modo especial, desde los pobres y excluidos de las aldeas y campos.

Su mensaje se vincula a Galilea, su tierra. No era de Jerusalén, hombre de templo y de leyes, sino israelita de pueblo, nazoreo mesiánico, que unía las tradiciones de David con las experiencias de los marginados de Galilea. Había salido de Nazaret, buscando una respuesta junto al río de Juan (el Jordán); pero, tras haber hecho el camino de la conversión, superó ese plano profético y volvió «lleno del Espíritu de Dios» (cf. Lc 4,17-18) a su propia tierra, para iniciar precisamente allí la marcha victoriosa del Reino.

Este punto de partida galileo determinó su trayectoria. Su proyecto le ligó al sufrimiento de los campesinos y aldeanos, que él había conocido y sufrido en su propia carne como artesano. Galilea era el lugar de máximo dolor, y allí debía iniciarse el proyecto y camino del Reino, pues así lo había decidido Dios, que le había encomendado esa misión de ser profeta del Reino entre su gente, comenzando así la gran transformación social y personal, económica, política y religiosa de la humanidad.

(2) *Presencia del Reino*, *una buena noticia*. No empezó exigiendo a sus paisanos conversión en el momento actual (vivir como penitentes), para que viniera más tarde el Reino (como efecto de esa conversión), sino que empezó anunciando y ofreciendo (promoviendo) el Reino, ahora mismo (en Galilea), pidiendo a los hombres que lo creyeran y acogieran. No empezó exigiendo (como hacían otros), sino ofreciendo una experiencia y esperanza nueva: «Después que Juan fue entregado, Jesús marchó a Galilea, proclamando el evangelio de Dios y diciendo: El tiempo se ha cumplido. El Reino de Dios ha llegado. Convertíos y creed en el evangelio» (Mc 1,14-15). Lógicamente, dejó el Jordán y el desierto (espacios vinculados a la prueba y juicio), para anunciar la presencia y acción intensa de Dios entre los artesanos y campesinos con quienes había convivido, iniciando con y para ellos la travesía del Reino. Pensó que la misión de Juan Bautista debía culminar de otra manera, de forma que ya no debía esperar el juicio para cruzar después el río y recibir el Reino, sino que él (Jesús) había recibido la señal del Reino y debía instaurarlo y extenderlo desde Galilea.

Ha llegado el Reino de Dios, *de manera que el tiempo se ha cumplido*, como había mostrado su experiencia posbautismal, recogida simbólicamente en Mc 1,9-11: el cielo se abría y Dios le hablaba llamándole Hijo querido, y dándole su Espíritu. Esa era la experiencia, ese el don que él vino a ofrecer y compartir ahora con aquellos que quisieran escucharle. Lo primero fue, por tanto, el don del Reino, que define el nuevo tiempo de la historia.

Creed en la buena noticia (evangelio) y así podréis convertiros. El Reino es primero, no viene después, como efecto de una conversión antecedente de los hombres, no se compra, ni obtiene por prácticas sacrales, sino que adviene desde sí mismo, es decir, desde Dios, como algo previo a todo lo que hagamos. Pero ese mismo Reino, que es buena noticia, hace posible que nos convirtamos, es decir, que cambie nuestra vida y que cambiemos.

(3) *Camino de Reino*, *una tarea*. De esa forma ha superado Jesús la visión judicial de Juan Bautista, para quien el Reino vendrá solo tras la conversión de los hombres y la intervención justiciera de Dios. Para Jesús no hay primero penitencia y luego Reino (tras el juicio de Dios y su perdón), sino que lo primero es el Reino (= Dios) que viene y actúa

(es) por sí mismo, haciendo que los galileos puedan convertirse, para iniciar la gran transformación. Así lo ha dicho Jesús, y ha comenzado a realizarlo, promoviendo con su palabra, su vida y sus gestos la llegada del Reino para todos.

Ciertamente, como buen israelita, él seguía aguardando el cumplimiento de las profecías; pero descubrió que el Reino había comenzado ya, y estaba actuando (irrumpiendo) en la vida de los hombres, no en el templo de Jerusalén (santidad sagrada), ni como enseñanza de expertos (doctrina), ni por una lucha política o toma de poder (como querían los partidarios de la guerra santa), sino a través de aquellos que aceptaban su presencia y se dejaban transformar por ella, transformándose ellos mismos y enriqueciendo a otros, desde Galilea.

Por encargo de Dios (no de Juan Bautista, ni de alguna institución humana), Jesús se supo profeta (enviado mesiánico), para proclamar el Reino, precisamente en medio de una sociedad oprimida, condenada y sin futuro, como aquella de los campesinos y artesanos galileos. No buscó señales cósmicas como algunos apocalípticos (estrellas cayendo, espíritus en lucha), ni apeló a la guerra de los celotas que actuarán más tarde (unos años después de su muerte), sino que fue expandiendo (sembrando) la Presencia de Dios (Reino) como Palabra que cura, ilumina y fecunda, haciendo a los hombres capaces de vivir y curarse, de perdonarse y dialogar en libertad, de acogerse mutuamente, compartiendo vida y bienes, en la misma tierra.

(4) *Culminación de Reino*. El Reino de Dios no vendrá solo en un momento posterior, y desde fuera (como por obra de magia), ni por un milagro externo, separado de la historia concreta de los hombres, sino que ha empezado a realizarse en aquello que nosotros mismos somos (por don de Dios), desde el principio y raíz de nuestra vida, como levadura en la masa (Mt 13,33), tesoro y perla preciosa en nuestro campo, de manera que así debemos recibirlo, cultivarlo y transformarlo (es decir, transformarnos; cf. Mt 13,44-45). Todo es de Dios, pues Dios existe, y es creador... Pero, al mismo tiempo, todo es tarea de los hombres, que han de escuchar a Dios, dejando que él les cambie por dentro, en salud, en búsqueda personal (parábolas), en comunión (perdón) y vida compartida (comiendo juntos). Todo estaba por hacer, todo debía inventarse (es decir, encontrarse y promoverse). Y así puso Jesús en marcha su proyecto, como inventor de humanidad, es decir, como profeta de Reino.

Juan Bautista había proclamado la llegada del Más Fuerte, al oriente del Jordán, pidiendo a sus oyentes que se convirtieran, preparándoles para el juicio y la «entrada en la tierra prometida» (cf. Mc 1,1-8 par), tras la gran catástrofe (hacha, huracán, fuego), ofreciéndoles el signo del bautismo (para el perdón futuro). Lo que vendría después sería algo añadido (extramundano), irrumpiendo y transformando desde fuera en la vida de los hombres.

Jesús descubrió tras su bautismo que Dios no vendría tras el juicio, sino que estaba ya presente en su misión (y en la vida de los hombres) como Padre, ofreciéndoles su Espíritu (Mc 1,10-11). Esa experiencia definió su vida, de tal forma que él dejó el desierto y vino a las aldeas y los pueblos de Galilea, para proclamar allí (en su misma

tierra), ahora (no después del juicio), la Gracia y el Perdón de Dios, es decir, su Reino (Mc 1,15 par).

Sobre el mensaje de Jesús, desde diversas perspectivas, cf. G. BARBAGLIO, *Jesús*, *hebreo de Galilea. Investigación histórica*, Sec. Trinitario, Salamanca 2003; J. D. CROSSAN, *Jesús. Vida de un campesino judío*, Crítica, Barcelona 1994; J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, Verbo Divino, Estella 2009; F. MARTÍNEZ FRESNEDA, *Jesús de Nazaret*, Instituto Teológico, Murcia 2007; J. A. PAGOLA, *Jesús*, *aproximación histórica*, PPC, Madrid 2007; E. P. SANDERS, *Jesús y el judaísmo*, Trotta, Madrid 2004; G. THEISSEN y A. MERZ, *El Jesús histórico*, Sígueme, Salamanca 1999; S. VIDAL, *Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente*, Sígueme, Salamanca 2003; N. T. WRIGHT, *The NT and the Victory of the People of God*, SPCK, Londres 1992; *Jesus and the Victory of God*, SPCK, Londres 1996.

8. Mensaje de Dios, Abba

(↗ *Abba*, *cruz*, *Dios*, *grito*, *Padrenuestro*, *pobres*, *Reino*). El mensaje teológico de Jesús es inseparable de su anuncio del Reino y de su opción por los pobres, y está vinculado de un modo especial con su experiencia de Dios como abba*, palabra aramea que significa «papá», con la que se dirigen los niños a sus padres, pero también las personas mayores, cuando les tratan de un modo cariñoso. Jesús la ha empleado en su oración, al referirse a Dios, y su forma de hacerlo ha debido ser chocante (significativa), de manera que Mc 14,36 la cita en arameo y así la conserva Pablo (cf. Rom 8,14; Gal 4,6), aunque en la mayoría de los casos ha sido traducida al griego (*Patêr*; cf. Mc 11,25; 13,32; Mt 6,9.32; 7,11.21; 10,20; 11,25; 12,50; 18,10; Lc 6,39; 23,46; etc.).

(1) *Dios*, *la primera palabra.* Los judíos sabían que Dios es Padre y decían: *Abinu-Malkenu*, Padre nuestro, Rey nuestro. Siguiendo en esa línea, Jesús le llama simplemente *Abba* (¡papá, padre mío!), con una palabra cuya singularidad reside en su falta de singularidad y en su fuerte inmediatez, pues evoca la gran cercanía del hijo con el padre, esto es, con aquel que le ha dado la vida. No es palabra secreta, de difícil sentido (como Yahvé, Ex 3,14), porque es originaria y nos sitúa ante el principio de la vida, en la trama originaria del ser humano, no de una religión concreta (judía o helenista). No es locución rebuscada de escribas, que solo se comprende tras un largo aprendizaje, sino la más simple, aquella que el hombre recibe y conoce en su infancia, al referirse de manera cariñosa, agradecida al padre (padre/madre), que le ha dado la vida. No hace falta ser judío, ni haber pasado por un largo estudio de Ley para entenderla. Basta el hecho de vivir, haber nacido y crecido en una familia.

Abba (padre) es la primera palabra que la madre (Imma) enseña al niño y, en ese sentido, es la primera voz que dice el niño, y así le sitúa en la raíz de todo lo que existe, en el lugar donde Dios se manifiesta (= puede manifestarse) como fuente de Palabra, principio de la humanidad, por encima de las religiones establecidas. Esa palabra transmite una experiencia fundante de Jesús, en la raíz de su mensaje, en un contexto social y familiar donde muchos (pobres y excluidos) carecían de padre, pues no lo tenían o aquel que tenían no podía defenderles. Dios Abba no es papaíto sentimental, sino Padre que guía y defiende a los hijos, asegurándoles que pueden superar la prueba y mantenerse en camino de Reino.

(2) *Tarea de Dios*, *mediador del Padre*. En ese sentido podemos afirmar que Jesús actúa como mediador del Padre, como madre o hermano mayor que sostiene y anima a

los excluidos/oprimidos, y les enseña a decir Padre, para que se reconozcan hijos de Dios, en un mundo sin familia, sabiendo que Dios puede y quiere defenderles, abriendo con (para) ellos una experiencia de Reino. Esa palabra (Abba, Padre) es la más cercana y fuerte, pues presenta a Dios como poder de vida y a los hombres portadores (receptores, transmisores) de ella. En su aparente simplicidad, ella transmite la novedad insondable del mensaje de Jesús, que define a los hombres como «hijos» a los que el mismo Dios capacita para el Reino.

Algunos han buscado términos extraños (lejanos y sabios) para invocar a Dios, nombres rebuscados, como si Abba, palabra del niño, que no tiene nada pero escucha y llama a su padre, fuera irreverente, osada. Pues bien, Jesús ha tenido la osadía de llamarle Abba. Para hablar así los adultos deben olvidar (dejar a un lado) muchas cosas que han ido acumulando en su historia legal, social y religiosa (¡si no os volvéis como niños!: cf. Mt 18,3); por eso, Jesús pide a los suyos que vuelvan a la infancia, en neotenia o recuperación madura (gozosa) de la niñez, escuchando la Palabra del que les llama (¡hijo!) y respondiendo ¡Padre! en gesto de confianza, pues merece la pena ir creciendo en manos de ese Padre, para buscar con su ayuda (en su presencia) el Reino.

En una sociedad donde parecía que solo podían apelar al «padre» los hijos de buena familia, pues los otros, marginados y excluidos, no tenían defensa de nadie (ni padre), Jesús habló a los marginados y excluidos, haciéndoles hijos de Dios Padre, capaces de buscar el Reino, sin perder su identidad (su vida), en la rueda de opresión del mundo. Dios Padre no es señor dominante, al servicio de los grandes (sacerdotes, rabinos, sanedritas), sino Padre/Madre de todos, especialmente de aquellos sin padre humano que les proteja, portador de las promesas de David («seré para él un padre, será para mí un hijo...»: 2 Sm 7,17), dirigidas a los últimos del mundo, carentes de toda promesa y protección sobre la tierra; padre de enfermos y pobres, rechazados y hambrientos, sin nadie que pudiera defenderles (darles nombre, liberarles).

Este Dios Padre no actúa en línea de pura intimidad (él y yo a solas), ni de sacralización social (avalando el orden establecido), sino como fuente de experiencia y exigencia de transformación (nuevo nacimiento) por la Palabra que crea, potencia y vincula en amor a los hombres, pues sostiene y da vida a los últimos del mundo, para iniciar partiendo de ellos un camino de Reino. Jesús ha roto así un orden sacral donde parecía que solo los grandes (reyes, sacerdotes, nobles) podían mantenerse, mostrando que Dios es Padre de todos, y de un modo especial de aquellos que no tienen padre, protección ni medios de vida.

Cf. R. HAMERTON-KELLY, *God the Father. Theology and Patriarchy in the Teaching of Jesus*, Fortress, Filadelfia 1979; J. JEREMIAS, *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1981; W. MARCHEL, *Abba*, *Père! La prière du Christ et des chrétienes*, AnBib 19a, Roma 1971; J. W. MILLER, *Biblical Faith and Fathering*, Paulist, Nueva York 1989; J. SCHLOSSER, *El Dios de Jesús. Estudio Exegético*, Sígueme, Salamanca 1995; H. SCHÜRMANN, *Padre Nuestro*, Sec. Trinitario, Salamanca 1982; A. TORRES QUEIRUGA, *Del Terror de Isaac al Abbá de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2001.

9. Entorno comparativo

(↗ *celotas*, *fariseos*, *profetas*, *Qumrán*). Para entenderle mejor le situamos entre algunos personajes y grupos de su tiempo, con los que estuvo de alguna forma vinculado. Así podemos verle como esenio y fariseo, celoso y profeta, pero sabiendo que ninguna de esas denominaciones le define. Su rasgo final más característico será el de pretendiente mesiánico.

(1) *Personajes judíos*. Jesús nació y vivió en un tiempo de grandes contrastes, en un entorno marcado por las mayores expectativas religiosas y sociales que podamos imaginar. Entre las personas con las que debemos compararle (además de Juan* Bautista, que merece una atención especial) están las siguientes.

Maestro de Justicia. Era un sacerdote esenio contrario a los sadoquitas, más helenizados, que habían dominado en la primera mitad del siglo II, hasta la muerte de Alcimo (159 a.C.), pero que se opuso también a la nueva dinastía de los macabeo/asmoneos, que tomaron el sacerdocio con Jonatán tras él (152 a.C.). Se le considera fundador o inspirador de los esenios, que surgieron tras el levantamiento macabeo (167-163 a.C.). Los esenios eran de tendencia rigorista por su visión de la Ley, apocalípticos por su modo de entender la historia. Jesús compartía con ellos ciertos rasgos, pero se oponía a su forma de entender el templo y a su tipo de pureza y elitismo; no fue un Maestro de Justicia.

Hillel. Nació hacia el 30 a.C. y se le ha tomado como representante de los fariseos, que habían surgido también en tiempo de la crisis macabea. No era partidario de la guerra, como los celotas; no buscaba una separación total (de grupo y vida), como querían muchos esenios, sino un judaísmo de pureza personal, que pudiera vivirse en familias y en sinagogas, más que en el servicio del templo. Algunas máximas de Hillel sobre el amor son parecidas a las de Jesús (cf. Misná, *Abot* 1,12; 2,4 y Talmud B., *Schebiit* 31a; cf. Mt 7,12). Pero no se creyó Mesías ni anunció ni preparó la llegada del Reino, sino la creación de un judaísmo nacional. Jesús, en cambio, preparó la llegada del Reino y se creyó Mesías de Dios.

Judas Galileo se alzó contra el censo que Quirino, gobernador de Siria, había impuesto sobre Judea y Samaría (cf. F. Josefo, *Ant* 18,1,1-8; *Bell* 2,8,1), el 6 d.C., tras la deposición de Arquelao (cuando Jesús era un muchacho). No sabemos si promovió la lucha armada, pero lo promovieron sus descendientes en la guerra del 67-73 d.C. Se le considera fundador/inspirador de los celosos/celotas empeñados en provocar y promover la llegada de la justicia de Dios. Su visión del Reino de Dios (con el rechazo del tributo y la obediencia a los reyes del mundo) se parecía a la de Jesús, a quien le unían muchos elementos. Pero Jesús insistió en la no-violencia activa y acusó a los sacerdotes de Jerusalén, siendo condenado por ellos, cosa que no hizo Judas Galileo; pudo parecerse a Judas, pero su proyecto será diferente, como veremos.

(2) *En un mundo políticamente complejo*. No podían separarse en aquel tiempo los aspectos sociales de los religiosos, pues Dios (lo divino) aparecía como sentido y centro de la realidad. De un modo general podemos situar su proyecto entre dos grandes tendencias, una judía y otra romana:

Israel, *profetas escatológicos.* Jesús aparece sobre todo en la línea de Juan Bautista, que anunció el juicio de Dios (27-29 d.C.) y de otros profetas (posteriores) que anunciaban la llegada de la salvación para Israel. La mayor parte fueron posteriores. (a) El año 36 d.C., un *samaritano* prometió la llegada de Dios que les mostraría los vasos sagrados para inaugurar el verdadero culto (Josefo, *Ant* XVIII,4,1-3). (b) Tras la muerte del rey Agripa, el año 45, un tal *Teudas* llamó a sus seguidores junto al río Jordán, prometiendo dividir sus aguas (*Ant* XX,5,1). (c) El año 56, *un judío del origen egipcio* subió con mucha gente hasta el monte de los Olivos, prometiendo la caída de las murallas de Jerusalén (*Ant* XX,8,6). Jesús puede compararse a esos profetas, pero tiene rasgos especiales (de poeta, maestro y pretendiente mesiánico), que le distinguen de ellos.

Roma, *imperio del César.* Jesús se parecía a los judíos anteriores, pero su vida y destino fue muy especial, de manera que solo con él se inició un movimiento mesiánico que desembocó en la creación del cristianismo. Comenzó con Juan Bautista, en el desierto, allende el Jordán; pero le mataron en Jerusalén, donde subió para implantar el Reino de Dios. No quiso interpretar su movimiento como alternativa frente a Roma, pero lo fue de hecho y por eso debemos compararle también con el César. El César y Jesús han ofrecido, con cien años de diferencia, las dos aportaciones básicas del mundo occidental antiguo, uno en línea de política (César), otro en línea de humanidad integral (Jesús). Incluso sus biografías muestran varios elementos de contacto: los dos han sido asesinados por sus enemigos y su memoria ha pervivido y se ha expresado (ha resucitado) a través de sus sucesores.

Cf. J. H. CHARLESWORTH, *Jesus within Judaism. New Light from Exciting Archaeological Discoveries*, Doubleday, Nueva York 1988; *Jesus and the Dead Sea Scrolls*, Doubleday, Nueva York 1992; J. P. CHARLIER, *Jesús en medio de su pueblo* I-III, Desclée de Brouwer, Bilbao 1993; H. FRANKEMÖLLE, *Der Jude Jesus und die Ursprünge des Christentum*, Topos Tasch., Maguncia 2003; P. FREDERICKSEN, *Jesus of Nazareth*, *King of the Jews. A Jewish Live and the Emergence of Christianity*, Knopf, Nueva York 2000; E. P. SANDERS, *Judaism. Practice & Belief 63BCE – 66 CE*, SCM, Londres 1992; H. STEGEMANN, *Los esenios*, *Qumrán*, *Juan Bautista y Jesús*, Trotta, Madrid 1996; G. STEMBERGER, *Jewish Contemporaries of Jesus: Pharisees*, *Sadducees*, *Essenes*, Fortress Press, Ausburgo 1991; *Pharisäer*, *Sadduzäer*, *Essener*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1991.

JEZABEL

1. Historia

(↗ *Apocalipsis*, *Ashera*, *Atalía*, *Baal*, *Elías*). Princesa fenicia, hija del Etbaal, rey de los sidonios (1 Re 16,31), casada con Ajab, rey de Israel (874-852), seguidora y posiblemente sacerdotisa de Baal* (y de Ashera/Astarté*). La redacción deuteronomista la acusa de haber perseguido a los profetas de Yahvé (1 Re 18,4), especialmente a Elías (1 Re 19,2), apoyando a los profetas de Baal (1 Re 18,19). «No hubo nadie que se vendiera como Ajab para hacer lo que Yahvé reprueba, instigado por su mujer Jezabel» (cf. 1 Re 21,25-26).

(1) *Una vida conflictiva*. Las diversas escenas de la historia de Jezabel y Ajab, contenidas en el ciclo de Elías y Eliseo (1 Re 17−2 Re 13), constituyen un momento central en la lucha entre el yahvismo y la religión de los baales/asheras, desde una perspectiva cercana a la que marca Dt 7,7-23. En ese contexto, ella aparece como personificación del riesgo que el culto a los baales y la cultura cananea (fenicia) con sus «prostituciones y hechicerías» implicaba para el conjunto de Israel. La Biblia no la acusa de infidelidad sexual, sino que la presenta como buena esposa, preocupada por los intereses de Ajab. Pero, al entender la idolatría (culto a los baales) como prostitución, Jezabel termina apareciendo como prototipo de mujer infiel y adúltera.

Jezabel era heredera de una cultura monárquica absolutista donde su padre (Rey de Sidón) tenía poderes sagrados sobre el pueblo (en contra de Israel, donde los reyes no podían apoyarse en poderes divinos). Por eso, su «mal» no parece hallarse en haber sido partidaria de Baal y en haber apoyado a los baalistas de su nuevo reino, sino en haberlo hecho de un modo despótico, en contra de las tradiciones israelitas. En ese contexto se sitúa el enfrentamiento entre seguidores de Yahvé y Baal/Ashera (cf. 1 Re 16,29-34; 18,17-40; 19,1-3), que desemboca en el juicio del Carmelo (1 Re 18), donde, en una perspectiva posterior, se describe el enfrentamiento entre Elías*, profeta de Yahvé, y los profetas de Baal y Ashera (cf. 1 Re 18,19), a quienes Elías degolló en el río (cf. 1 Re 18,40). Como es normal, al enterarse de ello, Jezabel jura vengarse, mandando decirle: «Que los dioses me castiguen si mañana a estas horas no hago contigo lo que has hecho con cualquiera de ellos» (1 Re 19,2). Evidentemente, Elías huye (cf. 1 Re 19,3ss), de manera que ella parece quedar como triunfadora con su marido.

(2) *Pecado y castigo: Viña de Nabot*, *muerte violenta* (1 Re 21,1-16). Se supone que han pasado varios años. Ajab y Jezabel gozan de paz y han construido un palacio en Samaría (con un templo de Baal y Ashera) y otro palacio/villa en Jezrael, una ciudad estratégica, situada entre las montañas de Samaría y Galilea, dominando la gran llanura que une el Mediterráneo con las rutas del oriente. Para ampliar su jardín, Ajab pretende comprar la viña de Nabot, pero él se niega y Jezabel promueve un juicio y logra condenar a muerte a Nabot, apoderándose de su viña (cf. 1 Re 21,4-16). Este es el auténtico «pecado» de Jezabel (y de Ajab) según la tradición más antigua, un delito de injusticia y asesinato (prepotencia regia), no de idolatría estricta.

Resulta difícil precisar mejor las circunstancias de ese «robo» de la viña, con el asesinato de Nabot, su propietario, aunque el hecho parece histórico y nos muestra que, instigado por Jezabel, Ajab habría utilizado medios de violencia para apoderarse de algunas propiedades israelitas. En ese contexto se sitúa el consejo y proceder de Jezabel, que representa unas tradiciones sociales de tipo cananeo/fenicio, más impositivas y absolutistas que las israelitas, contra las que eleva su voz el profeta Elías, que sale al encuentro de Ajab y le acusa de robar y asesinar, dictando su sentencia: «En el mismo lugar donde los perros han lamido la sangre de Nabot, los perros lamerán también la tuya» (1 Re 21,19). Elías condena igualmente a Jezabel: «También ha hablado Yahvé contra Jezabel: Los perros la devorarán en el campo de Jezrael» (1 Re 21,23).

El primero en morir fue Ajab, herido de flecha, en el campo de batalla, y su cadáver fue enterrado con honor en Samaría. De todas maneras, el texto añade que su carro de combate, manchado con la sangre que brotó de la herida, tuvo que lavarse en la alberca de Samaría (¡no en Jezrael!), de manera que los perros lamieron el agua manchada con sangre y las prostitutas se lavaron con ella (cf. 1 Re 22,37-40). Más dura fue la muerte de Jezabel, que siguió dominando como *gebîra**, durante el reinado de dos hijos, Ocozías (853-852 a.C.) y Jorán (852-841 d.C.), en cuyo tiempo se produjo la gran rebelión (¿revolución?) yahvista, inspirada en los profetas Elías/Eliseo y encabezada por Jehú, contra la casa de Ajab y Jezabel: los rebeldes la mataron, y los perros comieron su cadáver (cf. 2 Re 9,21-37).

Así acaba la historia de Jezabel, y es dudoso que ella puede ser totalmente rehabilitada, como pretenden algunos, pues no conocemos bien las circunstancias de su vida y de su muerte. Pero es evidente que ella no merece ser mirada como culpable de todos los «pecados» que se le atribuyen, aunque la tradición posterior (cf. Jezabel*, Apocalipsis) ha descargado sobre ella las culpas y pecados (conflictos) de un tiempo difícil en que yahvismo y baalismo estaban compitiendo por la supremacía en Israel.

2. Apocalipsis

(↗ *Apocalipsis*, *Ashera*, *Atalía*, *Baal*, *Elías*, *hierogamia*, *mujer*). Princesa fenicia, casada con Ajab, hijo de Omrí, que fue rey de Israel entre 874-853 a.C. La tradición bíblica la presenta no solo como idólatra (adoradora de Baal), sino como impulsora del culto de Baal en el reino de Samaría, y como asesina de ciudadanos honrados y profetas (cf. 1 Re 16,31; 18,4-19; 21,5-2; 2 Re 9,3-37).

(1) *Jezabel de Tiatira*. Juan, el autor del Apocalipsis, presenta con ese sobrenombre de Jezabel a una profetisa poderosa de la iglesia en Tiatira, a la que llama «la mujer» (*tén gynaika*: 2,20), con artículo definido, en terminología que parece situarla entre la madre de Ap 12,1 y la prostituta de Ap 17,3. No sabemos cómo se llamaba, pero sabemos que actuaba como profetisa (2,20), en título que Juan rechaza, pues solo admite como auténticos profetas a los que se muestran fieles a Jesús, en la línea que él defiende, estando dispuestos a morir antes que prostituirse con Roma (cf. Ap 11,18; 16,6; 18,24). Es evidente que Jezabel goza de fuerte autoridad dentro de su iglesia: Juan profeta ha querido hacer que cambie de enseñanza sin lograrlo y por eso la amenaza. Ella parece la

figura dominante de la comunidad en Tiatira (2,21-23). Para rechazar su influjo y enseñanza ha escrito Juan su Apocalipsis, presentándola como adúltera (*moikheuein*: 2,22). Juan afirma que Jezabel debía haber mantenido la fidelidad a Dios, separándose de un tipo de prostitución religiosa, pero ha buscado alianzas falsas, como Israel en tiempo antiguo, enseñando a los cristianos a seguirla. Sería bueno que conociéramos su punto de vista. Posiblemente empleaba argumentos cercanos a ciertos discursos de Juan - evangelista y de Pablo, entendiendo el Evangelio en clave de fidelidad interior, más que de batalla contra Roma. Pero el Apocalipsis la acusa, diciendo que vive de su *porneia* o prostitución (2,21), lo mismo que la Prostituta de Ap 17–19, incluyendo en su enseñanza un tipo de pacto con Roma (comer idolocitos y prostituirse: Ap 2,20).

(2) *Las razones de Jezabel*. Posiblemente, ella dirige una escuela cristiana y se siente capaz de penetrar en las profundidades de Satanás (cf. 2,24), conociendo y superando su peligro de un modo que Juan profeta interpreta como prostitución (ella hace a sus hijos o discípulos prostitutos: 2,23; cf. 17,5). Esta batalla entre Juan y Jezabel constituye uno de los momentos importantes de la historia del cristianismo primitivo. Los dos dirigentes de la iglesia disputan no solo por razones dogmáticas, sino también por cuestión de poder. Parece claro que ella ha empezado venciendo: Juan no ha logrado cambiarla (2,21) ni impedir su influjo y magisterio dentro de la iglesia y por eso la amenaza en su libro, caricaturizándola de forma insultante (al llamarla Jezabel). Pienso que Juan no ha criticado a Jezabel porque es mujer, sino porque es partidaria de un pacto con Roma. Es más, al llamarla profetisa está suponiendo que existe (y es buena) la profecía femenina. Pero la forma en que Juan ha presentado esta imagen de una mujer-prostituta ha sido funesta para la sensibilidad antifeminista posterior de la Iglesia oficial. Irónicamente, la Iglesia oficial ha defendido formalmente a Juan, pero en la práctica ha seguido muchas veces la doctrina de Jezabel, desde la altura de una jerarquía masculina que asume y sacraliza el poder a costa del Evangelio. Esta Jezabel está en las antípodas de aquellas mujeres-sexo que, conforme al Pseudo-Filón, bailaban desnudas ante los israelitas hambrientos de pasión. Es una mujer que enseña: tiene una doctrina que, a los ojos de Juan, sigue en la línea de la vieja reina fenicio-israelita y tiene un gran influjo entre los cristianos. Ella es la única persona de su entorno a la que Juan ha honrado, fijando en ella su atención y haciéndola símbolo para la posteridad. Tuvo que ser importante, persona de ideas y experiencias, experta en las honduras de Satán o de Dios (2,25). Pero, a los ojos de Juan, ella representa el doble juego: decirse cristiana y pactar con Roma. Así aparece como expreión de una cultura oficial de la interioridad sagrada que se alía con el Imperio, mientras los verdaderos testigos de Jesús siguen muriendo por él, como él (cf. 18,24), mientras Roma continúa dominando con su prostitución la vida económica y social. Ella es profundidad: su enseñanza profética conduce a honduras que Juan y los suyos parecen ignorar; mira a Dios como misterio superior que rompe las fronteras viejas entre judaísmo e imperio. Juan, en cambio, es profeta de la fidelidad ética, enraizado en la experiencia de Israel, experto en resistencias (como el viejo Elías, enemigo de la vieja Jezabel). Este nuevo Juan no quiere la mística de su adversaria profetisa; no quiere pactar, pero conserva y elabora la pasión por la justicia israelita; en

ella se mantiene, desde ella entiende a Jesucristo. La Iglesia posterior ha rechazado la función ministerial de esta mujer (ha sofocado el profetismo femenino) y su intimismo gnostizante, pero posiblemente ha aceptado (al menos con el tiempo) su idea central de estrechar un pacto con Roma, inmunizando el Evangelio frente a la persecución sangrienta.

(3) *La razón de Juan*. Desde esa base queremos y debemos exponer también la razón apasionada de Juan, profeta de la resistencia cristiana contra Roma. Es posible que exagere, criticando a Jezabel y desfigurando su postura. Pero hay un hecho clave: Juan se encuentra en el exilio y ella sigue, al parecer, tranquila en Tiatira; Juan defiende el martirio, ella parece haber buscado componendas con el poder de Roma. No sabemos cómo ha terminado la disputa en plano externo. Juan ha recogido en su libro las razones (y la ira condenatoria) de un perdedor. Es posible que los «hijos» (discípulos) de Jezabel hayan terminado siendo gnósticos* (¿o montanistas?). La Gran Iglesia ha dado la razón oficial a Juan, pero posiblemente no ha aceptado el carácter radical de su doctrina. Más aún, ella ha condenado a Jezabel, pero (dejando a un lado su condición de mujer-profeta) parece haber aceptado (desde un plano de poder) su deseo de pactar con Roma.

Cf. X. PIKAZA, *Apocalipsis*, Verbo Divino, Estella 1999.

JINETE

(↗ *Apocalipsis*, *espada*, *violencia*). El tema de los jinetes, con sus caballos de guerra, es conocido en el Antiguo Testamento, donde está vinculado sobre todo al recuerdo del éxodo, cuando Dios arrojó al mar «a caballos y jinetes» (Ex 15,1). La tradición israelita sabe también que los jinetes de guerra con sus carros de caballos son incapaces de salvar, pues la salvación está fundada en la ayuda de Dios (cf. Am 2,1; Is 2,7; 31,1; etc.). Pero la tradición conoce también la figura de unos caballos que salen a realizar la obra de Dios, cada uno con su color particular (alazanes, negros, blancos, overos: Zac 6,1-9).

(1) *Los cuatro jinetes y caballos del Apocalipsis* (Ap 6,1-8). Sobre esa base se entienden los jinetes y caballos del Apocalipsis, que aparecen como portadores del juicio de Dios, llevando consigo los males de la historia: «Y vi cómo el Cordero rompía el primero de los siete sellos y oí a uno de los cuatro Vivientes que decía con voz como de trueno: *¡Ven!* Miré y he aquí un caballo blanco y el que lo montaba tenía un arco; y se le dio una corona y salió como vencedor, dispuesto a vencer. Cuando rompió el segundo sello, oí al segundo Viviente que decía: *¡Ven!* Y salió otro caballo de color rojo. A quien lo montaba se le dio (poder) para arrancar la paz de la tierra y que los humanos se maten entre sí, y se le dio una espada grande. Cuando rompió el tercer sello, oí al tercer Viviente que decía: *¡Ven!* Miré y he aquí un caballo negro. El que lo montaba tenía una balanza en su mano. Y en medio de los cuatro Vivientes oí como una voz que decía: Por un kilo de trigo, el salario de un día... Cuando rompió el cuarto sello, oí la voz del cuarto Viviente que decía: *¡Ven!* Miré y he aquí un caballo amarillo. Y el nombre de quien lo montaba era Muerte, y el Hades lo seguía. Y se les dio poder sobre la cuarta parte de la tierra, para matar por medio de la espada, el hambre, la peste y las fieras de la tierra» (Ap 6,1-8). Los tres últimos (espada, hambre y peste/muerte) son bien conocidos en la tradición israelita (cf. 2 Sm 24; Ez 14,21; Eclo 39,28-31; Mc 13,7-9.24-25). El primero (jinete con arco) es más difícil de interpretar, pues ofrece rasgos que parecen positivos, pues su caballo es de color blanco, lleva un arco en la mano y en su frente una corona de victoria, de manera que muchos exegetas lo interpretan como signo del Cristo guerrero (que aparecerá en Ap 19,11). Al principio de todo, como anuncio mesiánico, surgiría este jinete anticipando el triunfo de Dios. Además, el texto conclusivo de Ap 6,8 parece que alude solo a los tres últimos jinetes (espada, hambre y peste/guerra). En contra de eso, pensamos que los cuatro caballos-jinetes forman un conjunto inseparable y los tres últimos expresan lo que está velado en el primero. Lo que podría parecer (y ser) principio bueno (color blanco, corona de victoria) ha de entenderse como fuente de engaño, sentido negativo del Imperio de Roma: empieza cabalgando el jinete del caballo blanco, con arco en la mano, para engañar mejor, con su falsa corona de victoria; parece promesa de vida, anuncio de salvación, pero es principio de todos los males. Este primer jinete es *anticristo*, antisigno del Jinete mesiánico (de Ap 19,11-16). De todas formas, el texto ofrece cierta ambigüedad y su sentido solo emerge claramente a la luz del desarrollo posterior (Ap 13–18). A pesar de eso, podemos y debemos ver a los jinetes como poderes de muerte que despliegan lo que está en el fondo del Imperio romano: son

divisas de la historia destructora, camino que parece bueno (jinete blanco con arco) pero lleva a la muerte expresada por el Hades (cuarto jinete). Muchos motivos de este friso de muerte son tradicionales. Pero la visión de conjunto es nueva: estos jinetes son la humanidad que, pudiendo realizarse de manera positiva y tender a la victoria del bien (que podría anunciar el jinete blanco del principio), se destruye a sí misma en su violencia.

(2) *El primer caballo-jinete* (Ap 6,1-2) es blanco y expresa la fuerza y ambigüedad de la potencia humana que se expresa en el imperio mundial de Roma, antisigno de Cristo. Así aparece ahora, en caballo blanco, color de cielo, con arco en su mano y corona de triunfo en su frente: ha salido a vencer, parece que puede imponerse sobre todos los poderes de la tierra. Su insignia es el arma de guerra que evoca batallas mítico-simbólicas del Dios israelita (cf. Hab 3,4-15): en el fondo está la imagen del Dios Tormenta (Baal*, Hadad), que dispara sus rayos y quizá el mismo Marduk*, matando con arco al monstruo/madre Tiamat; más cercano puede estar el imperio de los jinetes partos, enemigos de Roma y muchas veces vencedores en la guerra, que amenazan con arco y caballo blanco la frontera del imperio. Pero esos rasgos pueden quedar en penumbra. En el primer plano aparece el jinete universal (y aquí romano) de la guerra, que sale a triunfar, buscando corona de la victoria que lleva a la muerte.

(3) *El segundo caballo-jinete* (Ap 6,3-4) es rojo fuego de sangre *(pyrros)*, con espada de guerra. Para llevar su corona y triunfar sobre la tierra, el caballo blanco ha debido teñirse de sangre, con un jinete que tiene el poder de quitar la paz a la tierra. El mismo imperio, elevado sobre el deseo de sangre, con una corona de triunfo, se vuelve historia infinita de matanza despiadada. Para conservarse como imperio, los hombres (los romanos) luchan mutuamente, en camino de muerte (cf. Mc 13,8), expresada por la gran espada, que ha dado a Roma su victoria. Pablo (Rom 13,4) creía que la espada en Roma es buena. Por el contrario, a la luz de su experiencia militar y judicial, el Ap la toma como mala: no hay *makhaira* (espada) positiva, ni victoria mesiánica que pueda lograrse por ella (contra *1 Hen* 90,19 y 2 Mac 15,16). Para el Ap solo es buena la espada verbal o *romphaia*: palabra victoriosa de Jesús, Logos de Dios (cf. Ap 1,16; 19,15).

(4) *El tercer caballo-jinete* (Ap 6,5-6) es negro, color de luto, signo del hambre que avanza con séquito de muerte. El jinete lleva en sus manos la balanza *(dsygon)* y ella pudiera presentarse como positiva: Dios mismo garantiza en Israel la justicia a través de una balanza fiel, promoviendo el derecho, sancionando con su medida justa el juicio (cf. Lv 19,16; Ez 45,10). La balanza (libra) es signo astrológico y expresión de justicia, que Roma ha querido ofrecer a la tierra: libra es ley, orden de un imperio que se piensa legal. Pero Juan sabe que ella se ha pervertido, lo mismo que antes se había pervertido la espada de victoria. Ya no hay justicia en las balanzas, no se respeta el derecho, no se garantiza la vida de los pobres. La ley de Roma se vuelve así principio de hambre. Por eso Juan explica el sin-sentido de esta balanza infame que condena a muerte a los pobres: una medida de trigo por un denario... Un denario es lo que gana al día el jornalero. Por un denario se compraban en tiempos normales hasta doce medidas de trigo, para el jornalero y su familia. La nueva balanza del jinete del caballo negro les

condena al hambre: con su jornal solo se pueden comprar una ración de trigo (para una sola persona) o tres malas raciones de cebada, que sirven para tres personas, pero son insuficientes para una familia numerosa. Ha subido el precio de forma asesina, mueren de hambre los pobres. Mientras tanto, los alimentos caros (aceite y vino) llenan el mercado, pero están solo al alcance de los ricos. Esta es la balanza del imperio malo que se eleva sobre el hambre de los pobres.

(5) *El cuarto caballo y jinete* (Ap 6,7-8) son del color verdusco de la muerte/peste. La Biblia griega (los LXX) suele traducir por muerte *(thanatos)* la palabra hebrea *peste (déber)* que hallamos en las trilogías tradicionales de guerra, hambre y peste (cf. 2 Sm 24 y Ez 14,21: cf. *a peste*, *fame et bello* de las letanías cristianas). La progresión resulta clara: tras la guerra y el hambre llega la epidemia, enfermedad misteriosa que trae la muerte para gran parte de la población. Lo que empezaba pareciendo victoria imperial (corona de vida) se ha vuelto procesión de infierno, con la peste/muerte en el último vagón del tren de la historia. La imagen no necesita comentario: sobre un caballo verdusco cabalga la peste, segando con su hoz el hilo de vida de los hombres; por eso sigue el Hades, viejo Dios idolátrico de mundos inferiores, convertido en depósito de cadáveres, fracaso de la historia. No hace falta decir de dónde viene: ella sigue, como último caballo a los caballos anteriores. Tras el blanco de la gloria mentirosa, el rojo de espada y el negro del hambre, avanza el último jinete en caballo verde/gris de muerte. Este es el final; no hay *quinto jinete*, pues el cuarto es Hades. Mirados en conjunto, estos jinetes expresan la verdad mentirosa del imperio humano, tal como ha venido a expresarse en Roma. Tras su fachada blanca de victoria (arco de Dios, corona triunfal del primer jinete) se esconde la realidad funesta de la guerra interminable, el hambre injusta, la muerte. Así lo ratifica la conclusión del texto (Ap 6,8b) diciendo: se *les dio* (a Muerte y Hades e indirectamente a los cuatro jinetes) el poder de *matar a una cuarta parte de los seres vivos*. El final del texto (Ap 1,8) recoge los males anteriores, añadiendo las fieras (1,8), como si ellas completaran la dura cabalgata de violencia. Esta no ha sido buena guerra de Dios o su Mesías que cabalga en caballo de justicia (cf. Sal 45,6), ofreciendo a los buenos victoria (cf. 2 Mac 3,24-25), sino guerra perversa de un imperio de hambre y muerte.

(6) *El Logos montado a Caballo. Cristo jinete* (palabra*, Cristo, espada*, vendimia*). Los cuatro jinetes y caballos anteriores representaban los males del mundo. Pues bien, al final del gran drama de la historia viene a revelarse el Jinete vencedor. «Vi luego el cielo abierto y apareció un caballo blanco y el Sentado encima de él se llama Fiel y Verdadero, y juzga y combate con justicia. Sus ojos son como llamas de fuego y múltiples diademas adornan su cabeza. Lleva escrito un Nombre que nadie conoce sino él. Va envuelto en un manto empapado de sangre y su Nombre es este: ¡El *Logos* (= Palabra) de Dios! Los ejércitos del cielo, con sus jinetes vestidos de lino blanco purísimo, galopan tras sus huellas sobre blancos caballos. De su boca sale una espada afilada, para dominar a las naciones, y él las pastoreará con vara de hierro. Él es quien pisa el lagar del vino de la ira del furor del Dios todopoderoso. Y sobre su manto y su muslo lleva escrito este Nombre: Rey de reyes y Señor de señores» (Ap 21,11-16). Este

es el Jinete-Cristo, vencedor de la guerra final según el Apocalipsis. Un jinete misterioso, en caballo blanco, con arco de guerra y corona de victoria abría la cabalgata de la historia destructora de este mundo, que llevaba a la guerra, el hambre y la peste o muerte (cf. Ap 6,1-8). Ahora aparece otro jinete, un Sentado a caballo (como Dios en el Trono), portador de victoria verdadera. El lector advierte pronto que este Sentado/Jinete es Jesús. No se manifiesta en forma de Cordero (aunque lo sigue siendo) ni de Hijo del Humano, aunque lo sea también (cf. Ap 5,6; 1,13), sino de Capitán del ejército de Dios. Con gestos de guerra han querido combatirle los poderes del mundo; en gesto de guerra más alta responde, cabalgando invicto en favor de la verdad y la justicia (cf. Sal 45,5), para juzgar guerreando (Ap 19,11; cf. Sal 9,9) y culminar la obra de Dios. La aparición de un jinete celeste que ayuda a luchar y triunfar es tradicional: «[A los que querían saquear sacrílegamente el templo de Jerusalén] se les apareció un caballo, montado por un terrible jinete y enjaezado con riquísima montura. El caballo pateó con sus pezuñas delanteras a Heliodoro; el jinete llevaba armadura de oro» (2 Mac 3,25). «Cuando estaban todavía cerca de Jerusalén, un caballero vestido de blanco apareció al frente de ellos (de los luchadores macabeos), llevando una armadura de oro. Todos juntos bendijeron al Dios misericordioso y se animaron, dispuestos a atacar a hombres y a fieras, y a penetrar hasta por muros de hierro. Así marchaban en orden de batalla con su aliado celeste a la cabeza, señal de que el Señor se había compadecido de ellos» (2 Mac 11,8.10). La tradición bíblica sabe que no basta una justicia forense (dar a cada uno lo suyo, en equilibrio legal), sino que es necesaria la justicia liberadora o mesiánica que destruye el mal del mundo y abre el ancho campo de la vida para los que estaban oprimidos.

(7) *Los rasgos del Cristo Jinete*. Estos son sus elementos distintivos. (a) *Sus ojos son llama de fuego* (Ap 19,12; cf. 1,14; 2,18): juzga a través de la mirada, pero sobre todo libera a través de la Palabra. Por eso es *Logos* o Palabra de Dios. (b) *Tiene un nombre que solo él conoce* (19,12). Lo lleva escrito en su cabeza o frente (cf. 9,4; 14,1; 22,4) y se lo dará a los vencedores (Ap 3,12). Es Nombre mesiánico de intimidad y compañía, de amor y triunfo verdadero, no el número de muerte de la Bestia (cf. Ap 13,17-18, número 6-6-6), ni el misterio falso de la Prostituta (17,5-6). Probablemente, forma parte de la disciplina del arcano que los judíos han aplicado a Dios (YHWH, las Cuatro Letras, Tetragrama de la tradición israelita). No lo ha querido Juan decir, será bueno que no lo investiguemos: el Jinete pertenece al misterio de Dios, eso basta. (c) *Se llama Logos* (19,13), es la Palabra creadora del principio de la historia israelita (Gn 1), que los judíos han llamado *Dabar*. Este es el momento culminante de la creación, el séptimo día, la obra cumplida: Habló Dios en otro tiempo, de diversas formas, por patriarcas y profetas; ahora lo hace de manera plena por su Hijo (cf. Heb 1,1-3). En el principio y fin de Dios se encuentra su Palabra (cf. Jn 1,1-14). Los poderes anteriores (Bestia, Prostituta, Reyes) eran signo de engaño, sangre de violencia. El poder de Dios en Cristo es la Palabra. (d) *Lleva escrito en manto y muslo: Rey de Reyes y Señor de Señores* (19,16; cf. Dt 10,17). Por encima de los Reyes y señores de este mundo, que se identifican con la Bestia o se asocian a ella (cf. Ap 16,12; 17,9.12), se eleva el verdadero Rey y Señor, en título

aplicado a Dios (15,3) o al Cordero (17,4). Frente al poder del mundo que domina a los hombres para destruirles emerge el Jinete vencedor, cuyo nombre solo él conoce. Este es el Hijo del Hombre que dirige su mensaje a las iglesias (Ap 1,9-20), el Cordero degollado (Ap 5) y rey victorioso. Es el *Logos*, la auténtica razón montada a caballo (conforme a una imagen evocada por Hegel, en un contexto muy distinto, relacionado con Napoleón).

(8) *La sangre*. El jinete lleva el manto empapado en Sangre (Ap 19,13), en signo antiguo (cf. Is 63,1-6) que debe ser interpretado de forma pascual. La borracha Prostituta (Ap 17,6) bebe sangre de mártires. En contra de eso, este Jinete es el Cordero degollado (Ap 5), que no bebe la sangre de los demás, a los que oprime y mata, sino que va revestido de su propia sangre salvadora (Ap 7,14) y de la sangre de los mismos creyentes (= oprimidos), degollados a lo largo de la historia (cf. 18,24), que siguen pidiendo justicia/venganza (6,10; 19,2). Jesús lleva la sangre en su manto (en el lugar donde está escrito su nombre de Rey), como signo de victoria: es debilidad hecha principio de fortaleza, fuerza de los crucificados. Con ella vence, haciendo suya la voz de las víctimas del mundo. Por eso le siguen los ejércitos del cielo, montados en caballos blancos... (19,14), dirigidos antes por Miguel, contra el Dragón (12,7). Pero aquí no hay batallas de tipo estelar (¡guerra de galaxias!). El Capitán del ejército del cielo es el mismo Jesús crucificado, con el manto de Victoria teñido de sangre. Por eso, los soldados de su ejército podrán ser los mártires humanos como en Ap 7,1-8 o 14,1-5: ellos combaten con su sangre, con el testimonio de su vida, con su resistencia activa; pero resulta preferible tomarles como ángeles en sentido estricto, pues los mártires son manto de Victoria (de Sangre) del Jinete.

(9) *La palabra*. De la boca del jinete sale una espada... (Ap 19,15), que es Palabra o Logos de Dios, como espada que juzga (mata y da vida) a los humanos. De esa espada* ha tratado ya el Ap (1,16; 2,12.16), siguiendo la mejor tradición israelita (cf. Is 11,4; Sal 17,24.27; Sab 18,15) y cristiana (Heb 4,12). Esta es el arma de Jesús, vara de hierro para dirigir a las naciones (cf. 12,5, con cita de Sal 2,9), sin carácter destructivo. Por eso, a Jesús le podemos llamar el guerrero y pastor de la Palabra. Con la Palabra dirige (es vara de pastor), con ella vence (ella es espada de guerrero). Precisamente allí donde resultaba más hiriente (espada, vara de hierro), el simbolismo se vuelve paradójicamente más humano, menos belicista: el arma de Jesús es su sangre y/o palabra.

Cf. J. COMBLIN, *Cristo en el Apocalipsis*, Herder, Barcelona 1969; R. SCHNAKENBURG, «La figura de Cristo en el Apocalipsis de Juan», *Mysterium Salutis* III/I, Cristiandad, Madrid 1971, 292-401; E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Apocalipsis. Visión de un mundo justo*, Verbo Divino, Estella 1997; A. YABRO COLLINS, *The Combat Myth in the Book of Revelation*, HDR 9, Missoula MO 1976.

JOB

(↗ *Diablo*, *justicia*, *sabiduría*, *sufrimiento*, *teodicea*). Personaje y libro del Antiguo Testamento. El libro consta de un principio y de una conclusión narrativa, donde se cuenta la historia de un justo probado por Dios, que responde de un modo paciente y que al final es rehabilitado (Job 1–2; 42), y de un conjunto de fuertes poemas donde se recogen las discusiones de Job con Dios y con unos «amigos» que quieren ofrecerle su enseñanza sobre el sufrimiento (Job 3–41). La tradición, fijándose en la parte narrativa, le ha hecho símbolo de paciencia piadosa (¡Dios me lo ha dado, Dios me lo ha quitado!: 1,21). Pero el conjunto del poema ofrece uno de los discursos más fuertes de la historia humana sobre el valor de la vida y el sentido del sufrimiento.

(1) *Presentación. Un hombre paradigmático*. Job sufre en plano externo (corporal), pero sobre todo le tortura la falta de justicia: le han colocado en el mundo sin permiso y quiere saber por qué lo han hecho y por qué le han condenado a una vida de dolores. Por eso grita, protesta. Quizá en otro tiempo a un buen israelita le bastaba el consuelo de su pueblo (de su familia y amigos). Pero Job no tiene pueblo o, mejor dicho, tiene el pueblo en contra, pues los sabios vienen y le acusan, en nombre del Dios del sistema. Está solo, arrojado en el basurero de la ciudad, condenado por los buenos que habitan dentro de ella. Esta soledad se hace pregunta. Le dijeron que hay un Dios que es la bondad, que protege al oprimido, que es amigo de los pobres y les salva. Sin embargo, su experiencia le ha hecho ver las cosas de manera diferente: el poder que llaman Dios se vuelve adverso, como un destino que se ríe, se alegra en destruir a los hombres, sin contar con el dolor o los valores de aquellos que sufren, especialmente de los más pobres. Los sabios que argumentan sobre su dolor lo aumentan al afirmar que es resultado del pecado.

(2) *Trama de fondo. Dios y Satán*. El libro comienza en forma de parábola. Allá en oriente, en una tierra misteriosa, de sabios de leyenda, hubo un hombre rico y justo. Dios mismo se gloriaba de tenerle por amigo ante sus siervos o sus hijos (los ángeles del cielo). «Un día, cuando los hijos de Dios venían a presentarse ante Yahvé, se presentó también con ellos el Satán... Y dios le preguntó: «¿De dónde vienes? De recorrer la tierra y pasearla...» (Job 1,6-12). Dios celebra consejo de gobierno. Le rodea el misterio de los ángeles que el texto llama hijos de Dios. Uno de ellos es Satán, Tentador, que discurre por el mundo escudriñando sus rincones. No es aún el enemigo abierto de los buenos, no es el Diablo de la tradición posterior. Pero ya viene a mostrarse como acusador. Vive en la trama de la tierra y sabe que no es fácil ser agradecido en la desdicha. Por eso desconfía de aquellos que se dicen fieles de Dios: duda de Job y de su virtud gratuita. Este Dios sorprende ya al principio. ¿Por qué asiente a la propuesta de Satán, el Tentador? ¿Debían convencerle sus dudas maliciosas? Por otra parte, ¿es justo probar de esa manera a un hombre solo porque el tentador no está conforme con su fama de justicia? Quizá podamos añadir: ¿Se hubiera comportado así el Señor del Éxodo, la Alianza y las promesas? Evidentemente no: Dios no probaba y tentaba a sus fieles de esa forma. La historia (parábola) de Job nos ha venido a colocar donde la vida parece más perversa, más sangrante. Pudiéramos decir que el libro de Job va «deconstruyendo» la figura de

Dios, va deshaciendo hilo tras hilo la trama en que él ha venido a presentarse. Parece un Dios diabólico, un doble de Satán, dominado por un fuerte deseo destructor, alguien que goza en ver cómo sufrimos.

(3) *Los sufrimientos de Job*. El libro va trazando los diversos niveles del sufrimiento de Job: (a) Pobreza: Job pierde sus bienes y padece, despojado de su protección externa, sobre el suelo duro de los hombres, sin más ayuda o posesión que el sufrimiento. (b) Carencia afectiva: Job pierde el cariño y confianza de todos, de forma que queda a solas, a espaldas de la gente, como un condenado que espera la muerte en el estercolero de la ciudad, donde se pudren en vida las basuras. (c) Enfrentamiento social: los responsables de la buena sociedad le destruyen moralmente, empeñados en acusarle y hacerle responsable de todos sus dolores. (4) *Lucha con Dios*. Pero el mayor sufrimiento de Job es su combate con Dios, ante quien presenta su protesta y sus razones: «Esta es mi firma; responda Dios omnipotente» (31,35). Se ha defendido honestamente; honestamente quiere que Dios hable y le presente sus razones. Job no niega la existencia de Dios. Tampoco le condena de antemano. Ciertamente, ha proferido acusaciones duras, pero Dios le ha tratado duramente. Job ha venido a ponerse ante Dios porque sabe que Dios no ha dicho aún su palabra más profunda, pues está manipulado por los falsos sabios del sistema. Job ha entrevisto un rostro satánico de Dios: el poder opresivo de su fuerza, su injusticia. Ha descubierto la violencia que está en el fondo de un tipo de «misterio de Dios» y quiere superar esa violencia, ese falso misterio. Por eso sale en busca de un rostro nuevo de Dios: presiente que, en el fondo de todo, Dios tiene que ser diferente y por eso no se rinde en el camino de dureza y sufrimiento que amenaza con destruirle. Miles de hombres y mujeres, lectores de la Biblia, guiados por Job, representados en su mismo dolor y en sus preguntas, han querido entender su vida con las razones y protestas de ese libro fascinante, una de las cumbres de la literatura y pensamiento universal.

Cf. L. ALONSO SCHÖKEL y J. L. SICRE, *Job. Comentario literario y teológico*, Cristiandad, Madrid 2002; J. M. ASURMENDI, *Job. Experiencia del mal*, *experiencia de Dios*, Verbo Divino, Estella 2001; R. GIRARD, *La ruta antigua de los hombres perversos*, Anagrama, Barcelona 1989; C. G. JUNG, *Respuesta a Job*, FCE, México 1973.

JOEL

(↗ *juicio 1*, *profetas*, *violencia 2-4*). Profeta judío postexílico (s. V a.C.). Concibe a Israel como una comunidad cultica y pone de relieve la necesidad de una fuerte conversión. Es el profeta del día de Yahvé, esto es, del gran juicio de la historia, simbolizada en una plaga de langosta (Jl 1,1–2,11). Su libro aparece como una liturgia penitencial del pueblo (2,12-17), a la que Dios responde anunciado su salvación (2,18-28). Ese mismo Dios promete la venida del Espíritu sobre todos los israelitas (3,1-5) y la condena de los enemigos del pueblo (4,1-17), con la restauración de Judá (4,18-21). Esta profecía de la venida del Espíritu de Dios sobre todo el pueblo en los tiempos finales (Jl 2,28-32) ha influido poderosamente en la visión lucana de Pentecostés (cf. Hch 2,17-21). El libro de Joel contiene ya rasgos apocalípticos, condensados en la visión del juicio de Dios que se realizará en el «valle de Josafat» (Dios juzga), vinculado a Jerusalén (Jc 4,1-17).

JONÁS

(↗ *conversión*, *misericordia*, *profetas*). Personaje y libro del Antiguo Testamento. Aparece como profeta en 2 Re 14–24. Un autor posterior ha recreado su figura, escribiendo una bellísima parábola teológica, en la que se describen los rasgos básicos de la profecía israelita y de la misericordia de Dios.

(1) *Texto básico*. Dios le llama para que predique su juicio en Nínive, capital de Asiria, ciudad perversa. Pero Jonás huye, quiere escaparse de Dios, dirigiéndose al otro extremo de la tierra. Pero el barco en que escapa para Tarsis de occidente corre peligro en la tormenta y los marineros paganos le arrojan al mar, donde la ballena le devora y protege, durante tres días y tres noches, para arrojarle de nuevo a la playa (cf. Jon 1–2), donde Dios le espera para encargarle de nuevo su tarea de anunciar el juicio en Nínive: «Vino la palabra de Yahvé por segunda vez a Jonás, diciendo: Levántate y ve a Nínive, gran ciudad, y proclama en ella el mensaje que yo te diré. Y se levantó Jonás, y fue a Nínive conforme a la palabra de Yahvé. Y era Nínive ciudad grande en extremo, de tres días de camino. Y comenzó Jonás a entrar por la ciudad, el camino de un día, y predicaba diciendo: De aquí a cuarenta días Nínive será destruida. Y los hombres de Nínive creyeron a Dios, y proclamaron ayuno, y se vistieron de cilicio desde el mayor hasta el menor de ellos. Y llegó la noticia hasta el rey de Nínive, y se levantó de su silla, se despojó de su vestido, y se cubrió de cilicio y se sentó sobre ceniza. E hizo proclamar y anunciar en Nínive, por mandato del rey y de sus grandes, diciendo: Hombres y animales, bueyes y ovejas, no gusten cosa alguna; no se les dé alimento, ni beban agua; sino cúbranse de cilicio hombres y animales, y clamen a Dios fuertemente; y conviértase cada uno de su mal camino, de la rapiña que hay en sus manos. ¿Quién sabe si cambiará y se arrepentirá Dios, y se apartará del ardor de su ira, y no pereceremos? Y vio Dios lo que hicieron, que se convirtieron de su mal camino; y se arrepintió del mal que había dicho que les haría, y no lo hizo» (Jon 3,1-10).

(2) *Profeta de la destrucción* (Jon 3,1-4). Como resucitado de Dios (= perdonado) viene Jonás a la ciudad perversa, metrópoli de toda la injusticia y la violencia, para proclamar allí el juicio divino. Nínive es signo de maldad y opresión (de manera que en su lugar se podría poner Babilonia). Allí debe acudir el profeta revivido y pregonar su profecía: ¡vuestra maldad ha llegado hasta mí! (Jon 1,2). El Dios que oyó el lamento de los hebreos oprimidos (Ex 2,23-24; 3,7) rechaza la maldad de los opresores: Jonás debe avisarles del peligro que corren. Pero Jonás no queda en el aviso. Reinterpreta la advertencia de Dios y la convierte en amenaza: ¡dentro de cuarenta días Nínive será arrasada! Este desfase entre encargo de Dios (Jon 1,2) y pregón de Jonás (3,4) determinará el sentido del relato. Jonás no es profeta transparente: no deja que su vida se convierta en signo de la acción de Dios, sino que actúa por su cuenta y convierte su antigua cobardía (huida) en gran resentimiento: quiere que Nínive sea destruida. Odia a la ciudad: odia a este mundo y quiere que en el fondo (y en la forma) se consuma la ira de Dios sobre la tierra.

(3) *Nínive*, *ciudad de la conversión* (3,5-9). Jonás pregona destrucción, pero Nínive conoce mejor a Dios y entiende su palabra como amenaza compasiva: anuncia Dios la ruina precisamente para que los ninivitas puedan descubrir su riesgo y evitarlo (convertirse). La conversión de Nínive se cuenta de forma simbólica, folclórica: los mismos animales dejan de comer y se visten de sayal (saco). Es como si de pronto una ciudad y cultura centrada en el lujo (vestidos) y la satisfacción (comida) invirtiera su conducta, en gesto de pobreza solidaria. Es significativo el pregón. Conforme al mito usual, el rey de Nínive podía interpretarse como un anti-dios: era el poder hecho opresión, la bestia que más tarde ha visto Dn 7. Pues bien, aquí la bestia cambia y reconoce la misericordia suma: ¡Quizá Dios se convierta! (Jon 3,9). No vence al rey de Nínive otro poder como el suyo. No le humillan ni doblegan las armas de la tierra. ¡Le transforma la misericordia del Dios que se arrepiente *(niham)* y perdona! Jonás ha proyectado sobre la ciudad su cobardía airada, quizá resentida: quiere que Dios la destruya, muriendo si hace falta con ella. Le falta corazón para amar, para dejarse amar y colaborar con la misericordia de Dios. El rey pagano que podía parecer un anti-dios se ha vuelto más lúcido y humilde que el profeta, descubriendo algo que ignoran los israelitas: la fuerza creadora y universal de la misericordia de Dios.

(4) *Respuesta de Dios y solución de la crisis para la ciudad* (Jon 3,10). El mensaje de ruina de Jonás podía haber llevado al paroxismo universal: ¡quedan cuarenta días!, un tiempo breve en el que todos deben aprovecharse, multiplicando sus deseos, empeñados en saciar todas sus hambres. Es la solución que a veces triunfa dentro de la historia: ¡Quedan pocos días! ¡Comamos y bebamos! Pues bien, en contra de eso, pueblo y rey invierten el proceso de la destrucción e inician sobre el mundo un camino de vida arrepentida, liberada de violencia. Dios responde arrepintiéndose *(vayynahem)* y perdonando según la previsión del rey. Es claro que, dentro del contexto del relato, ese arrepentimiento parece exclusivo de Dios: cambia de actitud, no descarga la fuerza de su ira. Pero, miradas las cosas en otra perspectiva, el perdón nace también de la propia conversión/cambio del pueblo. Lo que antes era cueva de ladrones, ciudad que se destruye a sí misma, se convierte en campo de fraternidad en el que existe futuro para todos, incluidos los animales.

(5) *Profundización. La misericordia*, *signo de Dios* (Jon 4). El libro de Jonás continúa, tras la conversión de Nínive, con un capítulo extraordinario donde se recoge la conversación de Dios con el profeta, que le acusa precisamente por ser como es, por haber perdonado a Nínive: «¿No es esto lo que yo decía estando aún en mi tierra? Por eso me apresuré a huir a Tarsis, porque sabía yo que tú eres Dios clemente y piadoso, tardo a la ira y de gran misericordia, y que te arrepientes del mal. Ahora pues, oh Yahvé, yo te ruego que me quites la vida; porque mejor me es la muerte que la vida» (Jon 4,2). Jonás asume así el texto confesional más hondo de la historia israelita, el de Ex 34,6, presentado solo en su parte positiva de misericordia y de perdón eterno, dejando a un lado su parte negativa (Dios castiga por tres o cuatro generaciones a los que ama). Jonás reinterpreta el texto de Ex 34,6 de forma universal (aplica la misericordia de Dios para todos los pueblos, incluso para Nínive, el gran enemigo de Israel), de forma duradera

(para siempre). El Dios de Jonás supera las limitaciones anteriores (separación de israelitas/gentiles, buenos/malos), abriéndose a todos los hombres (y pueblos), apareciendo así como fuente de arrepentimiento creativo, para siempre. Esta es la sorpresa del texto: Jonás descubre que Dios (no habiendo hecho una alianza especial con los pueblos de la tierra, ninivitas), les ama y perdona lo mismo que a los hijos de Israel. Esa misericordia universal de Dios hace posible la conversión de los perversos (ninivitas). La elección de Israel se vuelve así principio de salvación universal. Esto es lo que Dios dice a Jonás, esto es lo que Jonás rechaza, igual que una parte significativa de los israelitas (y de los cristianos) antiguos y modernos.

(6) *El signo de Jonás en el Nuevo Testamento*. Los fariseos, a los que Mateo, partiendo de la situación de su iglesia, interpreta como adversarios mesiánicos, piden un signo, una señal que certifique el mesianismo universal de Jesús. No aceptan milagros o exorcismos. Quieren algo externo, en la línea de aquello que pedía y ofrecía el Diablo en Mt 4 y Lc 4. Jesús, interpretando su vida desde una perspectiva pascual, les ofrece el signo de Jonás que puede y debe entenderse a dos niveles: (a) *Jonás en la ballena* (Mt 12,39-40). Recoge una tradición que parece más reciente y solo se entiende en perspectiva pascual. Para actuar de verdad como profeta, Jonás tuvo que morir simbólicamente, sepultado por tres días en el vientre de la ballena; el Hijo del Humano deberá morir de verdad, siendo por tres días sepultado en el vientre de la tierra. No hay más mesianismo ni señal de Dios que la entrega de la vida. (b) *Jonás profeta*, *Salomón sabio* (Mt 12,41-42). Por asociación de símbolos, Mt ha recogido aquí una tradición que parece más antigua, procediendo al parecer del mismo Jesús, profeta rechazado. Los ninivitas escucharon a Jonás profeta, convirtiéndose y haciendo penitencia; a Jesús en cambio no le escuchan los judíos de su tiempo. La reina de Sabá escuchó a Salomón, el sabio; los judíos, en cambio, no han aceptado la sabiduría de Jesús.

Cf. J. ALONSO DÍAZ, *Jonás. El profeta recalcitrante*, Taurus, Madrid 1963; V. MORA, *Jonás*, CB 36, Verbo Divino, Estella 1984; L. ALONSO SCHÖKEL y J. L. SICRE, *Profetas* II, Cristiandad, Madrid 1980, 1006-1031; H. W. WOLFF, *Jona*, KAT, Neukirchen 1977.

JOSÉ

1. Patriarca israelita

(↗ *comidas*, *Jacob*, *patriarcas*). Dentro de la tradición israelita, la figura de José constituye uno de los símbolos fundamentales del pueblo y ha sido elaborada en dos contextos muy distintos, ambos de tipo novelado. En el primer caso, José aparece como hijo de Jacob y salvador de sus doce hermanos, los patriarcas de Israel (en el comienzo de la historia bíblica, en el libro del Génesis). En el segundo de los casos aparece como modelo de israelita fiel, esposo ideal de Asenet, la egipcia, en un libro apócrifo de origen alejandrino (helenista), titulado *José y Asenet*.

(1) *José*, *el hijo de Jacob*. Su historia novelada, unida a la de Jacob su padre, ocupa la última parte del libro del Génesis (Gn 37–50). José, el preferido de Jacob, es un vidente y un sabio, que suscita la envidia de sus hermanos, que le venden a unos mercaderes, viniendo así a convertirse en esclavo de un magnate egipcio llamado Putifar. La esposa de Putifar le pretende y él se opone, siendo acusado de asedio sexual encarcelado. Por sus dotes de intérprete de sueños logra salir de la cárcel y el faraón le convierte en su «primer ministro». De esa forma, como ministro de Egipto, instaura y organiza el orden económico del imperio de los faraones, con sus graneros para reserva de alimentos (¡toda la economía de Egipto ha sido creada por un israelita!). Después reconoce y acoge a sus hermanos, que habían querido asesinarle, y les concede una tierra en Egipto, donde pueden alimentarse y «salvarse» el tiempo de hambre. El mismo padre Jacob desciende con todos sus hijos a Egipto, donde José les acoge, apareciendo así como refugio y salvador de los israelitas.

Esta novela de José, bellamente escrita, constituye una de las obras más hermosas de la antigua literatura universal. Puede contener algunos recuerdos históricos, pero ha sido bellamente elaborada por los sabios de Israel, en tiempos muy posteriores (quizá después del exilio), para poner de relieve la providencia de Dios en los orígenes del pueblo. Es una historia que ha podido ser elaborada todavía en las tierras del antiguo reino del Norte (de la posterior Samaría), pues su héroe es José y no Judá. Pero ha sido acogida por todo Israel y ha servido de reflexión y alabanza para los judíos posteriores.

(2) *José y Asenet*. Son los héroes de una preciosa novela de tipo judeohelenista, que proviene (como el libro de la Sabiduría) de la comunidad de Alejandría. Está escrita en los años de Jesús (s. I d.C.), en un tiempo y contexto de fuerte apertura universal: ciertos judíos quieren abrirse a los paganos y lo hacen contando historias como estas, que reelaboran la figura del viejo patriarca, ministro de Egipto. Este es su tema: *Asenet*, hija virgen de un gran sacerdote de Egipto, que ha rehusado a los pretendientes anteriores, viviendo en soledad, encuentra a José, y quiere hacerle su esposo. Evidentemente, *José* es el patriarca israelita, hijo de Jacob, visir supremo del faraón, y conforme a su deber inspecciona las riquezas del reino. Sobre la trama de esos viejos personajes ha tejido nuestro autor la tela de las relaciones entre judíos y gentiles en Egipto.

José aparece así como «mediador de salvación». En la historia antigua del Pentateuco (Gn 37–50) él ofrecía la salvación al resto de sus hermanos, de manera que ellos podían ser acogidos en Egipto, donde encontraban tierra y comida. En esta nueva historia, mucho más audaz, él ofrece la salvación a los mismos egipcios, representados por Asenet. Como vemos, José sigue siendo el buen israelita, verdaderamente «virgen, porque rechaza a toda mujer extranjera» (*José y Asenet* 8,1), como el primer José, hijo de Jacob, rechazó a la mujer de Putifar. Pero Asenet no es una mujer pervertida, infiel a su marido, sino una virgen porque solo quiere casarse «con el primogénito del rey de Egipto» (cf. *José y Asenet* 4,15), rey divino de la tierra. De esa manera, él aparece, de alguna forma, como signo y principio de salvación para los gentiles, representados por Asenet. Así lo muestra su oración por Asenet: «Señor, Dios de mi padre Israel, el Altísimo, el Fuerte, que llamas de las tinieblas a la luz, del error a la verdad y de la muerte a la vida; tú mismo, Señor, vivifica y bendice a esta doncella. Renuévala con tu soplo, remodélala con tu mano, revívela con tu vida. Que coma el pan de tu vida y beba la copa de tu bendición, ella, a la que yo escogí antes de ser alumbrada, y que penetre en el descanso que has preparado a tus elegidos» (*José y Asenet* 8,10-11).

Ciertamente, este José sigue siendo en algún sentido un hombre, pero ahora recibe rasgos celestes, de tipo angélico. De esa forma desborda el nivel genealógico de las doce tribus y viene a presentarse como signo de Dios para Asenet, es decir, para el conjunto de los egipcios. Ella, Asenet, se convierte a la fe verdadera: destruye sus ídolos, reparte entre los pobres el oro y plata de su riqueza material, y arroja a los perros la comida de los ídolos, es decir, la carne de los sacrificios, para confesar su fe en el Dios de Israel. Entonces se le aparece José en su verdad sagrada, como «comandante del ejército del -Señor» (Miguel, ángel supremo), ofreciéndole su asistencia: «Ten ánimo, el Señor ha escuchado las palabras de tu confesión... A partir de hoy vas a ser renovada, remodelada y revivificada; vas a comer el *pan* de vida, a beber la *copa* de la inmortalidad, y serás ungida con la *unción* de la incorruptibilidad. Ya no serás llamada Asenet, sino que tu nombre será *Ciudad de Refugio*, ya que en ti se refugiarán muchas naciones, y bajo tus alas se abrigarán muchos pueblos, y en tu muralla serán protegidos quienes se unan a Dios a través de la conversión» (*José y Asenet* 15,1-7). Algunos investigadores han pensado que esta Asenet, ciudad de refugio, podría ser la Iglesia y que José sería el mismo Jesús. Sin embargo, es preferible situar ambas figuras dentro de un judaísmo helenista, que reinterpreta la historia de los patriarcas de un modo espiritual, buscando también el despliegue de un Israel espiritual, abierto a las naciones, es decir, al mismo Egipto.

Cf. La historia de José y Asenet aparece en A. DÍEZ MACHO (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento* III, Cristiandad, Madrid 1982, 191-204. Cf., también, R. MICHAUD, *La historia de José*, Verbo Divino, Estella 1981; R. DE VAUX, *Historia antigua de Israel* I-II, Cristiandad, Madrid 1975. Reelaboración novelada en Thomas MANN, *José y sus hermanos*, Punto de lectura, Madrid 2002.

2. Esposo de María

(↗ *anunciación*, *hijo de José*, *María*). La tradición del Nuevo Testamento considera a José como padre (especialmente adoptivo) de Jesús (cf. Lc 2,48; Jn 1,45; 6,42). Tanto

Mt 1,18–2,33 como Lc 1,26–2,52 le presentan como fiel ejecutor de la obra de Dios. De un modo especial podemos evocar dos rasgos de su figura, uno en Mateo, otro en Lucas.

(1) *Mateo. La conversión de José*. Mateo presenta a José como hijo de David (Mt 1,20), es decir, como un heredero de las promesas mesiánicas, un hombre «justo» *(dikaios)* que cumple lo que exige y pide la ley divina (Mt 1,19). Lógicamente, él tenía que presentarse como transmisor de las promesas mesiánicas, como alguien capaz de decir a Jesús lo que ha de ser, la forma en que debe comportarse, como portador de la voluntad y de la misión particular de Dios. Pues bien, el ángel de Dios le pide que renuncie a su paternidad, con los derechos que ella implica, poniéndose al servicio de la obra de Dios en María, su esposa (Mt 1,18-25). De esa forma le pide lo más fuerte y costoso que puede pedirse a un hombre, especialmente si es israelita: que renuncie a su derecho y que acepte, acoja y cuide la obra que Dios ha realizado en su mujer María. Frente al varón dominador que duda de su esposa y la utiliza, frente al hombre que pretende «conquistar» a las mujeres y tomarlas como territorio sometido, se eleva aquí la voz más alta del ángel de Dios pidiendo al varón José que respete a la mujer María, aceptando lo que Dios realiza en ella. En el principio de la historia de la liberación cristiana está la fe de este buen varón José, que se ha dejado cambiar, convirtiéndose de algún modo en cristiano ante María.

(2) *Lucas. La diferencia de José*. Se sitúa ya en la vida pública de Jesús, que acaba de anunciar su mensaje de gracia universal (Lc 4,18-19), retomando el mensaje de Is 61,1-2 y 58,6 y anunciando el gran Jubileo*, pero omitiendo las palabras clave de Is 61,2, donde se habla «del día de venganza de nuestro Dios». Eso significa que Jesús abre el mensaje de salvación a todos los pueblos, como sigue suponiendo el texto, cuando alude a la tradición del mensaje y milagros de Elías y Eliseo, que ofrecieron su ayuda a los extranjeros, habiendo en Israel muchos enfermos (Lc 4,24-26). Pues bien, en vez de alegrarse por ello, sus paisanos de Nazaret rechazan a Jesús y quieren asesinarle, conforme a una ley de linchamiento colectivo (cf. Lc 4,20-29). No pueden aceptar que Dios cure (transforme) por igual a nacionales y extraños: no quieren libertad ni evangelio para aquellos que, a su juicio, no lo merecen. En este contexto apelan a la memoria del padre: «Todos daban testimonio sobre él y estaban maravillados de las palabras de gracia que salían de su boca. Y decían: ¿No es este el hijo de José?» (Lc 4,22). Ciertamente, saben que es hijo de José (en plano legal, nacional). Por eso, su pregunta no es para que respondamos «sí» y de esa manera ratifiquemos el origen familiar de Jesús, sino para que distingamos a Jesús de José, que a los ojos de los nazarenos había sido un defensor de la identidad israelita, un partidario de la separación entre los buenos israelitas y los malos extranjeros. Por eso, la pregunta puede sonar de esta manera: «¿Cómo siendo hijo de José puede comportarse de esta forma?». Sabemos poco de José, pero lo sabido es suficiente para afirmar que es «hijo de David» en el sentido nacional israelita (cf. Lc 1,27.32). Por eso, los nazarenos recuerdan aquí al José «nacionalista» (probablemente ya muerto), para oponer su figura a la de Jesús, que les parece no nacionalista. De esa forma, el hijo de José parece haberse vuelto contrario a los principios de actuación de su padre.

JOSÉ DE ARIMATEA

(↗ *resurrección*, *tumba*). Aparece en Mc 15,42-45 enterrando a Jesús, y la tradición posterior ha ampliado y embellecido su figura. Algunos investigadores afirman que Jesús no fue enterrado con honor, sino arrojado por soldados/verdugos romanos, cuyo nombre ignoramos, a una fosa o pudridero para condenados, donde ningún hombre puro podía acercarse, pues su contacto manchaba. Pero, conforme a la tradición de los evangelios, resulta más probable que le enterraran «los judíos», es decir, los delegados del Sanedrín o de las autoridades sacerdotales de Jerusalén, que pidieron a Pilato los cuerpos de los ajusticiados, pues si hubieran quedado al aire a lo largo de la noche, habrían manchado la tierra y corrompido la ciudad, en un día de fiesta como Pascua (cf. Dt 21,22-23). Así lo suponen Jn 19,31-37 y Hch 13,29, que afirman que «los judíos bajaron a Jesús de la cruz y lo enterraron». Pues bien, como representante de esos «judíos» enterradores de Jesús la tradición recuerda a José de Arimatea, hecho que bien puede resultar histórico.

(1) *Como miembro del Sanedrín*, *José enterró a Jesús tras haberle condenado a muerte*, y lo hizo sin unción ni ceremonia funerarias, antes de que llegara el sábado pascual, en una fosa común de ajusticiados e impuros, en uno de los huecos de la cantera del Gólgota, o quizá en un cementerio judío cercano, para ajusticiados. En ese contexto podemos afirmar que la tradición cristiana le recuerda con agradecimiento, por el hecho del entierro. Resulta normal (y verosímil) que esa tradición le presente como un hombre honorable (solo alguien de dignidad podía pedir al procurador el cuerpo de un ajusticiado), que esperaba el Reino de Dios (¡como lo esperaban muchos judíos, sin necesidad de creer en Jesús!). Es también normal que la tradición afirme que los discípulos (mujeres) miraban de lejos el entierro apresurado de Jesús (cf. Mc 15,47). Pues bien, partiendo de esos datos de Marcos, la tradición posterior ha querido recrear (simbólicamente) su figura, haciéndole amigo de Jesús e incluso cristiano (cf. Mt 27,57; Lc 23,50).

Ciertamente, no se puede negar la posibilidad de que Jesús hubiera tenido un amigo judío «influyente», llamado José de Arimatea, un hombre bueno (incluso discípulo suyo), que consiguió recibir el cadáver y que lo enterró de prisa, pero con cuidado, mientras las mujeres amigas miraban de lejos, sin poder acercarse a su tumba. Pero la tradición primitiva resulta mucho más verosímil, sin necesidad de convertir a José de Arimatea en un amigo de Jesús, en un cristiano oculto. Marcos dice sobriamente que José era un miembro notable del consejo o Sanedrín *(euskhêmôn bouletês)*, alguien capaz de dialogar con Pilato, pues solo en su calidad de «patricio» de la ciudad podía pedirle el cuerpo de los ajusticiados (uno o tres), para que así la ciudad quedara limpia, para la celebración de la pascua (que comenzaba esa misma noche).

Ciertamente, el texto afirma que José «esperaba la llegada del Reino de Dios» (15,43), pero ese comentario no indica que fuera cristiano, en contra de la tradición posterior (cf. Mt 27,57; Jn 18,38), deseosa de asegurar que a Jesús le enterraron sus seguidores. El hecho de que esperara la llegada del Reino indica solo que era un judío «mesiánico», de línea quizá farisea (en contra de los saduceos, poco inclinados a esperas de ese tipo).

Más aún, esa afirmación puede indicar que era «piadoso», en la línea del viejo Tobías* (que enterraba a los muertos), pero eso no impedía que hubiera participado en el juicio contra Jesús, condenándole a muerte, como los demás sanedritas (*pantes*: Mc 14,64).

Porque era piadoso, pero en una línea mesiánica distinta de la de Jesús, le condenó a muerte (para bien de Israel), y por seguir siendo piadoso quiso enterrarle, como debía hacerse con los muertos, incluso con los condenados según Ley. En ese sentido se puede afirmar que lo hizo «porque esperaba el Reino», no el que Jesús había proclamado, sino el Reino de Dios, en el que podía caber incluso Jesús, en la resurrección. Pues bien, este José, que «esperaba el Reino de Dios», pidió a Pilato el «cuerpo» de Jesús, utilizando la palabra *sôma* (Mc 15,43), palabra que puede tener un sentido «religioso» (cuerpo que espera la resurrección, como en Mc 14,8; cf. también 14,22).

Significativamente, el texto sigue diciendo que Pilato, tras pedir un informe al centurión, concedió a José el mero cadáver (*ptôma:* Mc 15,45), y que José, bajándolo de la cruz y envolviéndolo en una *sindona* o sábana* (15,46; cf. 14,52), lo colocó en una tumba *(mnêmeion)* excavada en la roca: «Compró una sábana, lo bajó, lo envolvió en la sábana, lo puso en un sepulcro excavado en roca e hizo rodar una piedra sobre la entrada del sepulcro». Esto es lo que dice Marcos, y es probablemente lo único que sabía la tradición (en la línea de Pablo, cuando afirma que Jesús murió y fue sepultado: 1 Cor 15,3-4). José de Arimatea fue el sepulturero de Jesús y lo hizo de una forma simple, bajando el cadáver (los cadáveres) de la cruz, para depositarlo(s) probablemente en una fosa común, pues el dato del sepulcro nuevo, excavado en la roca, propiedad de José, donde nadie había sido enterrado, proviene de la simbología pascual posterior de la Iglesia. Aquí se descubre la paradoja de la Ley, cumplida por José de Arimatea: por un lado, permite y obliga a matar a una persona y, por otro lado, se preocupa de cumplir una exigencia de pureza ceremonial (enterrar el cadáver).

(2) *Reinterpretación cristiana.* Jesús no tuvo un entierro «mesiánico», es decir, cristiano, sino legal, en línea de judaísmo, al servicio de la pureza de los sacerdotes y no del evangelio. Según Marcos, el rito se realizó de manera sencilla. José bajó el cadáver y lo enrolló en una simple sábana *(sindona)*, no en unos lienzos caros (como supondrá Jn 20,40), y sin cumplir los ritos funerarios, sin unción de perfumes, con toda rapidez, lo enterró. Ese dato de la sábana puede ser también histórico, pues a Jesús le crucificaron desnudo (según costumbre romana), pero, según la ley judía, los cuerpos no podían dejarse desnudos, directamente, en la tierra, sino que debían ir cubiertos, para no mancharla.

Con el fin de preparar la escena siguiente de la Pascua con la teofanía del joven mensajero de Dios (Mc 16,1-8), Marcos debe afirmar que José enterró a Jesús en un «sepulcro» excavado en la roca. Originariamente, ese dato podría entenderse desde el lugar donde se realizó la crucifixión, el montículo de una cantera, llena de huecos, producidos por la piedra extraída. Por eso, era normal que colocaran el cuerpo de Jesús en una oquedad de la misma roca, poniendo una piedra delante (o encima), para que el cadáver no estuviera al aire (no lo contaminara). Pero, en sentido histórico, resulta más coherente pensar que Jesús murió y fue enterrado con los pobres (cf. Is 53,9), en una

fosa común, de manera que su muerte respondió a lo que fue su vida: un gesto de solidaridad con los rechazados y expulsados del buen sistema social.

De un modo muy coherente, la tradición posterior ha recreado el entierro de un modo «cristiano», para honra de Jesús, enriqueciendo de esa forma la noticia más antigua. Mt 27,57-61 enriquece el tema, diciendo que José de Arimatea era «discípulo» de Jesús, lo cual es altamente improbable, pues ni los sanedritas ni Pilato le habrían entregado el cuerpo de Jesús, y añade que le envolvió en una sábana nueva y que le enterró en su sepulcro «nuevo» (donde no podía haber otros cadáveres), cosa también poco verosímil. Por su parte, Lc 23,50-53 presenta a José de Arimatea como «bueno y justo», añadiendo que era del Sanedrín, pero que no aprobó la muerte de Jesús, lo cual no concuerda con Lc 22,70-71 y 23,1 (ni con Mc 14,64, donde se afirma que todos los del Sanedrín condenaron a Jesús). Finalmente, Jn 20,38-42 presenta el entierro de Jesús de un modo regio, de manera que José de Arimatea, al que se une Nicodemo, emplearon para embalsamarle unos 45 kilos de aromas, lo que históricamente carece de toda verosimilitud.

Sigue siendo clásica la obra de R. E. BROWN, *La muerte del Mesías* I-II, Verbo Divino, Estella 2004. Además de comentarios a Marcos, desde diversas perspectivas, cf. J. D. CROSSAN, *El nacimiento del cristianismo*, Panorama, Sal Terrae, Santander 2002; S. LEGASSE, *El proceso de Jesús* I-II, Desclée de Brouwer, Bilbao 1995/6; N. T. WHRIGT, *La resurrección del Hijo de Dios*, Verbo Divino, Estella 2008.

JOSEFO, FLAVIO

Sacerdote de Jerusalén que participó en el principio de la guerra judía contra Roma (años 66-68 d.C.), poniéndose luego (69-70 d.C.) al servicio de los romanos, pensando que eran portadores de un juicio de Dios para Israel. Fue protegido de Vespasiano, emperador de la familia de los Flavios, de quien tomó su nombre, llamándose así Flavio Josefo. Se consideró portador de un mensaje profético (casi mesiánico) de reinterpretación israelita y reconciliación nacional. Escribió la historia de la *guerra (BJ)* y después las *antigüedades* judías *(AJ)*, defendiéndose a sí mismo en una famosa autobiografía *(Aut)*, en la que se presenta como discípulo de un profeta* escatológico, llamado Bano*. Su visión de la historia puede ser partidista, pero en el fondo resulta muy valiosa. El conocimiento de la obra de F. Josefo es imprescindible para situar en su tiempo y lugar a Jesús y al primer movimiento cristiano. Su famoso texto sobre Jesús, llamado «testimonio flaviano», parece básicamente fiable: «Por aquellas fechas vivió Jesús, un hombre sabio... Fue autor de hechos extraordinarios y maestro de gentes que gustaban de alcanzar la verdad. Y fueron numerosos los judíos e igualmente numerosos los griegos que ganó para su causa. Este *es (= a este le llaman) el Cristo*. Y aunque Pilato lo condenó a morir en la cruz, por denuncia presentada por las autoridades de nuestro pueblo, las gentes que le habían amado anteriormente tampoco dejaron de hacerlo después, *pues se les apareció vivo de nuevo*, *al tercer día*... Y hasta el día de hoy no ha desaparecido la raza de los cristianos, así llamados en honor de él» (*Ant* XVIII, 86.3.3,63). Las palabras en cursiva («este es el Cristo... se les apareció vivo») podrían ser una interpolación cristiana, pero las restantes, en especial aquellas donde se habla de «las gentes que le habían amado», son originales. Josefo advirtió que el rasgo distintivo de Jesús, en aquellos años cruciales de la preguerra judía, no fueron unas dotes políticas mejores, ni la creación de nuevas estructuras sociales, en la línea de las que crearon otros grupos conocidos (soldados, escribas, sacerdotes...), sino algo previo, más universal, más valioso: Tuvo amigos que le siguieron amando tras la muerte (aunque algunos le abandonaron tras ella). De esa forma, al recibir y acoger en su grupo a personas que le amaban (y se amaban), rompió los límites militares, académicos o sacrales de otros movimientos, ofreciendo y promoviendo un proyecto mesiánico de amistad donde cabían de un modo especial enfermos y excluidos, niños y mujeres. No necesitó dinero ni ejército, pero tuvo amigos y amigas.

Cf. FLAVIO JOSEFO, *Obras completas* I-V, Acervo Cultural, Buenos Aires 1961; *Guerra de los Judíos* I-II, Gredos, Madrid 1999; *Antigüedades judías* I-II, Akal Clásica, Madrid 2002; *Autobiografía. Contra Apión*, Alianza, Madrid 1987.

JOSÍAS

(↗ *alianza*, *templo*). Rey judío (639-609 a.C.), vinculado al «descubrimiento» del libro de la Ley y a la reforma deuteronomista (2 Re 22–23; Pentateuco*). Es quizá el personaje más destacado de la historia política israelita, desde el tiempo de David y Salomón hasta el exilio. Quiso reinar sobre el conjunto de los territorios de Judá y de Israel, extendiendo en ellos el yahvismo, con la ayuda de profetas como Jeremías*. En su reinado se inicia posiblemente la redacción de los documentos y textos que se utilizarán después para componer el Pentateuco. Algunos le consideran el verdadero fundador de la religión israelita, partidario de vincular las tradiciones de Israel con las de Judá, desde el centro del templo de Jerusalén. Pero murió sin conseguir su intento, en la batalla de Meguido. A pesar de ese fracaso, el Eclesiástico le recuerda como perfume de Dios, rey de justicia (Eclo 49,1-4).

JOSUÉ

(↗ *conquista*, *federación de tribus*, *guerra*, *sol*). Personaje y libro del Antiguo Testamento. La historia deuteronomista (Pentateuco*) le ha presentado como el primer soldado israelita.

(1) *Personaje*. Debió de existir un personaje de ese nombre (Yoshua o Jesús), aunque el hecho de que el nombre signifique «Dios salva» puede ser un signo de que se trata de una figura creada para expresar la salvación de Dios, vinculada a la conquista de la tierra de Palestina. Sea como fuere, su figura ha sido recreada por la tradición teológica, que le presenta como el guerrero al que Dios mismo ha dado su poder, en una teofanía miliar básica para interpretar la historia israelita (Jos 5,13-15). Había habido previamente guerreros y batallas, pero no habían sido aún decisivas: el pueblo de Israel no había surgido a la existencia nacional por medio de una guerra, sino a través de la elección-bendición divina (patriarcas: Gn) y de la liberación del éxodo, con el pacto y el paso por el desierto (Ex, Lv, Nm, Dt). La guerra estrictamente dicha empezó con Josué, a quien Moisés impuso sus manos para que le sucediera como jefe militar, con la tarea de conquistar según Ley la tierra prometida (cf. Dt 34,9-10): «Y tras la muerte de Moisés, siervo de Yahvé, Yahvé habló a Josué, hijo de Nun, servidor de Moisés, diciendo: Moisés, mi siervo, ha muerto. Levántate pues y atraviesa ese Jordán, tú y todo este pueblo, hacia la tierra que yo doy a los hijos de Israel. Todo lugar sobre el que pise la planta de vuestros pies os lo doy, como dije a Moisés... Nadie resistirá ante ti todos los días de tu vida... Cobra ánimo y sé fuerte, porque tú has de hacer que este pueblo tome en heredad la tierra que juré dar a sus padres. Solamente ten ánimo y esfuérzate mucho, actuando de acuerdo con toda la Ley que Moisés, mi siervo, te ordenó. No te apartes de ella ni a derecha ni a izquierda... No se aparte de tu boca este libro de la Ley, antes medita en ese libro día y noche, para que procures obrar conforme a cuanto en él está escrito, pues entonces prosperarás en todas tus empresas y tendrás éxito...» (Jos 1,1-10). La Ley se vuelve así manual de guerra. Según ella, los israelitas no triunfan ni conquistan la tierra por su fuerza militar, ni a través de una estrategia bélica, sino como soldados de un Dios que les protege, haciéndoles triunfar sobre todos los enemigos. Partiendo de esa base, todo el libro de Josué viene a entenderse como crónica de una victoria anunciada y conseguida por el Dios de la Ley.

(2) *Libro*. Este Josué (Yoshua, Jesús = Dios salva) puede haber existido, pero el libro de su nombre borra (o deja en muy segundo plano) su recuerdo histórico, pues ha sido concebido y redactado por la escuela Deuteronomista, después del exilio (Éxodo*), como manual utópico de conquista religiosa de la tierra. Es ciertamente un libro del pasado (cuenta cosas que nos sitúan en un tiempo antiguo). Pero, al mismo tiempo, puede interpretarse como libro del futuro: es modelo de aquello que se espera a la llegada de los tiempos mesiánicos, cuando se dividan de nuevo las aguas del Jordán y caigan las murallas de las ciudades enemigas al toque de las trompetas de Dios, como habría sucedido en Jericó al principio. Más que un soldado autónomo, inmerso en la complejidad de la historia, Josué aparece como testigo de la protección militar de Dios.

Por eso, a diferencia del libro de los Jueces, el libro de Josué es una especie de novela ejemplar donde los israelitas van experimentando la intervención de Dios que ha guiado y guía a su pueblo: los israelitas atraviesan litúrgicamente el Jordán, llevando en procesión el arca de la alianza (Jos 3), litúrgicamente conquistan Jericó, destruyendo sus murallas al toque de las trompetas (Jos 6). Dios ayuda y ayudará a los suyos en la medida en que ellos se mantengan fieles y cumplan los mandatos de la Ley, conforme a los principios de una guerra* santa, que tiene un sentido más teológico que histórico (cf. Jos 7–8).

Cf. G. AUZOU, *El Don de una Conquista: Estudio del libro de Josué*, Fax, Madrid 1967; M. NAVARRO, *Los libros de Josué*, *Jueces*, *Rut*, Ciudad Nueva, Madrid 1995; G. PÉREZ, *Josué en la historia de la salvación*, La Casa de la Biblia, Madrid 1972; J. L. SICRE, *Josué*, Verbo Divino, Estella 2002.

JOTÁN

(↗ *Jueces*, *monarquía*). Un usurpador, llamado Abimélec, había matado a sus hermanos, coronándose rey en Siquem. El sabio Jotán, representante de los asesinados, proclama desde el monte Garizim, en forma de apólogo, la ley de la realeza: «Los árboles se pusieron en camino para ungir a uno su rey. Dijeron al *olivo*: Sé tú nuestro rey. Les respondió el olivo: ¿Voy a renunciar a mi aceite que da honor a dioses y humanos, para mecerme sobre los árboles? Los árboles dijeron a la *higuera*: Ven tú, reina sobre nosotros. Les respondió la higuera: ¿Voy a renunciar a mi dulzura y mi sabroso fruto, para mecerme sobre los árboles? Los árboles dijeron a la *vid*: Ven tú, reina sobre nosotros. Les respondió la vid: ¿Voy a renunciar a mi vino, que alegra a dioses y humanos, para mecerme sobre los árboles? Todos los árboles dijeron a la *zarza*: Ven tú, reina sobre nosotros. La zarza respondió a los árboles: Si de verdad venís a ungirme como rey sobre vosotros, venid y cobijaos a mi sombra. Y si no es así, brote fuego de la zarza y devore los cedros del Líbano» (Jc 9,7-15). Los árboles *regios* (olivo, higuera y vid) forman una *trilogía vegetal sagrada* (con la higuera en vez del trigo, que no tiene altura para ser arbusto): son portadores de la vida, que es honor (aceite), dulzura (higuera), alegría (vino); por eso no necesitan ser reyes. Frente a ellos se eleva envidiosa la *zarza*, arbusto parásito por antonomasia: no alimenta a los demás, sino que vive de chupar la vida de los otros y así planea y parece reinar sobre los árboles del campo y bosque, robándoles la vida. Este apólogo, que presenta a los reyes como parásitos sociales, constituye uno de los ejemplos más fuertes de crítica en contra de la monarquía*, no solo dentro de Israel (Samuel*), sino en la literatura universal.

JUAN, APÓCRIFO DE

(↗ *apócrifos*, *escatología*, *Felipe*, *gnosis*, *gnósticos*, *Sofía*, *Tomás*, *Valentín*). Texto gnóstico*, fijado en su forma actual en el siglo III d.C., tras haber recibido diversas redacciones; es uno de los testimonios más significativos del gnosticismo cristiano. Su pensamiento está emparentado con la escuela de Valentín* y desarrolla, de un modo bastante completo, el mito de la caída del alma (que es en el fondo la caída de Dios). Ha sido conservado y descubierto en la biblioteca de Nag Hammadi (año 1945), siendo desde entonces muy estudiado. Tiene la forma de evangelio gnóstico, es decir, de revelación que Jesús, el Salvador resucitado, transmite a Juan, su discípulo preferido (a quien se identifica con Juan Evangelista). Sus temas centrales son muy importantes para conocer una de las líneas de desarrollo del cristianismo.

(1) *El mito de* Sofía*. *Punto de partida.* La figura básica de este evangelio y del conjunto de la doctrina (mito) gnóstico, tiene forma de mujer: es *Sofía*, el aspecto femenino de Dios, en sentido positivo y negativo. La Sofía buena nos vincula con el fondo positivo de la realidad, es decir, con el Gran Padre. En contra de eso, la *Sophia* pervertida nos convierte en buscadores vanos de una verdad envidiosa. Desde ese contexto, este «apócrifo de Juan» ha vuelto a narrar el sentido de la creación, vinculando el despliegue (y caída) de Dios con el gran drama del hombre. *En principio*, *todo es bueno*, pues Sofía forma parte *del Dios absoluto*: «El Espíritu invisible... no encierra dentro de sí nada inferior, puesto que lo mejor está en él, siendo él solo absolutamente perfecto... Es incircunscriptible, porque nadie le precede para circunscribirle; indistinto, porque nadie le precede para imponerle una distinción; inconmensurable, porque nadie le precede para medirle; invisible, porque nadie le ve; eterno, porque siempre es; inexpresable, porque nadie le puede captar para expresarle; innombrable, porque nadie le precede para nombrarle» *(Apócrifo. Juan*, NHL II, 1, 2-3).

Pues bien, *en ese mismo principio positivo existe un riesgo*. En el Dios absoluto mora Sofía, la Sabiduría femenina, que aparece como culminación del mismo Dios: ella está dentro del pléroma o plenitud que forman los cuatro u ocho aspectos polares (masculino/femenino) de la divinidad (que pueden llamarse *Barbelo u Ogdóada).* Pero, al mismo tiempo, ella se encuentra en el borde de esa plenitud, en el lugar donde, mirando hacia lo externo, ella puede despeñarse y despeñarnos, haciendo que quiebre la armonía divina y que se exprese (brote) aquello que carece de sentido (un mundo material donde las almas divinas se encadenan a la materia).

(2) *Texto básico*, *la gran caída*. Dios aparece al mismo tiempo como relación de polaridad sexual (lo masculino y femenino se completan en ella) y como procesión o proceso engendrador de vida, que se expresa y desemboca en la caída (es decir, en el gran pecado divino). En su forma perfecta, ese proceso debe cerrarse y se cierra (o completa) en el misterio intradivino, formando una especie de cuaternidad (u ogdóada) inmanente, en círculo perfecto de comunicación y engendramiento. Para que la divinidad se mantenga en sí misma (dentro de Barbelo o totalidad sagrada de cuatro elementos), los aspectos polares de lo masculino y femenino han de corresponderse. Pero ella, Sofía,

ha roto la unidad: «La Sabiduría deseaba hacer manifiesto a qué se parecía lo que ella pensaba, sin aguardar el beneplácito del Espíritu, que no estaba de acuerdo, ni su colaboración y aprobación. Como consecuencia del desacuerdo de la persona de su pareja, no encontró su conformidad... y sin el beneplácito del Espíritu (masculino) y sin el reconocimiento de su pareja realizó su salida. Presa de la fuerza irresistible que hay en ella, su pensamiento no quedó improductivo y fue entonces cuando apareció viniendo de ella un producto incompleto y discordante, ya que lo había creado sin su pareja. Él no se parecía en nada al aspecto de su madre, siendo él mismo de otra forma. Cuando ella (Sofía) se dio cuenta de que el objeto de su deseo había tomado la forma anómala de una serpiente, con cuello de león, de ojos crepitantes y brillantes de relámpago, lo rechazó lejos de ella y lejos de los lugares celestiales, para que no lo viese ninguno de los inmortales, ya que lo había creado por ignorancia. Y lo rodeó de una nube luminosa y puso un trono en medio de la nube, de manera que nadie lo viera más que el Espíritu Santo que se llama madre de los vivientes y le dio el nombre de Yaldabaot» (*Apócrifo de Juan*, NHL II, 1, 9-10).

Si lo hubieran hecho así, plenamente y para siempre, si Sofía no hubiera mirado y deseado desde sí misma (para sí), de un modo egoísta (rompiendo su pareja) no habría existido este mundo que en forma condensada puede presentarse como «pecado de Dios» (un error que se expresa en forma femenino). El pecado consiste en que la mujer (Sofía) piense y quiera por sí misma. Cuando todo vuelva a ser perfecto, cuando ya la mujer no quiera ya nada por sí misma, en el final, desaparecerá de nuevo ese mundo, que ha nacido por la caída de lo divino-femenino (que es la caída de las almas). Eso significa que la creación en su conjunto es mala, por ser deseo de mujer. No ha sido efecto de la voluntad positiva del Dios abarcador (del pléroma), ni producto de su principio masculino sino una consecuencia indeseada del deseo egoísta de Sofía: un engaño de carácter femenino (pero engaño, al fin, del mismo Dios).

(3) *Riesgo de Dios*, *la misma vida humana*. Según eso, el mundo surge como efecto del riesgo destructivo de la fuerza engendradora mala (o imperfecta) del principio divino femenino. Este mundo actual es consecuencia de un pecado de Dios, pero no de «todo Dios», sino solo de su aspecto femenino. En cuanto masculino, el Espíritu es perfecto: se basta a sí mismo, existe en armonía y expresa de manera siempre plena lo que lleva en su interior. Por el contrario, en cuanto femenino, el mismo Espíritu divino puede volverse peligroso. En otras palabras, la mujer (lo femenino) es el «riesgo de Dios». Por eso, a fin de no destruirse a sí mismo, debe mantenerse siempre en unidad profunda con lo masculino, en gesto de obediencia y colaboración. En el momento en que Sofía, la mujer divina, se centra en sí misma y quiere engendrar desde su propia independencia (sin contar con su pareja), ella suscita algo monstruoso.

Eso significa que el mal proviene de la caída de lo femenino, pero dentro del mismo Dios, lo que significa en último término que el mal es divino, pues proviene de la misma Sofía, que se vuelve adúltera por no engendrar con su marido en Dios. La mujer solo es fecunda y buena cuando se vincula con lo masculino (con el esposo verdadero que la complementa y salva). Al separarse del esposo ella se vuelve fuente de pecado. El

cuerpo de la mujer «divina» centrado en sí mismo, en búsqueda de satisfacción aislada (de identidad propia, separada del marido), ese es el origen de todos los males para el gnosticismo.

Según ese mito, somos descendencia divina pervertida, de una diosa egoísta, dentro de un Dios que sigue siendo bueno en sí (en lo masculino), pero que ha venido a dividirse. No tendremos salvación si no reconocemos este origen, si no vamos descubriendo y purificando nuestra propia realidad divina ensuciada y perdida en la materia. La salvación consistirá en lograr que la Sofía interior, nuestra parcela femenina (prostituta de sí misma), vuelva de nuevo a la virginidad perfecta de su esposo divino (que ha sido influido por la caída, pero que conserva en sí el poder originario de la vida).

De esa forma, el hombre actual, a quien podemos definir como «Dios caído» por el error de lo femenino, debe encontrar su propia perla: que el alma perdida retorne a su casa, que descubra el aspecto bueno de su madre celeste (por medio del signo bueno de Dios, que es Jesucristo, según los cristianos). Divina ha sido la caída, divina ha de ser la reconciliación, el retorno al pléroma, es decir, la superación de lo femenino malo, para que así el hombre recupere el aspecto femenino bueno de la divinidad, en armonía (obediencia) respecto a Dios masculino, dentro de un todo armónico. El cristianismo gnóstico del *Apócrifo de Juan* se puede entender, según eso, a la luz de los tres momentos de nuestra historia.

En un principio, *fuimos realidad de Dios* y eso seguimos siendo en lo más hondo: una parcela de la divinidad eterna. En ese aspecto, todos somos preexistentes. Formamos parte de la Sofía verdadera, *la mujer que miraba en su origen al esposo bueno*, en gesto de comunicación e integración divina. Existimos como seres positivos al principio, seremos para siempre.

Somos alma caída, *sabiduría pervertida.* En el momento en que Sofía se ha buscado a sí misma y ha querido engendrar desde su propia soledad, separando su divinidad femenina de la fuente original de Dios (del Dios masculino, que es principio y norma de todo ser), ella ha suscitado un monstruo, engendrándonos a nosotros. Por eso, la creación actual (en cuanto separada de la plenitud de lo divino) resulta esencialmente femenina: expresión de la mujer que deja de mirar a su marido divino, de someterse a él y de obedecerle, engendrando así un mundo imperfecto.

Seremos, *al fin*, *alma salvada*, pero solo si superamos el aspecto femenino malo, si volvemos a la obediencia total (con la Sofía de nuevo sometida plenamente al Dios masculino). Nuestra conversión se identifica, según eso, con la conversión de Sofía. Como mujer que se somete a su marido, así debemos ser todos los seres humanos. Reinará lo masculino, no habrá más desobediencias femeninas. Todo será de esa manera bueno. Retornaremos según el ejemplo de Jesús, el gran revelador, por medio de la Sofía buena (redimida), en matrimonio con ella, hacia la fuente del propio ser divino; dejaremos con ella nuestra búsqueda egoísta (es decir, la contemplación de una corporalidad caída, lejos del esposo divino) para introducirnos de nuevo en el *pleroma*, totalidad de lo sagrado, a través del gran matrimonio divino.

Esta es la visión del *Apócrifo de Juan*, esta es una de las formulaciones más precisas y claras del mito gnóstico. Lógicamente ha sido condenada por la Gran Iglesia, que ha seguido viendo la creación como buena, que ha rechazado la identificación del pecado con la mujer.

Texto básico en J. M. ROBINSON (ed.), *Nag Hammadi Library in English*, Brill, Leiden 1977 (= NHL) y A. PIÑERO (ed.), *Textos gnósticos. Biblioteca Nag Hamadi* I, Trotta, Madrid 1997, 209-236. Cf. También B. LAYTON, *Gnostic Scripture*, Londres 1987, 23-51; L. MORALDI, *Testi Gnostici*, Turín 1982, 105-164; M. ERBETTA (ed.), *Gli Apocrifi del Nuevo Testamento* I/1, Marietti, Casale Mo. 1975, 160-187. Traducción parcial en R. KUNTZMANN y J. D. DUBOIS, *Nag Hammadi*, Verbo Divino, Estella 1988,37-38. Para un estudio general del tema, cf. K. RUDOLPH, *Gnosis*, Clark, Edimburgo 1977; F. GARCÍA BAZÁN, *Gnosis. La esencia del dualismo antiguo*, Castañeda, Buenos Aires 1978.

JUAN BAUTISTA

(↗ *abluciones*, *bautismo*, *comidas*, *Herodes Antipas*, *Isaías 3*, *mesianismo*, *profetas*, *vestido*, *voz que clama en el desierto*). Jesús tuvo un iniciador y maestro directo: Juan Bautista, a quien el Nuevo Testamento presenta como el último en la línea de los sabios y profetas de Israel (cf. Mt 11,1-19 par), que condenaba la violencia de los poderosos y el pecado del conjunto de la humanidad, anunciando el juicio de Dios (cf. Mt 3,7-12). Comenzaremos presentando el mensaje de Juan según los evangelios. Trazaremos después su relación con Bano, otro bautista de aquel tiempo. Finalmente, trataremos de su muerte.

(1) *Mensaje de juicio*. Juan sabía que este mundo tiene que acabar, que no tiene salida, y por eso pedía a los hombres y mujeres que se convirtieran, ofreciéndoles el bautismo del perdón de los pecados y de la liberación: «Ya está el hacha levantada sobre la raíz del árbol y todo árbol que no produzca fruto bueno será cortado y arrojado al fuego. Yo os bautizo en agua para conversión. Detrás de mí llega uno Más Fuerte que yo... Él os bautizará en Espíritu Santo y Fuego. Lleva en su mano el bieldo y limpiará su era: y reunirá su trigo en el granero; pero quemará la paja en fuego que jamás se apaga» (Mt 3,9-12; Lc 3,1-9). Este pasaje contiene tres aportaciones básicas. (a) Juan eleva su *amenaza final* sobre los hombres, anunciando la llegada del juicio de Dios, que viene como Huracán destructor y como Fuego que abrasa a los perversos, culminando y destruyendo de esa forma una historia que había estado fundada en los principios del «árbol del bien y del mal» (cf. Gn 2,17). Los hombres han comido de ese árbol y se han pervertido. Por eso, por sí mismos, no tienen más salida que la muerte. (b) En medio de esa situación final de muerte, Juan se atreve a ofrecer y ofrece una señal de liberación apocalíptica: *el bautismo de muerte al mundo viejo* para aquellos que quieran convertirse. A los bautizados no les promete ningún tipo de ventaja sobre el mundo, no inicia con ellos un camino, sino que se limita a prometerles la liberación «de la ira que se acerca». (c) Juan anuncia, finalmente, la llegada de *uno más fuerte*, alguien «mayor», quizá un personaje apocalíptico, un portador del juicio de Dios (como Henoc o el arcángel Miguel), quizá el mismo Dios que actúa como «separador» final: tiene el hacha levantada para cortar los árboles malos; lleva en su mando el bieldo que eleva la parva, para que pueda separarse el trigo de la paja, de manera que el grano bueno se guarde en el granero y la paja se queme en un fuego que no acaba. No es profeta de nacimiento y siembra, como Jesús (cf. parábola del sembrador: Mc 4), sino de destrucción, de siega y fuego. Entre el bautismo que Juan ofrece y la ira cercana que anuncia se extiende un breve tiempo de conversión donde se aplica su mensaje. De esa manera, sobre un fondo de juicio universal de muerte (que ratifica el fracaso de la historia humana), Juan ha dejado abierto un resquicio de esperanza, simbolizada por el bautismo en el Jordán, para aquellos que se arrepienten y quieren escapar de la ira que se acerca, cruzando así el umbral de la muerte (simbolizada por el fuego y huracán) para entrar en la tierra prometida, como hizo Josué en otro tiempo (cf. Jos 1–3). Pero ese resquicio no es bastante extenso para ofrecer espacio y tiempo de vida para todos los hombres, pues la vida acaba y terminan

las oportunidades, de manera que no existe más salida que la penitencia y esperanza para un pequeño resto de convertidos. Juan supone que las oportunidades para recrear el Reino de Dios sobre la tierra ya se han acabado, de manera que la vida no se puede fundar sobre principios de justicia divina. Por eso se eleva como profeta del fin de los tiempos, pregonero de la ira de Dios, en las riberas del Jordán, vestido de piel de camello (como Elías) y comiendo alimentos silvestres (Mc 1,6), para indicar que la cultura dominante de los que visten y comen según los principios de este mundo injusto está ya condenada (resulta inviable).

(2) *Juan Bautista y Bano. (1) Desierto y bautismo*. Para precisar el sentido de Juan Bautista es importante compararle con otro profeta* apocalíptico de su tiempo, llamado Bano*, del que habla Flavio Josefo*, diciendo que «vivía en el desierto, llevaba un vestido hecho de hojas, se lavaba (= bautizaba) a sí mismo, día y noche, con agua fría para purificarse, y comía alimentos silvestres» (Josefo, *Aut* II, 11). Pues bien, Marcos presenta a Juan Bautista del modo que sigue: «Apareció (vivía) en el desierto, llevaba un vestido de pelo de camello y un cinturón de cuero, bautizaba a otros, en gesto de penitencia, para perdón de los pecados, comía saltamontes y miel silvestre» (Mc 1,4-7). Bano y Juan han rechazado la cultura dominante de la ciudad (estructura social y alimentos), no para negar la historia israelita sino, al contrario, para recuperarla desde su origen. No son hombres de comunidad y comida, de libro y rito, como los esenios* (Qumrán*), preocupados por el orden básico de la convivencia social, sino portadores de una fuerte protesta, vinculada al descubrimiento de una impureza especial. (a) *El desierto* es para ellos lugar de ruptura y preparación, como saben los esenios de Qumrán cuando afirman, asumiendo con Mc 1,2-3 el texto de Is 40,3 LXX, y diciendo que se han retirado allí «para preparar el camino del Señor» (cf. 1QS 8,14; 9,19-20). Pero el desierto de los esenios es lugar de estudio (Ley) y celebración de la comida (pan y vino); por el contrario, el de Bano y Juan implica una vuelta a la naturaleza, como indican su vestido y comida. En otra línea, el desierto, como lugar deshabitado, es en Flavio Josefo morada preferida de bandidos, asociales y/o rebeldes contra Roma. (b) *El bautismo* tiene en cada caso un sentido diferente. *Bano* es un autobautista: se limpia a sí mismo cada día (es hemero-bautista), entrando en el agua para purificarse de los propios pecados e impurezas, como hacían los esenios de Qumrán (y como muestra el apócrifo de Adán y Eva: *Vita Latina* 4-7). Por el contrario, Juan es Bautista (= bautizador), porque bautiza (purifica) a los demás, iniciando con ellos, una vez y para siempre, no cada día, el camino de transformación escatológica, cercana al mesianismo. Es lógico que a Juan le maten, mientras Bano sigue en paz, pues no constituye una amenaza contra el orden establecido. Josefo, partidario al fin de un pacto político, al servicio de Roma, será discípulo de Bano. Jesús, por el contrario, solo puede ser discípulo de Juan.

(3) *Juan Bautista y Bano. (2) Vestido y comidas*. Ambos son profetas de signos, y entre ellos destacan el vestido y la comida. (a) *Vestido*. El vestido de Bano parece vincularse al paraíso: está hecho de hojas (como el de Gn 3,7-8). El cinturón de piel de Juan está relacionado con Elías (cf. 2 Re 1,8), a quien la tradición presenta como predicador final de penitencia. Más difícil es el sentido de su túnica de pelo de camello,

animal que Lv 11,4 presenta como primero de los impuros. Parece que Juan rechaza las normas de pureza de la tradición sacerdotal, enfrentándose a los grupos de esenios y protofariseos. Ni Bano ni Juan son hombres de banquete, vestidos ritualmente para comer en el palacio (cf. Mt 11,8) o para tomar alimento o bebida pura con los esenios (cf. 1QS 6,18; 7,21-22), que, según Josefo, *BJ* II, 8,3,123; 8,5,129, celebran la fiesta diaria del pan y el vino, bien purificados, vistiendo una túnica blanca de lino. (b) *Comidas. Bano* «comía alimentos silvestres», es decir, naturales, no cultivados, ni elaborados a través de un proceso cultural, como el pan y el vino. Silvestres son las hierbas que brotan de forma espontánea, como en el paraíso primero (cf. Gn 1–3), y quizá algunos pequeños animales. Eso es, al menos lo que supone Mc 1,4-7, cuando afirma que Juan se alimentaba de saltamontes y miel silvestre *(agrion)*. Parece claro que esos alimentos no pueden entenderse al pie de la letra, de un modo exclusivista, como si los discípulos de Juan debieran organizar pequeñas batidas de insectos y miel para alimentarse, sino que constituyen un ejemplo significativo del resto de comidas naturales (no cultivadas en huertos o colmenas propias) del grupo de bautistas. Ciertamente, en sí mismas, tales comidas no se encuentran prohibidas por la ley de purezas. Tanto saltamontes como miel son en principio alimentos puros (cf. Lv 11,22). De todas formas, y a pesar de su carácter simbólico, vinculado a la dulzura y bendición de la tierra prometida (¡que mana leche* y miel!), los judíos más observantes han mantenido una actitud de gran reserva ante la miel, por el riesgo que tiene de estar contaminada por larvas de animales muertos (de abejas). El mismo Documento de Damasco, vinculado a los esenios, alude a ello: «Que nadie profane su alma con ningún ser viviente o que repta, comiendo de ellos, desde las larvas de las abejas hasta todo ser viviente que repta en el agua... Y todas las langostas, según sus especies, serán metidas en fuego o en agua, cuando aún están vivas, pues esta es la norma de sus especies» (CD 12,12-15). Todo nos permite suponer que Juan se ha opuesto, de un modo expreso, a la *halaká* o norma de purezas de otros grupos judíos de su tiempo. Ha rechazado el pan y vino y, casi con seguridad, la carne de animales sacrificados (cuya sangre ha sido ritualmente vertida), para retornar de esa manera a un estilo de vida natural, de relación directa con la tierra no cultivada. Posiblemente, su gesto es una forma de protesta contra un tipo de cultura que encierra al ser humano en la violencia. No ha querido transformar (sanar) las grandes instituciones: las ha negado. No ha querido bendecir a Dios por el pan y el vino compartido, como hará Jesús, bendiciendo así el amor y gozo de la comunión interhumana, sino que ha vuelto a refugiarse en una naturaleza precultural, representada por el *desierto*, contra la ciudad, y por *los saltamontes y miel silvestre*, contra el pan y vino de los agricultores.

(4) *Flavio Josefo: el asesinato de Juan Bautista*. No sabemos cómo murió Bano. Todo nos permite suponer que él no era profeta apocalíptico, de manera que pudo vivir tranquilo, sin que le mataran. Por el contrario, Juan Bautista era un profeta del fin de los tiempos y, lógicamente, murió asesinado. Flavio Josefo y los evangelios presentan a Juan de maneras ligeramente distintas. Josefo, historiador oficial judío, al servicio de Roma, tras la guerra judía de la gran destrucción (67-70 d.C.), le recuerda como un

filósofo moralista: «Juan, de sobrenombre Bautista... era un hombre bueno que recomendaba incluso a los judíos que practicaran las virtudes y se comportaran justamente en las relaciones entre ellos y piadosamente con Dios, y que, cumplidas esas condiciones, acudieran a bautizarse..., dando por sentado que su alma estaba ya purificada de antemano con la práctica de la justicia. Y como el resto de las gentes se unieran a él (pues sentían un placer exultante al escuchar sus palabras), Herodes, por temor a que esa enorme capacidad de persuasión que el Bautista tenía sobre las personas le ocasionara algún levantamiento popular (puesto que las gentes daban la impresión de que harían cualquier cosa si él se lo pedía), optó por matarlo, anticipándose así a la posibilidad de que se produjera una rebelión... Entonces Juan, tras ser trasladado a la fortaleza de Maqueronte, fue matado en ella» (*AJ* XVIII, 116-119). En contra de F. Josefo, *los evangelios* interpretan a Juan como profeta del juicio final, en la línea de la mejor tradición bíblica; le ven como un hombre que tuvo que enfrentarse con el rey, Herodes Antipas, a quien acusó de ser injusto, porque había robado la mujer de su hermano. En contra de eso, *Flavio Josefo*, para quedar bien con los romanos que financiaban su obra como historiador, le interpreta como un filósofo moralista, en la línea de los estoicos, platónicos y cínicos de su entorno; pero de esa forma no logra explicar su martirio: Herodes no habría asesinado a un filósofo de ese estilo; los filósofos de ese tipo no solían causar rebeliones, como la que temía Herodes, ni solían ser asesinados, como fue Juan el Bautista. De todas formas, el mismo Flavio Josefo sabe que Herodes Antipas asesinó a Juan y sabe, además, que ese asesinato está vinculado, de algún modo, a los «problemas matrimoniales» de Herodes, que se había casado con la mujer de su hermano Filipo, ocasionando así una guerra con Aretas, rey de los nabateos y padre de la mujer anterior de Herodes, de cuya humillación quiso vengarse (*AJ* XVIII, 106-124).

(5) *El testimonio de Marcos*. En este punto, los evangelios son más fiables, de manera que el relato de Mc 6,14-29, donde se cuenta la prisión y muerte del Bautista, a pesar de su estilo novelesco, es en el fondo verdadero (y explica además la noticia de Flavio Josefo que relaciona la muerte de Juan con la guerra entre Herodes y el rey nabateo). Desde su propia visión apocalíptica, como mensajero del juicio de Dios, Juan denunciaba los pecados de los hombres y entre ellos el pecado del rey que había quitado la mujer a su hermano, Filipo, aunque lo hubiera hecho según ley (¡con la aprobación de sus escribas!) y con el consentimiento de su nueva mujer. Sobre esa base resulta ejemplar el relato de Marcos, cuando dice que Juan criticaba la conducta matrimonial de Herodes porque ella evocaba la gran crisis escatológica (la llegada del fin de los tiempos), conforme a un tema clave de la tradición de Henoc*. Herodes aparecía así como uno de aquellos ángeles* violadores que se apoderaban de las mujeres, destruyendo el orden del mundo, como había desarrollado el libro de Henoc*: los evangelios interpretaron a Juan como un profeta apocalíptico, que, en la línea de la mejor tradición bíblica, anuncia el juicio final, elevando así su voz en contra de los poderes políticos y sociales, a los que juzga pervertidos. Teniendo eso en cuenta, su asesinato resulta lógico y políticamente necesario: un rey como Herodes Antipas no podía permitir

la predicación de un profeta como Juan, que criticaba, al menos veladamente, su política y su forma de vida y que, además, podía atraer a multitudes inquietas, que esperaban el fin de los tiempos.

Cf. G. BARTH, *El Bautismo en el tiempo del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 1986; E. LUPIERI, *Giovanni Battista nelle tradizioni sinottiche*, Paidea, Brescia 1988; *Giovanni Battista fra Storia e Leggenda*, Paideia, Brescia 1988; X. PIKAZA, *Antropología bíblica*, Sígueme, Salamanca 2006; R. TREVIJANO, *Comienzo del evangelio. Estudio sobre el prólogo de Marcos*, Fac. Teología, Burgos 1971.

JUAN, CARTAS DE

(↗ *amor*, *anticristo*, *discípulo amado*, *Juan evangelista*, *Nuevo Testamento*). El autor (autores) del evangelio de Juan había fijado su texto hacia el 90/100 d.C., pactando con la Gran Iglesia, representada por Pedro (en Siria, quizá en Asia Menor). Pero no todos los del grupo aceptaron su propuesta, y algunos parecen haberse negado a reconocer la «carnalidad» de Jesús y de su comunidad (entendida como estructura social organizada). Contra ellos escribe el autor de 1 Jn (y de 2-3 Jn), hacia el 100/110 d.C., insistiendo en la carne de Jesús y en la exigencia del amor mutuo (cohesión comunitaria), pero también en la libertad interior de los creyentes, en quienes habita el Espíritu. Las tres cartas son un testimonio de la intensa vida y de la crisis de la comunidad del discípulo amado (donde había su evangelio). La primera es la más larga y pone de relieve el sentido del amor cristiano, declarando también la condena de los antagonistas, con la *autoridad interior* de los creyentes. En las dos siguientes, mucho más pequeñas, se destaca el riesgo del sectarismo comunitario.

(1) *Dios encarnado; amor de Dios*, *amor a los hermanos.* Algunos miembros de la comunidad del Discípulo Amado han corrido el riesgo de hacerse gnósticos (a pesar de la confesión Jn 1,14: «El Logos se hizo Carne»). Contra ellos escribe 1 Jn, insistiendo en la «carne», en la historia de Jesús, y en el carácter social de la Iglesia: «Todo espíritu que confiesa que Jesucristo ha venido en carne procede de Dios, y todo espíritu que no confiesa a Jesús no procede de Dios. Este es el espíritu del Anticristo, del cual habéis oído que había de venir y que ahora ya está en el mundo» (1 Jn 4,2-3).

1 Jn permanece así en el interior de la tradición judía del cristianismo, interpretando la apocalíptica en clave «sapiencial», pero sin negar la historia, e identificando al anticristo con un tipo de gnosis radical (que niega la carne del Cristo). Desde esa base afirma que Dios es amor, pero amor concreto, expresado en la trama de la historia de los hombres. Por eso, 1 Jn ha vinculado de manera muy intensa el amor mutuo (amor interhumano) con el ser de Dios, entendido como amor. Parece que en un determinado momento la comunidad de Juan (es decir, del Discípulo Amado) había sufrido el riesgo del exclusivismo, cerrándose en un tipo de amor puramente interior, entre los miembros del grupo. Pero, más tarde, esa comunidad se ha integrado en la Gran Iglesia, ofreciendo su experiencia y exigencia de amor no solo a los cristianos sino a todos los hombres y mujeres, entendidos desde Cristo como hermanos y amigos: «Queridos, amémonos unos a otros, ya que el amor es de Dios, y todo el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios. Quien no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es Amor. En esto se manifestó el amor que Dios nos tiene; en que Dios envió al mundo a su Hijo único para que vivamos por medio de él. En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó y nos envió a su Hijo como propiciación por nuestros pecados... Dios es Amor y quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él. En esto ha llegado el amor a su plenitud con nosotros: en que tengamos confianza en el día del Juicio, pues como él es, así somos nosotros en este mundo. No hay temor en el amor; sino que el amor perfecto expulsa el temor, porque el temor mira el castigo; quien teme

no ha llegado a la plenitud en el amor. Nosotros amemos, porque él nos amó primero. Si alguno dice: «Amo a Dios», y aborrece a su hermano, es un mentiroso; pues quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve. Y hemos recibido de él este mandamiento: quien ama a Dios, ame también a su hermano» (1 Jn 4,7-21).

(2) *A Dios nadie le ha visto. ¡Amémonos unos a otros!* (1 Jn 4,7-12). Estas palabras, que están al principio del pasaje comentado (1 Jn 4,7), retoman y replantean en clave de amor el argumento básico de Jn 1,18: «a Dios nadie le ha visto jamás; el Dios único que está en el seno del Padre, ese nos lo ha manifestado». Ellas retoman e interpretan un tema central del Antiguo Testamento, que dice: «no te fabricarás escultura, imagen alguna de lo que hay arriba en los cielos o abajo en la tierra o en los mares por debajo de la tierra» (Dt 5,8; Ex 20,4). En el hueco que deja la invisibilidad de Dios emerge el amor a los demás: no vemos a Dios, pero le escuchamos y podemos cumplir sus mandamientos, amando a los hermanos.

El Antiguo Testamento sabe que no se pueden hacer imágenes de Dios, porque su imagen y presencia son los hombres: «Dios creó al hombre; a su imagen y semejanza lo creó; varón y mujer los creó...» (Gn 1,26-27). No se pueden hacer imágenes de Dios porque el ser humano es la única imagen, el único sacramento de Dios sobre la tierra; por eso, el amor de Dios se expresa amando a los hermanos (1 Jn 4,7-8). La historia del amor nos precede y fundamenta. No venimos de una fatalidad, de manera que hemos sido nosotros los que hemos inventado y extendido el amor (el perdón, la justicia) sobre un mundo previamente informe, irracional, mezquino. Del amor nacemos. Por eso, nuestra acción de amar ha de entenderse como fidelidad a nuestro propio origen, expresión de nuestra esencia antecedente.

Solo quien haya descubierto en su experiencia esta prioridad del amor puede hablar de lo divino. Pero el amor no solo nos precede sino que, al mismo tiempo, nos rescata, nos redime, como dice el texto, utilizando una palabra clave de la tradición sacrificial del Antiguo Testamento: Dios ha enviado a su Hijo como propiciación *(hilasmon)* por nuestros pecados. Ya no es necesario un rito de chivos emisarios (Lv 16), no hacen falta sacerdotes especiales, ni sacrificios rituales. El mismo amor del Hijo, en gratuidad y entrega de sí mismo, nos redime del pecado. Esta es la esencia y la obra del amor fuerte, que puede cambiar nuestra vida: en amor surgimos; del amor renacemos, superando así el pecado y la muerte (1 Jn 4,7).

(3) *Dios*, *amor activo: confesión teológica* (1 Jn 4,16b-18). Esta palabra constituye el centro de toda la revelación cristiana: porque sabemos que el amor al prójimo es divino, porque hemos descubierto su verdad en Cristo y hemos visto que es principio y fin de todo lo que existe, decimos gozosos que *Dios es amor*, en un proceso (argumento) que incluye tres momentos. (a) *Tesis: Dios es amor* (1 Jn 4,16b). Este es el punto de partida y base de todo el argumento de 1 Jn. El amor es lo primero, es el punto de partida, no una simple meta como supone la tradición platónico/aristotélica, cuando presenta al Bien (Primer Motor) como *eròmenos*, es decir, como aquel a quien debemos amar/buscar, para así perfeccionarnos, pues siendo él perfecto, y no necesitando nada, no ama (Aristóteles, *Metafísica*, XII, 7, 1072b). En contra de eso, el autor de 1 Jn sabe que Dios

ama, y lo hace de un modo activo, creador y salvador. (b) *Consecuencia: Tengamos confianza* (1 Jn 4,17). Muchos hombres viven amargados por la culpa y el castigo: les aterra el pecado que han trenzado, hasta quedar prendidos en sus redes que son siempre juicio y muerte.

Allí donde el amor se ha revelado (donde Dios mismo se muestra como Padre activamente preocupado de los hombres) cesa el temor del juicio y la vida se vuelve confianza. Así lo sabemos por Jesús, de manera que podemos afirmar: «como Aquel es... somos nosotros». «Aquel» es ciertamente Jesús (cf. 1 Jn 2,6; 3,5.7.16), que está ya en gloria y ha triunfado, venciendo por su pascua sobre todo miedo y toda muerte. Lo que Jesús es (en vida pascual) eso somos ya nosotros, de un modo escondido, en liturgia de amor abierto a los hermanos, porque nuestra vida se funda en el Dios que es amor y nos permite superar el temor (1 Jn 4,18). Muchos hombres vivían en el miedo: no habían descubierto al Padre Dios, ni habían entendido el amor. Por eso se movían a golpe de castigo, dominados por la angustia del pecado y el temor del juicio. Pues bien, ahora sabemos que Dios se expresa en Cristo como amor que perdona y da la vida. Superando el nivel de un mundo donde todo es pura lucha, el amor que es Dios se ha desvelado como perdón, gracia y nuevo nacimiento en Cristo.

(4) *El gran riesgo*, *rechazo del Anticristo.* La comunidad del Discípulo amado ha sufrido varias escisiones, que acaban enfrentando a sus miembros: unos parecen haber desembocado en la *gnosis*, otros se han integrado en la *gran iglesia*. La misma falta de autoridad ministerial parece haber favorecido las rupturas. Los del grupo dominante, autores de 1 Jn, pueden afirmar: «Hijitos, es la última hora y así como oísteis que el *Anticristo* viene, así han surgido ahora muchos anticristos: por eso sabemos que es la última hora. Salieron de nosotros, pero no eran nuestros, pues si lo hubieran sido, habrían permanecido con nosotros... No os escribí porque ignoréis *la Verdad*, sino porque la conocéis y ninguna Mentira procede de la Verdad. ¿Quién es el *Mentiroso*, sino el que niega que *Jesús es el Cristo*? Este es el *Anticristo*, que niega al Padre y al Hijo. Todo aquel que niega al Hijo tampoco tiene al Padre...» (1 Jn 2,18-19.21-23).

La misma comunidad, que debía ser espacio de comunión abierta en el amor (conforme al tema de conjunto de 1 Jn y de Jn 17), se ha convertido en campo de rupturas. Aquí se enfrentan el llamado «grupo fiel» (los que escriben la carta en nombre del Discípulo amado: Jn 1,1-4) y los «disidentes mentirosos», que han salido del grupo y que aparecen así como anticristos. Al plantear de esta manera el tema, 1 Jn nos sitúa ante la paradoja de casi todos los *grupos carismáticos*, que destacan por un lado la libertad más completa del amor para sus miembros (¡conocéis la verdad!) y que, por otro, *condenan* a los disidentes, llamándoles anticristos y mentirosos.

Esa es la paradoja, arriesgada pero necesaria, de la revelación plena del amor, vivido en la carne. Quien ha descubierto así que el amor mutuo es Cristo, vivido en forma «carnal» (es decir, encarnada), puede descubrir y descubre la «mentira» del Anticristo*, que no es un tipo de entidad angélico-metafísica (como en 2 Tes), sino la destrucción del amor concreto (encarnado) en la comunidad. En este contexto, el autor de 1 Jn sabe que solo el amor mutuo (concreto y activo) es principio de unidad concreta (es Cristo) entre

los miembros de la Iglesia. Por eso, los que niegan la venida de Cristo en la carne son el anti-Cristo, como sigue diciendo el autor de las cartas: «Podréis conocer en esto el espíritu de Dios: todo espíritu que confiesa a Jesucristo, venido en carne, es de Dios; y todo espíritu que no confiesa a Jesús, no es de Dios; ese es el del Anticristo. El cual habéis oído que iba a venir; pues bien, ya está en el mundo (1 Jn 4,2-3). «Muchos seductores han salido al mundo, que no confiesan que Jesucristo ha venido en carne. Ese es el Seductor y el Anticristo» (2 Jn 7).

Anti-Cristo es una iglesia que niega su compromiso con la «carne», es decir, con la historia de los hombres, con el dolor de los pobres... Anticristo es una religión que se busca a sí misma, una Iglesia que olvida la «encarnación», es decir, el compromiso concreto con los pobres del mundo. El «peligro» del anti-Cristo no se encuentra ya fuera de la comunidad, en un plano histórico de lucha político-social (como en Mc 13), ni tampoco en una visión apocalíptica del fin de los tiempos (como en 2 Tes), ni en una configuración anticristiana del Imperio romano, que se opone como poder diabólico a la Iglesia. El peligro está en la misma Iglesia que puede «renegar» de su vinculación al Cristo histórico, convirtiéndose en una especie de «ideología» espiritual sin mesianismo.

(5) *Riesgo de sectarismo: han surgido muchos engañadores (2 Jn y 3 Jn).* La palabra de 1 Jn y 2 Jn, con la condena del Anticristo, es necesaria para mantener la identidad del Evangelio. Pero, al mismo tiempo, al carecer de la mediación de una autoridad dialogada, la Comunidad del Discípulo amado puede convertirse en una secta que apela a la enseñanza antigua (de su propio grupo) y rechaza a los disidentes, negándoles comunión y saludo, como muestran las dos pequeñas cartas atribuidas a Juan. En ellas se sigue defendiendo la verdad «carnal e histórica» del Evangelio, en contra de aquellos que parecen convertir su iglesia en una «secta gnóstica», de conocimiento de «puros», pero su actitud puede volverse también de algún modo sectaria. Este un tema clave de la tradición cristiana, defendida aquí por los autores de 2 y 3 Jn. Para situar bien el tema, deberíamos escuchar también las razones de los aquí condenados, a quienes se acusa en los términos que siguen: en esa línea sigo citando el texto clave de 2 Jn: «Muchos seductores han salido al mundo, que no confiesan que Jesucristo ha venido en carne. Ese es el Seductor y el Anticristo. Ellos son el Engañador y Anticristo. Cuidado: no perdáis lo conseguido, sino que recibáis salario lleno. Quien cambia y no permanece en la Enseñanza de Cristo, *no tiene a Dios*; quien permanece en la Enseñanza tiene al Padre y al Hijo. Si alguno viene a vosotros y no trae esta Enseñanza, no le recibáis en casa, *ni le saludéis*, pues quien le saluda comparte sus malas obras» (2 Jn 7-11).

Estamos ante un amor interno, amor de grupo, que no puede compartirse con aquellos que lo niegan. El rechazo del Anticristo puede convertirse en condena de aquellos a quienes se les concibe como «anticristos», de manera que la comunidad de los que se consideran buenos se separa de los otros, volviéndose en un tipo de secta.

En la misma línea sigue el autor de la tercera carta, cuando defiende la encarnación de Dios en Cristo (la realidad concreta del amor), pero corre quizá el riesgo de volverse exclusivista, escribiendo como sigue: «Amado, actúas fielmente con relación a los hermanos y sobre todo a los extraños, pues ellos dan testimonio de tu amor a la Iglesia, a

los que harás bien ayudándoles a proseguir en forma digna de Dios. Salieron por amor al Nombre, sin aceptar nada de los gentiles. Por tanto, debemos acogerles, para ser colaboradores de la Verdad. Escribí a la Iglesia, pero Diotrefes, que quiere ser primero entre ellos, no nos recibe. Por eso, si voy, le recordaré sus obras, pues nos acusa con palabras maliciosas; y no bastando eso, no recibe a los hermanos y lo prohíbe a quienes quieren hacerlo y les expulsa de la Iglesia» (3 Jn 5-10).

Los «herederos» del Discípulo Amado (discípulos de Jesús*) se han dividido entre sí, de manera que unos no acogen a los otros, mostrando así la existencia de un problema eclesial. El Presbítero (autor de 2-3 Jn) acusa y condena a un tal Diotrefes, su antagonista, porque quiere ser el primero *(philoprôteuôn)* y porque no acoge a sus enviados (a otros hermanos). Sería bueno conocer la opinión de Diotrefes, a quien la carta presenta con rasgos de obispo. En esta línea parece haber surgido una disputa entre el Presbítero (que escribe las cartas) y un «Obispo» que quiere dirigir a su comunidad, en clave quizá espiritualista, pero sin comunión real entre los hermanos. Ambos defienden la tradición del Discípulo amado, pero de formas distintas, y así se acusan unos a otros. El Presbítero, que se sitúa en la línea de Jn, destaca la «carne» de Jesús, pero dice a los suyos que no reciban ni saluden a los otros, pues quienes lo hacen «comparten sus malas obras», corriendo así también el riesgo de aumentar las diferencias (2 Jn 10–11).

Sería bueno conocer mejor estas comunidades, pero es evidente que la Iglesia del Jesús histórico solo puede existir donde se acepta su «carne» (historia) y se crean lazos de amor mutuo y concreto entre los creyentes. Es posible que Diotrefes quiera actuar y actúe como *obispo monárquico*, definiendo en relación con él la pertenencia eclesial (como hará Ignacio de Antioquía*). Pues bien, 3 Jn le condena, como Mt 23,6 condenaba a los que buscan *las primeras cátedras*. Como he dicho, sería bueno conocer mejor la temática de fondo de estas comunidades, pero es evidente que ellas sufren un agudo problema de división. Es arriesgado apoyar a un grupo en contra de otro, pero el hecho de que 2 Jn y 3 Jn formen parte del canon del Nuevo Testamento nos invita a ser muy cautos ante un tipo de personalidades eclesiales que quieren obtener el primer puesto (la primera cátedra) en la comunidad.

Visión de conjunto en J. J. BARTOLOMÉ, *Cuarto Evangelio. Cartas de Juan. Introducción y Comentario*, CCS, Madrid 2002. Cf. también J. O. TUÑÍ y X. ALEGRE, *Escritos joánicos y cartas católicas*, Verbo Divino, Estella 1995; R. SCHNACKENBURG, *Cartas de san Juan*, Herder, Barcelona 1980; W. THÜSSING, *Las cartas de San Juan*, Herder, Barcelona 1973.

JUAN, EVANGELIO DE

(↗ *discípulo amado*, *evangelios*, *Jesús*, *Nuevo Testamento*). El evangelio de Juan (Jn), con las tres cartas que llevan su nombre (1, 2 y 3 Jn), constituye uno de los enigmas y riquezas fundamentales del Nuevo Testamento y del cristianismo. Se ha dicho que el autor de ese evangelio ha sido Juan Zebedeo, uno de los doce seguidores de Jesús (cf. Mc 1,19; 3,17; etc.), que, unido a Pedro, tuvo una función muy importante en el comienzo de la Iglesia, de tal forma que Pablo le presenta como una de sus «columnas» (Gal 2,9; cf. Hch 3,4-11).

En esa línea, la tradición ha identificado a Juan Zebedeo con «el Discípulo amado» (Jn 19,26-27; 20,2-8; 21,7-24). Pero esta identificación no es segura. Por eso, es preferible suponer que tanto el evangelio de Juan como sus cartas provienen de una comunidad especial de «discípulos de Jesús», que se formaron y crecieron, de manera bastante independiente, en torno a la figura carismática y desconocida de un discípulo amado (cf. discípulos de Jesús 2*), y que corrieron (hacia finales del s. I d.C.) el riesgo de caer en un tipo de gnosis. Pero algunos, quizá la mayor parte miembros de la comunidad, se vincularon a la Gran Iglesia, representada por Pedro, a la que transmitieron su evangelio, es decir, su manera de entender y recrear la figura de Jesús dentro de la Iglesia.

(1) *Un evangelio nuevo.* Su texto recoge y expresa la misma tradición de los sinópticos (Mc, Mt, Lc). Así lo muestran no solo los relatos de la pasión-muerte, sino todo el conjunto de los signos (milagros) y discursos que van siendo ocasión para que Jesús (el mismo protagonista de los sinópticos) se pueda expresar y desvelar en forma nueva como revelador pleno de Dios, en una especie de escatología ya realizada. Los signos y discursos de Jesús en Juan son, por una parte, nuevos, y nos llevan a un espacio espiritual muy diferente, marcado por la búsqueda de una mayor profundidad experiencial. Pero, al mismo tiempo, provienen de la tradición antigua de la Iglesia de tal forma que se pueden derivar y de algún modo derivan del mismo material de los sinópticos.

En un primer momento, este evangelio pudo parecer peligroso dentro de la Gran Iglesia, porque se podía pensar que destacaba solo los aspectos espirituales de Jesús. Pues bien, introduciendo quizá cambios en algunos de sus textos y visiones, la Iglesia del siglo II ha terminado por aceptarlo dentro de su canon. Así lo ha unido a los sinópticos (Marcos, Mateo y Lucas) formando con ellos el evangelio cuadriforme. Esta fue una sabia decisión que ha marcado toda la vida posterior del cristianismo: los mismos responsables de una Iglesia amenazada por el cisma y la herejía de la gnosis*, tuvieron el coraje de aceptar entre sus libros este que, de algún modo, pudiera tomarse como expresión y signo de ella. Pensaron de esa forma que una gnosis antievangélica solo se puede superar por medio de un evangelio que sea verdaderamente gnóstico, en el sentido evangélico de ese término. Partiendo de esa base y de manera puramente indicativa, queremos señalar los dos aspectos básicos de la paradoja de Juan.

Es evangelio porque acepta la carne de Jesús (lo mismo que la carne o historicidad de la iglesia). Así lo indica la palabra más importante de su prólogo: «el Verbo/Logos se hizo carne y habitó entre nosotros» (Jn 1,14). El Verbo de Dios no es una idea, un principio intemporal y superior con cuyo mito pudieran construirse tratados filosóficos diversos. Para Juan y para la Iglesia, el Verbo es Jesucristo, aquel que ha sido rechazado, aquel que ha muerto en cruz a favor del mensaje del Reino. Pues bien, esa encarnación del Verbo se halla vinculada a eso que pudiéramos llamar el misterio de la humanización eclesial. El riesgo estaba en buscar un tipo de comunidad cristiana donde solo importa la unidad espiritual entre sus miembros. Pues bien, sin perder su dimensión espiritual, el evangelio acepta el valor y la necesidad de la iglesia concreta de Pedro en la que caben grupos distintos de cristianos, como iglesia bien visible, organizada. En esa línea, el capítulo final de Juan (Jn 21) es la expresión de una especie de pacto entre la Iglesia del discípulo amado y la Iglesia de Pedro, que se aceptan y reconocen mutuamente.

Es un evangelio espiritual, es decir, intimista, centrado en la experiencia interior más que en la acción social, en la libertad de la fe más que en la organización de la Iglesia. La tradición de Jesús, vivida en comunidades de intensa vida orante, se ha mostrado capaz de poner en movimiento unas energías creadoras muy intensas, un gran movimiento de hondura espiritual. En ese contexto, los temas que en otros grupos resultaban centrales acaban siendo aquí muy secundarios: circuncisión o no circuncisión, leyes de alimentos, estructuras sociales... Un grupo de cristianos, reunidos en torno a un personaje carismático al que llaman «discípulo que Jesús amaba», han ido desplegando una experiencia clave de vida espiritual y de misterio, que ellos expresan en forma de meditación sobre Jesús, escribiendo de esa forma su evangelio, en claves simbólicas, intimistas, universales.

(2) *Tradiciones y reelaboración.* En su forma actual, el evangelio de Juan (EvJn) es un texto muy elaborado y teológico, donde Jesús aparece como un «yo divino» (Logos) que se revela y actúa en el mundo. Pero en su fondo conserva tradiciones antiguas, que pueden ser históricamente fiables. Con ellas, y con la propia experiencia de su comunidad (del Discípulo amado), el evangelio de Juan ofrece uno de los textos más apasionantes no solo del cristianismo, sino de la historia de la humanidad.

Tradición. El EvJn recoge y recrea el recuerdo de las relaciones de Jesús con Juan Bautista (Jn 1,1-51; 3,22-27; 4,1), lo mismo que una serie de recuerdos de Jerusalén y Judea, que aparecen más destacados que en los sinópticos, con insistencia en las fiestas judías, y en un relato de juicio y muerte de Jesús (Jn 18–19), muy cercano al de Mc, de manera que puede suponerse que había una antigua tradición que ha desembocado en ambos. En ese contexto debemos recordar también los siete «milagros», que el EvJn ha podido tomar, al menos en parte, de un posible texto anterior, para reelaborarlos de modo teológico y catequético: bodas de Caná (Jn 2,1-11); el hijo del régulo (4,46-54); el paralítico de Betesda (5,1-15); la multiplicación de los panes (6,1-4); el camino sobre las aguas (6,16-22); la curación del ciego de Siloé (9,2-7) y la resurrección de Lázaro (11,32-45) (en otro contexto se sitúa el «milagro» pascual de 21,1-8: pesca milagrosa).

Novedad. Desligándose de los grupos que han llevado a la guerra del 67-73 d.C., el autor (autores) de EvJn desarrolla una intensa visión sapiencial (mística) de Jesús, apoyándose en la tradición del «discípulo amado». Entre los elementos de esa ruptura han de citarse: (a) Una búsqueda de interioridad y libertad. Jesús aparece como signo y principio de un camino de (re-)conocimiento personal, que nos introduce en lo divino. (b) El simbolismo sacramental: Juan reelabora la experiencia judía y cristiana de los sacrificios-sacramentos en línea de iluminación interior. (c) Una cristología alta: frente a la identificación política de Jesús (en la línea de la guerra del 76-73), EvJn le presenta como presencia divina. Hacia el 90-100 d.C., un redactor retoca y fija unitariamente el texto, al que se añadirán finalmente algunos pasajes (como Jn 21), en la línea de la tradición de Pedro, para que el evangelio sea admitido en la Gran Iglesia.

Estructura 1: Siete semanas. La estructura de EvJn es compleja y puede responder a varios principios, y entre ellos puede estar un despliegue semanal, como suponen muchas ediciones modernas (entre ellas la de la Biblia de Jerusalén), que dividen el evangelio de Jn en siete semanas (días), con un prólogo (Jn 1,1-18) y un epílogo (Jn 21). Estos serían los «días»: (a) Bautismo y vino mesiánico, Caná de Galilea (1,19–2,12). (b) Primera pascua, con nuevo templo y culto (2,13–4,54). (c) Segunda pascua: curación del paralítico y pan de vida (5,2–6,71). (d) Fiesta de los Tabernáculos: Jesús luz del mundo (7,1–9-41). (e) Fiesta de la Dedicación del Templo: Jesús buen pastor que da la vida (10,1–11,56). (f) Tercera Pascua, con pasión y muerte de Jesús (12,1–19,42). (g) Resurrección y descanso sabático (20,1-31).

Estructura 2: Un esquema en dos libros. Otros comentaristas suponen que el EvJn consta de «dos libros» básicos, con un prólogo, formado por el Himno al Logos (Jn 1,1-18). (a) *El primero sería el libro de los signos (Jn 1,19–12,50)*, *con la revelación de Jesús al mundo.* Constaría de trece pasajes: 1. Principio. Jesús y el Bautista (1,19-51; 2,1-11). 2. Primer signo en Caná (2,1-12). 3. Purificación del templo (2,13-22). 4. Diálogo con Nicodemo (3,1-21). 5. Testimonio de Juan (3,22-36). 6. Samaría (4,1-45). 7. Segundo signo en Caná (4,46-54). 8. Sábado y paralítico (5,1-47). 9. Pascua: pan de vida (6,1-71). 10. Tabernáculos: Agua y luz (7,1–8,59). 11. Dedicación: Hijo de Dios (10,22-42). 12. Resurrección de Lázaro (11,1-54). 13. Unción, entrada solemne, los griegos (12,1-50). (b) *El segundo sería el libro de la gloria (13,1–20,31)*, *revelación de Jesús a su comunidad*. Constaría de tres partes: 1. Cena, testamento de Jesús y oración universal (13-17). 2. Pasión y muerte (18-19). 3. Resurrección (Jn 20). El cap. 21 sería un epílogo redaccional tardío.

(3) *Clave de lectura: texto del prólogo* (Jn 1,1-18). Pocos textos han sido más y mejor analizados. Se han discutido su estructura primitiva (si contiene un himno más antiguo) y su redacción posterior, su texto y contexto, los influjos orientales y griegos, veterotestamentarios y judíos, filosóficos y religiosos. Se han analizado también una por una sus palabras, de tal forma que el conjunto ha sido objeto de una investigación casi exhaustiva. Teniendo eso en cuenta, aquí solo ofrecemos unas reflexiones generales que nos permiten descubrir su sentido de conjunto, para así entender mejor el evangelio. En su principio no está la acción irracional, ni la voluntad del poder, ni tampoco el destino u

otro tipo de fuerza que se expande por azar, sino la Palabra (Comunicación). No la hemos inventado nosotros, no la hemos creado de la nada, sino que nos ha sido regalada: de su don nacemos, hemos brotado de su gracia. Así lo muestra el texto, que dividimos en tres partes (Palabra en Dios, revelación de la Palabra, encarnación) para comentarlas después una a una:

«(a: *Palabra en Dios*) «En el principio era la *Palabra* y la Palabra era junto (hacia) Dios, y la Palabra era Dios: Todas las cosas *fueron hechas* por ella, y sin ella no se ha hecho ninguna. Lo que fue hecho era (tenía) vida en ella y la vida era la luz de los hombres. Y la luz brilla en la tiniebla y la tiniebla no la ha recibido.

(b: *Revelación*) Hubo un hombre enviado por Dios, su nombre era *Juan.* Este vino para testimonio, para que diese *testimonio* de la luz, a fin de que todos creyesen por él. Aquel no era la luz, sino para dar testimonio de la luz. Existía la *luz* verdadera, que alumbra a todo ser humano, viniendo al mundo. Existía en el mundo, y el mundo fue hecho por ella y *el mundo no la conoció*. Vino a los suyos y *los suyos no le recibieron*; a cuantos le recibieron les dio poder para hacerse hijos de Dios, a los que creen en su nombre, los cuales ni de la sangre, ni del deseo de la carne, ni del deseo de varón, sino de Dios han sido engendrados.

(c: *Encarnación*) Y *la Palabra se hizo carne* y habitó entre nosotros y hemos visto su *gloria*, gloria de *Unigénito del Padre*, lleno de *gracia y verdad*. *Juan* dio testimonio sobre él y gritó diciendo: Este es aquel de quien dije: el que viene detrás de mí fue hecho antes que yo, porque era primero que yo. Porque de su plenitud todos nosotros hemos recibido, gracia sobre gracia, pues la Ley fue dada por medio de *Moisés*, la Gracia y la Verdad fueron hechas por medio de *Jesucristo.* A Dios nadie le ha visto jamás, el *Dios unigénito*, que estaba en el seno del Padre, ese nos lo ha manifestado» (Jn 1,1-18).

(4) *El prólogo*, *comentario* (Jn 1,1-18). Solemos llamarle prólogo, pero de igual forma podríamos llamarle epílogo o compendio. No es un texto más al lado de los otros, sino la clave hermenéutica o motivo de fondo para entenderlos todos. Tiene, como he mostrado en la traducción, tres partes o temas que se implican y complementan:

(a) *Palabra en Dios*, *Palabra creadora* (Jn 1,1-5). Desde la oscuridad de Dios se vuelve audible su Palabra. Juan no empieza haciendo especulación: no teje una teoría general sobre el carácter lógico o verbal (de *logos o verbum*, palabra) del conjunto de la realidad; no tiene intereses especiales en filosofía, ni especula en claves de experiencia mística. Eso lo han hecho otros, buscando a tientas el misterio original, como suponía Pablo en Hechos 17,27. Juan ofrece el testimonio de su comunidad cristiana y dice: *y la Palabra se hizo carne...* Quien ha encontrado a Jesús, quien ha descubierto su gracia y verdad, sabe que el principio de todo es la palabra. *Ese principio (arkhê)* es el límite y fuente de silencio de todo lo que existe. Pues bien, sobre ese silencio fontal emerge la Palabra. *La Palabra está vuelta o dirigida (pros) hacia Dios*: se da por supuesto que viene de él; se añade aquí que mira a lo divino; eso supone que no se desliga de Dios ni se independiza, tomando una existencia separada. *La Palabra era Dios*. Sujeto es la Palabra *(ho logos)*; predicado es Dios (*Theos* sin artículo).

Esta distinción y relación entre el Dios (que aparecerá como Padre) y la Palabra/Dios (que se mostrará cómo es Hijo en Jesús) adquiere todo su sentido al fin del texto (Jn 1,14.18). Aquí está simplemente evocada. Es claro que a este nivel (sin referencia a Jesús) se pueden hacer y se han hecho mil especulaciones sobre la relación que hay entre Dios (entendido como persona) y la Palabra (vista como inteligencia originaria o facultad de autoexpresión). Una parte considerable de la filosofía y pensamiento religioso de aquel tiempo (platónicos y estoicos, judíos helenistas con Filón los gnósticos o herméticos) quisieron entender y resolver este misterio. Juan no lo resuelve, sino que se limita a ofrecer el testimonio de Jesús, contando su historia, la Historia encarnada de Dios, que empieza apareciendo como Palabra creadora. Así se dice que todas las cosas fueron hechas *por ella (di' autou)*, es decir, a través de la Palabra. Pero ella no ha quedado simplemente fuera, dejando que las cosas vaguen y se pierdan a su acaso (a su antojo), sino que, formando parte del misterio de Dios), la Palabra se halla dentro de las mismas cosas, como Vida que alienta en ellas, a pesar de que ellas (como tiniebla) no quieran recibir su luz.

En este contexto se entienden los tres grandes símbolos: la *Palabra* (llamada creadora) es *Vida* (existencia interior) y nos conduce a la *Luz*. En el camino que va de la Palabra creadora, por medio de la Vida, que es su expresión concreta, hacia la Luz, que es la expresión gozosa de aquello que somos, viene a situarnos el texto. Pues bien, ese Dios de la Palabra (comunicación creadora) ha querido introducirse en la *Tiniebla* de aquellos que no le reciben para transformarles en amor; este es el tema de todo el evangelio de Juan. Dios se manifiesta y actúa como divino (*phainei*: brilla) precisamente allí donde los hombres no le acogen; expande su misterio, ofrece su Palabra (hecha Vida, abierta en Luz) a pesar de que los hombres prefieran encerrarse en su propia oscuridad, convirtiéndose en tiniebla.

(b) *Revelación de la Palabra: historia de la luz* (Jn 1,6-13). En este contexto, para introducir la historia de Jesús, siguiendo la tradición de los sinópticos, el evangelio empieza hablando de Juan Bautista, condensando todo el Antiguo Testamento (Ley y Profetas) en la figura del Bautista, al que presenta como enviado de Dios para dar testimonio de la Luz (es decir, de Cristo). Así presenta la «historia de la luz», tal como ha sido testimoniada en Israel, la historia de la revelación.

Luz eterna, *luz revelada* (Jn 1,9-10). Ella aparece con los rasgos que tenía la Palabra: brilla y actúa, es mediadora de la creación, de modo que las cosas surgen porque Dios las ilumina. *La Luz existe (y alumbra a los hombres) viniendo* (Jn 1,9): ella misma viene, brilla siempre y al brillar (expandirse) hace posible que las cosas broten. Esta es la paradoja: solo porque hay Luz irradiante surgen cosas, tienen sentido los humanos... Y, sin embargo, los mismos que nacen de esa Luz pueden rechazarla, es decir, no conocerla (Jn 1,10: equivalente al no recibirla de 1,5).

Luz que viene, *Luz negada* (1,11-13). Como sabe la tradición deuteronomista (y como han destacado los apocalípticos*), la historia de la humanidad es un derroche de la luz de Dios, que sigue alumbrando, incluso allí donde los hombres prefieran la tiniebla. En el fondo de esa historia viene a iluminarse la experiencia de un Dios suplicante que pide y

no le acogen, que quiere alumbrar y no le dejan. Esta debilidad del Dios que se abre al fracaso de la comunicación y sigue comunicando amor (Palabra, Vida, Luz) donde le expulsan y niegan, constituye el centro de la revelación cristiana.

(c) *Encarnación de la Palabra* (Jn 1,14-18). Juan abandona aquí el lenguaje anterior, de tipo filosófico-religioso, que podría entenderse desde el entorno cultural (helenismo, judaísmo sapiencial, gnosis...) y expresa su mensaje de manera específicamente cristiana, diciendo de manera lapidaria que *la Palabra se hizo Carne* (Jn 1,14). Se dijo antes que ella «era» *(ên)* siempre en lo divino (Jn 1,1). Ahora se añade que se ha hecho *(egeneto)*: ha entrado en el tiempo, volviéndose historia, humanidad concreta. Solo así, en el momento de total encarnación (cf. Flp 2,1-11), la Palabra y Dios reciben nombres personales: la Palabra será Unigénito (Jesucristo), Dios aparece como Padre.

De esa manera se cumple el testimonio de Juan Bautista, y pasamos de la Ley de Moisés a la Gracia/Verdad de Jesús, del Dios desconocido (¡nadie le ha visto!) al Dios conocido en Jesús. Al llegar al final del camino (Dios se ha revelado en Jesús), podemos invertir la dirección: solo en Jesús, que es Dios/Unigénito, podemos conocer y conocemos al Padre. Antes no le habíamos visto. Podíamos especular sobre su Palabra/Vida/Luz, pero desconocíamos su contenido. Solo ahora, viendo a Dios en Cristo, podemos afirmar que conocemos su misterio como Padre.

Solo ahora podemos trazar los dos caminos que definen y enmarcan el mensaje de la Iglesia cristiana: hay un camino descendente, que nos lleva de Dios a Jesús; pero hay también un camino ascendente, que nos lleva de Jesús al Padre. En el lugar donde se unen ambas líneas (descenso y ascenso) hallamos que Jesús es carne de Dios dentro de la historia. Bien situado en su contexto cultural, el evangelio de Juan ha tomado en lo externo un camino descendente, por motivos de diálogo y misión, ha empezado hablando del Dios-Logos que se comunica a los hombres. Pero después, desde la experiencia de la Iglesia, toma el camino que lleva de Jesús al Padre, escribiendo de esa forma un evangelio de Jesús, revelador de Dios. Este es el sentido de toda su obra.

Entre los comentarios: R. E. BROWN, *El evangelio según Juan* I-II, Cristiandad, Madrid 1979 ([2]2002); R. SCHNACKENBURG, *El evangelio según san Juan* I-III, Herder, Barcelona 1980; J. MATEOS y J. BARRETO, *El evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*, Cristiandad, Madrid 1979; X. LÉON-DUFOUR, *Lectura del evangelio de Juan* I-IV, Sígueme, Salamanca 1992-1998. Cf. también R. E. BROWN, *La comunidad del discípulo amado. Estudio de la eclesiología juánica*, Sígueme, Salamanca 1987; C. H. DODD, *La Tradición histórica en el cuarto Evangelio*, Cristiandad, Madrid 1977; *Interpretación del cuarto evangelio*, Cristiandad, Madrid 1978; S. VIDAL, *Los escritos originales de la comunidad del Discípulo «amigo» de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1997.

JUAN EVANGELISTA

(↗ *discípulo amado*, *preexistencia*). No se conoce la identidad del autor del evangelio llamado de Juan, a quien la tradición ha identificado con Juan* Zebedeo. Lo único que sabemos es que se encuentra vinculado con el discípulo* a quien Jesús amaba. Es, junto a Pablo*, el mayor teólogo del Nuevo Testamento y su evangelio constituye uno de los enigmas fundamentales no solo del Nuevo Testamento, sino de la literatura universal. Teológicamente se suele destacar su «cristología alta» (presenta a Jesús como Hijo de Dios y ser divino preexistente*); en esa línea puede añadirse que defiende también una «antropología alta», es decir, una visión fuerte del hombre como ser que se sitúa en el lugar de cruzamiento entre la vida y la muerte, la luz y las tinieblas, y que, de esa manera, forma parte del misterio de la revelación de Dios.

(1) *Juan*, *un evangelio discutido*. A diferencia de los contenidos casi paralelos y constantes de los tres escritos anteriores (sinópticos), Jn ofrece un escrito con un contenido y un lenguaje distinto, lleno de representaciones y símbolos que parecen espiritualizantes, tomados de la filosofía y experiencia religiosa del ambiente. Ciertamente, en Juan pervive y se despliega la misma tradición de los sinópticos, como muestran no solo los relatos de la pasión-muerte, sino el conjunto de los signos (milagros) y discursos que van siendo ocasión para que Jesús se pueda expresar y aparezca como revelador escatológico de Dios que ofrece la plena salvación sobre la tierra, en una especie de escatología ya realizada. Esos signos y discursos derivan de la misma tradición de los sinópticos, pero, al mismo tiempo, ellos han sido elaborados desde una perspectiva espiritual y eclesial diferente, que empieza a estar marcada por elementos que aparecen de un modo más intenso en algunos grupos gnósticos. Por eso, ciertos grupos eclesiales pudieron tener alguna dificultad en acoger el evangelio de Jn entre las Escrituras. Pero, siguiendo unos caminos quizá complicados, introduciendo posiblemente algunos cambios, la Gran Iglesia del siglo II ha terminado por aceptar el evangelio de Jn dentro de su canon, situándolo al lado de los otros evangelios, formando unidad con Mc, Mt y Lc. Esta fue una sabia decisión que no podremos nunca agradecer bastante: los mismos responsables de una iglesia amenazada por el cisma y herejía de la gnosis tuvieron el coraje de aceptar en su canon este libro que, de algún modo, pudiera tomarse como expresión y signo de gnosis. Pensaron de esa forma que una gnosis antievangélica solo se puede superar por medio de un evangelio que sea verdaderamente gnóstico, en el sentido cristiano de ese término.

(2) *Juan*, *evangelio de la encarnación*. Jn es profundamente israelita, pero, al mismo tiempo, desarrolla experiencias helenistas (logos y verdad, luz y tinieblas, arriba y abajo...) que otros judíos del tiempo habían puesto de relieve. Muchos investigadores han pensado que la unión de judaísmo y helenismo debería conducir a un espiritualismo gnóstico de la redención. Nosotros, aceptando un fondo común o conexión gnóstica, resaltamos la diferencia cristiana de Jn. Ciertamente, algunos de sus rasgos pueden formar parte del mito gnóstico: Dios envía al mundo a su Revelador que viene del misterio original y ofrece a los hombres la verdad de lo divino. El evangelio de Juan

asume así un trasfondo gnóstico (reflejado también por la apocalíptica judía y la especulación sapiencial judeohelenista), suponiendo que Dios y los hombres se hallaban previamente separados, de manera que ha sido preciso que descienda un ser divino de los cielos para iluminarles y/o salvarles. Pero no admite otros elementos del mito gnóstico (ni la esencia divina de las almas, ni su caída cósmica, ni la división estricta del bien y el mal, ni la maldad radical del mundo), aunque piensa que un ser más alto (Mesías, Hijo de Hombre, Hijo de Dios) ha descendido de los cielos para salvar de su caída mundana a los hombres. El redentor de la humanidad, a quien los gnósticos conciben como un tipo de entidad espiritual, propia de los cielos, es para Jn (que ratifica así el carácter histórico y carnal de la salvación) el mismo Jesús de Nazaret, encarnación del *Logos* de Dios, no de un ángel o ser intermedio.

(3) *Evangelio espiritual*, *evangelio carnal*. Partiendo de esa base y de manera puramente indicativa, queremos señalar los dos aspectos que definen la paradoja de este libro. (a) Jn es evangelio carnal, centrado en la carne de Jesús, conforme a su palabra introductoria: «el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros» (Jn 1,14). Entendido así, el Verbo de Dios no es una idea, un principio intemporal y superior, figura de un mito o de un tratado filosófico, sino el mismo Jesús, aquel que ha sido rechazado por las autoridades de Israel y Roma y que ha muerto en cruz entre los hombres. La encarnación del Verbo se expresa en una iglesia carnal, concreta, formada por hombres y mujeres reales, no por espíritus, como indican las páginas finales del evangelio (Jn 21). (b) Jn es un evangelio espiritual, que ha puesto de relieve aspectos y motivos que se hallaban implícitos en la tradición sinóptica: temas que estaban antes más dispersos, motivos primordiales como son el amor y la vida, el camino y la luz, la verdad y el conocimiento. Esos y otros temas, que la gnosis tiende a separar de la historia, convirtiéndolos en motivo de una experiencia interior, han recibido en Jn una interpretación cristólogica (todos ellos se cumplen en Jesús), vinculada a la historia de Jesús, tal como ha sido entendida la Iglesia. El evangelio de Juan ha realizado el gran «milagro» de historificar el mito gnóstico y de iluminar desde el Jesús histórico los abismos de la experiencia espiritual de la humanidad, haciendo así posible un diálogo con la filosofía del entorno helenista y con las religiones de Oriente.

Cf. J. J. BARTOLOMÉ, *Cuarto Evangelio. Cartas de Juan. Introducción y Comentario*, Madrid, CCS, Madrid 2002; R. E. BROWN, *El evangelio según Juan* I-II, Cristiandad, Madrid 2002; C. H. DODD, *La Tradición histórica en el cuarto Evangelio*, Cristiandad, Madrid 1977; *Interpretación del cuarto evangelio*, Cristiandad, Madrid 1978; R. SCHNACKENBURG, *El evangelio según san Juan* I-III, Herder, Barcelona 1980; O. TUÑÍ y X. ALEGRE, *Escritos joánicos y cartas católicas*, Verbo Divino, Estella 1995; S. VIDAL, *Los escritos originales de la comunidad del Discípulo amigo de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1997.

JUAN PROFETA

(↗ *Apocalipsis*). El autor del Apocalipsis se presenta a sí mismo como Juan (cf. Ap 1,1.4.9; 22,8). Su identificación con Juan Zebedeo y con el discípulo amado, autor básico del Cuarto Evangelio, es improbable, por no decir imposible. Parece que Juan, autor del Apocalipsis, era un judeocristiano que emigró de Palestina en los años de guerra y convulsiones del 67 al 73 d.C., integrándose en una comunidad cristiana de Asia (probablemente Éfeso). Fue profeta y guía de profetas (cf. Ap 19,10; 22,9). Aceptó la herencia de Pablo, fundador o promotor principal de la iglesia efesina (del 52 al 55 d.C.); pero, al mismo tiempo, se mantuvo fiel a su herencia apocalíptica judeocristiana. Fue universal, como Pablo. Pero pensó que la Iglesia corría el riesgo de volverse secta gnóstica. Por eso se sintió obligado a proclamar su voz de alarma, presentando a Roma (y a los que aceptan sus signos en la Iglesia) como Bestia y Prostituta. Escribió su libro en torno al 96 d.C., estando desterrado en Patmos, un islote marino, al occidente de Éfeso, «por causa de la palabra de Dios y el testimonio de Jesucristo» (Ap 1,9), en circunstancias eclesiales y políticas distintas a las de Pablo. Dirige su libro, de un modo especial, a las *siete iglesias más significativas de Asia*, mostrando su autoridad ante ellas, pues piensa que se encuentran amenazadas (entre otros por Jezabel*) y que pueden perder su identidad cristiana (dejar su comida y fidelidad comunitaria), por ajustarse al entorno social y religioso del imperio.

JUAN ZEBEDEO

(↗ *Santiago*). Uno de los personajes más importantes del cristianismo primitivo. Fue hermano de Santiago e hijo de Zebedeo, en cuyo barco trabajaba en las faenas de la pesca. Jesús le llamó, junto a Santiago, su hermano, y a otros dos hermanos (Andrés y Pedro), y de esa manera fue uno de los cuatro primeros discípulos, a los que Jesús ofreció sus revelaciones apocalípticas más hondas (Mc 1,19; 13,3). Recibió con su hermano el nombre de Boanerges, hijo del trueno, quizá por su impetuosidad, quizá por su forma de entender el trueno como signo apocalíptico (cf. Ap 6,1; 10,3-4; 11,19; 14,2; etc.); formó parte del grupo de los Doce* (Mc 4,17). Unido a Pedro y Santiago, es uno de los integrantes del grupo de los tres discípulos preferidos, que comparten la experiencia de la transfiguración*, que ha de entenderse quizá en sentido pascual (cf. también Mc 5,37). Al lado de Santiago, su hermano, quiere controlar los primeros puestos del movimiento de Jesús (Mc 10,34-45) y se siente con autoridad para impedir que un exorcista no «comunitario» se valga del nombre de Jesús para realizar sus milagros (cf. Mc 9,38). Debió tener una función muy importante en el comienzo de la Iglesia, como lo reconocen Pablo (Gal 2,9) y el libro de los Hechos (3,1-11; 4,6; 4,13-19; 8,14). Su memoria se pierde después. Posiblemente había muerto como mártir con su hermano (¿como su hermano?: Hch 12,2), pues así lo supone la «profecía» de Jesús cuando dice que beberán su cáliz (Mc 10,39). La tradición que le identifica con el discípulo* amado, con el autor del Cuarto Evangelio y con el profeta del Apocalipsis, puede reflejar algún tipo de conexión, pero no parece que deba tomarse de un modo literal.

JUBILEO

(↗ *expiación*, *pobres*, *sabático [año]*). La palabra *jubileo* deriva presumiblemente de *yobel*, cuerno de carnero que los sacerdotes hacían sonar al comienzo del año de liberación y comunión (cf. Lv 25,8-9) en el que Dios venía a manifestarse como garante de justicia y de restitución económica para los israelitas.

(1) *Origen y sentido*. La ley sacerdotal del Jubileo se funda en textos y costumbres anteriores, que aparecen en el Código de la Alianza (Ex 21–23) y en el Deuteronomio (Dt 12–26). Pero solo tras el exilio los nuevos sacerdotes de Jerusalén, empeñados en recrear la vida israelita en la tierra prometida, hacia finales del siglo VI a.C., transformaron una norma sabática en ley del Jubileo (Lv 25) y la colocaron al final del *Código de la Santidad* (Lv 17–26). Había en aquel tiempo, tras la caída del dominio babilonio y el principio del dominio persa (del 539 a.C. en adelante), otros grupos sacerdotales y -proféticos, tanto en el exilio, como en Palestina, empeñados en fundar las condiciones sociales y espirituales, legales y económicas, para la restauración del pueblo en la tierra prometida. Entre ellos estaba la escuela de Isaías (Segundo Isaías), centrada en la esperanza mesiánica del retorno israelita, y la escuela de Ezequiel (cf. Ez 40–48), con su proyecto de recreación utópica y sacral del pueblo de las doce tribus, que debían ocupar de nuevo la tierra, en torno al santuario de Jerusalén. Eran también influyentes los profetas Ageo y Zacarías y la misma escuela o tradición deuteronomista (Pentateuco*)... Pues bien, por su fidelidad al pasado y por su realismo ante el futuro, destaca el *grupo sacerdotal* (llamado a veces P, de *Priester*, sacerdote), responsable de gran parte de la codificación del Pentateuco. Los miembros de este grupo, que habían releído la historia de Israel en claves de pecado y castigo, quisieron trazar para el pueblo un *tiempo nuevo* de fidelidad a Dios y convivencia humana en la tierra prometida. Eran conscientes de las dificultades de su empeño, pues el pueblo se encontraba dividido entre aquellos que habían quedado en Palestina (actuando de hecho como dueños de la tierra) y los exiliados de Babilonia, que querían volver y convertirse nuevamente en propietarios de la tierra. Estos sacerdotes conocían las tradiciones anteriores (Código de la Alianza y Deuteronomio), pero sabían que ellas no bastaban, pues los tiempos y condiciones habían cambiado.

(2) *Nuevo comienzo*. Para restaurar la vida israelita, de manera que el pueblo exiliado pudiera elevarse de sus ruinas, estos sacerdotes pensaron que se debía trazar un nuevo comienzo, estableciendo un tiempo de remisión universal o Jubileo, que en principio debía celebrarse cada siete semanas de años, es decir, al séptimo año sabático (a los 49 o 50 años, según se lea el texto). Las condiciones laborales y sociales inéditas y los códigos antiguos no estaban pensados para aplicarse tras cincuenta años de ruina nacional y exilio, sino en años de relativa continuidad, sobre la tierra nacional. Por eso, la propuesta debía ser distinta. Por otra parte, los sacerdotes que legislaron sobre el jubileo conocían las costumbres jurídicas de Babilonia, centro cultural del Oriente antiguo, donde se recordaban edictos de *remisión (deror)*, que solían promulgarse en momentos de fuerte conflictividad social, cuando un rey nuevo quería imponer su

prestigio perdonando las deudas anteriores. En ese contexto se entiende el Gran Jubileo israelita, que, conforme al texto actual (Lv 25), puede y debe cumplirse cíclicamente cada 49-50 años. Pero, en principio, los legisladores pensaban en un Jubileo único, que marcaría la restauración del pueblo de Dios en Palestina, a la vuelta del exilio. No bastaba una simple Remisión *(Shemitta)* o un perdón parcial, como el que había propuesto Dt 15 (año sabático*), sino que era necesario un *Jubileo*, iniciado por el toque del cuerno *(Yobel)*, a fin de instaurar un tiempo de reconciliación o nueva creación para el conjunto de Israel, desde la perspectiva de los exiliados que vuelven a la tierra de Palestina y quieren recobrar los derechos que sus antepasados habían tenido sobre ella. Esta ley expresa el ideal de retorno y reconciliación (posesión igualitaria de la tierra), pero desde la perspectiva de los exiliados que retornan a la tierra de sus antepasados. Ellos quieren que el tiempo de opresión termine, que el exilio acabe y que su historia empiece de nuevo, volviendo a poseer la tierra que antes habían tenido, tras 49-50 años de alejamiento. Por eso establecen esta ley, que vale para una vez, pero que después puede y debe aplicarse en intervalos semejantes (simbólicos y reales), cada vez que empieza una semana de años sabáticos. De esa manera proclaman una norma muy peculiar, que quiere detener la dureza de la historia humana (que tiende a la desigualdad económica, a la posesión egoísta, a la esclavitud mutua), de manera que cada 49-50 vuelvan a repartirse los bienes de la tierra, a fin de que comience otra vez el tiempo original de concordia, el paraíso de Gn 1–2.

(3) *Restauración más que creación*. La ley de los años sabáticos* (descanso de la tierra, perdón de las deudas y liberación de los esclavos) resultaba insuficiente tras la crisis del exilio, que ha durado unas siete semanas de años (los 49-50 que van del 487 al 539 a.C.). Pasado ese tiempo, cumplido el castigo, los israelitas pueden tocar solemnemente el Cuerno (*Yobel*, Jubileo) de la remisión, que no se llama *Shemitta* (como en Dt 15), sino *Deror*, que puede traducirse como Indulto de Libertad, centrada en el Reparto (devolución) de tierras. Al situarse en ese momento de vuelta del exilio, Lv 25 asume y recrea el ideal de Jos 13–24, que narra el primer reparto de la tierra, cuando los conquistadores de Israel la echaron a suertes entre las familias, clanes y tribus, según una costumbre atestiguada en otros pueblos de Oriente: «Después contarás siete semanas de años, es decir, siete veces siete años, de modo que serán cuarenta y nueve años. Entonces harás resonar el Cuerno el día décimo del mes séptimo. En el día de la Expiación [= *Kippurim*] haréis resonar el Cuerno por todo vuestro país. Santificaréis el año cincuenta y pregonaréis en el país un Indulto de Libertad [= *Deror*] para todos sus habitantes. Este será año de Jubileo (= *Yobel*): retornaréis cada uno a su propiedad y cada uno de vosotros volverá a su familia... En este año de Jubileo recobrará cada uno su propiedad» (Lv 25,8-13). El año jubilar establece así el tiempo de Gran Retorno y vuelta a la tierra familiar para todos aquellos que la habían perdido. Por medio de esa ley, los sacerdotes fundan y justifican la necesidad de un nuevo comienzo para los exiliados, que pueden rescatar las tierras de sus antepasados: «Volveréis cada uno a su Propiedad» (Lv 25,10.13), cada individuo a su familia, cada familia a su tierra. Este es un ideal de

restauración, más que de recreación, como el que hallamos, por ejemplo, en los textos en parte paralelos de la tradición de Isaías (cf. Is 61,1-2).

(4) *Tierra de Dios*, *tierra inalienable*. El jubileo quiere garantizar el derecho de cada familia a su tierra. Los israelitas no pueden vender la propiedad, sino el uso de la tierra, pues ella ha sido regalada por Dios, como bendición, para cada una de las familias del pueblo (cf. 1 Re 21). «Conforme al número de años transcurridos después del jubileo, comprarás a tu prójimo, y conforme al número de cosechas anuales, te venderá tu prójimo a ti» (Lv 25,15). Se venden según ley las cosechas o frutos de la tierra, no su propiedad, que permanece vinculada para siempre a la familia. Esta ley protege al pequeño propietario campesino, impidiendo que los especuladores o afortunados se apoderen para siempre de su tierra. «La tierra no se venderá a perpetuidad, pues mía es la tierra y vosotros sois ante mí extranjeros y huéspedes [= *gerim y toshbim*]. Por eso, en todas vuestras posesiones, daréis derecho a rescatar la tierra. Si tu hermano se empobrece y vende algo de su posesión, vendrá su pariente [= *goel*] más cercano y rescatará lo que su hermano haya vendido... Pero si no consigue lo suficiente para rescatarla, la propiedad quedará en poder del comprador hasta el año del jubileo. Entonces quedará libre en el jubileo y volverá a su posesión» (Lv 25,23-28).

(5) *Tierra de Dios*, *tierra de los pobres*. «Mía es la tierra...». De esa forma habla Yahvé, estableciendo un dogma o principio que podríamos hallar en otros pueblos del entorno: muchas sociedades han pensado que la tierra cultivada (y no cultivada) es propiedad de un ser divino que la dona a sus amigos. Por eso, es sagrada, pertenece a Dios, y, como tal, no puede convertirse en mercancía: no se puede vender; ella solo se hipoteca o presta por un tiempo, de manera que puede recuperarse o rescatarse siempre. Decir que la tierra es de Dios significa afirmar que ella es un bien universal y que todos, cada clan, cada familia, tiene derecho a la suya, de forma que no se puede comprar ni vender según ley de mercado. Ciertamente, el texto sabe que hay conflictos, pero supone que esos conflictos deben superarse, cuando fuere posible, pero, sobre todo, el año del Jubileo. Mirada así, la ley del Jubileo define el carácter transitorio de las conquistas y cambios económicos, de manera que la tierra pueda volver y vuelva siempre a sus propietarios. Ella, *la tierra madre*, es signo de Dios: no puede ser manipulada ni vendida. Conforme a la ley de Dt 15 (año sabático*), cada siete años se perdonaban las deudas, quedaban nuevamente libres los esclavos... Pero esa ley no afectaba en su raíz al dominio de la tierra, de manera que los campesinos, que habían sido propietarios de ella, no volvían a recuperarla, a no ser por la antigua ley del rescate* o por la nueva del jubileo, que redime y resuelve aquello que no podía lograrse de otra forma. Esa situación afectaba a muchos israelitas al final del exilio: habían perdido las tierras o las tenían en manos de parientes, de manera que solo podían recuperarla por la ley del Jubileo, que sirve para resolver unos problemas que de otra manera resultaban insolubles. Esta ley del Jubileo ha sido pensada para unas circunstancias muy especiales de opresión y nuevo nacimiento; pero, una vez formulada, sobre la base simbólica de siete semanas de años, ella puede convertirse y se convierte en garantía jurídica de justicia para el pueblo. Según eso, en momentos graves (según ley, cada 49-50 años) debe instaurarse la

experiencia primera del reparto igualitario de las tierras. Este modelo tiene grandes valores, pero también grandes límites: ¿Qué hacer con los pobres/pobres, que no tienen ni título de propiedad de una tierra, para recuperarla a los 49-50 años? ¿Qué sucede con los que habían tenido la tierra durante esos 49 años? ¿Cómo se resuelve el tema cuando los herederos son muchos y la tierra pequeña, de manera que no puede ya repartirse? La ley de Lv 25 no ha tenido en cuenta estos casos, por eso resulta insuficiente. El Sermón de la Montaña (Mt 5–7 y de un modo especial Lc 4,18-19) apelará a un principio más hondo de comunicación de bienes, superando los títulos de propiedad y la ley del Jubileo, que termina favoreciendo siempre a un tipo de propietarios en contra de otros. Para que la ley del Jubileo fuera «justa» en el sentido de Jesús debería abrirse a todos los pobres del mundo y no solo a algunos.

Cf. R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985; R. NORTH, *Sociology of the Biblical Jubilee*, AnBib 4, Roma 1954; A. TROCMÉ, *Jésus-Christ et la Révolution non Violente*, Labor et Fides, Ginebra 1961; M. ZAPELLA (ed.), *Le origini degli anni giubilari*, Piemme, Casale Monferrato 1998.

JUBILEOS, LIBRO DE LOS

(↗ *apocalíptica*, *Diablo*, *jubileo*, *Henoc*, *pecado*). Libro apócrifo de tipo apocalíptico-sapiencial, escrito hacia el 130 a.C., al comienzo del reinado de los asmoneos. Es un *midrás hagádico* de Gn y Ex y se presenta como revelación más honda de un ángel de Dios a Moisés, en la que se describe y detalla la historia humana desde su comienzo hasta el pacto del Sinaí. Contiene elementos protofariseos (de exaltación nacional-legal israelita); pero su mensaje básico es apocalíptico, y puede situarse en una línea cercana a los esenios*. Divide la historia en jubileos, es decir, en períodos de 49 años, que van marcando el origen, sentido y culminación de la humanidad. El acontecimiento más saliente de la historia ha sido para *Jubileos* el pecado angélico (invasión y posesión sexual): Mastema, el Diablo, dirige desde entonces (de algún modo) el curso de este mundo. Pero los israelitas fieles, que han recibido la revelación de Henoc* y siguen los caminos de Noé* y Abrahán*, conociendo y cumpliendo los tiempos de Dios (el recto calendario, los septenarios y/o jubileos de generaciones, años y días), pueden vencerle y alcanzar la plenitud escatológica.

(1) *Posesión diabólica. Jubileos* expone el origen y sentido de la posesión, ofreciendo unos datos que son muy significativos para conocer el contexto social y religioso de Jesús, lo mismo que sus exorcismos*: «En el tercer septenario de este jubileo [del jubileo 33, pasados más de 1.600 años de la creación] comenzaron los demonios impuros a seducir a los nietos de Noé, haciéndoles enloquecer y perderse. Se acercaron los hijos a su padre Noé y le hablaron de los demonios que seducían, extraviaban y mataban a sus nietos. Oró así Noé ante el Señor, su Dios: Dios de los espíritus que están en toda carne, que tuviste misericordia de mí, me salvaste con mis hijos de las aguas del diluvio sin permitir que pereciera, como ocurrió con los hijos de la perdición. Grande es tu compasión por mí, y magnífica tu misericordia sobre mi persona; elévese tu compasión sobre mis hijos, no tengan potestad sobre ellos los malos espíritus, para que no puedan extirparlos de la tierra. Tú me has bendecido a mí y a mis hijos, para que crezcamos, nos multipliquemos y llenemos la tierra; tú sabes cómo obraron en mis días tus guardianes [ángeles violadores], padres de estos espíritus. A estos espíritus que están ahora en vida enciérralos también y sujétalos en lugar de suplicio; no destruyan a los hijos de tu siervo, Dios mío, pues son perversos y para destruir fueron creados; no tengan poder sobre el espíritu de los vivos, pues solo tú conoces su sentencia, y no tengan licencia contra los hijos de los justos, desde ahora para siempre. Entonces el Señor, nuestro Dios, nos ordenó apresar a todos [habla el ángel que revela a Moisés los secretos de Dios y de la historia]. Pero llegó Mastema, príncipe de los espíritus, y dijo: Señor Creador, déjame algunos de ellos que me obedezcan y hagan cuanto les mande; pues si no me quedan algunos de ellos no podré ejercer mi autoridad en los hijos de los hombres, pues dignos son de destrucción y ruina... ya que es grande su maldad. Dios ordenó entonces que quedara con Mastema una décima parte, y que las otras nueve descendieran al lugar del suplicio. A uno de nosotros [de los ángeles buenos] Dios nos dijo que enseñáramos a Noé toda su medicina, pues sabía que no se conducirían rectamente ni procurarían

justicia. Obramos según su palabra: a todos los malos espíritus que hacían daño los encarcelamos en el lugar de suplicio, pero dejamos a una décima parte para que sirvieran a Satán sobre la tierra. Y comunicamos a Noé los remedios de las enfermedades, juntamente con sus engaños, para que curase con las plantas de la tierra. Noé escribió todo como se lo enseñaron en un Libro, con todas las clases de medicina, y los malos espíritus quedaron sin acceso a los hijos de Noé» (*Jub* 10,1-13).

(2) *Noé y Mastema. Los exorcismos*. Conforme a la visión apocalíptica* de Henoc*, el diluvio (con la destrucción de los Vigilantes perversos y de los hombres corrompidos) no había sucedido todavía. La nueva versión de *Jubileos* supone que ya se ha dado un diluvio*, de manera que ha podido iniciarse una nueva historia humana, presidida por dos personajes: Noé, padre de la nueva humanidad posdiluviana, que es el signo de los hombres justos, salvados de las aguas del diluvio; y Mastema (= Satanás), príncipe de los demonios, a quienes Dios mismo ha dado cierto poder sobre los malvados. Noé ruega a Dios que destruya a los espíritus perversos y Dios le concede parte de su ruego. Pero Mastema ruega también a Dios, pidiéndole que deje en sus manos algunos demonios, para que sean servidores de su juicio y Dios se lo concede también. Por eso, los hombres actuales vivimos en un mundo mixto, sobre un campo de batalla donde combaten humanos y espíritus perversos. En un plano, los hombres se encuentran de algún modo a merced de los demonios, pero no están condenados de antemano a la derrota, sino que pueden emplear en su favor las «medicinas» de Noé, a quien se toma como autor de un Libro de curaciones, que incluye, sin duda, elementos cercanos a los exorcismos, a la evocación y expulsión de los espíritus perversos, en la línea que desarrollará Jesús y la tradición cristiana. El exorcista Noé (y los que le siguen) tienen rasgos vinculados a la magia y a la medicina. Pero, conforme a la visión de Jubileos, la verdadera medicina de Noé y de sus seguidores, el antídoto que rompe la opresión de los demonios, es el cumplimiento de la Ley (aceptación del verdadero calendario, circuncisión, observancia de mandamientos). De esta forma, la apocalíptica se pone al servicio de la identidad israelita. Jesús se situará en una línea distinta, al servicio de una curación universal. Por eso, sus exorcismos suscitarán el rechazo de los escribas judíos (cf. Mc 3,21-30).

Cf. F. CORRIENTE y A. PIÑERO, «Jubileos», en A. DÍEZ MACHO (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento* II, Cristiandad, Madrid 1983, 67-195.

JUDAÍSMO

1. Historia e identidad

(↗ *Esdras-Nehemías*, *federación de sinagogas*, *helenismo*, *Jerusalén*, *macabeos*, *templo*). En sentido estricto, el judaísmo normativo o nacional solo ha nacido tras la crisis del año 70 d.C., con la destrucción del templo de Jerusalén y la fijación de la Misná. Pero estaba preparado desde atrás, por una serie de acontecimientos y reformas que siguieron al exilio (587-539 a.C.). Antes no se puede hablar de judaísmo, sino de reino de Israel y/o de Judá.

(1) *De Israel al judaísmo. Surgimiento*. Estos son los momentos principales de la nueva etapa israelita. (a) *Restauración de Esdras-Nehemías** (450 al 400 a.C.). La comunidad nacional se constituye en Jerusalén, con un estatuto político-religioso especial. Empieza a surgir el judaísmo como unidad distinta, centrada en un templo y regulada por una Ley, cuyas normas se aplican tanto en la metrópoli (Judea) como en la diáspora oriental (Babilonia) y luego occidental (sobre todo en Egipto). (b) *Crisis macabea* (del 170 al 160 a.C.). Una parte considerable de la comunidad judía de Jerusalén intentó vincularse al helenismo*, buscando una simbiosis entre las tradiciones de separación (Ley de comidas, culto exclusivo) y la cultura universal de fondo griego. Reaccionaron los macabeos*, hubo una especie de guerra santa y surgieron los diversos grupos (esenios*, fariseos*, celotas*) que decidirán después la identidad del judaísmo (c) *Fin del segundo Templo* (70 d.C.). Solo tras las convulsiones que siguen a la guerra judía (67-70 d.C.) comienza el judaísmo estrictamente dicho. Pasan a segundo plano o desaparecen otros rasgos sacrales, apocalípticos y teológicos del tiempo anterior. Sin templo y tierra propia, los que permanecen fieles a la idea nacional de Israel (dejando fuera a cristianos, samaritanos, gnósticos y algunos otros grupos) se centran cada vez más en el cultivo de la Ley (escrita u oral) y en el desarrollo de su propia identidad como pueblo espiritualmente unificado, aunque geográficamente disperso entre diversas naciones de la tierra. En los momentos anteriores (desde la restauración de Esdras/Nehemías hasta la caída del segundo Templo) no había todavía un judaísmo normativo ni unitario, sino tendencias y caminos que solo más tarde se decantaron en la línea del judaísmo estricto o del cristianismo.

(2) *El surgimiento del judaísmo nacional*. Los creadores del judaísmo fueron los rabinos*, quienes, tras la destrucción del templo que antes les unía, sin posible independencia política (tras el fracaso del celotismo), deciden vincularse como pueblo bajo el yugo de la ley (Misná, *Abot* 3,5). Ciertamente, los rabinos sabían que el yugo de la ley es suave y ligero (cf. Mt 11,29-30); pero, conforme a la sentencia de R. Janina, ellos habrían añadido que sin el temor (= *moraa'*) de Dios los hombres se destruían mutuamente (*Abot* 3,3). Eso es la Ley para ellos: yugo que sujeta y estimula, yugo de hijos, llamados a guardar la Torah nacional en pequeños grupos o sinagogas dispersas por el mundo, en las nuevas condiciones culturales y sociales. Esta es la tarea que asumen sus inspiradores y maestros como Hillel y Samay, Yohanan ben Zakay, Gamaliel

II o Jehudá-ha-Nasí, a lo largo de los dos o tres siglos principales de la formación del judaísmo formativo (I-III d.C.). De esa forma se distinguen de otros grupos judíos, que desaparecen o toman otros caminos: la opción radical de los esenios de Qumrán no era viable para el conjunto del pueblo; también había fracasado la línea de los apocalípticos consecuentes; por su parte, los cristianos abandonan muchos elementos de la Ley (circuncisión, ritos de pureza) que para los rabinos resultan esenciales; los gnósticos perdían su identidad social. Ellos, los rabinos de la Misná, asumieron la tarea de recrear de forma nacional el Israel eterno (que los cristianos interpretan de forma mesiánica).

(3) *Etapas del judaísmo posbíblico*. Distinguimos cuatro principales. (a) *Iniciación* (ss. I al X d.C.). Los judíos se constituyen en forma de comunidades sinagogales, con su lengua sagrada (hebreo) o con el arameo-sirio de las comunidades orientales de Palestina o de la diáspora de Babilonia (cf. rabinismo*). Ellos empiezan fijando sus tradiciones en los libros, que amplían o comentan los temas bíblicos, sea en forma de traducciones (targumes arameos), compilaciones legales *(Halaká: Misna*, *Talmud)* o comentarios narrativos *(Hagadá: Midrás)*. Muchos de ellos siguen viviendo como exiliados en el Imperio romano y en las zonas periféricas de Palestina (Galilea), pero el grupo más fuerte se mantiene en las tierras del imperio persa, en torno a Babilonia. (b) *Consolidación: Sefarad* (ss. XI al XVI d.C.). A partir del siglo XI el centro del judaísmo se traslada de oriente (Babilonia) a occidente, en una línea que va de Alemania al sur de Francia y a Sefarad (actual España), donde, en contacto con musulmanes y cristianos, crearon una gran cultura filosófica y religiosa. Su filósofo más importante es Maimónides de Córdoba, su nuevo libro más significativo el *Zohar*, texto básico de Cábala*, escrito en Castilla, entre el 1290 y el 1300, por el Rabino Moisés de León, en arameo. Esta etapa se cortó con la expulsión, decretada por los Reyes Católicos (1492), aunque los descendientes de los judíos sefarditas o españoles siguieron influyendo en los lugares donde les acogieron, como en los Países Bajos y, sobre todo, en el imperio turco. (c) *Expansión y crisis de los asquenazíes* (del siglo XVII al XX). A partir del siglo XVII el centro de la vida judía pasó a zonas que estaban, de algún modo, bajo influjo alemán, desde Alemania y Austria, hasta Polonia, Lituania, Rusia o Ucrania, etc. Esos judíos hablaban yiddish, alemán antiguo con algo de hebreo y cultivaron sus tradiciones bíblicas, sobre todo en línea hasídica. A partir del siglo XVIII, muchos de ellos se «secularizaron», aceptando la forma de vida ilustrada de Europa. A pesar de eso (o quizá por eso) muchos de ellos fueron asesinados bajo los nazis, entre el 1933 y el 1945. (d) *Situación actual*. Desde finales del siglo XIX muchos judíos de tradición asquenazí emigraron a Estados Unidos, donde han formado una minoría muy significativa. Algunos han aceptado la forma de vivir occidental. Otros, en gran parte los supervivientes del gran Holocausto nazi, crearon el Estado de Israel (1947). Todos ellos, y en especial los llamados «ortodoxos», quieren ser una presencia y continuación de la historia bíblica, una especie de comentario y aplicación de la Escritura sagrada.

(4) *Identidad del judaísmo. La Biblia*. El judaísmo es una de las religiones que nace de la Biblia, como una reinterpretación nacional de la experiencia israelita, codificada en el libro santo. Estas son sus notas principales. El judaísmo es un pueblo del Libro sagrado,

que ellos conservan y quieren mantener vivo a lo largo de las generaciones del mundo. (a) *Los judíos reinterpretan la experiencia bíblica de forma nacional*. Ciertamente, saben que hay otras lecturas de la Biblia, pues musulmanes y cristianos se dicen herederos de ella. Pero solo ellos, los judíos, como nación elegida, pretenden ser los portadores legítimos de la tradición del Libro. En ese aspecto, ellos se sienten ante todo un pueblo distinto, con la misión de custodiar la revelación bíblica hasta el fin de los tiempos. (b) *Los judíos reinterpretan el monoteísmo bíblico en línea trascendente y nacional*. Por un lado sostienen (con los musulmanes) la diferencia de Dios, a quien conciben como radicalmente distinto, de manera que todo intento de fijarle en algo (en idea, o símbolo) parece ante sus ojos horrible idolatría. Así se han mantenido, como testigos de la diferencia de Dios, criticando a los cristianos de un larvado paganismo. Pero, al mismo tiempo, ellos sostienen que ese Dios trascendente se ha vinculado solo con ellos de una forma duradera (revelándoles su Ley), y así se presentan a sí mismos como pueblo teofánico, elegido de Dios. (c) *Los judíos se toman como intérpretes de la Biblia*. La Ley bíblica es trascendente, existía en Dios desde el principio de los tiempos, como signo de su sabiduría y providencia. Pero esa Ley, expresada en la Escritura y en la Tradición de los sabios, está como encarnada en Israel, el pueblo de la alianza de Dios. Eso significa que los judíos se atribuyen una capacidad bíblica especial: una penetración religiosa que les capacita para descubrir en su propia vida el misterio de Dios, apareciendo como portadores y testigos de la Palabra de Dios.

(5) *El judaísmo*, *religión nacional*. La experiencia bíblica se encuentra expresada para los judíos en el mismo pueblo, entendido como pueblo de lectores y portadores de la Biblia. (a) *Los judíos cultivan un mesianismo nacional*. Los cristianos han personalizado su experiencia de Dios en Jesús, a quien ven como Hijo de Dios, para salvación de todos los hombres. Los judíos, en cambio, han nacionalizado la esperanza. Los más secularizados esperan de algún modo en la reconciliación final de la humanidad; los más religiosos hablan de una venida o manifestación salvadora de Dios. Pero todos, de un modo o de otro, destacan la importancia de la mediación judía: ellos mismos, como pueblo distinto y elegido, son transmisores de esperanza, garantes de la reconciliación final entre los hombres. (b) *El judaísmo se atribuye una misión testimonial*. Estrictamente hablando, los judíos no pretenden convertir por ahora a los restantes pueblos de la tierra; pero deben mantener su identidad para ofrecer de esa manera un ejemplo de vida y una semilla de futuro para todos hombres. En esta perspectiva, algunos, los llamados *sionistas*, creen que es preciso defender el Estado de Israel, para que actúe como signo de esperanza y reconciliación en todo el mundo; otros, los *no sionistas*, afirman que solo el Mesías podrá establecer el verdadero reino de Israel, abierto a todas las naciones.

(6) *Judaísmo*, *una historia abierta*. El judaísmo constituye para los cristianos una historia abierta, tal como lo ha formulado san Pablo en la carta a los Romanos, pues el Evangelio solo habrá cumplido su función mesiánica cuando «todo Israel alcance la salvación» (Rom 11,26). No podemos fijar la manera de la salvación de Israel, su forma de posible vinculación con el mensaje de Jesús. Pero las relaciones del cristianismo con

el judaísmo son un elemento esencial de la historia bíblica, al menos para los cristianos. Desde ahí podemos trazar algunas reflexiones. (a) *El antijudaísmo cristiano*. El antijudaísmo de muchos cristianos antiguos constituye un elemento de su lectura bíblica, deformada a partir de una visión política del cristianismo, como religión triunfadora. Desde la perspectiva judía, ese antisemitismo culminó en la expulsión de los judíos de Sefarad (finales del siglo XV). Tras la expulsión (o asimilación cristiana) de los judíos sefarditas, el centro del judaísmo se fue trasladando al este (zonas bajo dominio turco) y hacia el norte (zonas bajo influjo cultural germano, desde Alemania hasta Rusia). (b) *El holocausto* o *shoah* (término hebreo que significa *devastación*), con la destrucción de millones de judíos bajo la dictadura nazi (1939-1945), forma un capítulo esencial de la historia cristiana y judía: los cristianos han descubierto que en el fondo de su cristianismo externo anida un radical anticristianismo; los judíos han vuelto a descubrir la fragilidad de su vida en un mundo dominado por otros poderes políticos y sociales. (c) *El Estado de Israel*. Durante casi veinticinco siglos, los judíos habían sido un ejemplo político y social único, porque existían como pueblo (nación religiosa y culturalmente importante) sin necesidad de acudir a los aparatos de imposición o violencia propios del Estado. Pero esa situación terminó a mediados del siglo XX: para superar marginaciones anteriores y evitar nuevos holocaustos, una parte del judaísmo ha proclamado (1947) y mantiene un Estado nacional y religioso en Palestina; lo ha hecho (y lo sigue haciendo) con espíritu bíblico (muchos interpretan el Estado de Israel desde categorías bíblicas), pero también con gran violencia, expulsando de sus territorios tradicionales a cientos de miles de palestinos árabes, en su mayoría musulmanes. De esa forma, muchos judíos se han vuelto portadores de una dura injusticia. Pues bien, en este contexto se sitúa y debe entenderse su recurso a la Biblia: el Estado de Israel no tiene una Constitución civil de tipo liberal (como la mayoría de los Estados modernos, que han brotado de la Ilustración), sino que su Ley básica sigue siendo la Torah. De esa manera, junto a las lecturas tradicionales de la Biblia hebrea (rabinismo*, Cábala*), surge esta nueva interpretación política: para una parte de los judíos sionistas del Estado de Israel, la Biblia actúa como justificación de su política de conquista de la tierra de las promesas (Palestina). De esa forma, la misma Biblia puede convertirse y se convierte en libro no solo discutido, sino incluso opresor. El texto del rollo de Isaías*, procedente de Qumrán*, extendido en el centro del Museo del Libro, en la ciudad de Jerusalén, puede entenderse así como justificación religiosa del dominio político de los judíos sionistas en Palestina. Ciertamente, muchos piensan que esa es una justificación poco acorde con gran parte del libro de Isaías, donde se encuentran algunas de las profecías de la paz más impresionantes de la historia humana (cf. Is 11,1-9); pero, en su conjunto, el Estado de Israel corre el riesgo de convertirse en un tipo de interpretación opresora de la Biblia israelita.

(7) *Judaísmo y cristianismo*, *una historia compartida*. Muchos cristianos han negado su cristianismo (su mesianismo israelita) al perseguir a los judíos. Muchos judíos pueden negar su historia mesiánica al construir un Estado violento en Palestina. La respuesta bíblica, para unos y otros, no puede ser otra que la búsqueda compartida de la paz,

partiendo de aquellos textos donde Jerusalén aparece como ciudad de concordia (cf. Is 2,2-5; Zac 9,9-10; Sal 122,6) y del Sermón de la Montaña de Jesús de Nazaret, un judío universal. Desde esa base, en perspectiva religiosa (no política), por fidelidad a su estatuto milenario, muchos piensan que los judíos deberían renunciar y abandonar su Estado nacional (religioso) en Palestina, no para que allí venga a crearse otro Estado nacional y religioso (de carácter islámico o cristiano), sino para contribuir al surgimiento de nuevos modelos de convivencia supranacional (supraétnica, suprarreligiosa), siguiendo la memoria y esperanza de la Biblia, que sigue siendo libro de inspiración y promesa del Israel eterno. Pero esa interpretación pacifista de la Biblia hebrea solo es posible si los cristianos desarrollan una interpretación igualmente pacifista del mensaje y vida de Jesús, superando de raíz todo antisemitismo y toda justificación bíblica de la violencia. A través de Jesús, los cristianos pueden y deben considerarse israelitas, hermanos de los judíos, no para convertirles al cristianismo, sino para hacer con ellos un camino mesiánico que aún no ha llegado a su última etapa.

Cf. M. BUBER, *Israel und Palästina. Zur Gecshichte einer Idee*, DTV, Múnich 1968; *Sionismo y universalidad*, Paidós, Buenos Aires 1978; N. R. M. DE LANGE, *El judaísmo*, Riopiedras, Madrid 1996; E. L. FACKENHEIM, *La presencia de Dios en la historia*, Sígueme, Salamanca 2002; H. KÜNG, *El judaísmo: pasado, presente y futuro*, Trotta, Madrid 1993; K. J. KUSCHEL, *Discordia en la casa de Abrahán. Lo que separa y lo que une a judíos, cristianos y musulmanes*, Verbo Divino, Estella 1996; A. PELÁEZ DEL ROSAL (ed.), *De Abrahán a Maimónides* I. *Los orígenes del pueblo hebreo*. II. *Para entender a los judíos*, El Almendro, Córdoba 1984-1987; X. PIKAZA, *Dios judío, Dios cristiano*, Verbo Divino, Estella 1997; *Monoteísmo y globalización. Moisés, Jesús, Muhammad*, Verbo Divino, Estella 2002; J. A. RODRÍGUEZ, *La religión judía. Historia y teología*, BAC, Madrid 2001; E. SANTONI, *El judaísmo*, Acento, Madrid 1994.

2. Tema cristiano

(↗ *antisemitismo*, *Iglesia 5-7*, *Jesús*, *rabinismo*, *sinagoga*). En torno al año 70 d.C. se aceleraron los cambios dentro de la matriz israelita. Estaban en crisis y se destruían los grandes valores naturales del Israel histórico: el templo y la función de los sacerdotes, la tierra de Israel y la vida de los creyentes dentro de ella, las esperanzas mesiánicas y las utopías apocalípticas, el sentido de la ley nacional y la apertura al helenismo... Históricamente, lo normal hubiera sido que el viejo Israel hubiera muerto. Pues bien, en contra de eso, surgió de la raíz o tocón de Israel o de Jesé, que parecía seco, no un tronco nuevo (cf. Is 6,13; 11,1), sino dos tronos igualmente poderosos, uno que parece más grande (tronco cristiano), otro que parece más pequeño (tronco judío), pero los dos bien arraigados en la raíz israelita (cf. Rom 11,16-18). Este fue el mayor milagro cultural y religioso de Occidente en los siglos I al III d.C.: la consolidación del judaísmo nacional, el surgimiento del judaísmo mesiánico o cristiano, los dos como interpretaciones y desarrollos de la raíz israelita. Estos son algunos de los momentos de esa separación creadora, que ha marcado la historia posterior de Occidente y que aquí evocamos desde la perspectiva del cristianismo.

(1) *Grandes cambios en la matriz israelita*. (a) Desaparecen o quedan marginados varios grupos judíos, activos antes del 70, como los celotas militarizados (como partido), los esenios al estilo de Qumrán y los saduceos vinculados a las grandes familias sacerdotales. (b) Pierden importancia los grupos de renovación escatológica, al estilo del

Bautista, y decaen progresivamente las sinagogas helenistas, ejemplo de simbiosis entre cultura/religión judía y griega, dejando tras sí testimonios como los LXX y las obras de Filón (conservadas por cristianos). (c) Se mantienen por un tiempo algunos grupos apocalípticos (cf. *4 Esd* y *2 Bar*, escritos entre el 90-100 d.C.), pero tienden a desaparecer. (d) Se afianzan (triunfan) los judíos rabínicos, organizándose a partir del 70 de forma nacional en torno a la Ley, con el beneplácito de Roma. Se sienten y son grupo amenazado, pero se mantienen dentro de la legalidad romana, a modo de comunidad separada, en plano *sacral y cultural*, codificando minuciosamente sus normas de vida *(Misná)*, en esfuerzo de vuelta al hebreo y/o arameo (sus propias lenguas), como nación aceptada (tolerada) dentro del imperio, con su propia comida y matrimonio. Es evidente que al identificarse de esa forma ellos expulsan de su seno nacional (comida, mesa y seguridad jurídica) a los grupos que no aceptan su ortodoxia práctica, entre ellos a los cristianos.

(2) *Despliegue e identificación de los cristianos*. Al principio se mantienen como un grupo más en el entramado social y religioso del judaísmo. Pero su propia dinámica misionera y la concentración mesiánica en Jesús, a quien proclaman, cada vez más claramente como Hijo de Dios y Salvador definitivo de los hombres, les hace romper con otros grupos judíos, llevándoles a un tipo de interpretación universal, no nacional, del judaísmo. Dentro de ese camino, a veces traumático, de separación de judíos nacionales y cristianos, se han dado durísimas polémicas entre los grupos de un lado y del otro. Conservamos, sobre todo, las referencias del grupo innovador, del cristianismo, que acusa a los judíos de intransigentes, legalistas y violentos. Los judíos, nacionales, en cambio tienden a desentenderse de la interpretación cristiana del patrimonio común israelita, como si fuera algo ajeno a su historia. Las indicaciones del enfrentamiento se encuentran por doquier, en todos los documentos cristianos, especialmente en el evangelio de Mateo (sobre todo en Mt 23) y en el de Jn (que se refiere de manera negativa a los judíos). Se trata, en gran parte, de una disputa intrajudía, pues tanto los cristianos como los que permanecen vinculados a la trama nacional de la Ley son israelitas y pueden llamarse judíos. Bastantes acusaciones de los cristianos en contra de los judíos son exageradas, polémicas, retóricas, hirientes e injustas. No pueden tomarse por aislado, separándolas de su contexto. Son disputas de hermanos, que entienden de manera distinta la herencia* de Israel (cf. Mc 12,1-11). Por eso es necesario situarlas en su circunstancia y rehacer los caminos de la separación con claridad, sin acusaciones ni odios, con reconocimiento de los errores.

(3) *El testimonio del Apocalipsis*. Queremos evocar, de un modo especial, el testimonio del Apocalipsis, por la radicalidad de su planteamiento. Por un lado, prácticamente toda la simbología y la argumentación del Apocalipsis es judía (es decir, israelita), de tal forma que, con pequeños cambios, se podría tomar como un libro judío. Y sin embargo contiene duras acusaciones contra los judíos «sinagogales», acusaciones que son semejantes a las que otros grupos judíos se dirigen entre sí, pero con una novedad: el camino de separación que se inicia en el Apocalipsis terminará siendo irreversible. Es evidente que los cristianos del Apocalipsis pueden acusar a otros judíos,

diciendo que no les aceptan, que les expulsan de su seno. Pero también es claro que los judíos rabínicos pueden acusar a los cristianos diciendo que son traidores a su propia identidad nacional. Tanto judíos-rabínicos (nacionales) como judíos-mesiánicos (cristianos, internacionales) se sienten vinculados a la misma raíz israelita. El profeta Juan* es un judío culto y apasionado, que conoce bien la tradición legal, profética y apocalíptica de Israel. No tiene que presentarse como judío, lo es. Pero es judío mesiánico, que reinterpreta desde Jesús, en clave universal, los principios sacrales de Israel. Juan mira a Jesús como verdad del judaísmo. A su juicio, la historia y vida de Israel no culmina en la sinagoga nacional de los «falsos judíos» (Ap 2,9; 3,9), sino en el pueblo nuevo de creyentes, reunidos en torno a Jesús, desde toda raza, tribu, lengua y nación (cf. Ap 5,9; 7,9; 11,9; 13,7; 14,6). Por eso choca con el judaísmo nacional, pero no lo hace a través de un conflicto externo (no ataca a los judíos desde fuera), sino en conflicto interno, como en una disputa de hermanos separados, que siguen siendo hermanos. Así se entienden sus duras palabras «antijudías»: Juan habla contra la blasfemia de quienes se dicen judíos y no son lo son, sino sinagoga de Satanás (Ap 2,9; 3,9. Cf. Mc 1,21-28: la sinagoga es lugar donde habita un espíritu impuro). (a) Los judíos de Esmirna parecen servidores de Satán, pues blasfeman (al parecer) contra Jesús, como hará la Bestia (cf. 13,1-6 y 17,3), dejando a los cristianos sin protección ante Roma, en riesgo de persecución y cárcel (2,9-10). (b) Los judíos de Filadelfia mienten, pero el mismo Jesús hará que algunos vengan y se postren ante la Iglesia, descubriendo en ella la verdad judía (3,9); la Iglesia mantiene, según eso, una puerta abierta (3,8) y tiende la mano al judaísmo, en su controversia con Roma. Juan piensa que el judaísmo culmina y se cumple en Cristo; por eso (en contra de los falsos de Esmirna y Filadelfia), los auténticos judíos deben entrar por la puerta cristiana, descubriendo la verdad de Jesús. Juan no conoce dos iglesias (una judía, otra gentil), sino el mesianismo judío de Jesús, abierto a todos los pueblos de la tierra. Desde esa base se puede entender la novedad del Apocalipsis dentro de los grupos judíos de su tiempo.

(4) *Israel dentro del cristianismo. Jesús dentro del judaísmo*. Otros libros judíos, como *4 Esd* y *2 Bar*, parten de presupuestos cercanos al Apocalipsis. Pero los entienden de modo nacionalista: la crisis se centra en la caída histórica de Jerusalén (guerra del 67-70); la restauración implica el triunfo israelita (abierto solo posteriormente a los pueblos). Ambos libros están cerca del rabinismo nacional: ha caído el templo, queda la ley; hemos perdido la ciudad, permanece la nación. Pero ambos han sido asumidos y conservados por cristianos, lo mismo que sucede con otros muchos libros de la apocalíptica y piedad escatológica judía: los libros de Henoc* y los *Testamentos de los Doce Patriarcas*, los Oráculos Sibilinos y la historia de José* y Asenet, igual que las obras de Filón* y Flavio Josefo, por no citar la más grande de todas, la traducción bíblica de los LXX. Una parte considerable del judaísmo ambiental (de la herencia de Israel) pasó al cristianismo y se conserva dentro de la Iglesia cristiana. Por otra parte, Jesús nació, vivió y murió como judío, lo mismo que vivieron y murieron como judíos los grandes líderes de la primera generación cristiana: Pedro, Pablo, Santiago. Ninguno de ellos pensó que la separación del cristianismo y judaísmo sería irreversible. Judíos y

cristianos tienen algo en común, lo más grande, que es Dios y la esperanza mesiánica. El diálogo entre las dos ramas o troncos de la raíz israelita resulta inevitable y necesario.

Cf. D. FLUSSER, *Judaism and the origins of Christianity*, Magnes Press, Jerusalén 1988; L. W. HURTADO, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, SCM, Londres 1988; G. JOSSA, *Giudei o cristiani? I seguaci di Gesù in cerca de una propia identità*, Paideia Editrice, Brescia 2004; R. LOHFINK, *La alianza nunca derogada. Reflexiones exegéticas para el diálogo entre judíos y cristianos*, Herder, Barcelona 1992; F. MUSSNER, *Tratado sobre los judíos. Para el diálogo judeocristiano*, Sígueme, Salamanca 1983; J. NEUSNER, *Formative Judaism; Religious*, *historical and literary studies*, Scholars Press, Chico CA 1984; *Judaism in the Matrix of Christianity*, Fortress, Filadelfia 1986.

JUDAÍSMO SIGLO I D.C. GRUPOS

(↗ *apocalíptica*, *celotas*, *esenios*, *fariseos*, *Galilea*, *Jerusalén*, *Jesús 9*, *profetas*, *saduceos*). En tiempo de Jesús había en el judaísmo grupos y tendencias distintas, de gran vitalidad. Sin duda, muchos hombres y mujeres del pueblo eran *simplemente judíos*, sin añadiduras. Pero otros, quizá los más significativos, formaban asociaciones de tipo social y religioso. Posiblemente, no ha existido un tiempo y espacio humano más cargado de tensiones y riquezas, de sufrimiento y creatividad que el judaísmo del siglo I de nuestra era.

Había tensiones de tipo social y religioso, cultural y político, como aparecieron ya en tiempo de los Macabeos*. En ese contexto de cruce y diferencia entre sistema político-social (Roma) e identidad religiosa (judaísmo) nació el movimiento cristiano. Por eso (aunque este diccionario los presenta en entradas separadas) es importante recordar de nuevo algunos grupos sociales y sacrales entre los que deberán moverse y desarrollarse Jesús y sus primeros seguidores, aunque ello implique el riesgo de algunas repeticiones.

(1) *Saduceos.* Son el partido sacerdotal, vinculado a los círculos de poder del templo. Ciertos sacerdotes pobres parecían más vinculados a los fariseos y esenios (y después a los celotas). Pero los más tradicionales e influyentes constituían el grupo «saduceo», cuyo nombre podría venir de *Sadok*, antepasado de la línea «legítima» (para algunos) de sumos sacerdotes (hijos de Aarón), o de *sedek*, que significa «justicia», por lo que podrían presentarse como «los justos». Teológicamente se apoyaban en la Ley y tradición antigua, rechazando las novedades más significativas de los fariseos de su tiempo y del judaísmo posterior (fe en los ángeles y en la resurrección, esperanza apocalíptica...). Ellos concebían el judaísmo como institución de culto, vinculada al templo de Jerusalén, y parecen haber sido responsables directos de la condena Jesús (y en algún sentido de su muerte) y de la persecución en contra de sus discípulos en Jerusalén, a diferencia de los fariseos, que, como ha destacado Lucas en el juicio de Pablo (cf. Hch 22–23), no se habrían opuesto en principio al Evangelio (aunque el mismo Pablo se presenta a sí mismo como fariseo y perseguidor de cristianos: Flp 3,5-6).

Parece que el influjo de los saduceos (activos en Jerusalén) fue menor en Galilea y la diáspora. Por eso, su presencia es menos intensa en la tradición de los sinópticos y en las cartas de Pablo, donde los cristianos aparecen más relacionados con los fariseos. Parece que algunos sacerdotes saduceos han sido combatidos (y sustituidos) por los insurgentes en la guerra del 67-70 d.C. y su influjo desaparece tras la caída del templo (70 d.C.). Su relación con el cristianismo posterior ha sido menor, aunque ellos han podido convertirse en modelo simbólico de un tipo de jerarquía cristiana (diáconos, presbíteros, obispos), que, desde finales del II d.C., asume el orden simbólico de los levitas, sacerdotes y sumos sacerdotes del judaísmo.

(2) *Fariseos.* El nuevo judaísmo nacional, de tipo rabínico, posterior a la guerra del 67-70 d.C., nacerá de un pacto entre fariseos (partidarios de llevar los principios sacrales del judaísmo a la vida diaria) y escribas (que analizan la Escritura y las tradiciones, para fijar así las normas de la vida nacional judía). Esta vinculación tiene orígenes antiguos,

de manera que algunos han podido apelar en este campo a la reforma de Esdras (del s. V-IV a.C.). Estrictamente hablando, se puede hablar ya de fariseos a partir de la rebelión macabea (s. II a.C.); parece que ellos empezaban a extender su influjo en el judaísmo palestino (y de un modo especial en Galilea) a principios del siglo I d.C. Jesús, y los fariseos entran en contacto porque buscan la renovación de Israel y lo hacen de formas bastante cercanas, aunque los fariseos insisten más en la Ley y Jesús más en la libertad de las personas. De todas formas, los fariseos no parecen haber sido muy significativos durante la vida de Jesús, sino solo después de su muerte, en los años anteriores de la guerra del 67-70, cuando empiezan sus grandes disputas con los cristianos.

El fariseísmo solo logrará triunfar en el siglo II d.C., en paralelo con el cristianismo, como dos formas de entender y aplicar la herencia judía. En esa línea, podemos hablar de un éxito, es decir, de una pervivencia del judaísmo fariseo, que se estabiliza y supera la crisis de la guerra del 67-70 d.C., para mantenerse hasta el día de hoy. Así podemos hablar de las dos líneas de vida judía que han pervivido hasta el día de hoy, una en clave más nacional (rabinismo), otra en clave más universal (cristianismo). En esa línea debemos añadir que el judaísmo fariseo que ha seguido existiendo hasta el día de hoy ofrece un ejemplo claro de finura espiritual y de resistencia social, pero da la impresión de que para ello han tenido que sacrificar un tipo de universalidad latente en la experiencia israelita más antigua.

(3) *Esenios.* Pueden situarse, de algún modo, cerca de los fariseos, pues no son un grupo de poder, sino de vida común, y destacan de manera aún más rigurosa las normas de pureza y separación de la tradición israelita. Ellos ofrecen un ejemplo significativo de «iglesia de los santos», una comunidad muy organizada con una jerarquía ejemplar, pero sin una fuerte encarnación real en el mundo para transformar el conjunto de la gente (de la sociedad). Así constituyen más bien una comunidad escatológica, del fin de los tiempos, y se entienden como un «resto», un grupo de «puros», que ponen de relieve su propia identidad, renunciando por tanto a la apertura universal del mensaje profético de Israel.

El grupo esenio de Qumrán (el más conocido) nace con unas estructuras sociales y sagradas claramente definidas, de tipo elitista, con sacerdotes y laicos, con inspectores *(mebaqquer)*, que pueden actuar como un tipo de «obispos» y con consejos judiciales, etc. En contra de eso, el movimiento de Jesús tiene un carácter más carismático, sin estructuras fijadas de antemano, sin un cultivo estricto de la sacralidad ritual. De todas formas, algunos han afirmado que la iglesia de Santiago tiene elementos que pueden entenderse en la línea de los esenios. Es evidente que algunos grupos cristianos (como ese de Santiago) comparten varios rasgos con el movimiento esenio (un tipo de visión escatológica, una forma de organización social, quizá una forma de entender la pobreza y santidad), pero la inspiración de fondo es distinta. En sentido extenso, los grupos cristianos del principio no tuvieron jerarquías sacrales de tipo sacerdotal como los de Qumrán (pues tampoco los de Santiago se presentan como sacerdotes, sino como nazoreos). Así podemos afirmar, a modo de conclusión, que los esenios eran una institución de pureza sacerdotal, que tendía a cerrarse sobre sí, con estructuras y

jerarquías bien determinadas (sacralizadas), mientras los cristianos formaban un movimiento mesiánico de tipo laical que se abre hacia los marginados y excluidos del entorno, sin estructuras jerárquicas ni organizaciones sacrales.

(4) *Profetas apocalípticos.* Hubo desde antiguo profetas de este tipo, al menos desde el tiempo de los macabeos, pero florecieron, sobre todo, después de Jesús, entre el 40 y el 70 d.C. Ellos se encuentran cerca de algunos fariseos y esenios, y su inspiración aparece ya en algunos escritos anteriores, vinculados a la tradición de Daniel (cuyo texto es canónico en la Biblia hebrea) y a la de Henoc (cuyos libros no han sido aceptados en el canon hebreo). Estos profetas (cuya memoria se conserva también en otros libros apócrifos, como *Jubileos*, *Testamentos de los Doce Patriarcas* y varios textos de Qumrán) formaban grupos pequeños, no iglesias o comunidades universales.

Entre los profetas más conocidos de aquel tiempo se encuentra Juan Bautista, un hombre atestiguado por los evangelios cristianos y por Flavio Josefo, que suscitó en su entorno un movimiento cercano al de Jesús. Flavio Josefo ha conservado también la memoria de otros profetas a quienes tiende a llamar sofistas o engañadores, pues con su mensaje y entusiasmo mesiánico contribuyeron al alzamiento contra Roma, aunque no hubiera proclamado directamente la guerra. En esa línea actuó Teudas y un judío de origen egipcio que lograron juntar seguidores, a quienes animaron con promesas de liberación (cf. Hch 5,34-37). La tradición cristiana recuerda también el surgimiento de «falsos profetas y cristos» (Mc 13,2 par), posiblemente vinculados a la guerra contra Roma (67-70 d.C.).

El rabinismo posterior tendió a condenar a esos profetas de los tiempos finales, prontos a crear expectativas de liberación inmediata entre los judíos. Sería importante conocer mejor sus rasgos distintivos, pues muchas de las acusaciones vertidas contra ellos son interesadas, ya que provienen de miembros de grupos que compiten con ellos. En sentido general podemos hablar de un fracaso de la apocalíptica, pues el mundo no acabó, ni las cosas cambiaron desde fuera. Una y otra vez, los apocalípticos duros chocaron contra la «fuerte» experiencia de la realidad, pues el tiempo no acabó, ni llegó la revolución que ellos buscaban, ni el triunfo en la guerra contra Roma (67-73 d.C.). Pues bien, dentro de ese trasfondo apocalíptico ha introducido Jesús la novedad de su mensaje y su persona, que los cristianos expresarán a través de una experiencia pascual (de resurrección). En ese sentido podemos decir que la Iglesia de Jesús ha sido el único movimiento apocalíptico que ha perdurado, en forma mesiánica, por su especial vinculación a la persona de Jesús (reinterpreta en forma pascual).

(5) *Celosos militares.* Parece que en tiempo de Jesús no existía una institución celota de guerrilla bien organizada, dispuesta a levantarse contra Roma, como la que surgió en los años posteriores, tras la muerte del rey Agripa (44 d.C.) y sobre todo un poco antes de la guerra (hacia el 62-66 d.C.). De todas formas, la tendencia celota forma parte de la «identidad judía», desde tiempos más antiguos, como muestran algunas tradiciones que aparecen ya en el Pentateuco (Pinjás*, en Nm 25). Más próximo quedaba el movimiento macabeo (hacia el 166-164 a.C.) y el surgido tras la muerte de Herodes (hacia el 4 a.C.).

Muchos judíos esperaban la liberación nacional y estaban dispuestos a luchar por ella, levantándose en guerra y creando estructuras militares apropiadas.

Flavio Josefo ha precisado algunos momentos más significativos del levantamiento del 67-70 d.C., que de alguna forma muestran lo que podría haber sucedido si el movimiento de Jesús se hubiera consolidado en forma política. La revolución comienza con una reforma económica o reparto de bienes, a la que sigue el cambio político, con el paso del poder a manos de los insurgentes mesiánicos. En un momento posterior debería haber llegado la irrupción mesiánica propiamente dicha, con la intervención de Dios. Pero ese momento no llegó a consolidarse y el intento de revolución mesiánica fue sofocado por las legiones romanas, a partir del 70 d.C. En ese contexto ha distinguido Flavio Josefo algunos tipos de personas que se han unido, al menos por un tiempo, a los celosos militares:

(a) Los *«bandidos» sociales*, que aparecen desde el comienzo del reino de Herodes (en torno al 40/39 a.C.), quizá latentes en los años de Jesús (en torno al 30 d.C.), aparecen con gran fuerza en la guerra judía (66-67 d.C.) y son signo de un fuerte descontento que se expresa en formas de ruptura económica y social.

(b) Al lado de esos «bandidos» están los *mesías estrictamente dichos*, quizá latentes en tiempos de Jesús, pero muy visibles en los años de la guerra judía (67-70 d.C.); en principio, ellos pueden ser «pacíficos» (esperando la llegada superior del enviado de Dios), pero en un momento dado han colaborado también en la guerra. En ese contexto ha surgido y se ha distinguido el movimiento de Jesús.

(6) *Exorcistas y carismáticos, un «laboratorio» sociorreligioso*. Destacamos la importancia de personas y grupos carismáticos vinculados a la protesta social y a la «lucha» contra poderes que solían presentarse como demoníacos. Ciertamente, el movimiento cristiano contiene aspectos proféticos, mesiánicos y sapienciales difíciles de separar entre sí. Pero, además de ellos, incluye un fondo carismático, pues Jesús ha sido sanador, un tipo de chamán exorcista, que «expulsa» a los demonios y cura desde su contacto con Dios a los enfermos, iniciando un camino de renovación humana, en línea de Reino. Su obra es positiva y levanta el entusiasmo de muchos, pero las autoridades religiosas le acusan de «vinculación satánica» (cf. pecado contra el Espíritu* Santo). Algunos investigadores modernos entenderán a Jesús básicamente como exorcista, es decir, como un mago judío, experto en expulsar demonios y en curar a los posesos (milagros*, exorcismos*). Pero su experiencia carismática ofrece rasgos propios que han de estudiarse con cuidado (Jesús*).

El judaísmo de Palestina formaba, en tiempos de Jesús, una tierra de alto riesgo, un laboratorio de humanidad, de manera que desde una perspectiva cristiana se puede hablar de la «plenitud de los tiempos» (Gal 4,4), marcada por la presencia de Jesús. El cristianismo (lo mismo que el judaísmo rabínico) ha surgido de la gran matriz del judaísmo del Segundo Templo, tal como ha culminado (y terminado) en las guerras del 67-70 y del 132-135 d.C., que han sellado el fin de la época del (segundo) templo. Era imposible volver atrás. La única manera de mantener el judaísmo era recrearlo, como

han hecho rabinos y cristianos, manteniendo rasgos de todos los grupos anteriores, pero dándoles una nueva tarea y contenido.

En esa línea, en cierto sentido, el cristianismo ha podido nacer como un círculo de sanadores, a la espera del Reino de Dios. Este elemento carismático, de encuentro con Dios y de liberación humana, ha sido esencial, pero todo nos permite indicar que, cerrado en sí mismo, habría sido insuficiente para fundar el cristianismo, sin el influjo de la capacidad profético-mesiánica de Jesús y sin la experiencia pascual múltiple de los primeros cristianos.

(7) *Renacimiento rabínico y cristiano*. Hacia el 135, cuando los judíos, dirigidos por Bar Kokba, fueron derrotados por Adriano y expulsados de Jerusalén, convertida en ciudad helenista/pagana, el Imperio romano contaba con unos 60 millones de habitantes, de los cuales unos seis millones eran judíos, en gran parte de cultura helenista, que se expresaban en griego (o latín), sintiéndose ciudadanos romanos. En ese momento, había pocos cristianos (menos de cien mil). Fue un momento crucial en la historia de Occidente y de un modo especial en la tradición bíblica, y entonces empezaron a escindirse ya de una forma definitiva judíos rabínicos y seguidores de Jesús, hasta el día de hoy. Fue un momento de grandes tensiones, relacionadas no solo con la caída de Jerusalén (135 d.C.), que supuso el fin de un sueño de independencia judía, sino con el cambio cultural que empezaba a producirse en el Imperio. Entre los judíos más helenizados, que habían estado en la base del cristianismo, se fueron distinguiendo (entre el 135 y el 202 d.C.) dos grupos:

Algunos reinterpretaron su tradición de un modo espiritualista, formando agrupaciones de carácter místico, en forma de «sectas», extendidas por todo el Imperio, entre el siglo II y el IV d.C., en paralelo con las sectas (comunidades) gnósticas cristianas. Muchos de ellos perdieron su diferencia judía y se dejaron absorber por el ambiente. Una parte significativa (quizá un 20%, un millón) optaron por hacerse cristianos, influyendo mucho en el despliegue posterior del cristianismo.

Otros reforzaron su identidad, optando por mantener su diferencia, impulsando la «reforma rabínica» (iniciada ya tras la primera derrota: 70 d.C.), creando una red de sinagogas con un ideario estricto de separación cultural y religiosa, social y alimenticia (que culminará en la Misná, publicada tras el 200 d.C.). Esos judíos rabínicos se identificaron a sí mismos por el cumplimiento de la Ley, formando comunidades sinagogales, separadas de su entorno pagano, de manera religiosa y nacional, abandonando el pensamiento griego y volviendo a sus raíces semitas (hebreo, arameo). Así destacaron su diferencia religiosa y cultural, centrándose en su «ley», como expresión de un pacto especial con Dios, y de esa forma se siguen manteniendo, hasta el tiempo de las naciones (que aún no ha llegado, a pesar de lo que digan los cristianos).

Hacia el 135 se vuelve ya visible el auge de los cristianos, que aparecen como grupo distinto frente al judaísmo, del que habían nacido. Ese auge forma parte de la historia israelita del siglo II-III, con la separación polémica y creadora entre «judíos rabínicos nacionales» (opuestos a la asimilación helenista o a la refundación cristiana) y «judíos mesiánicos universales» (cristianos) que refundaron su identidad en diálogo con el

helenismo (pero sin nación propia, ni lengua o cultura distinta). Ese auge cristiano constituye un elemento importante de la cultura racional (helenista), pero la desborda, como seguiremos viendo. Judíos y cristianos empezaron a separarse (y enfrentarse) en este tiempo, pero el proceso ha seguido durante más tiempo, por lo menos hasta el IV d.C. (cuando los cristianos se integran en el imperio y lo transforman).

Cf. C. A. EVANS, *Jesus and his Contemporaries. Comparative Studies*, Brill, Leiden 1995; R. A. HORSLEY y J. S. HANSON, *Bandits*, *Prophets and Messiahs: Popular Movements of the Time of Jesus*, Fortress, Minneapolis 1985; J. JEREMIAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1977; J. LEIPOLDT y W. GRUNDMANN, *El mundo del Nuevo Testamento* I-III, Cristiandad, Madrid 1973-1975; J. P. MEIER, *Un judío marginal III. Compañeros y competidores*, Verbo Divino, Estella 2001; J. NEUSNER (ed.), *The Social World of Formative Christianity and Judaism*, Fortress, Filadelfia 1988; X. PIKAZA, *La historia de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2013; P. SACCHI, *Gesù e la sua gente*, San Paolo, Milán 2003; G. STEMBERGER, *Jewish Contemporaries of Jesus: Pharisees*, *Sadducees*, *Essenes*, Fortress Press, Ausburgo 1991.

JUDAÍSMO Y BUDISMO. DOS MODELOS

(↗ *Dios*, *ética*, *religión*, *violencia 5*). L. Baeck (1873-1956), uno de los pensadores judíos más significativos de los últimos tiempos, publicó en 1905 un famoso libro titulado *La esencia del judaísmo*, que se sigue publicando desde entonces. A su juicio, solo existen dos religiones radicales, el cristianismo y el budismo. La religión judía (principio de las abrahámicas: cristianismo, Islam) es meta-cósmica y supera la veneración inmediata de la naturaleza-vida. Frente al judaísmo están las religiones de oriente (China, India), también meta-cósmicas, aunque en línea de interioridad; la más significativa entre ellas es el budismo: «Si el factor esencial de la religión radica en la actitud del hombre hacia el mundo... hay solo dos formas fundamentales y determinantes de religión: la de Israel y la de Buda. *La primera* declara que el mundo es el campo para las tareas de la vida y ofrece una afirmación moral del valor de la relación del hombre con el mundo mediante la acción y la voluntad; *la segunda* declara que la tarea del hombre consiste en dedicarse a un tipo de meditación trascendental, sin ejercer su voluntad. El *judaísmo* expresa el mandamiento de trabajar y crear; el *budismo,* la necesidad de descansar. El *judaísmo* conduce al deseo de trabajar para el Reino de Dios donde todos los hombres pueden unirse, mientras el *budismo* lleva al deseo de hundirse en el único, en la Nada, para encontrar allí la liberación y la salvación del yo. El *judaísmo* exige ascenso, desarrollo, la larga marcha hacia el futuro, mientras el *budismo* predica el retorno, la cesación, la existencia sin futuro en el silencio. El *judaísmo* busca reconciliar el mundo con Dios el *budismo* intenta escapar del mundo. El *judaísmo* exige creación, hombres nuevos y un mundo nuevo; el *budismo* busca la extinción, el alejamiento de la humanidad y del mundo. El *judaísmo* es una religión del altruismo, pues declara que quien ha encontrado su camino hacia Dios buscando a sus hermanos y sirve a Dios amándolos y siendo justo con ellos, *ese* hombre aspira a la perfección. Por otro lado, el *budismo* es la religión del egoísmo, ya que atribuye perfección al hombre que se aparta de la humanidad para descubrir la única manera verdadera de acercarse a sí mismo» (*La esencia del judaísmo*, Paidós, Buenos Aires 1964, 63-64).

Este juicio puede matizarse (hay otros que dicen que solo hay religiones radicales: cristianismo y budismo, o islam y budismo...), pero ha de tomarse muy en serio, como punto de partida para situar mejor la experiencia y mensaje de la Biblia en el contexto de las religiones.

JUDAS, CARTA DE

(↗ *Pedro [segunda carta de]*, *Santiago*, *Tomás*). El autor de esta carta, uno de los últimos escritos del Nuevo Testamento, se presenta a sí mismo como «Judas, siervo de Jesucristo y hermano de Santiago» (Jud 1,1). Todo nos permite suponer que ese Santiago es el hermano de Jesús, lo mismo que Judas (cf. Mc 6,3 par). En el Nuevo Testamento aparece también (sin contar con Judas Iscariote, que traicionó a Jesús) otro Judas llamado «Judas de Santiago» (Lc 6,16; Hch 1,13), que normalmente se suele traducir como «hijo de Santiago», aunque podría ser hermano de Santiago, e identificarse con el presunto autor de nuestra carta. Por otra parte, el *Evangelio de* Tomás* *(Inscriptio)* identifica a Judas, hermano de Santiago, con Tomás (es decir, el Mellizo; cf. Jn 11,16; 20,24; 21,2), por lo que su identidad se complica todavía más.

Sea como fuere, este Judas, hermano de Santiago (y por lo tanto de Jesús), aparece como autor de una carta de tipo apocalíptico, que sirve de inspiración a 2 Pedro*. Normalmente se piensa que esta carta es tardía (del s. II d.C.) y que ha sido escrita a nombre del antiguo Judas para combatir un tipo de gnosis que parece diluir el pensamiento y la experiencia cristiana en un espiritualismo que niega el valor de la «carne», es decir, de los valores sociales y morales vinculados con la corporalidad. Se podría pensar que su autor ha tomado el nombre de Judas y la autoridad de Santiago* para combatir precisamente la tendencia de aquellos que están utilizando ese nombre (Judas/Tomás) para escribir un evangelio de tipo semignóstico (el de Tomás). Si fuera así, la tradición de Judas, el hermano de Jesús (lo mismo que la de Santiago), se habría dividido en dos líneas: por una parte estaría la línea gnóstica (Judas/Tomás) con un evangelio; por otra parte estaría la línea apocalíptica con esta carta, atribuida también a Judas.

Significativamente, esta carta apoya su pensamiento con citas de libros judíos apócrifos, como la *Ascensión de Moisés* (Jud 9) y el *Apocalipsis de Henoc* (Jud 14-15). Algunos exegetas, como R. Bauckham, son partidarios de su antigüedad. Yo prefiero suponer que el autor de esta carta, que toma el nombre del hermano de Jesús, es un cristiano tardío, del tiempo de las disputas antignósticas, que quiere recuperar para la Gran Iglesia las tradiciones judías del hermano de Jesús.

Cf. R. BAUCKHAM, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*, Clark, Edimburgo 1990; *Jude*, *2 Peter*, WBC 50, Waco TX 1983; K. H. SCHELKLE, *Cartas de Pedro. Carta de Judas*, Fax, Madrid 1974.

JUDAS, EVANGELIO APÓCRIFO DE

(↗ *apócrifos*, *gnosis*, *gnosticismo*). Judas* Iscariote* ha sido recordado y venerado por algunos grupos cristianos, de tendencia gnóstica, que le han considerado portador de secretos especiales, y así lo indica un evangelio transmitido en su nombre. Los estudiosos conocían la existencia de ese *apócrifo de Judas*, porque varios Padres de la Iglesia habían citado extractos de su contenido. Pues bien, la fortuna ha querido que un manuscrito casi entero del texto haya sido encontrado en Egipto, siendo después guardado, vendido y revendido, y, por fin, presentado y publicado, con gran aparato propagandístico, el año 2007. Se trata de un texto gnóstico tardío, y la visión que ofrece de Jesús y Judas no añade nada a lo que sabíamos, ni cambia nuestra forma de entender a Jesús y la historia de la Iglesia primitiva, pues asume y desarrolla la teología de un grupo de «cainitas» gnósticos del siglo II-III d.C., defensores de un Caín, asesino de Abel (Gn 4), que sería portador de secretos divinos, cuya existencia e ideas ya conocíamos, por autores como Ireneo, Hipólito, el Pseudo Tertuliano o Epifanio de Salamina.

El texto crítico ha sido editado por R. KASSER, M. MEYER y G. WURST, *The Gospel of Judas*, *together with the Letter of Peter to Philip*, *James*, *and a Book of Allogenes from Codex Tchacos*, National G., Washington DC 2007. Cf. F. BERMEJO, *El evangelio de Judas*, Sígueme, Salamanca 2012; F. GARCÍA BAZÁN, *Evangelio de Judas. Edición y Comentario*, Trotta, Madrid 2007.

JUDAS ISCARIOTE

(↗ *doce [los]*, *Jesús*, *pasión*). Discípulo de Jesús, uno de los Doce (cf. Mc 14,10.20 par; Jn 6,71). Entre la gente del entorno de Jesús tuvo que haber tensiones y disputas sobre la manera en que llevaba los asuntos de su movimiento. Sus compañeros no eran simple corderos embobados, sin ideas propias, sino hombres y mujeres llenos de tensión mesiánica, que querían colaborar con él e influir en su movimiento.

(1) *Uno de los Doce*. Entre ellos estaba Judas, uno de los Doce, de aquellos a quienes él había escogido como representantes del nuevo Israel (cf. Mc 3,9 par). El evangelio de Juan le describe como interesado ya desde el principio por dinero (cf. Jn 12,4: 13,29). Marcos, en cambio, supone que los interesados son los sacerdotes: «Y Judas Iscariote, que era uno de los doce, fue a los sumos sacerdotes para entregarles [a Jesús]. Estos, al escucharle, se alegraron y prometieron darle dinero. Y él buscaba la forma de entregarlo en un momento oportuno» (Mc 14,10-11). Judas aparece de improviso y por contraste. Una mujer ha ungido «gratuitamente» a Jesús, gastando muchísimo dinero, de manera que los representantes del buen orden económico le han criticado por ello (Mc 14,3-9). Entonces viene Judas y se ofrece a colaborar con los sacerdotes que quieren matar a Jesús, y ellos le ofrecen dinero, sin que Judas lo hubiera pedido (Mc 14,10-11). Jesús había derramado el dinero del templo (Mc 11,15-18); pero los sacerdotes lo siguen conservando y lo utilizan en contra de Jesús. Esta es la venganza de la economía. Judas parece haber tenido otros motivos. Probablemente está decepcionado del camino que ha tomado Jesús y responde como buen israelita: pone el caso en manos de los sacerdotes de Dios, a pesar de que Jesús, su amigo, le advierte: «En verdad os digo, uno de vosotros me entregará... uno que moja conmigo en el plato» (Mc 14,18-20). La comida amistosa y el amor de enamorados y esposos (con el servicio a los pobres) constituyen las formas supremas de comunicación y gracia. Pues bien, Judas y los sacerdotes ponen por encima de eso el orden del sistema, donde todo se compra y vende con dinero.

(2) *El traidor*. En ese contexto ha presentado el Evangelio la traición que culmina y se ratifica en Getsemaní, donde Jesús ora y descansa seguro, en medio de la noche. Solo los íntimos conocen el lugar, y Judas, el amigo falso, llega en la oscuridad y da a sus compañeros (guardias y soldados), como contraseña, el signo del amor: «Aquel a quien yo bese...» (Mc 14,44). La intimidad y gracia de los hombres y mujeres se encarna en el beso. Pero la ley del orden social rompe ese beso, destruye esa gracia. No tenemos razón para pensar que Judas fue desde el principio un infiltrado. Sin duda, entró en el grupo de Jesús con buenas intenciones, para colaborar al servicio del Reino. Pero las cosas se complicaron un día y se vio envuelto en la contradicción: estaba por un lado su afecto por Jesús (comer con él, poder besarle); por otro lado, su fidelidad a los principios de Israel, representados por los sacerdotes, a quienes Jesús estaba traicionando. No era fácil escoger en aquel tiempo: tampoco es fácil hoy, en sociedades e iglesias que exigen un tipo de fidelidad legal, por encima de la gracia o los afectos personales. En ese contexto, Judas traicionó a Jesús.

(3) *Conflicto de fidelidades*. Fue un conflicto entre el amor de amigo y el deber nacional: a un lado se hallaba el movimiento de Jesús, que parecía pederse en nieblas de perdón y solidaridad con los expulsados y los peligrosos del entorno (cojos y mancos, leprosos y ciegos, pecadores, extranjeros, prostitutas...); por otro estaba y sigue estando el buen sistema, la ley del grupo, dirigido por los sacerdotes, que saben distinguir lo bueno y malo, que defienden el conjunto social y, de esa forma, garantizan la estabilidad y seguridad de todos, es decir, de los «buenos». En momentos de conflicto (¡y todos son momentos de conflicto!) la ley del grupo puede exigir que delatemos al amigo e incluso que utilicemos la amistad para impedir que el mal avance y la «carcoma» de Jesús, el subversivo, corroa las raíces del buen orden. Todos los sistemas darían la razón a Judas: sacerdotes o políticos velan por la paz legal; los ciudadanos, incluidos los amigos, tenemos el deber de denunciar a los que pueden destruir el buen orden, a los terroristas de Estado o de conciencia. En este contexto se sitúa la «traición» de Judas, que el sistema puede interpretar como obediencia y fidelidad a la ley. Por su parte, al actuar como actúa, de un modo gratuito y libre (superando una ley que necesita sacerdotes oficiales, policías y soldados), Jesús no puede evitar la traición. No utiliza espías ni guardaespaldas; no «vigila» a Judas, ni le purga o le expulsa del grupo, ni utiliza medios de coacción para «dominar sobre su mente», como hacen los grupos sectarios. Judas pensaba que seguía siendo fiel a su vocación de ley: podía pensar y decir que no había cambiado. Era Jesús el que cambiaba, amenazando con su movimiento la identidad y el orden de su pueblo. Por eso, Judas acudió a los sacerdotes que representaban el orden, la buena religión, y ellos le ofrecieron treinta dineros. No le hablaron del Dios de la gracia, ni de la libertad mesiánica, sino de treinta monedas. Tenían dinero suficiente para comprar al Cristo. Judas lo aceptó; pero luego, cuando empezó a ver mejor lo que había en el fondo, quiso volverse atrás, devolver el dinero... Entonces, los sacerdotes no le escucharon: ellos no necesitaban arrepentirse de nada; tenían otros problemas. Por otra parte, Judas no pudo acudir a Jesús, pues le estaban juzgando y le iban a condenar a muerte. Por eso, arrojó el dinero en el templo, convertido así en fábrica de muerte, y sin más salida humana, se ahorcó; no era capaz de ver morir a Jesús por su culpa (cf. Mt 27,3-10; Hch 1,18-19). Jesús no había muerto aún. Moriría por Judas, a favor de Judas y de todos, abriendo un camino de pascua donde incluso los traidores pueden ser reconciliados.

Cf. R. E. BROWN, *La muerte del Mesías* I, Verbo Divino, Estella 2005, 325-370; 759-788; W. POPKES, *Christus traditus. Eine Untersuchung zum Begriff der Hingabe im Neue Testament*, ATANT 49, Zúrich 1967; G. SCHWARTZ, *Jesus und Judas. Aramäische Untersuchungen zur Jesús-Judas. Überlieferung des Evangelien und Apostelgeschichte*, Kohlhammer, Stuttgart-Colonia-Maguncia 1988.

JUDAS MACABEO

(↗ *Daniel*, *guerra santa*, *macabeos*). Líder del alzamiento nacional judío contra la helenización que quiso imponer el rey de Siria; se le llamó por su eficacia militar el «macabeo», es decir, el martillo. La lucha que él inició está marcada por la división interior del judaísmo, en un momento de crisis nacional y debilidad de los poderes militares del oriente. Algunos judíos, apoyados por Antíoco, rey helenista de Siria, quieren transformar el estatuto jurídico-religioso de Jerusalén, integrando el judaísmo en la cultura cosmopolita del ambiente e identificando al Yahvé de Jerusalén con el Zeus supremo del panteón griego. Reaccionan los judíos más tradicionales, decididos a conservar su propia identidad: la Ley nacional y la independencia religiosa, con la separación del templo de Jerusalén, iniciándose así la guerra en torno al año 167-164 a.C. Su lucha, dirigida por Judas *Macabeo* y sus hermanos, ha sido recogida básicamente de dos formas distintas por los libros de ese nombre (1 Mac y 2 Mac), que no han sido aceptados en el canon de la Biblia hebrea, aunque forman parte del Antiguo Testamento católico y de la Biblia griega o los LXX (hay además otros dos libros, 3 y 4 Macabeos, que no han sido aceptados en el Antiguo Testamento canónico).

(1) *1 Mac*, *el gran guerrero*. El primer libro de los Macabeos interpreta el levantamiento en clave político-religiosa: inspirados por Dios y en defensa de su Ley, los hijos de Matatías de Modín inician una guerra que desemboca en la independencia nacional. En el transcurso de los años, lo que al principio (hasta la muerte de Judas Macabeo) parecía un conflicto religioso (1 Mc 1–9) se convierte (cf. 1 Mac 10–16) en lucha dinástica, al servicio de los intereses políticos de los últimos macabeos (= asmoneos), que se hacen ungir sumos sacerdotes (y reyes) con la oposición de una parte significativa del pueblo (muchos apocalípticos y esenios). Es normal que el canon «rabínico» de la Biblia hebrea no haya canonizado estos libros, pues no todos los judíos aceptaron la política de los macabeos posteriores (hermanos y sucesores de Judas), pero la figura de Judas (muerto en el combate sin haber tomado el poder para sí) ha sido y sigue siendo ejemplar para el judaísmo, como indica este encomio, que le presenta como un *celoso de la Ley*: «Extendió la gloria de su pueblo, se revistió la coraza como un gigante, ciñó sus armas y trabó combates, protegiendo el ejército con la espada. En sus empresas era como un león, como un cachorro que ruge en pos de la presa. Fue buscando y persiguiendo a los sin Ley, y a los que perturbaban a su pueblo los entregó a las llamas. Los sin Ley se acobardaron por temor de él, los transgresores de la Ley se vieron confundidos, por su mano se llevó a buen término la liberación. Produjo amargura a muchos reyes, pero alegró con sus hechos a Jacob, su recuerdo será bendecido por siempre. Recorrió las ciudades de Judá y destruyó totalmente a los impíos, apartando la ira de Israel; su fama llegó hasta los confines de la tierra, y congregó a los que se estaban perdiendo» (1 Mac 3,2-9).

Judas aparece así como luchador al servicio de la fe, en la línea de los celosos antiguos (Abrahán, José, Pinjás, Josué, Caleb, David, Elías, Ananías-Azarías-Misael y Daniel: cf. 1 Mac 2,52-60). Ciertamente, produjo amargura a muchos reyes (1 Mac 3,7)

«idólatras», pero su lucha de guerrero de la Ley buscaba ante todo la purificación del judaísmo. Más que la victoria externa (destrucción del reino sirio) le importaba la reforma interior del judaísmo. Por eso, su guerra apareció al principio como tarea religiosa, conforme a los principios del Deuteronomio (1 Mac 3,55-57; cf. Dt 20,5-8), pues tendía a la purificación del templo y culto de Jerusalén (1 Mc 4). Pero tras su muerte, en el campo de batalla (1 Mac 9,1-22), la lucha de sus hermanos y sucesores (los asmoneos) tiende a convertirse en mero conflicto intramundano con métodos y fines cada vez más políticos, dentro de la complejidad de las relaciones nacionales e internacionales de aquel tiempo.

(2) *2 Mac*, *la espada de Dios*. El libro segundo de los Macabeos reinterpreta la figura de Judas en clave escatológico-religiosa, separándole de las luchas posteriores, y presentándole como un nuevo David, luchador al servicio de la gran batalla de Dios. Desaparecen de la escena sus hermanos, que han asumido unos intereses mundanos y se han hecho ungir sacerdotes y son muy codiciosos, en gesto de ortodoxia sacral muy dudosa (como cuenta la historia narrada en 1 Mac 9,23–16,24). En 2 Mac solo importa Judas, como signo de la gran lucha de Dios, dentro de una narración simbólica donde la guerra se inscribe en un contexto de manifestación salvadora de Dios. Por eso, es normal que el principio del libro transmita relatos de visiones militares muy utilizadas (e imitadas) en una historia posterior «cristiana» que apelará a revelaciones sagradas (por ejemplo, de Santiago). En nuestro caso, la visión es de terror y la recibe Heliodoro, enviado del rey, que intentaba apoderarse de los tesoros del templo de Jerusalén: «Pero cuando se encontraba ya allí, con su escolta, junto al tesoro, el Soberano de los Espíritus y de toda Potestad hizo una gran epifanía, hasta el punto de que todos los que se habían atrevido a venir con él sufrieron el impacto del poder de Dios y se volvieron débiles y cobardes» (2 Mac 3,24-26).

Dios mismo combate contra los perversos, apareciendo como *jinete terrible*, sobre fuerte caballo, imponiendo su pavor a los poderes adversarios (2 Mac 3,25-26). Se inicia así la historia de la gran batalla de Dios, en la que vencen de manera especial los perdedores, es decir, los mártires (2 Mac 6–7), como Eleazar* y la madre* con los siete macabeos. En ese contexto se inscribe la historia de Judas, que va derrotando a todos los poderes adversarios y consigue la purificación del templo de Jerusalén (2 Mac 8–10), entablando después diversos combates que culminan en la batalla final contra Nicanor.

(a) *Nicanor* representa a las fuerzas del mal (como Goliat frente a David, como Holofernes frente a Judit*); es el arrogante que se atreve a desafiar al mismo Dios, presentándose como soberano de la tierra y despreciando el mismo sábado sagrado (2 Mac 15,1-5).

(b) *Judas* aparece, en cambio, como nuevo David, un auténtico celoso de Ley de Dios, exhortando al ejército con textos de la Ley y los Profetas, y recibiendo *la espada de Dios*, que le confirma así como gran guerrero de la liberación: «Con objeto de fortalecer a cada uno de ellos no tanto con la seguridad de los escudos y lanzas como del consuelo que hay en las buenas palabras narró un sueño digno de fe con el que alegró a todos. La visión fue así: *Onías*, el que fue sumo sacerdote... extendía las manos y oraba por toda la

comunidad de los judíos. Después se apareció de la misma manera un hombre distinguido, con pelo blanco y gran dignidad, rodeado de una majestad admirable y magnífica. Onías, tomando la palabra, dijo: Este es el que ama a sus hermanos, el que ora mucho por el pueblo y la Ciudad Santa, Jeremías, el profeta de Dios. Entonces, Jeremías, extendiendo la derecha, entregó a Judas una espada de oro y al dársela le dijo: Toma la Santa Espada, don de Dios, con la cual destruirás a los enemigos» (2 Mac 15,9-16).

El Príncipe del Ejército de Yahvé se había aparecido a Josué con la Espada en la mano, ofreciéndole la garantía de su victoria (Jos 5,13-16). Pues bien, ahora, Dios ofrece su espada a los nuevos combatientes de Israel (a Judas) en gesto de victoria escatológica, conforme a un pasaje central de la tradición apócrifa de Henoc: «y vi que se dio a las ovejas una gran Espada y salieron las ovejas contra todas las bestias salvajes a matarlas» (*1 Hen* 90,19). Así empieza el último acto de la lucha donde los buenos, con la ayuda de Dios (su gran Espada), destruirán sobre el mundo a los perversos. Judas se convierte, según eso, en soldado escatológico de Dios, lo mismo que otros personajes históricos y/o simbólicos de su tiempo (Judit*). Se traba el combate y, según lo esperado, Judas y los suyos decapitan a Nicanor, para colgar su cabeza frente al Templo de Jerusalén (2 Mac 15,30-34), terminando de esa forma el libro.

Es evidente que 2 Mac conoce los hechos posteriores, con la derrota y muerte del mismo Judas (cf. 1 Mac 9). Pero este libro, que es un canto al guerrero de Dios, debe terminar aquí, conforme a un arquetipo que encontramos en otros lugares (David corta la cabeza de Goliat, Judit la de Holofernes). La historia sigue externamente, pero su sentido y verdad ha culminado: triunfa la espada de Dios y mueren los perversos, de manera que los justos celebran la fiesta de la libertad, vinculada, como en Ester, al *día de Mardoqueo* (cf. 2 Mac 15,35-37).

He desarrollado el tema en *Dios judío*, *Dios cristiano*, Verbo Divino, Estella 1996, 279-285; *El Señor de los Ejércitos. Historia y teología de la guerra*, PPC, Madrid 1997. Entre los comentarios a los libros de los Macabeos, cf. F. M. ABEL, *Les Livres des Maccabées*, EB, Gabalda, París 1949; J. J. COLLINS, *Daniel*, *1 Maccabées*, *2 Maccabées*, Glazier, Wilmington DE 1981; J. A. GOLDSTEIN, *II Macabees*, AB 41a, Doubleday, Nueva York 1983; A. PENNA, *Libri dei Maccabei*, Marietti, Turín 1953; S. TESCHE y S. ZEITLIN, *2 Maccabees*, Harper, Nueva York 1954. Breve teología de 2 Mac en E. VALLAURI, *1-2 Maccabei*, Queriniana, Brescia 1982, 85-110. Sobre la temática de fondo, cf. E. BICKERMAN, *The God of the Maccabees*, SJLA 32, Leiden 1979.

JUDEOCRISTIANISMO

(↗ *evangelios*, *helenistas*, *Iglesia 2-6*, *Jerusalén*, *Jesús*, *Mateo*, *Pablo*, *Santiago*). En principio, todos los cristianos fueron judeocristianos, israelitas mesiánicos, que aceptaron a Jesús como Mesías, dentro de los esquemas religiosos y de las estructuras sociales del judaísmo de su tiempo. A lo largo del siglo I d.C. (e incluso en parte del II), esos judeocristianos pudieron tomarse como uno de los diversos grupos judíos, que reinterpretaban la tradición antigua y dialogaban de formas distintas con el helenismo, vinculando su vocación particular con la herencia universal de los profetas, recreada desde la experiencia de Jesús. En esa línea, prescindiendo de la tendencia directamente universal de los helenistas de Hch 6–7 que desembocan en Pablo, se pueden distinguir cuatro grupos:

(1) *Judeocristianismo exclusivista.* Está formado por aquellos que quieren imponer la circuncisión a todos los cristianos, conforme al testimonio de Hch 15,5: «Pero algunos de la secta de los fariseos que habían creído se levantaron diciendo: Es necesario circuncidarlos y mandarles que guarden la ley de Moisés». No conocemos bien su historia, pero ellos se encuentran en el fondo de ciertas tendencias que aparecen (y han sido superadas) por los evangelios actuales de Mateo y de Juan.

Parecen haber defendido una «cristología baja», considerando a Jesús como profeta, pero no como Señor, ni como Hijo de Dios verdadero; en ese sentido, se pueden vincular con los adopcionistas (Dios ha adoptado a Jesús como Hijo, pero ese título se puede extender a todos los creyentes). También han defendido una eclesiología estrecha, según la cual solo los judíos pueden ser «discípulos mesiánicos» de Jesús. Ellos parecen ser los autores de un *Evangelio de los Hebreos* y, sobre todo, del *Evangelio de los Ebionitas*, que no ha sido aceptado por la Gran Iglesia. Este tipo de judeocristianismo parece haber tenido un gran influjo en el mundo semita, en algunas comunidades sirias e incluso entre los árabes del entorno palestino. El mismo Muhammad puede haber entrado en contacto con ellos, pero universalizando su doctrina básica.

(2) *Judeocristianismo «oficial» de Jerusalén.* Tras la muerte de Santiago Zebedeo y la marcha de Pedro, en tiempos de Herodes Agripa (años 43-44 d.C.; cf. Hch 12), la comunidad de Jerusalén quedó dirigida por Santiago*, hermano del Señor, como supone Hch 15,13; 21,18), y afirma Pablo (cf. 1 Cor 15,7; Gal 1,19; 2,9.12). Santiago y su grupo son partidarios de un cristianismo judío, vinculado a Jerusalén y a las tradiciones legales y mesiánicas de Israel. No quieren romper con la tradición, sino reinterpretarla (como hacen también otros grupos, por ejemplo, los esenios), desde el mensaje y la vida de Jesús. Tanto Pablo como Hch 15 saben que los judeocristianos de Santiago quieren permitir y permiten la existencia de cristianos «no judíos», aceptando así la existencia de «dos iglesias» (que forman la única *Ekklesía* de Dios): una del judaísmo y otra de la gentilidad.

Estos judeocristianos son plenamente judíos, en Jerusalén y en los demás lugares donde viven, formando así parte de la «federación» de sinagogas; pero, al mismo tiempo, mantienen su comunión mesiánica con los cristianos que vienen de la gentilidad y que no

han sido circuncidados, ni cumplen las observancias judías. Ellos debieron sufrir una fuerte conmoción con el asesinato de Santiago (el año 62 d.C.; cf. F. Josefo, *Ant* XX,197) y, sobre todo, con la guerra judía (del 67-70 d.C.). Podemos suponer que gran parte de sus miembros pasaron a la Gran Iglesia, como indicaría la carta de Santiago* (tanto si ha sido escrita por él como si ha sido escrita en su nombre, por «discípulos» suyos), que termina ofreciendo uno de los testimonios más impresionantes de apertura universal que conocemos: el mismo judaísmo, desde dentro, sin romper su identidad, desde la misma ley, se hace universal desde la palabra y la ayuda a los débiles (el amor). Pero es también muy posible que algunos de los judeocristianos de Santiago terminaran quedando fuera de la Gran Iglesia, como los del grupo anterior.

(3) *Judeocristianismo más extenso*, *integrado en la Gran Iglesia* (*y en los textos canónicos*). El Nuevo Testamento conserva el testimonio de algunos grupos de «cristianos judíos», que han empezado siendo fieles a la Ley israelita (con sus prácticas nacionales) y han desembocado, por impulso de Jesús, en un universalismo cristiano, abierto por igual a judíos y gentiles. En esa línea se puede situar el evangelio de Juan, pero, sobre todo, el de Mateo, que ofrece el testimonio más claro del paso de un cristianismo judío (y muy cerrado) a un cristianismo universal.

El Jesús de Mateo comienza diciendo a sus discípulos: «No vayáis por los caminos de los gentiles, ni entréis en las ciudades de los samaritanos. Id, más bien, a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 10,5-6). Este es un Jesús que no quiere que los gentiles entren en la Iglesia; un Jesús que puede llamar a los gentiles «perros» (cf. Mt 7,6) y que puede poner como ejemplo de «maldad» a los gentiles (Mt 5,47; 6,7), pidiendo a los suyos que cumplan la Ley judía, hasta en los mínimos detalles, como piden los rabinos (cf. Mt 5,17). Pues bien, a través de un proceso interno, avalado por la figura de Pedro (cf. Mt 16,18-19), desde el mismo fondo judío, el evangelio (y la comunidad) de Mateo se abre al universalismo más claro del Nuevo Testamento: «haced discípulos a todos los pueblos, bautizándoles...» (Mt 28,19-20).

Por medio de Jesús, el mismo judeocristianismo (centrado en la palabra y exigencia de ayuda a los necesitados: cf. Mt 25,31-46) se hace universal. Al asumir el testimonio de Mateo, todo el cristianismo ha conservado elementos judeocristianos, hasta el día de hoy. Solo un judeocristiano como Mateo ha podido ser radical en su lucha contra otros tipos de judaísmo (cf. Mt 23); esa lucha es todavía «fraterna» (lucha entre hermanos); pero, leída fuera de su contexto, ella ha podido convertirse después en una de las bases del antisemitismo cristiano.

(4) *Judeocristianismo gnóstico. Evangelio de Tomás* (= *EvTom*). De manera muy significativa, una parte considerable de la gnosis posterior tiene raíces judeocristianas. Eso significa que ha debido existir una relación estrecha entre algunos desarrollos del judeocristianismo sapiencial, con visiones gnósticas. Esa relación pudo darse antes de la expansión del cristianismo. Pero todo nos permite suponer que el mensaje y vida de Jesús ha servido como detonante. En esta línea es muy importante el llamado «documento Q», que está en la base de Mateo y Lucas y que, en principio, formaría un librito de orientación vital, capaz de vincular a una comunidad de sabios apocalípticos.

En un momento posterior, vinculado al desarrollo de las comunidades de Galilea y del entorno sirio, el mismo documento o tendencia Q, que había sido más profético-sapiencial, se fue volviendo apocalíptico-sapiencial, abierto (al menos en parte) hacia un tipo de gnosis judeocristiana, que aparece ya en el *Evangelio de Tomás*, que fue encontrado en Nag Hammadi, en una traducción copta, que consta de 144 *logia* de Jesús, sin entorno narrativo, escrito en los primeros decenios del siglo II d.C.

En sí mismo, el *Evangelio de Tomás* no es gnóstico, pero ha sido elaborado y conservado en una línea que de alguna forma tiende al gnosticismo, es decir, al abandono de la experiencia histórica, para interpretar a Jesús como maestro de sabiduría universal, en la línea de las religiones orientales. Siendo totalmente judío, el Jesús del *EvTom* es totalmente universal, en perspectiva gnóstica. Debemos insistir en el fondo cristiano del *EvTom*, pues contiene textos de tradición venerable que provienen del mismo Jesús o de algunas comunidades cristianas muy antiguas (especialmente la portadora de los Dichos, es decir, del Q). Más aún, este evangelio puede apelar y apela a la tradición de los dos hermanos de Jesús: *Judas-Tomás*, el Mellizo, en cuyo nombre se inscribe (cf. *EvTom*, *Inscriptio* y n.º 13), y *Santiago*, *el Justo*, *por quien fueron hecho el cielo y la tierra* (*EvTom* 12). Esto significa que al menos una parte de la Iglesia representada por los judaizantes (parientes de Jesús) ha desembocado en un tipo de gnosis, pasando, en nombre de Jesús, del más estricto legalismo a una experiencia de interioridad mística, donde la Ley se interpreta como símbolo de autenticidad.

Ciertamente, el *EvTom* está cerca del evangelio de Juan, pero con una diferencia básica: en el fondo de su experiencia gnóstica, Jn apela a la carne de Jesús y puede elaborar una cristología de carácter histórico; por el contrario, el *EvTom* tiende a dejar a un lado la «carne» (con las leyes concretas del judaísmo y con la experiencia de la muerte de Jesús), para desembocar en una especie de gnosis universalista. El *EvTom* devalúa la historia de Jesús y la misma experiencia social y sexual de la vida, de manera que la verdadera humanidad serán los niños, que no tienen vergüenza, pues no se identifican por su cuerpo masculino o femenino (cf. *EvTom* 21,37). De esa forma, hacerse pequeños, superando el sexo (cf. *EvTom* 46), significa hacerse solitarios: «¡Bienaventurados los solitarios y elegidos, porque encontraréis el Reino. Como habéis salido de él, a él volveréis!» (*EvTom* 49). Los gnósticos provienen de la luz, son como chispas que brotan del Padre viviente y que vuelven de nuevo al descanso del Padre (cf. *EvTom* 50). Este mundo es para ellos un cadáver, es muerte, es sepultura (cf. *EvTom* 56); quien lo sepa, quien se sepa muerto por su cuerpo ha superado ya al mundo (cf. *EvTom* 86). Por eso puede añadir: «Los cielos y la tierra se enrollarán delante de vosotros, pero el que vive del Viviente no verá la muerte», pues ha superado el nivel de perecimiento de este mundo (cf. *EvTom* 111).

La Gran Iglesia ha rechazado esta visión, pues para ella es esencial la historia concreta de Jesús, mientras que estos judeocristianos esotéricos acaban suponiendo que cada gnóstico es divino por sí mismo: lleva dentro de su entraña la posibilidad de superar la discordia original del mundo (la caída); no necesita de Jesús, ni de una iglesia; las relaciones sociales son básicas. Cada gnóstico pertenece en su raíz al *pléroma*: se

identifica con aquel principio superior donde se encuentran vinculados, unidos, superados, todos los contrarios del cosmos y la historia, y así puede decir, aplicándola a sí mismo, la palabra ternaria, trinitaria: «soy Padre, soy Madre, soy Hijo». De esa manera, el mismo judeocristianismo, en una de sus variantes, ha podido recorrer todo el camino de la gnosis, negando así aquello que empezaba siendo esencial en el judaísmo (tal como ha sido recreado por la tradición rabínica de la Misná). Negando su raíz judía (el Dios del Antiguo Testamento), estos judeocristianos gnósticos han dejado de ser judíos (dejando, al mismo tiempo, de ser cristianos), al menos en su forma histórica. Tanto para los judíos como para los cristianos «ortodoxos», los gnósticos han acabado siendo *minim* (herejes).

El tema del judeocristianismo está vinculado al de los helenistas, que ha venido siendo discutido a lo largo de todo el siglo XX. Cf. R. BAUCKHAM, *Jude and the Relatives of Jesus en the Early Church*, Clark, Edimburgo 1990; W. BOUSSET, *Die Religion des Judentums im Späthellenistischen Zeitalter*, HNT 21, Tubinga 1926; J. D. G. DUNN, *El cristianismo en sus orígenes. Comenzando por Jerusalén* I-II, Verbo Divino, Estella 2012; R. E. BROWN, *Las iglesias que los apóstoles nos dejaron*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1986; É. NODET y J. TAYLOR, *Essai sur les origines du Christianisme*, Cerf, París 1998; A. ORBE, *Introducción*, *a la teología de los siglos II y III*, Sígueme, Salamanca 1988; W. PRATSCHER, *James*, *Brother of Jesus*, SCM, Londres 1997; H. J. SCHOEPS, *Urgemeinde*, *Judenchristentum*, *Gnosis*, Mohr, Tubinga 1956; F. VOUGA, *Los primeros pasos del cristianismo. Escritos*, *protagonistas*, *debates*, Verbo Divino, Estella 2000.

JUDIT

(↗ *Débora*, *Ester*, *Macabeos*, *mujer 1-2*). En el comienzo de la historia de Israel se elevan, además de las matriarcas (Sara, Rebeca, Raquel), unas mujeres activas y emprendedoras (Rajab*, Yael*, Débora*). También en los tiempos finales de la Biblia israelita aparecen otras como Ester* y Judit. El autor de la historia de Judit, libro que no ha sido incluido en la Biblia hebrea, sino solo en la edición griega de los LXX y en la traducciones católicas, vive en los tiempos de gran crisis político-religiosa de la nación (s. II a.C.), que él interpreta como *lucha universal* de Nabucodonosor y Holofernes (el gran imperio) en contra todos los pueblos de la tierra, entre los cuales se encuentran los judíos. Por eso, este relato pone en juego la estabilidad y sentido de la historia entera y puede entenderse como una inversión (y confirmación) del relato de la creación (escatología y protología se vinculan), pues, en nombre de Dios, Judit decapita al monstruo del caos.

(1) *Judit*, *la mujer*. Parece que la obra de Dios va a pervertirse, triunfando en su lugar el rey perverso (Nabucodonosor) y su general Holofernes. Es como si el mundo entero amenazara ruina. En esta situación, allí donde los restantes países han cedido y todos los reinos de la tierra se han postrado ante el falso dios de la guerra y del imperio antidivino, se mantienen los judíos, pequeña comunidad de montañeses, representantes de la verdadera humanidad, portadores de una salvación distinta. Pero también ellos se encuentran a punto de rendirse. No se pueden defender en plano militar; deciden someterse al triunfador guerrero, con lo que esa sumisión implica de aceptación del dios perverso (idolatría política de Nabucodonosor, avalada por la fuerza militar de Holofernes). En esa circunstancia, cuando todo se encuentra perdido, emerge Judit, la judía, protagonista de esta novela (ficción utópica) de esperanza nacional (cf. Jdt 1–7). Ella será signo de gracia de Dios (de su existencia salvadora) para el pueblo elegido y, de una forma más extensa, para el conjunto de la humanidad (que podrá librarse de esa forma de Holofernes). Su figura tiene ciertas semejanzas con Yael*. Pero Judit no puede ser una extranjera aliada, sino que ha de ser auténtica judía, encarnación limpia del más limpio y antiguo pueblo de la alianza; por eso el texto empieza presentando su genealogía, a partir de Simeón*, patriarca violento y vengador de la honra de su estirpe (Jdt 8,1; 9,2). Tampoco puede ser casada (su marido no le habría permitido actuar de forma independiente, arriesgando su honor), ni soltera o virgen no casada (seguiría sometida a su padre). Para hacer lo que hace, ella ha de ser viuda independiente y rica (8,2-3). Es, sin duda, viuda bella y deseable (solo así puede atraer a Holofernes, guerrero hambriento de mujeres). Tiene que ser y es, al mismo tiempo, muy piadosa (8,4-8). Esta es la situación ideal de una mujer independiente para el judaísmo naciente: una viuda rica, independiente y hermosa. No se cumple en ella la ley del levirato* (cf. Dt 25,5-10); ningún hermano del difunto la requiere como esposa para sembrar recuerdo o descendencia. Ella tampoco busca nuevo matrimonio: por encima del marido y de los hijos quiere su propia independencia, poniéndola al servicio del pueblo israelita. La viudez es para ella un celibato activo, libertad para la seducción y la muerte (y también

para la vida). Yael actuaba como independiente (recibía en su tienda a quien quisiera, sin contar con su marido, si lo hubiere). También Judit actúa con independencia, en nombre del pueblo israelita, atrayendo sexualmente y matando al perverso Holofernes.

(2) *Libro de Judit. La trama*. El libro de Judit es casi una trama de intrigas y aventura. Lo que en Yael era insinuación (al lector no se le cuenta su relación íntima con Sísara) se vuelve en Judit relato detallado de seducción mortal, sin que haya relaciones sexuales entre la judía y el pagano (Jdt 10–12). Es evidente que ella, buena israelita, pura en su comida, limpia en su cuerpo de viuda, no puede compartir la misma mesa de Holofernes, ni acostarse en su cama, porque se lo impide la misma ley sagrada de su pueblo. Pero le puede atraer, engañar, emborrachar y matar, en novela ejemplar donde los elementos dramáticos acentúan la moralidad judía de la heroína y destacan la torpeza funesta del adversario. De esa forma, en intriga vengadora, Judit mata y degüella en la intimidad de una tienda preparada para el amor (de nuevo como Yael) al general opresor, mientras vigilan inútiles los guardas y duermen los soldados. De esa forma, ella aparece como nuevo David* (que derrota y decapita a Goliat) y como verdadero Macabeo* (Judas, que decapita a Nicanor, general perverso). Ella pertenece, según eso, al *arquetipo israelita*, como luchadora escatológica que derrota y corta la cabeza al representante del mal sobre la tierra. Realizada su tarea mortal, llevando en su zurrón la cabeza enemiga, sale de la tienda, con la excusa de cumplir sus ritos religiosos, atraviesa las líneas de frontera y entra en la ciudad judía, con el trofeo cortado de Holofernes (cf. Jdt 10–13). Donde han fallado los soldados (y sacerdotes) triunfa ella, encarnación femenina del pueblo israelita que recibe la ayuda de Dios y perdura a través de esta guerra supramilitar, venciendo con la ayuda de Dios a los enemigos del pueblo. Lógicamente, la victoria se traduce en canto, en palabra de bendición que entona Ozías, jefe de Betulia, que enaltece a Judit con palabras que anuncian las de Lc 1,42: «Bendita Judit entre todas las mujeres y bendito el Señor Dios» (Jdt 13,18). Dios y Judit se vinculan en una acción salvadora. Dios se ha manifestado como fuente de bendición por Judit. Ella es bendecida como mujer, pues como tal ha realizado su obra militar, poniendo al servicio de la victoria de Dios (del pueblo israelita) sus armas femeninas de seducción y engaño. Allí donde fracasan los ejércitos de Israel, allí donde magistrados y clérigos estaban a punto de rendirse, ha realizado ella su gesta, matando al enemigo del pueblo. Por eso es gloria de Jerusalén, honor de Israel, orgullo de nuestra raza (15,5), encarnación del pueblo israelita.

(3) *Judit*, *la oración al Dios de la venganza*. Es solo una pobre mujer que tiene que enfrentarse al poder absoluto. No tiene más ayuda que Dios, a quien eleva su oración (Jdt 9,2-14), de la que escogemos algunos pasajes: «Señor Dios de mi padre Simeón a quien pusiste en su mano la espada, para vengar a los extranjeros que violaron la matriz de una virgen para mancharla. ¡Oh Dios, Dios mío, escucha también a esta viuda! Tú dispones lo de ahora y lo que va a venir... ¡Dios eterno...! Aquí están los asirios, crecidos en su fuerza, orgullosos por sus caballos y jinetes, ufanos con el vigor de su infantería, confiados en sus escudos, lanzas, arcos y hondas; no reconocen que tú eres el Señor que pones fin a las guerras. Tu nombre es el Señor: destruye su poderío con tu fuerza, aplasta con tu cólera su dominio. Porque han decidido profanar tu santuario, manchar el

tabernáculo, donde mora tu nombre glorioso, echar abajo con la espada los cuernos de tu altar. Aplasta por la seducción de mis labios al esclavo con el señor y al señor con su criado; quebranta su altivez por mano de una mujer... Sí, sí, oh Dios de mi padre y dueño de la heredad de Israel. Haz que mi palabra y engaño sean lesión y herida para aquellos que han tramado planes crueles contra tu alianza, tu Santa Morada, el monte Sión y la Casa que ocupan tus hijos. Haz que todo tu pueblo y todas las tribus conozcan y sepan que tú eres el único Dios, Dios de toda fuerza y poder, y que no hay nadie que proteja a la raza de Israel fuera de ti» (Jdt 9,2-14). (a) *El Dios de mi padre Simeón*. Judit podría acudir a otros testigos y ejemplos: Finés, con su acción de celoso al servicio del yahvismo, los hebreos cautivados en Egipto (cf. Nm 25,7-11 y a Ex 2,23). Pero su inspiración fundamental proviene de Gn 34, donde aparece Dina, mujer israelita, amenazada como ella, pero vengada por Simeón. Por eso, ella quiere ser un nuevo Simeón (su antepasado y patrono: cf. Jdt 8,1) y por eso pide la ayuda de Dios para engañar y destruir a los contrarios, como hizo su antepasado en otro tiempo: «Dos de los hijos de Jacob, Simeón y Leví, hermanos de Dina, tomaron cada uno su espada, y vinieron contra la ciudad, que estaba desprevenida, y mataron a todo varón. Y a Hamor y a Siquem su hijo los mataron a filo de espada; y tomaron a Dina de casa de Siquem, y se fueron» (Gn 34,25-26). El Dios de Simeón ayudará a Judit como Señor celoso que protege el honor de su pueblo (de Dina, del conjunto de Israel). (b) *El Dios de la venganza*. Los asirios, enemigos de Israel, son para Judit el ídolo supremo, signo del hombre que se eleva contra Dios y de esa forma oprime a los restantes hombres y mujeres, en este caso a los israelitas. Los asirios se colocan en el lugar de Dios y quieren destruir su santuario/tabernáculo/altar, tres signos privilegiados de su Presencia en Israel. Pues bien, en contra de ellos se eleva el verdadero Dios de Sión, que es el Señor, *Kyrios* de la historia, el Dios vencedor de toda guerra santa. Al orar a ese Dios y realizar su obra (matar a Holofernes), Judit viene a presentarse como mediadora de su obra. Ella es la encarnación del pueblo judío: una mujer débil, una simple viuda (Jdt 9,9); pero cuenta con la protección de Dios y de esa forma, sin espada ni ejército, ha vencido a los enemigos de Dios, que son los opresores de su pueblo.

Cf. A. LACOQUE, *Subversives ou un Pentateuque de femmes*, Cerf, París 1992, 45-62; C. A. MOORE, *Judith*, Doubleday, Nueva York 1985; G. W. E. NICKELSBURG, *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah*, SCM, Londres 1981, 105-109; J. VÍLCHEZ, *Tobías y Judit*, Verbo Divino, Estella 2000.

JUECES

1. Libro

Soldados carismáticos, a los que se llama jueces *(shophetim)*, en el sentido de salvadores o liberadores. Así los presenta la teología oficial del libro que lleva su nombre (Jueces). Este libro ha sido escrito con una tesis bien precisa (en la línea del deuteronomista): según pacto, Dios había concedido a los israelitas la tierra cananea, por medio de Josué; pero ellos pecaron, olvidando el pacto, y Dios les fue entregando a los enemigos, para hacerles sufrir (convertirse); pero después se compadecía de ellos, cuando clamaban afligidos, y les liberaba por medio de los *jueces* o salvadores (Jc 3,11-23). Conforme a la ideología posterior, estos jueces fueron hombres o mujeres (Débora*) que no se dejaron seducir por el pecado (cf. Qoh 46,11), de manera que permanecieron fieles y pudieron liberar y guiar a los restantes israelitas. Pero, en contra de la misma ideología oficial del libro y de la alabanza posterior del Eclesiástico, los jueces que aparecen en este libro, con otros personajes vinculados (como la concubina* del levita), ofrecen una galería de carismáticos militares, de héroes y antihéroes, de tipo muchas veces ambiguo, que definen el sentido de la historia israelita. En un sentido, ellos aparecen como portadores de una salvación (del espíritu* de Dios). Pero, en otro sentido, ellos no son héroes ejemplares, conforme al significado moderno del término, ni tampoco semidioses, como aquellos que encontramos en otros pueblos del entorno, tanto en Grecia como en todo el Oriente antiguo, sino hombres irregulares, portadores frágiles de una presencia y acción de Dios que les desborda, personajes de conducta difícil de catalogar, propia de un tiempo en que cada uno hacía «lo que bien le parecía» (cf. Jc 16,6; 21,25). Los jueces son como un recuerdo del «caos» del principio de la historia israelita. Pero son un caos teológico: conforme a la visión israelita, los auténticos portadores de la victoria de Dios no son nunca unos héroes mundanos: no vencen por sí mismos, sino por la ayuda de Dios, en medio de un mundo que parece sin sentido; por eso, mirados desde una perspectiva religiosa y social, estos jueces (Barac*, Débora*, Jefté*, Sansón*) pueden aparecer muy ambiguos e imperfectos (a pesar de las declaraciones de Eclo 46,11-12, retomadas en Heb 11,2). Ellos no se pueden presentar como modelos de fe y/o de costumbres; no son ejemplo para el resto de los israelitas, a pesar de que Dios les ha escogido para realizar una determinada tarea. Ellos son, más bien, hombres de violencia, que expresan la dureza social y militar de la historia, tal como se recuerda en el principio de la vida israelita, en un tiempo en que no había rey en Israel ni orden social. El Dios de la Biblia no ha podido fundar la existencia de su pueblo sobre el valor o la grandeza de unos héroes guerreros ejemplares (como los que suelen existir en otros pueblos), sino sobre la fragilidad de unos hombres y mujeres que aparecen como portadores de una tarea que les desborda. En ese sentido, el libro de los *Jueces* ofrece una profunda desmitificación de la heroicidad militar y puede presentarse, al mismo tiempo, como espejo de la creatividad de muchas mujeres (Débora, Yael*, la concubina* del levita) que escribieron con su vida la primera página de la historia israelita.

Cf. M. ÁLVAREZ BARREDO, *La iniciativa de Dios. Estudio literario y teológico de Jueces* I-II, Carthaginensia, Murcia 2000-2004; G. AUZOU, *La Fuerza del Espíritu. Estudio del libro de los Jueces,* Fax, Madrid 1968; M. BAL, *Death and Dissymetry. The Politics of Coherence in the Book of Judges*, University of Chicago Press 1988; M. NAVARRO, *Los libros de Josué, Jueces, Rut*, Ciudad Nueva, Madrid 1995.

2. Temas y personajes

(↗ *Débora*, *Jefté*, *mujer del levita*, *Sansón*) Histórica y culturalmente, este libro (redactado en el s. V a.C.) es muy importante para conocer el despliegue del judaísmo (y del mundo occidental), pues ofrece tradiciones del tiempo en que se configuraba la identidad de Israel y la transformación de los pueblos del entorno.

(1) *División y temas*. Jueces parece un libro disperso, un conglomerado de motivos independientes. Pero en su fondo tiene una gran unidad, que se expresa en la misma sucesión de sus temas y personajes. (a) *Introducción. Jueces en general* (Jc 1–3). Aquí, y en el conjunto de Jc, se expresa el «orden» de la teología deuteronomista: pecado del pueblo, castigo de Dios, arrepentimiento del pueblo y envío divino de un «juez» para salvarles. Siguen cuatro principales, con dos apéndices. (b) Débora* *y Barac* (Jc 4–5). Débora, profetisa y líder, dirige la guerra contra los cananeos del Norte, a los que derrota, por medio del general Barac; y Yael*, una mujer aliada de etnia quenita, ayuda a los israelitas y mata a Sísara, general cananeo que se ha refugiado en su tienda (c) *Gedeón y Abimélec* (Jc 6–9). Gedeón vence a los madianitas, pero su «hijo» Abimélec se corona rey de Siquem, con la oposición antimonárquica de parte del pueblo, que se alza en armas y logra matarle, por medio de una mujer que hunde su cráneo con una piedra de molino (d) Jefté* *y su hija* (Jc 11–12). Jefté, guerrero marginal de la tribu de Galaad, es elegido «juez» para vencer a los amalecitas, prometiendo a Dios que le «ofrecerá» al primero que salga de su casa si vuelve victorioso. Sale su hija única, y debe sacrificarla. (e) Sansón* *y sus mujeres* (Jc 13–16). Héroe mítico de gran fuerza (quizá símbolo del sol, como indica su nombre). Vence siempre a los filisteos, pero se deja vencer por la intriga de las mujeres «enemigas» a las que ama, logrando, sin embargo, vengarse cuando muere. (f) *Apéndice 1. Danitas* (Jc 17–18). Narra el asentamiento de un grupo tribal en la zona norte de Palestina, bajo el monte Hermón, con el surgimiento del santuario yahvista de Dan. Muestra el valor cúltico de las imágenes y vestiduras sagradas dedicadas a Yahvé, en un contexto aún no monoteísta. (g). *Apéndice 2. El crimen del* levita* (Jc 19–21). Un levita «corta a trozos» a su mujer/concubina, a la que han violado unos benjaminitas, para iniciar una guerra santa, corriendo así el riesgo de exterminarlos a todos; pero encuentran al fin una estratagema para salvar a algunos, que raptan en la fiesta a sus mujeres

(2) *Personajes complejos*. El libro de los Jueces incluye un friso de personajes (*héroes o guerreros* a veces ambiguos) del principio israelita. Su tesis de fondo es clara: Dios habría concedido a los israelitas la tierra cananea, por medio de Josué; pero ellos pecaron, olvidando la ley de Dios, y Dios les entregó a los enemigos, para hacer que se convirtieran y para liberarles después por los *jueces*, cuando clamaban afligidos. Estos jueces son aquellos que, conforme a la ideología posterior, no se dejaron seducir por el pecado (cf. Eclo 46,11), pudiendo liberar a sus hermanos, aunque en principio resultan

menos «edificantes». Ellos ofrecen una galería de figuras militares que enmarcan el principio de la historia israelita. Así queremos evocarlos brevemente, destacando su complejidad humana y religiosa.

No son héroes en el sentido moderno del término; no son semidioses, en sentido oriental o helenistas, sino más bien personajes ambiguos, portadores lábiles de una presencia y acción de Dios que les desborda. Es evidente que no son «canonizables» en el sentido eclesiástico del término, pero ayudan a entender la ambigüedad y riqueza de la vida. No podemos presentarles a todos sino a los más significativos, destacando en cada caso la complejidad de sus figuras humanas y militares. Conforme a la visión israelita, los auténticos soldados no son nunca unos héroes mundanos: no vencen por sí mismos, sino por la ayuda de Dios. Por eso, mirados desde una perspectiva religiosa y social, ellos aparecen como figuras mezcladas, incompletas, como indicaremos evocando a algunos de ellos.

Barac, primero de los jueces «mayores», recibe el encargo de combatir contra Sísara, general cananeo. Acepta el encargo, con la condición de que Débora*, profetisa, le acompañe. Ella lo hace, pero le advierte que la gloria no será ya de él, pues *Yahvé entregará a Sísara en manos de una mujer* (Jc 4,1-9). La victoria de Barac (4,15-16) queda así eclipsada y convertida en victoria de Yael, que, como he dicho, mata al general enemigo (cf. 4,17-24), y en victoria de Débora, cantora de las guerras de Dios (Jc 5,1-31). Queda así clara la limitación del guerrero, que no puede aparecer como autor de salvación para su pueblo.

Gedeón. El Ángel de Yahvé se le aparece, llamándole *¡valiente*, *guerrero de poder! (gibbor hejayil)*, y lo es en verdad, liberando a su pueblo de la mano de los madianitas. Pero esa victoria no es el resultado de su acción guerrera, sino signo y consecuencia de la protección de Dios que va guiando el camino de los suyos, infundiendo su terror y confusión en el campamento enemigo (cf. Jc 7–8). Gedeón aparece así solo como un instrumento en manos de la acción liberadora de Dios. Por eso, en el momento en que Abimélec, su hijo, decide convertirse en rey por obra de sus propios deseos y estrategias, cae en manos de la complejidad de misma historia humana, terminando por morir a manos de una mujer (Jc 9).

Jefté*. La ambigüedad militar de los jueces queda aún más clara en el caso de Jefté, a quien familiares y vecinos, que antes le habían expulsado como «ilegítimo» (hijo de una mujer que quizá no era israelita), le nombran jefe para rechazar a los amonitas invasores. Jefté acepta el encargo, recibiendo el «espíritu de Yahvé», a quien promete la vida de «el primero que salga a recibirme a la puerta de mi casa, si es que vuelvo victorioso». Consigue ciertamente la victoria, pero solo a costa de la vida de su hija, a la que debe sacrificar, pues ella es quien sale a recibirle con cantos de gozo triunfal a la puerta de su casa. Evidentemente, Jefté no es un modelo de soldado salvador para su pueblo (Jc 11–12).

Sansón* (Jc 13–16) tampoco es un modelo de grandeza personal o fidelidad israelita. Por una parte, el mismo Dios ha anunciado su nacimiento, diciendo a los padres que su hijo empezará a salvar a Israel de los filisteos (Jc 13,5). Pero luego su vida viene a

presentarse como historia ambigua donde la Ruah de Yahvé, el espíritu guerrero, viene a entretejerse con las dificultades y debilidades de Sansón, hombre fuerte, irreflexivo, mujeriego a quien envuelven los enigmas de esposas y compañeros-enemigos. En un primer nivel, la historia de Sansón parece puro mito: anécdotas casi infantiles de un guerrero ingenuo, fuertísimo y simple, que se enoja de pronto, con fuerte violencia, atrapado casi siempre en el enigma de sus propios acertijos y deseos de mujeres. Pero, leída a más profundidad, esa es una de las historias más profundas de guerreros que han podido escribirse en tiempo antiguo. Sansón va desvelando en toda su crudeza la irracionalidad de una violencia que va y viene, aparentemente sin sentido, en medio de un mundo enigmático donde amigos y enemigos parecen confundirse. Misteriosamente, el mismo Dios va expresando su obra y va diciendo su palabra a través de esta figura de guerrero que solo triunfa de verdad en el momento de su debilidad y de su muerte (Jc 16,30).

(3) *Una galería compleja e incompleta*, *la función de las mujeres*. Estos son algunos de los *jueces*, guerreros paradigmáticos de los comienzos de Israel. Como he dicho, ellos no aparecen como *héroes* en el sentido helenista o moderno de la palabra: a pesar de Eclo 46,11-12, no se pueden presentar como *modelos* de fe y vida israelita. No son «virtuosos» de la ascesis militar, ni estrategas políticos, ni creadores de identidad nacional. Pero tampoco son fuerzas semidivinas o figuras de tragedia, como algunos personajes de la literatura griega, sino unos hombres y mujeres que expresan la ambigüedad militar o simplemente humana de la historia.

En ese contexto resulta muy significativa la figura y función de algunas mujeres que marcan el sentido y principio de la historia (Débora* y Yael*, la hija de Jefté*, con la madre y las mujeres de Sansón*, la «concubina» del levita* y las jóvenes danzantes de Silo...). Quizá ningún otro libro de la Biblia (y de la historia antigua de Occidente) ha marcado con tanta fuerza la complejidad de la vida y de las relaciones entre hombres y mujeres desde una perspectiva de violencia y sexismo, pero también desde un fondo de recuperación silenciosa y fuerte de la identidad y del papel de las mujeres en el despliegue de la historia. Los «rabinos» que han admitido este libro en la Biblia hebrea sabían que en el aquel tiempo no se había «impuesto» todavía la «ley» israelita, ni la monarquía. Por eso han permitido que se exprese y se mantenga este friso de figuras ejemplares, y en especial de mujeres, que nos permiten conocer mejor las complejidades de la vida humana, ofreciendo posibles caminos de cambio.

Esa aportación del libro de los Jueces (y en especial de la función de las mujeres) solo es posible allí donde se distingan y vinculen sus tres planos: (a) Las tradiciones antiguas, ricas, multiformes con figuras y gestos paradigmáticos, vinculados no solo con Yahvé, sino con otros dioses y diosas del entorno, que expresan la fuerte complejidad de la vida humana. (b) La «revisión» yahvista de la tradición del Deuteronomio (hacia el s. VI a.C.), que ha reelaborado aquellas tradiciones, desde la perspectiva ética y nacionalista de Yahvé, que dirige y sanciona la dura historia de los hombres y mujeres, poniéndola al servicio de su revelación en Israel. (c) La revisión final del redactor del libro (hacia el s. V-IV a.C.), que ha querido conservar, encuadrar y matizar esas historias (con su galería

de hombres y mujeres), situándolas en la prehistoria de Israel, para poner así de relieve la complejidad y riqueza de la vida humana.

Cf. U. BECKER, *Richterzeit und Königtum. Redaktionsgeschichtliche Studien zum Richterbuch*, BZAW 192, Berlín-Nueva York 1990; J. C. EXUM, *Was sagt das Richterbuch den Frauen?*, SBS 169, Stuttgart 1997; M. NAVARRO, *Violencia*, *sexismo*, *silencio: In-conclusiones en el libro de los Jueces*, Verbo Divino, Estella 2013; X. PIKAZA, *Dios judío*, *Dios cristiano*, Verbo divino, Estella 1996; *Mujeres de la Biblia judía*, Clie, Valdecavalls 2013; W. RICHTER, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch*, BBB 18, Bonn 1996; *Die Bearbeitungen des «Retterbuches» in der deuteronomischen Epoche,* BBB 21, Bonn 1964.

JUICIO

1. Visión general

(↗ *apocalíptica*, *Daniel*, *dualismo*, *gracia*, *Juan Bautista*, *pecado*, *perdón*). Justicia y juicio son elementos esenciales de la Biblia hebrea. En ambos casos hay un elemento de «equilibrio» entre la acción de los hombres y la respuesta de Dios que «dará a cada uno según sus obras» (cf. Prov 24,12; Is 3,11; etc.). Pero en el juicio de Dios hay siempre algo que va más allá de las obras de los hombres: un plus de creatividad y misericordia*. Por eso, los «jueces*» de Israel, más que simples funcionarios de un derecho objetivo son salvadores. Con los apocalípticos se endurece la norma del juicio de Dios, como indicaremos. En este contexto ponemos de relieve el pecado de los ángeles, que han pervertido a los hombres, volviéndose merecedores de juicio y condena. En este mismo contexto se puede hablar de un juicio y condena de Dios que desborda los límites de la historia (a diferencia de los tiempos anteriores, donde todos los muertos se hundían en un tipo de Sheol* indiferenciado), adquiriendo unos rasgos escatológicos. En ese contexto viene a destacarse el mensaje de «no juicio» de Jesús.

(1) *Henoc. Juicio y condena de los ángeles*. El mismo Dios confía a Henoc el encargo de dictar la sentencia contra los ángeles rebeldes, que le habían pedido que intercediera por ellos: «Ve y di a los Vivientes celestiales que te habían enviado a rogar por ellos: Vosotros deberíais haber rogado por los hombres, no los hombres por vosotros. ¿Por qué habéis dejado el cielo alto, santo y eterno, y habéis yacido con mujeres, cometiendo torpezas con las hijas de los hombres...? Vosotros, santos espirituales, vivos con vida eterna, os habéis hecho impuros con la sangre de las mujeres, en sangre mortal habéis engendrado, sangre humana habéis deseado, produciendo carne y sangre como hacen los que son mortales y perecederos. Por eso (a los hombres) les di mujeres, para que en ellas planten su semilla... Vosotros, por el contrario, erais al principio espirituales, vivos con vida eterna, inmortales por todas las generaciones del universo. Por eso no os di mujeres, pues los seres espirituales del cielo tienen en él su morada. Ahora, los gigantes nacidos de los espíritus y de la carne serán llamados malos espíritus en la tierra y sobre ella tendrán su morada... Los espíritus de los gigantes, los *nefilim*, oprimen, corrompen, atacan, pelean, destrozan la tierra y traen pesar; nada de lo que comen les basta, ni cuando tienen sed quedan ahítos. Y se alzan esos espíritus contra los hijos de los hombres y sobre las mujeres, pues de ellos nacieron. Ahora pues, di a los Vigilantes...: En el cielo pues estabais y, aunque no se os habían revelado todos sus arcanos, conocíais un *misterio abominable* que habéis comunicado a las mujeres por la dureza de vuestro corazón, y con este misterio han multiplicado mujeres y hombres la maldad sobre la tierra. Por eso, no tendréis paz» (*1 Hen* 15,2–16,4). Esta es la sentencia de un Dios jurista que dicta y razona su juicio sobre aquellos que han pervertido la tierra. Es la sentencia de un Dios racionalista que sabe distinguir la naturaleza de los ángeles (eternos, espirituales) y los hombres (temporales, sometidos al proceso de las generaciones). Es la sentencia de un Dios moralista, que define el pecado como poder de sangre, de

manera que vincula la violencia sexual del varón, que quiere introducir su semen en el útero de sangre de la mujer, para engendrar en ella, con la violencia homicida, que es deseo de violar y derramar la sangre ajena. Es la sentencia de un Dios desmitificador que tiende a identificar a los *nefilim* o gigantes de los mitos antiguos (que en Gn 6,4 aparecían como hombres violentos, perversos) con los espíritus demoníacos que pueblan (invaden, perturban) esta tierra. Este es un Dios que actúa como juez más poderoso (no más tierno o misericordioso) que los jueces humanos y así condena sin posible gracia (por puro talión) a los Vigilantes y deja abierto el tema ulterior sobre la suerte de los hombres, aunque parece que tiende a condenar a todos los que no forman parte del grupo apocalíptico.

(2) *Daniel. (1) Juicio de Dios y venida del Hijo del Hombre* (Dn 7). Las imágenes que más han influido en la visión cristiana del juicio final están tomadas del libro de Daniel. Sus capítulos más apocalípticos (Dn 7–12), escritos entre el 167 y 164 a.C., en tiempos de gran crisis judía, expresan la más fuerte condena de los poderes del mundo, a los que solo Dios puede vencer en un despliegue de fuerza que tiene dos momentos fundamentales: la venida del Hijo del Hombre y la división final. Estrictamente hablando, el Hijo del Hombre no es juez, pero su venida se encuentra vinculada con el juicio. «Estaba mirando en mi visión nocturna y he aquí que los cuatro vientos del cielo agitaban el Gran Océano; y cuatro bestias gigantescas salieron del mar... Seguía mirando y vi que colocaron unos tronos y un *Anciano de Días* se sentó. Su vestido era blanco como la nieve, el cabello de su cabeza como lana blanquísima. Su Trono era llamas de fuego, sus ruedas fuego abrasador. Un río de fuego corría y salía por delante de él; miles de millares le servían, miríadas de miríadas estaban ante él. El Tribunal tomó asiento y se abrieron los libros... Yo seguí mirando, en mi visión nocturna, y he aquí un como Hijo del Hombre viniendo en las nubes del cielo, llegó hasta el Anciano de Días y se acercó a su presencia. Y a él se le dijo dominio y gloria y reino y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron. Su dominio será dominio eterno, no cesará, su reino no será destruido» (Dn 7,2-14). Frente a la historia perversa, representada por las cuatro bestias, que son los imperios destructores, emerge el Anciano de Días, que es el Dios de la justicia. Este es el Dios que viene para sentarse en el trono y juzgar a los imperios. Se abre la sesión suprema del Supremo Tribunal; se abren los libros; no hay guerra, ni violencia militar; todo se realiza conforme a los esquemas forenses de aquel tiempo. Antes, dominaba sobre el mundo la irracionalidad de la violencia. Ahora se expresa la justicia de Dios, conforme a la más honda ley de un Libro donde están escritas las acciones de los hombres. El texto no detalla los pormenores del juicio. Simplemente afirma que se cumple la justicia. Solo después aparece el «como Hijo del Hombre», la nueva humanidad que surge tras el juicio; se puede suponer que se trata de un juicio en medio de la historia, como punto de partida del reino mesiánico de Dios que se establece en esta misma tierra.

(3) *Daniel. (2) Resurrección para el juicio* (Dn 12). Este nuevo pasaje ofrece la visión del juicio del fin de la historia: «En aquel tiempo se levantará Miguel, el gran príncipe que está de parte de los hijos de tu pueblo; y será tiempo de angustia, cual nunca fue

desde que hubo gente hasta entonces; pero en aquel tiempo será libertado tu pueblo, todos los que se hallen escritos en el Libro. Y muchos de los que duermen en el polvo de la tierra serán despertados, unos para vida eterna, y otros para vergüenza y confusión perpetua. Los sabios resplandecerán como el resplandor del firmamento; y los que enseñan la justicia a la multitud, como las estrellas en perpetua eternidad» (Dn 12,1-3). Aquí se añaden algunos datos que han tenido un enorme influjo en la visión judía y cristiana del juicio de Dios, con la figura de Miguel, defensor de los sabios y justos de Israel, cuya venida se relaciona con la apertura de los libros donde está escrita la sentencia. La tradición cristiana posterior suele presentarle a veces con la espada, destruyendo a los perversos: otras veces le representa con la balanza, pesando las obras de los hombres. Pero el texto no alude expresamente a la espada ni a la balanza, sino al Libro. Estamos ante un juicio simétrico, que ha tenido mucho influjo en la visión del cielo y del infierno*, de la salvación y condena de los hombres. Todavía no es un juicio universal, sino un juicio de «muchos», vinculado a las vicisitudes de los grupos israelitas que están vinculados al libro de Daniel. Pero es evidente que en esa línea se podrá llegar a la visión de un juicio universal, como el de Mt 25,31-46.

(4) *Jesús: «No juzguéis y no seréis juzgados»* (Mt 7,1; Lc 6,37). Uno de los elementos fundamentales del mensaje de Jesús ha sido la superación del juicio. A su juicio, el conflicto de la vida no se resuelve en clave de acción y reacción, con el juicio y castigo de los culpables, sino por amor, en gratuidad activa y creadora. Esta palabra ha sido situada y reelaborada por Mateo y Lucas en su propio contexto del Sermón de la Montaña (o de la llanura). Ella puede y debe entenderse como centro del mensaje de Jesús. (a) *Es una afirmación formal*. No traza objetivos concretos, ni fija casos en los que debe aplicarse, sino que ha de cumplirse de un modo general, en todas las circunstancias de la vida. Esta es una sentencia «formal» que solo puede entenderse desde la gracia de Dios y la invitación de amar al enemigo (como supone el contexto de Lucas). Ella está al servicio de una afirmación creadora que podría interpretarse así: «Daos mutuamente, dad gratuitamente aquello que gratuitamente habéis recibido» (cf. Mt 10,8). (b) *Es una revelación negativa*, lo mismo que la palabra de Gn 2,17: «no comerás». Pero ambas palabras solo se entienden y se cumplen en la medida en que abren un camino de vida positiva. Ambos casos nos sitúan ante un límite humano de la vida (es decir, ante la gracia de Dios) y nos recuerdan que no podemos dominar la realidad (juzgar sobre ella) porque hemos brotado de un Dios que nos ha dado la vida como gracia y quiere que nos mantengamos como gracia, marcándonos una frontera positiva, que son los otros, a los que debemos amar y no «comer» (es decir, «no juzgar»). (c) *Es una revelación originaria*, que nos lleva hasta el principio de la creación, como si estuviéramos de nuevo ante los árboles del paraíso (Gn 2–3), para asumir y desarrollar la obra de Dios. Esta formulación ha radicalizado el esquema de pacto que resulta normal en Israel y, superando el nivel donde la ley y la alianza se expresan como exigencia de reciprocidad (en el ámbito de juicio), nos lleva más allá de la división del bien/mal, hasta el lugar en el que Dios viene a mostrarse como fundamento universal de vida. Solo un hombre con clara conciencia mesiánica,

asumiendo y desbordando al mismo tiempo la herencia religiosa de su pueblo, en clave de gracia y no de ley, ha podido formular una palabra como esta, superando la reciprocidad legal, para hacer así posible una reciprocidad universal de amor entre los hombres. (d) *Es una revelación creadora y escatológica*, como el mismo texto ha formulado: «No juzguéis *para que no seáis juzgados*». Jesús ha roto el esquema judicial que sigue influyendo todavía en Juan* Bautista, de manera que no apela al hacha-bieldo-huracán que divide y destruye a los perversos (cf. Mt 3,12), sino al amor de Dios que les ofrece gratuitamente vida. Por eso, el «no juzguéis» resulta inseparable del «no seréis juzgados». La revelación de un Dios que no es juez transforma los presupuestos del judaísmo ambiental (y de toda religión entendida como ley) y nos invita a concebir la realidad de un modo creador, en dimensión de gracia, como supone el Padrenuestro: «perdónanos como perdonamos» (Mt 6,12).

(5) *No juzguéis: más allá de la razón discursiva y de la justicia equitativa*. Esta palabra (¡no juzguéis!) no puede probarse, pero puede y debe razonarse, como supone Lc 6,38 y Mt 7,2 al afirmar: «con el juicio con que juzguéis seréis juzgados». Estamos ante la revelación suprema: el juicio no es un elemento originario de la creación, no proviene de Dios, sino que surge y se despliega allí donde nosotros lo formulamos y aplicamos. Esta revelación (no juzguéis) no tiene por tanto un carácter legal, en la línea de los imperativos, sino que aparece como expresión de creatividad originaria que nos conduce hasta el corazón de Dios, de manera que ya no podemos decir, en actitud de proyección o revancha teológica: «no juzguéis porque eso lo hace Dios» (porque el juicio pertenece solo a Dios; cf. 1 Cor 4,5; Rom 11,19). Es evidente que el Dios del Sermón de la Montaña no juzga y que los hombres deben imitarle superando el juicio desde la gracia. Por eso, esta palabra constituye una revelación teológica y antropológica. En un tipo de religión apocalíptica*, el juicio parecía un elemento esencial de la experiencia sagrada, de manera que Dios aparecía como Juez que impone y restablece el orden final sobre la violencia y opresión de los sistemas sociales. En esa línea, muchos apocalípticos decían que los hombres no pueden juzgar, porque el juicio es un atributo exclusivo de Dios, que lo ejercerá cuando se revele plenamente. Pues bien, el Dios de Jesús ha superado ese nivel de juicio: Dios es Padre-Madre que ama de manera intensa y creadora a los hombres, a quienes pide que no juzguen porque él tampoco juzga. Por eso, los que han acogido el don del Reino saben que no deben juzgar, conforme a una palabra radical de Jesús, que puede entenderse en el nivel de la teología y la antropología. (a) *Teología*. Los hombres no pueden juzgar porque Dios es principio de vida (es creador y juez legal del mundo). No aparece en clave vengadora, para imponer su justicia última, ni es un poder mundano más grande o perfecto que los otros. Por eso no tiene que apelar a la venganza final para imponer su orden sobre un mundo desordenado, pues es Padre que alumbra con el sol de su amor a justos y pecadores (cf. Mt 5,45), ofreciendo a todos un principio y camino de existencia. Dios es amor y por eso le pedimos que perdone nuestras deudas (Mt 6,12), que no venga ya a exigirnos aquello que nosotros le debemos. El Dios de perdón (que ha renunciado a juzgar a los hombres) no quiere olvidar los problemas del mundo y así desentenderse (como han supuesto los deístas). Al contrario, él renuncia al

juicio (perdona) porque es pura fuente de amor: quiere crear una alianza universal de Reino, en gratuidad total, desbordando las alianzas precedentes, que seguían funcionando por talión. Por eso, no juzgar implica amar intensamente, entregarse por aquellos a quienes se perdona, para que así tengan vida. (b) *Antropología*. El texto dice: no juzguéis y no seréis juzgados. Eso significa que el juicio que proyectamos sobre el fin de la historia no es una creación de Dios, sino resultado de nuestra propia violencia y nuestro miedo. El mismo Dios de la gracia-perdón nos ha dado libertad y ha puesto la vida en nuestras manos, para que así podamos ser en libertad aquello que queramos, abriéndonos por gracia hacia la Vida radical y dándonos la vida unos a otros. Pero nosotros podemos preferir la muerte, imponiendo nuestro juicio. Por eso, cuando dice «y no seréis juzgados», Jesús nos muestra el riesgo de un juicio que, aplicado a los demás, se vuelve como un boomerang en contra de quienes lo realizan. Nosotros mismos vamos suscitando el juicio (cf. Mt 5,38), sobre una historia que Dios quiere ir realizando como gracia. Nosotros mismos llamamos a los poderes del mal con nuestras malas acciones y palabras, que se vuelven principio de muerte y no de vida.

(6) *Conclusión. Vida más allá del juicio*. Jesús pide a Dios diciendo «perdona nuestras deudas, como perdonamos a nuestros deudores» (Mt 6,12), mostrando así que su perdón va unido al nuestro, su gracia a nuestra gracia. Dice, por un lado, que el Reino es don (y nos precede) y, por otro, lo vincula a nuestro mismo perdón. Dios se ha hecho gracia en nuestra vida, para que podamos vivir en gratuidad, dándonos el conocimiento de la vida que nos permite superar la muerte. De esa forma podremos ser imitadores de Dios y perfectos (cf. Mt 5,48), pues ha llegado el tiempo de su manifestación, para que superemos el plano de la ley (talión) y respondamos con amor a quienes odian (enemigos) y con buenas obras a las malas (a quienes nos odian; cf. Lc 6,27ss). En ese amor gratuito y creador, más fuerte (y eficaz) que la opresión y violencia del sistema, culmina la inversión humana y se expresa la Sabiduría del Reino, es decir, el Conocimiento de la vida, ofreciéndonos la certeza de que el bien tiene sentido y de que el juicio puede superarse porque es ya tiempo de gracia. Un tipo de judaísmo suponía que el Reino aún no ha llegado, de manera que no puede haber perdón, pues seguimos en un mundo de violencia y debemos resistir al mal y proteger por ley a quienes deben protegerse, respondiendo incluso con violencia a la violencia. En contra de eso, Jesús tiene la certeza de que el Reino ha llegado y que la gracia de Dios puede ofrecerse, por encima de la ley, a todos los humanos; este es el fondo y sentido de su Sabiduría, que es Palabra creadora, Vida que vence a la muerte, esperanza de resurrección.

Cf. J. D. CROSSAN, *El nacimiento del cristianismo*, Sal Terrae, Santander 2002; E. NARDONI, *Los que buscan la justicia*, Verbo Divino, Estella 1978; X. PIKAZA, *Antropología bíblica*, Sígueme, Salamanca 2006; M. REISER, *Jesus and Judgment. The Eschatological Proclamation in Its Jewish Context*, Fortress, Minneapolis 1997; E. P. SANDERS, *Jesús y el judaísmo*, Trotta, Madrid 2004; E. SCHÜRER, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús* I, Cristiandad, Madrid 1985, 171-322; J. THEISOHN, *Der auserwählte Richter*, SUNT, Gotinga 1975.

2. Mateo 25,31-46

(↗ *fuego*, *hermanos*, *ovejas y cabras*, *pobres*). La novedad del Evangelio cristiano está en la superación del juicio*, no por desinterés o fatalismo, sino por misericordia creadora; no por abandono de las víctimas, sino por exigencia de una justicia más alta, por la que el mismo Dios se identifica con los expulsados de la historia. El Nuevo Testamento sabe que Dios es salvador, más que juez; pero no ha podido suprimir el tema del juicio, sino que ha hecho algo más profundo: lo ha introducido en la visión de Jesús como Hijo del Hombre encarnado en los pobres. Así lo ratifica Mt 25,31-46: «Cuando el Hijo del Hombre venga en su gloria y todos los ángeles con él, entonces se sentará sobre el trono de su gloria; y todas las naciones serán reunidas delante de él. Él separará a los unos de los otros, como cuando el pastor separa las ovejas de los cabritos; y pondrá las ovejas a su derecha, y los cabritos a su izquierda. Entonces el Rey dirá a los de su derecha: ¡Venid, benditos de mi Padre! Heredad el Reino que ha sido preparado para vosotros desde la fundación del mundo. Porque tuve hambre, y me disteis de comer; tuve sed, y me disteis de beber; fui forastero, y me recibisteis; estuve desnudo, y me vestisteis; enfermo, y me visitasteis; estuve en la cárcel, y vinisteis a mí» (Mt 25,31-36). El texto continúa, siguiendo un esquema simétrico, y presentando después a los de la izquierda, que no han dado de comer, ni de beber, etc. Estos son sus elementos básicos.

(1) *Presentación. Juicio del Hijo del Hombre*. Mt 25,31-46 ha situado el tema en un contexto de juicio final, que el mismo Jesús proclamará cuando acaben los tiempos. Como es normal, diversos elementos y normas de ese juicio pueden encontrarse en otros pueblos y culturas (en Israel y Mesopotamia, Egipto y China...), que también se han preocupado por los excluidos de la sociedad y han buscado la justicia. Muchos pueblos han «soñado» (buscado) la liberación final, queriendo superar las estructuras de violencia de a tierra. Pero ninguno (que sepamos) ha llevado hasta este límite mesiánico (cristiano) la experiencia y exigencia de comunicación y gratuidad que aquí encontramos. En este contexto podemos distinguir dos líneas. (a) Lc 4,18-30 puede aparecer como programa de *mesianismo activo*, interpretando el mensaje de Jesús como principio de liberación, un mensaje que ha sido rechazado por sus paisanos nazarenos. (b) Mt 25,31-46 empieza ofreciendo, sin embargo, un *mesianismo receptivo*: mira la historia desde la meta del juicio final e interpreta a Jesús como Mesías que ha tomado sobre sí el dolor de los hombres. Desde ahí entiende la acción liberadora como gesto de asistencia (visita y servicio) hacia aquellos que se encuentran oprimidos. Se reúnen ante el Hijo del Humano todos los pueblos de la tierra, culmina el juicio de la historia y se descubre, por Jesús, la verdad de lo que ha sido: lo que Dios ha realizado, lo que han hecho o padecido los humanos. Desde esa base se entienden las necesidades del hombre y el «juicio» del enviado de Dios, que consiste en identificarse con los necesitados de la historia, suscitando un movimiento de solidaridad creadora.

(2) *Necesidades humanas: del hambre a la cárcel*. Leído en perspectiva social, Mt 25,31-46 sintetiza las necesidades de la humanidad en tres niveles: material (hambre y sed), social (exilio y desnudez), total (enfermedad y cárcel). No existe, que sepamos, ningún texto judío o pagano (egipcio, mesopotamio, chino...) que recoja de ese modo todos los males de la historia, aunque esos males, lo mismo que la necesidad de ayudar a

quienes los padecen, son un tema corriente en las mejores éticas de la antigüedad. El texto no discute el origen o razón de esos males. Supone que están ahí y busca una forma de solucionarlos, no en clave de ley, sino de más alta gratuidad. Frente al posible riesgo del intimismo religioso (cf. budismo), del refugio en la contemplación divina (hinduismo) o de la aceptación de un destino más o menos trágico (taoísmo, pensamiento griego), Mt 25,31-46 pone de relieve la exigencia concreta y activa de ayudar a los necesitados.

(3) *Dolores mesiánicos: el sufrimiento del Hijo del Hombre*. Jesús, Mesías de Dios, no es un superhombre que libera a los humanos desde arriba. Por el contrario, él asume como propios los dolores de la historia, incluyendo en su yo necesitado (muerto por los otros) los sufrimientos de todos los hombres. Sin esta revelación de la gracia de Dios que asume el dolor de la historia no existe Evangelio, ni se puede hablar de un «juicio de Dios». Otras religiones han podido hablar en general de un sufrimiento divino; los israelitas han profundizado en ese tema. Pero solo el cristianismo, con su experiencia concreta de encarnación personal de Dios, puede hablar en estos términos. Jesús, Hijo de Dios, ha hecho suyos, en su vida concreta y en su pascua, todos los sufrimientos de la historia humana y de esa forma se define a sí mismo diciendo: ¡tuve hambre, estuve encarcelado! No ha venido a juzgar a los hombres, sino a compartir su camino de vida y sufrimiento.

(4) *Servicio*, *acogida*, *episcopado*. Los dolores mesiánicos se identificaban con los sufrimientos normales de la historia humana: hambre y sed, exilio y desnudez, enfermedad y cárcel. Lógicamente, las obras de ayuda serán la inversión de esos dolores: dar de comer y beber, acoger y vestir, visitar y acudir al lugar de la opresión. Significativamente, los condenados las definen y unifican como obras de servicio: «¿cuándo te vimos... y no te servimos?» (25,44). Esas obras de ayuda no son, por tanto, un gesto de caridad intimista que se añaden a las obligaciones normales de la vida, sino la obligación o tarea (= diaconía) mesiánica primera, donde se fundan y reciben su sentido las restantes. Todas esas obras (de alimentación y acogida de los exiliados) culminan en la visita, entendida como episcopado, es decir, como cuidado de los enfermos y encarcelados de la historia humana. Por eso dice el Cristo juez a los de su izquierda: ¡estaba enfermo o en la cárcel y no cuidasteis de mí! (25,43). Cuidar se dice *episkopein*, que es la tarea primera de aquellos a quienes la Iglesia posterior llamará cuidadores u obispos de los necesitados. No se trata, por tanto, de juzgar a los necesitados, sino de ayudarles a vivir.

(5) *Salvación final: Venid*, *benditos de mi Padre*. Ciertamente, Cristo está presente en los que sufren y, al mismo tiempo, pide a los hombres que le ayuden (que sirvan a los necesitados). Pero la salvación mesiánica culmina solo al fin del tiempo. A partir de ella se plantea la acción liberadora o, quizá mejor, comunicativa en favor de los expulsados del conjunto social (hambrientos, exiliados, enfermos, encarcelados). Esa acción no se ejerce en plano de antítesis violenta (lucha entre pobres y ricos, libres y encarcelados), sino de solidaridad creadora. Este es el «juicio del Hijo del Hombre»: que todos los hombres se ayuden a vivir entre sí. De esa forma, el texto identifica el Reino de Dios con

el amor gratuito (supralegal) que se dirige hacia los necesitados, trazando un camino de servicio que empieza en el hambre (dar de comer) y culmina en la ayuda a los presos (visitar a los encarcelados). La ley social, vinculada al juicio, deja al hombre dentro de la conflictividad de la historia; la gracia de Cristo le abre a la comunicación total, que culmina en la resurrección final, en la llamada del Hijo del Hombre a los salvados: ¡Venid, benditos de mi Padre!».

(6) *Simetría o antítesis judicial: Venid*, *apartaos*. El texto se encuentra construido en forma de antagonismo simétrico entre ovejas y cabras, derecha a izquierda, servicio y no servicio, vida y castigo eterno, situándose así en un plano legal, que es coherente con una parte muy significativa del mensaje israelita y de la Iglesia primitiva. De esa forma opone al fin cielo e infierno, de manera que parece justificar también la división entre buenos y malos (merecedores de premio y de cárcel) dentro del mundo. Pero mirando mejor las cosas, desde la unidad del Evangelio, tal como ha sido recogido y culminado por Mateo (en Mt 28,16-20), Jesús ha superado esa simetría judicial, abriendo un camino que tiende, de manera paradójica y privilegiada, hacia la salvación de todos. Las dos partes de la escena (derecha e izquierda) forman un tablero simbólico, como una indicación pedagógica y parenética (tomada de la historia de las religiones y culturas del entorno), para que en su fondo se destaque mejor lo inaudito: la gracia de Jesús, Hijo de Hombre, que rompe todas las simetrías y supera todas las antítesis, haciéndose presente en los más pobres, en los hambrientos y rechazados del mundo. Eso significa que Jesús no juzga desde fuera, como un juez racional, que se sitúa por encima de opresores y víctimas, sino identificándose con las víctimas de la historia humana, para abrir desde ellas un camino de salvación, que puede y debe ofrecerse a todos.

(7) *Más allá de la simetría. El juicio donde se supera todo juicio*. Este es el juicio donde, paradójicamente, asumiendo en un nivel la dialéctica judicial (Venid, benditos... Apartaos de mí, malditos), se supera ese nivel desde los más pobres, es decir, desde los rechazados de la sociedad. El Dios de Jesús no ha venido a juzgar a los hombres, sino a encarnarse en ellos, iniciando desde los más pobres un camino de solidaridad que se abre, misteriosamente, a todos. Este es el Dios del Jesús que ha dicho «no juzguéis» y que, por tanto, no puede venir a juzgar, sino a ofrecer a todos un camino de salvación. Por eso, desbordando el nivel de simetría o antítesis, debemos recordar que solo existe un camino de Dios, un camino mesiánico de gracia. De esa manera, utilizando una terminología judicial, fundada en la ley israelita (cf. Dt 30,15), que se expresa en los apocalípticos (cf. Dn 12,1-3), el Dios de Jesús en Mt 25,31-46 ha superado toda norma y principio de juicio. Este es el Dios que se identifica con la vida que él ofrece a todos los que le escuchan y acogen. Este es su único camino. El otro no es camino, sino muerte. Según eso, la formulación antitética (en forma de pura simetría entre derecha e izquierda, ovejas y cabras) forma parte de un primer nivel de lectura moralista del pasaje. Pero el Dios de Mt 25,31-46, mirado desde el fondo del evangelio de Mateo, no es un observador, ni juez moral, sino que está implicado en la trama de la historia, como gracia liberadora y como vida; es el Dios del Sermón de la Montaña que hace llover sobre justos y pecadores y que ama a todos (cf. Mt 5,43-48).

Cf. S. GRASSO, *Gesù e i suoi fratelli. Contributo allo studio della cristologia e dell'antropologia di Matteo*, EDB, Bolonia 1994; X. PIKAZA, *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños (Mt 25,31-46)*, Sígueme, Salamanca 1984.

3. Juicio no judicial

(↗ *Apocalipsis*, *guerra santa*, *justicia*, *Mateo 3*). El juicio constituye una forma de racionalidad o equivalencia que se expresa en el plano del conocimiento (argumentación que lleva a unos resultados) y de la acción (las obras de los hombres reciben su sanción correspondiente). Más aún, conforme a una visión muy extendida, las religiones de origen bíblico son religiones judiciales, que amenazan a los hombres con la condena, poniéndoles ante la urgencia de una conversión que parece vengativa. Pero, mirando las cosas mejor, descubrimos que las religiones bíblicas plantean con toda fuerza el tema del juicio, pero con el fin de superarlo. Por eso decimos que, en sentido estricto, la Biblia es el libro de un juicio no judicial, como empezaremos mostrando al evocar el sentido de un libro que suele tomarse como vengativo y judicial, el Apocalipsis.

(1) *Un ejemplo. El Apocalipsis*. En sentido estricto, el Apocalipsis no es libro de juicio, sino de gracia de Dios, y por eso no tiene dos finales simétricos, uno de condena de los injustos y otro de salvación de los justos (como muestran en sentido externo Dn 12,1-3 y Mt 25,31-46), sino un solo final: la salvación de los hombres en Cristo, es decir, en las bodas del Cordero. De todas maneras, en un primer nivel, el Apocalipsis ofrece un amplio abanico de términos judiciales. (a) Juzgar es *vengar* a los asesinados, haciendo justicia. Así piden las víctimas, mientras esperan bajo el altar (6,10; cf. 11,18). (b) Hay un *juicio histórico (krima)* de la Prostituta (17,1), que Juan presenta de forma solemne (Ap 17,1–19,8). Juicio significa aquí básicamente destrucción, en tonos que parecen de gozo en la venganza (18,20). Lo realiza Dios (18,8.20; 19,2), no de un modo directo, por sí mismo, sino por las bestias y reyes que destruyen a la Prostituta, en una especie de talión (autodestrucción) histórica (cf. 18,10). (c) Hay un *juicio escatológico* de Bestias y Reyes del mundo, realizado a través de la guerra, conforme a la visión tradicional israelita: juzgar es vencer y destruir a los destructores; no se emplean libros para ello, no hay diálogo previo, sino espada justiciera del Cristo que juzga venciendo a los perversos (19,11). (d) Hay un juicio que realizan los mismos que han sido *degollados a causa de Cristo*: ellos se sientan sobre tronos y reinan y juzgan (establecen la justicia de Jesús) por mil años en el mundo (20,4). (e) Hay un juicio final de tipo *forense*, realizado conforme a los libros de la conducta de cada uno, según la tradición israelita (cf. 14,7) y que se aplica por igual, sin excepción alguna, a todos los humanos (Bestias y Prostituta no lo son), como sabe 20,11-14. Pero en el fondo de todo ese despliegue de juicios, el Apocalipsis ofrece el testimonio de un suprajuicio, que está más allá de todo juicio, que no depende de libros *(biblia)* que marcan la conducta de los hombres (Ap 20,12), sino solo del libro *(biblion)* de la Vida del Cordero (20,12; cf. 17,18). Eso significa que, en último término, más allá de todo juicio, la meta de la obra de Dios es el despliegue de la gracia. Estamos, por tanto, ante un juicio que termina siendo no juicio.

(2) *Un esquema básico. Las religiones bíblicas*. En un primer nivel, la Biblia concibe a Dios como Juez (cf. Sal 7,1; 50,6; 75,7). Lógicamente, las tres religiones bíblicas

(judaísmo, cristianismo, islam) confiesan que Dios realiza y despliega su justicia sobre el mundo, aunque a veces resulte difícil descubrirla, y las tres añaden que al final se elevará la verdad de Dios, sobre la injusticia actual del mundo y de la historia, a través de un juicio en el que Dios retribuye a cada uno conforme a sus obras. (a) *Ese es un juicio final*, escena conclusiva del drama de la historia. No hay según estas religiones un eterno retorno, giro indiferente de los mundos y las generaciones. La existencia es un camino, un proceso, y al final vendrá el gran juicio: ha creado Dios mundo e historia; Dios desvelará al fin su sentido, a través de un juicio irreversible; terminará el camino, cesará la historia, las cosas no podrán luego cambiar. (b) *Es juicio universal*, es decir, abierto a todos los hombres, sin que exista en principio distinción de raza o de pueblo. Toda la historia, la humanidad entera, se condensa en el final. Por eso, el juicio será como una *visión de conjunto* de todo lo que ha sucedido en el camino de los hombres, de manera que el juicio de Dios se expresará en las mismas relaciones humanas: los mismos hombres descubrirán lo que ha sido la trama de su historia, podrán verse claramente unos a otros. (c) *Es juicio también particular*, es decir, dirigido a cada individuo, que aparece así como responsable de sus propios actos, agente y gestor de su propia vida. Eso significa que cada hombre está dotado de una racionalidad propia, de tal manera que no se puede esconder o refugiar en responsabilidades puramente grupales. Sobre esa base común, pueden variar las actitudes no solo entre los tres grupos religiosos, sino también en el interior de cada uno de ellos: no todos los musulmanes han pensado lo mismo sobre el juicio, ni todos los judíos o cristianos. (d) *El juicio puede convertirse en expresión de una proyección humana*: los creyentes proyectan hacia el final de la historia los problemas de una humanidad dividida, injusta, pidiendo a Dios que los resuelva. En esa línea, algunos han podido hablar del juicio final como expresión del resentimiento de los derrotados de este mundo, que sueñan y desean la llegada de la gran sanción de Dios que castigue a los malvados. Ese esquema puede tener ciertos elementos de verdad. Pero, mirado desde los principios de la religión bíblica, el juicio evoca ante todo la misericordia y justicia de Dios que quiere culminar con su amor la historia tantas veces fracasada de los hombres. Teniendo eso en cuenta, podemos y debemos añadir que en el juicio se han mezclado poderosamente las visiones de judíos, cristianos y musulmanes, de tal forma que unos y otros han proyectado sobre el final de la obra de Dios sus terrores y esperanzas, sus miedos y deseos.

(3) *Una experiencia de fondo: Dios habita más allá del juicio*. Volvemos de esa forma al tema del Apocalipsis, descubriendo que en el fondo de la imagen del juicio viene a expresarse un Dios que está más allá del juicio, de un Dios que es vida infinita para todos los hombres. (a) *El judaísmo ha podido interpretar el juicio en clave de talión*, dentro de la perspectiva de una alianza en la que Dios y el hombre aparecen como seres capaces de dialogar entre sí. Leído en esta línea, el juicio es la expresión de la moralidad radical del ser humano, es decir, de su capacidad de responder a Dios. Ciertamente, algunos judíos han podido caer en la doctrina de las dos pesas y medidas: Dios les trata a ellos de un modo especial (con misericordia infinita) mientras proyecta sobre los infieles todo el peso de su ira destructora (sabático*, esclavitud*). Pero la mayor parte de los

judíos han pensado y siguen pensando que Dios será imparcial con todos, de manera que no habrá diferencias en su forma de tratar a los hombres. Más aún, el más hondo judaísmo mesiánico y místico, tal como se expresa, por ejemplo en la Cábala*, sabe que en el fondo de la realidad solo existe Dios y que Dios es salvación para todos los vivientes, como ha evocado en tiempos recientes M. Buber. (b) *Los cristianos tienden a interpretar el juicio en forma salvadora*, superando de esa forma una actitud de talión o equivalencia entre las acciones de los hombres y su sanción. En esa perspectiva ha de entenderse Mt 7,1: «no juzguéis y no seréis juzgados...». Dios no ha enviado a su Hijo a juzgar al mundo en el sentido forense (es decir, a dar a cada uno según sus obras, en clave de talión), sino a salvar el mundo. Por eso, cuando el Credo dice que Jesús vendrá a juzgar a vivos y muertos hay que entender ese juicio de forma salvadora, conforme al sentido que juzgar tiene a veces en la misma Biblia hebrea (cf. jueces*). A pesar de eso, algunos cristianos han podido olvidar y han olvidado muchas veces el carácter gratificante del juicio salvador de Dios en Jesús, cayendo en actitudes de revanchismo divino (Dios quiere vengarse de los malos) o de pura indiferencia (Dios quiere salvar a todos de tal forma que da lo mismo lo que cada uno haya sido). (c) *Los musulmanes han entendido el juicio en clave de poderío divino*, de tal forma que parece que, al fin, las obras de los hombres casi no interesan, porque lo que importa es la misma acción de Dios, su imposición soberana. Dios ha permitido que las cosas sigan como están, ha dejado que los hombres sean pecadores... pero al final se mostrará con toda fuerza, para restablecer el orden, para imponer su sumisión sobre todas las cosas. Por eso, en un momento determinado, en algunos círculos musulmanes, el juicio ha podido aparecer como un acto irracional de poderío de Dios; por eso pueden destacarse los terrores de los condenados. Más aún, algunos musulmanes han acentuado la severidad del Dios que impone su poder sobre la tierra. Pero, en el fondo, la inmensa mayoría de los musulmanes creen, quizá por compensación, frente a la dureza de este mundo, que al final de todo habrá una especie de restitución universal y salvadora: Dios encontrará la forma de perdonar a los hombres de tal manera que se salvarán todos ellos, sin excepción ninguna. Solo quedará Dios, Dios que es todo en todos.

Cf. M. BUBER, *Yo y tú*, Galatea, Buenos Aires 1956; S. H. NASR, *Vida y pensamiento en el Islam*, Herder, Barcelona 1985; F. ROSENSZWEIG, *La estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca 1997; A. TORRES QUEIRUGA, *Creo en Dios Padre. El Dios de Jesús como afirmación plena del hombre*, Sal Terrae, Santander 1986; *Repensar la resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y de la cultura*, Trotta, Madrid 2003.

JURAR, PROHIBICIÓN DE

(↗ *Dios*, *juicio*, *ley*). El decálogo, con su profundo respeto ante el misterio, proclama: «No pronunciarás el nombre del Señor, tu Dios, en vano (en falso)» (cf. Ex 20,7; Dt 5,11). Pero, al mismo tiempo, permite y, en algún sentido, ratifica el uso de juramentos, en los que se apela a Dios para ratificar una palabra, como suponen las tradiciones de la alianza, avaladas con juramentos, bendiciones y maldiciones (cf. Dt 27; Lv 26). En un sentido más concreto, varios pasajes del Pentateuco prohíben que se jure en falso, pero permiten y de alguna forma exigen que se jure (cf. Lv 19,12; Nm 30,2; Dt 23,31), suponiendo que al hacerlo los hombres pueden sostener su verdad con la verdad divina. Ese Dios de juramentos es garante de una religión que sirve para resolver conflictos (juicios), un Dios manejable, que empleamos para asegurar nuestros enfrentamientos y discusiones, como si la palabra humana no valiera si no le añadimos un soporte divino. Pues bien, en contra de eso, profundizando en la norma del decálogo (es decir, en la santidad de Dios), Jesús prohíbe los juramentos: «Habéis oído que se ha dicho a los antiguos "no perjurarás", sino que cumplirás ante el Señor (*apodôseis*: le devolverás) tus juramentos. Yo, en cambio, os digo: no juréis en modo alguno» (Mt 5,33).

Esta formulación va en contra de un rasgo importante de la Ley judía y, en general, de toda religión que se atreve a jurar, apelando a Dios para resolver las discusiones humanas. Jesús prohíbe que se jure en nombre de Dios, porque Dios es principio de amor y es trascendente (no se le puede manejar en modo alguno) y, sobre todo, porque la verdad vale en sí misma, sin que debamos fundarla en un tipo de superestructura sagrada. La presencia de Dios se vincula a la palabra en cuanto tal, esto es, a las relaciones humanas, en sí mismas, sin apelar a una sacralidad superior (que vale por sí misma). Dios no necesita juramento humano para actuar como divino; tampoco los hombres necesitan invocar de un modo especial a Dios para decir la verdad (que el sí sea sí, y el no sea no: Mt 5,37).

Esta exigencia (no jurar, no introducir a Dios en nuestras disputas) constituye un rasgo distintivo del mensaje de Jesús, que no solo se opone a un tipo de Ley tradicional del judaísmo que permite los juramentos, sino que ha sido ignorada en general por las iglesias (a pesar de Sant 5,15, que ofrece otro testimonio del dicho de Jesús, independiente de Mt 5,33-37). El mismo Mateo (23,16-22) incluye otro pasaje donde parece aceptar los juramentos, discutiendo incluso sobre los motivos más apropiados para realizarlos (a no ser que se trate de un pasaje irónico, una crítica a grupos que emplean juramentos). Grandes áreas del Nuevo Testamento (cartas de Pablo, Ap) apelan a diversos juramentos, como si Jesús no los hubiera prohibido, y lo mismo hacen muchas iglesias cristianas.

He desarrollado el tema en *Antropología bíblica*, Sígueme, Salamanca 2006. Estudio crítico sobre la autenticidad del dicho de Jesús: J. P. MEIER, *Un judío marginal* IV, Verbo Divino, Estella 2019, 203-252.

JUSTICIA

1. Libro de la Sabiduría

(↗ *asesinato*, *chivo expiatorio*, *derecho*, *ética*, *juicio*, *Sabiduría 5 [libro de la]*, *siervo de Yahvé*). La justicia *(sedaqá*, *dykaiosynê)* está en el centro del mensaje de la Biblia y ofrece, quizá, su mayor aportación humana y religiosa. Ella no puede confundirse con la simple justicia moral (propia de las virtudes cardinales), entendida de manera filosófica o judicial (en el Derecho romano), sino que es ante todo la justicia salvadora de Dios.

(1) *Dos sentidos básicos*. He comenzado distinguiendo la justicia bíblica de la justicia filosófico-judicial. Pero debo matizar mejor esa diferencia. (a) *Plano judicial*. Ciertamente, en un nivel, la justicia bíblica puede y debe compararse con la justicia de casi todas las culturas de la tierra, que han buscado un equilibrio de talión* entre la acción y la sanción, para fundar de esa manera el orden de la vida sobre el mundo. En ese sentido, la justicia expresa también un orden de Dios, que busca la igualdad y dignidad entre los hombres; por eso, la injusticia y el asesinato* son pecado, como sabe el conjunto de la Biblia, desde Gn 4 (muerte de Abel), pasando por la opresión de los vigilantes (1 Henoc*), hasta culminar en el gran retablo de la injusticia universal que Pablo ha condenado en Rom 1,18-32. (b) *Justicia y orden suprajudicial*. Pero, en otro sentido, la justicia entendida como pura igualdad no basta por sí misma: ni responde al misterio de Dios ni sirve para superar la violencia de la historia humana. Por eso, la justicia de Dios en el Antiguo Testamento se entiende básicamente como acción salvadora: Dios no es un simple juez que aguarda desde fuera, mirando lo que hacen los hombres para luego sancionarles, sino que es justo realizando su justicia, es decir, ofreciendo a los hombres y mujeres un camino de salvación.

(2) *Contrapunto cristiano*. Jesús se sitúa en la línea anterior, cuando apela a la justicia entendida como gracia* (perdón y no violencia, amor al enemigo). Esta es la justicia más alta de la que habla Mt 5,20 (¡si vuestra justicia no fuere mayor que la de los escribas y fariseos...!), esa es la justicia entendida como justificación del pecador, que está en el fondo de todo el mensaje de Pablo, empeñado en superar el nivel de la pura justicia de las obras, como muestra Rom 1,18-32. Si la justicia de Dios se desplegara y cumpliera simplemente conforme a los principios de la ley, siguiendo el equilibrio del talión, no podría haber surgido el pueblo de Israel, ni tampoco el cristianismo, de manera que Jesús hubiera muerto en vano (cf. Gal 2,21). Toda la Biblia, y no solo san Pablo, distingue, por tanto, dos niveles de justicia. (a) Hay *una justicia de la Ley* que sirve de alguna forma para resolver unos problemas en el ámbito social, como debe hacer Roma o las autoridades del mundo, que no en vano llevan la balanza y la espada del juicio (cf. Rom 13,4). (b) Y hay *una justicia más alta*: «Pero ahora, fuera de la Ley se ha manifestado la justicia de Dios, testificada por la Ley y por los profetas; la justicia de Dios por medio de la fe en Jesucristo, para todos los que creen en él. Porque no hay diferencia, por cuanto todos pecaron, y están privados de la gloria de Dios, pero son justificados gratuitamente por su gracia, mediante la redención que es en Cristo Jesús» (Rom 3,21-23). Esta es la

justicia que brota del amor gratuito, justicia que nunca se merece y que los hombres solo pueden recibir y compartir como creyentes, porque «el justo vive de la fe» (Rom 1,17; 3,26; Gal 3,1; cf. Os 2,4).

(3) *Libro de la Sabiduría*, *libro de Justicia*. Presenta, de un modo privilegiado, los valores y retos de la justicia bíblica, tal como se expresa en la figura privilegiada el justo perseguido (cf. Sab 2,10-20), uno de los personajes más importantes de la Biblia, por su sentido intrínseco y por el influjo que ha tenido en la experiencia posterior de judíos y cristianos. Estamos ante un caso paradigmático, que nos permite entender el sentido de la justicia. (a) *El justo es pobre*. «Atropellemos al justo que es *pobre*, no nos apiademos de la *viuda*, ni respetemos las canas venerables del *anciano*; que la fuerza sea para nosotros la ley de la justicia, pues lo débil, es claro, no sirve para nada» (Sab 2,10-11). El gozo de la vida parece reservado a los ricos-triunfadores, de manera que la misma vida se vuelve injusta para aquellos que no pueden disfrutarla, pues son pobres o se encuentran solos o son ya mayores (ancianos). (b) *Los ricos son injustos*. Este pasaje supone que los ricos son injustos, simplemente por serlo, siempre que no ayuden a los pobres, pues de hecho aquellos que buscan solo su placer, en un mundo lleno de necesidades, gozan y viven a costa de los pobres. Conforme a la tradición israelita, la justicia se expresa en el amor a los huérfanos*, viudas* y extranjeros*, es decir, ayudando a los oprimidos (cf. Ex 22,20-23; Dt 16,9-15; 24,17-22). (c) *Los ricos identifican justicia y poder*. Los fuertes-ricos de nuestro pasaje interpretan la justicia en un sentido contrario al del Antiguo Testamento, como si ella fuera expresión de su fuerza: «que la fuerza sea para nosotros la ley de la justicia». Los poderosos aparecen así como dueños del árbol del bien y del mal, de manera que definen lo justo e injusto, lo legal o ilegal, conforme a sus propios intereses. En el plano *económico* emerge de esta forma el rico injusto, aquel que puede tener y disfrutar, a diferencia (y a costa) del pobre. En plano *social* está el que tiene una buena familia (un grupo que le apoya), frente a la viuda, que aparece así como persona que no tiene respaldo social ni derechos. Finalmente, en el plano *vital* se eleva el joven frente al viejo. La cultura antigua veneraba a los ancianos, como signo de sabiduría y continuidad vital; pero la nueva carrera del placer rechaza a los ancianos, dejándolos a un lado. La fiesta de la finitud (que se opone a la fiesta de la gracia) selecciona a los fuertes (ricos, influyentes y jóvenes), marginando y oprimiendo así a los pobres, viudas y ancianos.

(4) *Justicia y pobreza*. Al justo le acusan y condenan, porque no acepta el sistema, porque la auténtica justicia, llevada hasta el límite, supera todo sistema judicial y se abre a un nivel de gracia: «Acechemos al justo que nos resulta incómodo: se pone contra nosotros, nos echa en cara las faltas contra la Ley... Afirma que conoce a Dios y dice que es hijo del Señor. Se ha vuelto acusador de nuestras convicciones y solo el mirarle se nos hace muy pesado... Su vida es diferente a la vida de los otros; sus caminos son totalmente distintos. Piensa que nosotros somos una moneda falsa y se aparta de nuestras sendas como contaminadas; proclama dichoso el final de los justos y se gloría por tener a Dios por Padre» (Sab 2,10-16). El justo de este pasaje es alguien que no acepta las normas del sistema, ni se pliega a los dictados de la mayoría. Este justo es un pobre, pero

no por necesidad o fortuna, sino por vocación; prefiere ser diferente, cultivando otros valores, desplegando otros principios de vida, y de esa forma se vuelve objeto de envidia y rechazo para aquellos que marcan el sentido oficial de la justicia. El texto nos sitúa así ante el tema de la disidencia: los ricos-triunfadores, que definen lo que es justo, no pueden soportar la diversidad, no admiten otros valores que los suyos, en clave social o religiosa, cultural o lingüística; por eso, ellos condenan a los disidentes (justos) diciendo que en el fondo son injustos. Estos disidentes no se enfrentan con los fuertes con medios militares, sino en un plano de resistencia e insumisión no violenta. En el nivel de la justicia del talión, una violencia se vence con otra; pues bien, en contra de eso, los justos-pobres del libro de la Sabiduría se enfrentan a los justos-ricos con el testimonio de su vida: no se avergüenzan ni ocultan, no se esconden, sino que se limitan a mantener su fidelidad a la vida en la misma plaza donde otros solo quieren celebrar la fiesta del poder que lleva a la muerte. Nos hallamos, por tanto, ante dos tipos de justicia: la del sistema, que acude a la fuerza para defenderse; y la de la gracia de la vida, que no se defiende con violencia, sino que se deja matar.

(5) *Dos justicias*. El libro de la Sabiduría ha llevado este análisis de la justicia hasta sus últimas consecuencias, planteándolo de un modo concreto, en la prueba de la vida. Los justos-ricos solo pueden apelar a la prueba de la violencia. Se creen justos porque «pueden», imponiendo de esa manera su visión del orden: «Vamos a ver si es verdad lo que dice [el justo pobre], comprobando cómo es su muerte; si este justo es hijo de Dios, Dios lo auxiliará y lo arrancará de la mano de sus adversarios. Lo someteremos a torturas y ultrajes, para conocer su paciencia y comprobar su aguante; lo condenaremos a muerte ignominiosa, pues dice que hay alguien que se ocupa de él» (Sab 2,17-20). El justo-pobre no puede apelar a la fuerza, pero cree en la vida eterna y por eso puede mantenerse fiel a su justicia. Por el contrario, los justos-ricos (los injustos) no creen en la vida eterna (sino solo en la vida que ellos dominan) y para probar el valor de lo que tienen, es decir, el valor de su sistema, no encuentran otro camino que acabar matando a quienes rechazan su forma de vida. Normalmente, los hombres se matan a consecuencia de una guerra o conflicto entre poderes semejantes y limitados: reino contra reino, grupo contra grupo... Unos y otros sienten la necesidad de conquistar la misma tierra o se combaten por motivos raciales o económicos... Pues bien, nuestro pasaje es más profundo y nos conduce hasta la misma raíz de la violencia, que nace precisamente allí donde unos hombres se sienten capaces de imponer sobre los demás su visión de una justicia que es injusta. Los violentos lo tienen todo, pues forman un imperio sin límites ni enemigos exteriores, pero no tienen justicia. Aquí ha culminado la visión israelita de la justicia, ofreciendo una reflexión que no ha sido superada en la historia de la humanidad.

Cf. J. R. BUSTO, *La justicia es inmortal. Una lectura de la sabiduría de Salomón*, Sal Terrae, Santander 1992; P. JARAMILLO, *La injusticia y la opresión en el lenguaje figurado de los profetas*, Monografías ABE-Verbo Divino, Estella 1992; P. MIRANDA, *Marx y la Biblia. Crítica a la filosofía de la opresión*, Sígueme, Salamanca 1972; E. NARDONI, *Los que buscan la justicia: un estudio de la justicia en el mundo bíblico*, Verbo Divino, Estella 1997; X. PIKAZA, *Antropología bíblica*, Sígueme, Salamanca 2006; J. L. SICRE, *Con los pobres de la tierra. La justicia social en los profetas de Israel*, Cristiandad, Madrid 1984.

2. Jesús
(↗ *derecho*, *gracia*, *Juan Bautista*, *justo perseguido*, *ley*, *perdón*, *reino de los cielos*). La tradición cristiana ha interpretado el mensaje y la muerte de Jesús desde la perspectiva del justo sufriente de Sab 2 (justicia* 1). Teniendo eso en cuenta, citamos unas palabras centrales de su mensaje: «Habéis oído que se dijo: *Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo*. Pero yo os digo: amad a vuestros enemigos y orad por los que os persiguen, para que seáis hijos de vuestro Padre que está en los cielos; porque Él hace salir su sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos. Porque si amáis a los que os aman, ¿qué recompensa tenéis? ¿No hacen también lo mismo los publicanos? Y si saludáis solamente a vuestros hermanos, ¿qué hacéis de más? También los gentiles lo hacen. Por tanto, sed vosotros perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto» (Mt 5,43-48).

(1) *Los bienes del mundo*, *bienes comunes*. Este pasaje sorprendente está fundado en la observación de la naturaleza. Es claro que la lluvia no distingue entre el campo del justo y del malvado, y que el sol alumbra por igual a todos los humanos. A partir de aquí podría deducirse, y así lo hacen algunos, que no hay orden ni verdad sobre la tierra: da lo mismo comportarse bien o ser perversos. Otros afirman que no hay Dios en este mundo, sino un destino que cabalga ciego sobre todos los humanos, como en algún momento parece haber pensado el mismo Eclesiastés del Antiguo Testamento. Pues bien, en contra de eso, abriendo sus ojos de amor sobre las cosas, Jesús ha descubierto que el sol del cielo y la lluvia de la tierra, que caen por igual sobre buenos y perversos, son un signo de la creatividad y del perdón más alto de Dios, que ofrece vida a todos, de un modo gratuito, superando las normas de justicia legal que después se han establecido. Las religiones tienden a encerrar a Dios en cláusulas de ley mundana, como si Él tuviera que ser bueno con aquellos que nosotros suponemos buenos (= con nosotros), castigando de manera implacable a los culpables (= a los otros). Pero no es así. Los bienes de este mundo (agua y calor) no están repartidos según normas o leyes de justicia distributiva, sino que Dios ofrece su abundancia (expresada en sol y lluvia) de manera generosa, abierta a todos los vivientes. Esa actitud de Dios, bueno con todos (dentro de un mundo que en otro plano sigue siendo enigmático), debe conducirnos a la generosidad interhumana. Por eso, la antigua ley de equivalencias (ojo por ojo y diente por diente; amar a los amigos y odiar o someter a los enemigos) pierde su sentido: también los humanos podemos y debemos portarnos como Dios, ofreciéndonos los dones de la vida con generosidad.

(2) *Una justicia realista*. Ciertamente, Jesús sabe que hay males e injusticias sobre el mundo: pocos como él han conocido los dolores de la historia (enfermos y excluidos de la tierra, condenados por la ley del mundo). Pues bien, a pesar de eso, o precisamente por eso, ha querido ofrecer su alternativa de amor universal, que no atiende a razones de justicia legal (que nos invitan a dar al otro lo debido, ofrecer a cada uno lo que es suyo), sino a la más profunda razón del puro bien. De esa manera ha elevado el más bello de los cantos de la creación, situándose allí donde al principio Dios había dicho que todas las creaturas eran (y siguen siendo) buenas (cf. Gn 1). Alguien pudiera afirmar que no ha sido realista, sino idiota, es decir, un pobre ingenuo, alejado del mundo, como suponía

Nietzsche. Pues bien, en contra de eso, desde el fondo de esa ingenuidad de amor, como niño que vuelve al principio de la creación, para alumbrar desde Dios lo que pueden y deben ser las cosas de este mundo, Jesús se eleva ante nosotros como el más realista de todos: realista de la gracia que triunfa sobre el legalismo, del amor que vence al odio, de la vida que supera a la muerte. De esa forma supera la espiral de violencias (de juicio y de venganza) que amenaza con destruir la historia humana, introduciendo el puro amor de Dios (perdón que ni siquiera debe «perdonar») en medio de la lucha de la historia. Otros sabios lo habían entrevisto: algunos neoplatónicos griegos, ciertos confucianos de China, bastantes budistas... De formas diversas, también ellos habían descubierto la gratuidad generosa de la vida, la eficacia más alta del amor que regala de manera gratuita la existencia. Pero solo Jesús ha llegado hasta el final en esta línea, expresando (realizando) con su vida el ideal de su doctrina, de manera que 1 Cor 1,30 ha podido presentarle como la reconciliación y gracia de Dios para todos los hombres.

(3) *Los planos de la vida*. Este pasaje de Jesús incluye dos enseñanzas básicas. (a) *Neutralidad cósmica* positiva de Dios. Normalmente suponemos que el mundo ha de ser bueno para los buenos y malo para los malos, y así rezamos a Dios, para que «se porte bien con nosotros»: le pedimos la lluvia y queremos que nos libre de las enfermedades y desgracias. Pues bien, el texto dice que Dios cuida (y descuida) por igual a unos y otros, en afirmación que rompe nuestros presupuestos religiosos: ¡Llueve también sobre aquellos que no rezan! (b) *Invitación de amor universal*. Ese descubrimiento (¡Dios ofrece por igual sus bienes!) podía conducir al desinterés intracósmico: ¡Da lo mismo ser bueno que malo! Sin embargo, el texto invierte ese argumento y lo convierte en principio de amor escatológico: ¡Para ser hijo de Dios debes amar de igual manera a todos, especialmente a los enemigos! Esta neutralidad cósmica de Dios, que tiene un carácter amoroso, como el sol y la lluvia, va en contra de un tipo de religiosidad apocalíptica* del tiempo de Jesús (que hablaba de castigos cósmicos de Dios para los pecadores); ella va incluso en contra de las antítesis del libro de la Sabiduría, centradas en el talión cósmico: «Porque la creación, sirviéndote a ti, su hacedor, se tensa para castigar a los malvados y se distiende para beneficiar a los que confían en ti» (Sab 16,24; cf. Sab 5,21-22). En ese nivel (que no es el nivel del justo perseguido: justicia* 1), el libro de la Sabiduría supone que cada hombre encuentra aquello que merece: enferma quien busca enfermedad con su conducta; se angustia o deprime aquel que lo ha buscado a través de su comportamiento. Es evidente que en un plano esa visión resulta verdadera, como supone Gn 2–3, cuando afirma que el pecado engendra muerte (entendida incluso en sentido físico). Pero, en otro plano, resulta insuficiente, como sabe Gn 1 y Gn 8,22, que ponen de relieve la bondad universal de la creación de Dios, con independencia de las obras de los hombres. La gracia creadora y suprajudicial de Dios nos libera del agobio* del juicio (es decir, del cumplimiento de la ley) y nos permite vivir en actitud de gracia, amando a los enemigos. No tenemos que pensar ya en reprimir a los demás, ni en la venganza de Dios, pues Dios es gracia universal y así debemos ser también nosotros. Dios emerge por encima de las divisiones sociales o morales, dentro de un mundo que también tiene sus sombras. Todo viene de Dios: sol y oscuridad, lluvia y sequía, salud y enfermedad... Pero no todo

resulta equivalente, no todo da lo mismo: la vida es más valiosa que la muerte, el sol vale más que la tiniebla, el agua más que las arenas del desierto. El mundo es bueno en su pluralidad, en un nivel de ley, pero no puede cerrarse en sí mismo, pues el agua que riega los campos y el sol que alumbra la tierra son signo de un Dios que se sitúa por encima de la ley, como fuente gratuita de vida y principio de perdón y amor para los hombres.

Cf. J. P. MEIER, *Law and History in Matthew's Gospel*, Roma 1976; E. NARDONI, *Los que buscan la justicia: un estudio de la justicia en el mundo bíblico*, Verbo Divino, Estella 1997; A. NYGREN, *Eros et Agapé. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations* I-II, Aubier, París 1962; X. PIKAZA, *Antropología bíblica*, Sígueme, Salamanca 2006; K. H. SCHELKLE, *Teología del Nuevo Testamento III. Moral*, Herder, Barcelona 1975; R. SCHNACKENBURG, *Mensaje moral del Nuevo Testamento*, Herder, Barcelona 1989; W. SCHRAGE, *Ética del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1987.

JUSTO PERSEGUIDO

(↗ *Jesús*, *Job*, *persecución*, *Sabiduría*, *Siervo de Yahvé*, *víctima*, *violencia*). Figura central de Sab 2, en la línea del Siervo de Yahvé. En torno a ella ha trazado la Biblia una de sus reflexiones más profundas sobre la conflictividad de la condición humana, y en especial sobre el mecanismo de la persecución, que el autor ha visto desde la perspectiva de Israel, pero que puede aplicarse de algún modo a los diversos contextos de la historia humana. El libro de la Sabiduría supone que el hombre es por sí mismo bueno, pero la envidia del Diablo (el Diablo que es envidia) tiende a dominarle. En ese contexto se entiende la violencia de los prepotentes, que quieren probar su «poder» (su divinidad) persiguiendo a los pobres, a quienes la tradición judía presentaba como signo y presencia de Dios. De esa manera, frente al justo pobre se elevan los injustos ricos, como veremos comentando el capítulo segundo del libro.

(1) *Miedo y amor a la muerte.* La injusticia nace del miedo a la muerte que se expresa y crece en aquellos hombres que, no aceptando la vida como don de Dios (Sabiduría), se descubren inmersos y atrapados en un mundo donde todo acaba, de manera que también ellos terminan. Esta experiencia de su limitación no les lleva a gozar de lo que existe, en gesto agradecido, sino todo lo contrario, les introduce en un mundo de tristeza, que viene a presentarse así como principio de todas sus restantes actitudes: «La vida es corta y triste y no hay remedio cuando muere el hombre... Nacimos casualmente y pronto acabaremos, como si no hubiéramos vivido, porque el "espíritu" o respiración de nuestras narices es humo y la palabra una chispa que palpita en nuestro corazón» (Sab 2,1-3).

La vida es corta o pequeña *(oligos)* y de esa forma es triste o penosa *(lypêros)*. Como nave sobre el agua, como pájaro en el aire, como flecha contra el viento (cf. Sab 5,10-12), así vamos corriendo y, al final, nos agotamos y perdemos sobre un mundo donde nada permanece. Sobre esa base de tristeza se distinguen los caminos los hombres. (a) *Los justos* son capaces de mirar sin violencia ni miedo a la muerte, aceptando lo que existe, y de esa forma descubren la promesa de una vida más alta, que es gracia, en el fondo de su mismo saber de finitud, porque en ella descubren el valor infinito de la Sabiduría de Dios. (b) *Los injustos*, en cambio, están dominados por el temor a la muerte y para dominar su miedo acaban enamorándose de ella: «La justicia es inmortal... Pero los impíos la llaman (a la muerte) con gestos y palabras; por ella se consumen, creyéndola su amiga, y con ella hacen un pacto, pues son dignos de ser de su partido» (Sab 1,15-16; cf. 2,24).

(2) *Pacto del hombre con la muerte*. El miedo se convierte en atracción, el rechazo se vuelve deseo, de manera que los impíos quedan fascinados por la muerte. La tradición posterior hablará del pacto del hombre con el diablo (cf. Goethe, *Fausto*), pero el tema aparece ya aquí. Frente a la alianza o matrimonio de los fieles con la Sabiduría amiga-esposa, que alumbra su existencia y les conduce al gozo sin fin (cf. Sab 8,2), viene a expresarse aquí el *amor fati*, el gozo por la muerte, que se expresa en forma de violencia. Paradójicamente, los impíos se enamoran de aquello que más temen.

El amor de la Sabiduría tendría que haber desembocado en un tipo de matrimonio de gracia, donde el Dios esposo (o esposa) ilumina la existencia de los fieles y la mantiene en actitud de alianza, es decir, de amor mutuo, por encima de la muerte, como habían supuesto de algún modo los grandes profetas, en la línea de Oseas y Jeremías, del Segundo Isaías y Ezequiel.

Pero el amor de la muerte, interpretado como unión «fatal», vincula al hombre con aquello que más odia, en matrimonio de fornicación *(porneia)*, según vieron desde antiguo los profetas: los ídolos o amantes prostituidos (cf. Sab 14,12) se identifican con la muerte y de esa forma hacen que los hombres se maten entre sí. Este *amor a la muerte* conforma de manera radical la vida de los injustos: ciega sus ojos, les impide abrirse a la Sabiduría de Dios y les encierra en un mundo de envidia (cf. Sab 2,24; 6,23), que conduce de forma irresistible a la violencia, como seguiremos indicando. Pues bien, en contra de eso, los justos están llenos de amor a la vida, de tal forma que ese mismo amor les permite dejarse matar, superando así las barreras de la muerte, por don de Dios o gracia de la vida.

(3) *Culto al placer*, *la vida como orgía.* El miedo a la muerte (Sab 2,1-5) suscita una búsqueda fuerte de seguridades: el hombre necesita probar su valor, saber que vive y sentirlo intensamente en un proceso de placeres por los cuales se expresa la *atracción* de la muerte, entendida como deseo de disfrutar hasta el fin por aquello que perece. «Venid a disfrutar de los bienes que ahora existen, y gocemos como en juventud de lo que hay, ansiosamente: saciémonos de vinos exquisitos y perfumes, que no se nos escape la flor de primavera; ciñámonos capullos de rosa, antes que ellos se marchiten, que no exista lugar alguno que no pruebe nuestra orgía, dejemos por doquier señal de nuestro regocijo, porque este es nuestro lote y nuestro herencia» (Sab 2,6-9).

El autor de Sab no es un asceta. No condena la fiesta en cuanto tal, no se deja llevar por el odio a la alegría y por la envidia ante la juventud. Lo que Sab ha criticado es aquel placer que se despliega en forma de violencia, sin lugar para Dios, es decir, para la gracia, una fiesta de placer que enfrenta a los hombres, de manera que en ella no puede darse amistad, pues unos gozan a costa de los otros (no con los otros). Sab ha criticado el placer del desenfreno egoísta, que quisiera eternizarse de un modo violento, como culto a la muerte, es decir, como placer que se consigue a costa del sometimiento de los otros. Sab ha criticado el placer de una vida que se expresa en la necesidad de excitación constante, en el miedo frente a aquello que inexorablemente va pasando.

En ese contexto se expresa la vida como orgía. Los «injustos» se aferran de manera loca a lo que tienen, temiendo que acabe, pues ellos conciben la vida como *flor de primavera* que se seca, pues el tiempo va girando, indiferente a nuestros miedos y placeres, como *capullo de rosa* que pierde irremisiblemente su aroma. Desde esa base celebran la *fiesta de la muerte*, que se expresa en el culto a la juventud, al vino y los perfumes, sobre la flor de las praderas. De esa forma cultivan la fiesta que se expresa en la orgía del sexo y en el ansia de apoderarse de todo lo que existe (como veremos al hablar de *la celebración de la idolatría* de Sab 14,22-26).

A pesar de que condena ese tipo de fiesta, nuestro autor sabe que el gozo de la vida sigue siendo bueno: buena es la pradera, hermosa la flor, don de Dios la juventud, signo de alegría el vino y el perfume; pero sabe también que todo eso termina volviéndose malo si cierra al hombre en su egoísmo, llevándole a enfrentarse con los otros, hasta matarles. Allí donde la vida se vuelve adoración del gozo, el mismo gozo de la vida se malea, convirtiendo al hombre en un esclavo de su finitud. Del culto al placer propio brota la persecución contra los justos.

(4) *Atropellemos al justo. De la orgía a la injusticia* (Sab 2,10-20). A no ser que se despliegue en gratuidad, abierta a la vida inmortal, el placer de la finitud es corto y envidioso y no permite que todos puedan disfrutarlo al mismo tiempo. La búsqueda intensa de ese gozo (de tener, de acaparar, de disfrutar sin fin) divide a los hombres, suscitando enfrentamientos que terminan llevando al homicidio: para asegurar nuestro placer matamos a quien puede limitarlo. La fiesta de la finitud pertenece a los triunfadores; es la fiesta de los fuertes, que comen, beben y disfrutan a costa de los pobres: «Atropellemos al justo que es *pobre*, no nos apiademos de la *viuda*, ni respetemos las canas venerables del *anciano;* que la fuerza sea para nosotros la ley de la justicia, pues lo débil, es claro, no sirve para nada» (Sab 2,10-11).

La mayor parte de los «afortunados» de este mundo dirán que esas palabras no les afectan: ellos no matan, no roban, no atropellan; simplemente se limitan a gozar de su fortuna; ellos pueden trazar incluso grandes teorías sobre el sufrimiento de los pobres, pero añadiendo que «ellos no tienen culpa de que existan desgraciados en el mundo». Pues bien, en contra de eso, este pasaje supone que los ricos son culpables, simplemente por serlo, si es que no aman y ayudan a los pobres, compartiendo con ellos lo que tienen. Conforme a la tradición israelita, la justicia *(dikaiosynê)* se expresa en el amor a los *huérfanos*, *viudas y extranjeros*, es decir, ayudando a los oprimidos (cf. Ex 22,20-23; Dt 16,9-15; 24,17-22). Pues bien, los fuertes-ricos de nuestro pasaje interpretan la justicia en un sentido inverso, como si ella fuera expresión de su fuerza, en la línea de una *voluntad de poder* (Nietzsche) que se prueba a sí misma dominando sobre los impotentes (los *pobres-viudas-ancianos* del texto responden, sin duda, a los huérfanos-viudas-extranjeros de la tradición antigua). De esa forma, la finitud que aspira al placer y al triunfo propio se vuelve violenta: no deja lugar para la gracia, ni ofrece un espacio de vida para aquellos que no pueden defenderse.

Los poderosos del mundo aparecen así como dueños del árbol del bien y del mal, de manera que definen ya aquello que es justo e injusto, legal o ilegal, conforme a sus propios intereses. (a) En el plano *económico* emerge de esta forma el rico injusto, aquel que puede tener y disfrutar, a diferencia (y a costa) del pobre. (2) En plano *social* está el que tiene gran familia (un grupo que le apoya) oponiéndose a la viuda, que aparece así como persona que no tiene grupo social ni derechos. (c) Finalmente, en el plano *vital* se elevan el joven frente al viejo. La cultura antigua veneraba a los ancianos, como signo de sabiduría y continuidad vital; pero la nueva carrera del placer rechaza a los ancianos, dejándolos a un lado.

(5) *La fiesta de la finitud* (que se opone a la fiesta de la gracia) selecciona a los fuertes (ricos, influyentes y jóvenes), marginando y oprimiendo así a los pobres, viudas y ancianos. El texto no dice que los ricos-influyentes-jóvenes sean directamente perversos, pero lo supone, pues ellos se «autojustifican» a sí mismos, convirtiendo su fuerza (méritos, trabajo o fortuna) en norma del derecho. Tampoco dice que los pobres-viudas-ancianos *sean justos* sin más, pero los presenta vinculados a la justicia de Dios, pues los mismos ricos proponen «atropellemos al pobre justo» (*penêta dikaion*: cf. Sab 2,10). El texto no precisa si ese pobre es justo solamente en cuanto pobre (viuda-anciano...) o si, además de ello, posee alguna forma de virtud moral en relación con Dios. Pero esa diferencia no importa en nuestro texto. El libro de la Sabiduría no plantea el tema de una forma moralista, sino en un plano de división básica de la humanidad, en la línea del árbol del bien y del mal (Gn 2–3), entendido ahora en concreto como árbol de la división humana: «Acechemos al justo *(dikaion)* que nos resulta incómodo: se opone contra nosotros, nos echa en cara las faltas contra la Ley... Afirma que conoce a Dios y dice que es hijo del Señor. Se ha vuelto acusador de nuestras convicciones y solo el mirarle se nos hace muy pesado... Su vida es diferente a la vida de los otros; sus caminos son totalmente distintos. Piensa que nosotros somos una moneda falsa y se aparta de nuestras sendas como contaminadas; proclama dichoso el final de los justos y se gloría por tener a Dios por Padre» (Sab 2,10-16).

Para asegurar su propio triunfo, estos celebrantes de la muerte tienen que enfrentarse con aquellos que tienen visiones distintas de la vida y se mueven por valores contrarios a los suyos, es decir, con los justos, aquellos que no quieren participar en la fiesta de muerte, centrada en dinero, poder y juventud. Estos últimos, los justos dispuestos a sufrir, son los testigos de la verdadera humanidad. Significativamente, los otros se sienten amenazados. Parece que debían hallarse seguros: poseen el poder, dominan todo el mundo; no tienen enemigos exteriores que puedan derrotarles por las armas... y, sin embargo, tienen miedo: se sienten frágiles, no soportan que haya algunos que se piensen y crean y vivan de un modo diferente. Estos violentos, representantes del imperio de la muerte, dudan en el fondo de sí mismos y así demuestran su inseguridad persiguiendo a los justos.

(6) *El justo asesinado. Historia de las víctimas* (Sab 2,17-20). La persecución anterior desemboca en el asesinato premeditado. *El justo* ha dado testimonio de unos valores distintos: no acepta el mundo como fiesta de los fuertes y apela a Dios como amor y gratuidad, por encima de la muerte. Por el contrario, *los injustos* no creen en la vida eterna (sino solo en la vida que ellos dominan), y para probar el valor de lo que tienen, es decir, de su sistema, tienen que matar a quienes rechazan su forma de vida: «Vamos a ver si es verdad lo que dice, comprobando cómo es su muerte; si este justo es hijo de Dios. Dios lo auxiliará y lo arrancará de la mano de sus adversarios. Lo someteremos a torturas y ultrajes, para conocer su paciencia y comprobar su aguante; lo condenaremos a muerte ignominiosa, pues dice que hay alguien que se ocupa de él» (Sab 2,17-20).

Este no es un asesinato ordinario. Normalmente, los hombres se matan a consecuencia de una guerra o conflicto entre poderes semejantes: reino contra reino, grupo contra

grupo... Pero aquí solo hay un poder violento, capaz de luchar: el de los violentos, que lo tienen todo, pues forman un imperio sin fronteras ni enemigos exteriores. Nadie les amenaza en un sentido externo; y sin embargo ellos temen ante aquellos que resultan diferentes: no resisten su presencia, pues es una presencia que les interpela. Entendido así, «el sistema imperial de este mundo», que domina sobre el mundo entero, no tiene que enfrentarse ya con «grandes» enemigos exteriores, pues carece de ellos, sino precisamente con los pobres indefensos y desarmados, que no tienen más delito que mantener su libertad interna. Pues bien, esos pobres son portadores de unos valores humanos distintos, que van contra el sistema, de manera que el mismo sistema se siente amenazado por ellos y les percibe como enemigos.

En la raíz de la historia no está, por tanto, como decía Freud, el parricidio ni un tipo de violencia general e indeterminada, como han querido otros. Conforme al testimonio de Sab 2, en el fondo de la historia hallamos el asesinato del justo. Antes, los hombres podían matarse por otras razones: por territorio, comida o problemas de sexo. Pero ahora, al enfrentarse con el justo, los representantes del sistema «tienen que matarle», sin motivos exteriores, solo para sentirse ellos seguros. Así se descubre el sentido último de la humanidad, la lucha del mal contra el bien.

Hasta ahora no había más que esbozos, momentos sucesivos de una vida de lucha por controlar los bienes del mundo, de manera que en ella iban triunfando los más ricos-poderosos-fuertes. Nadie había presentado verdadera resistencia (ni pobres, ni viudas, ni ancianos). La misma batalla de la vida había destacado a los más fuertes. Pues bien, en un momento dado, frente al poder de la violencia o finitud (expresado como fiesta de la muerte), se ha elevado el testimonio de un hombre diferente, *el justo.* Esta presencia del justo revela y desencadena la crisis de la historia. Antes no existía memoria verdadera: iban pasando las cosas, se sucedían los imperios... pero todo seguía siendo en el fondo lo mismo. Ahora ha llegado alguien diferente y ha empezado la historia verdadera. Frente a la justicia del poder (¡sea la fuerza nuestro derecho!) se alza la gracia de la vida, sin más virtudes que la propia libertad y dignidad ante el sistema.

En esa línea, el testimonio de Sab 2 sigue siendo esencial en nuestro tiempo. En un mundo de injusticia (como el sistema capitalista de la actualidad), que asesina a los pobres, la salvación de la vida humana solo se puede plantear desde los pobres y excluidos. La visión del justo perseguido forma la base común de la antropología de judíos y cristianos, unidos aquí por encima de sus diferencias. Pero los matices son distintos. Muchos judíos de la actualidad siguen identificando al justo sufriente con el conjunto del pueblo de Israel (de manera que son capaces de interpretar el holocausto o shoah* con categorías de Sab, pues la historia de sus víctimas no ha terminado todavía). Por el contrario, los cristianos han identificado al justo perseguido con Jesús, y añaden que su historia debe interpretarse de forma universal (como hace Mt 25,31-46, que identifica al Cristo con todos los que sufren en el mundo), desde la perspectiva de todos los perseguidos de la historia. En ese sentido, el hecho de que muchos cristianos, en contra de sus orígenes, hayan perseguido a los judíos supone una negación radical del cristianismo.

He desarrollado el tema en *Antropología bíblica*, Sígueme, Salamanca 2006. Cf. también J. R. BUSTO, *La justicia es inmortal. Una lectura de la Sabiduría de Salomón*, Sal Terrae, Santander 1992; H.-J. KRAUS, *Reich Gottes: Reich der Freiheit. Grundriss systematischer Theologie*, Neukirchener V., Neukirchen 1975, 101-125; C. LARCHER, *Le Livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon* I-III, Gabalda, París 1985; *Etudes; sur le livre de la sagesse*, Gabalda, París 1969; J. VÍLCHEZ, *Sabiduría*, Verbo Divino, Estella 1990.

K

KÉNOSIS

(↗ *encarnación*, *Filipenses*, *Pablo 5*, *pasión*). Significa «vaciamiento». Ese término, tomado del himno de Flp 2,6-11, ha marcado poderosamente la cristología de los últimos decenios. Flp 2,6-11 es un himno que Pablo ha recibido de la tradición anterior, para modificarlo ligeramente e introducirlo en un contexto parenético, con la finalidad de exaltar la humildad y servicio mutuo entre los fieles. El texto alude a un ser celeste que, existiendo en la misma dimensión de lo divino (Flp 2,6), ha preferido humillarse recibiendo forma y ser de esclavo, haciéndose hombre, como dicen sus versos centrales: «Se despojó a sí mismo *(ekenôsen)*, tomando forma de siervo, hecho semejante a los hombres; y estando en la condición de siervo, se humilló a sí mismo *(etapeinôsen)*, haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz. Por lo cual Dios también le exaltó hasta lo sumo, y le dio un Nombre sobre todo nombre» (Flp 2,7-9). Cristo tenía *morphê Theou*, la forma de Dios, pero no ha querido expresar esa forma de Dios, como si el ser «Dios» fuera una conquista triunfal, un *harpagmos* o ventaja egoísta, algo que uno emplea para servicio propio, sino que se ha vaciado a sí mismo *(ekenôsen)*: ha renunciado no solo a las cosas exteriores, sino a su propia realidad interior, a sus derechos personales, a su misma esperanza de futuro. Se ha negado y, de esa forma, sin poseerse a sí mismo, ha quedado en manos de los otros. Esta es su *kénosis* o vaciamiento salvador que alcanza el punto culminante en su obediencia hasta la muerte (2,8), donde se invierte el proceso: Dios exalta al humillado, haciéndole Señor del cosmos (2,9-10). Entendido así, este himno pone de relieve la preexistencia* de Jesús: el que se entrega, regalando su vida a favor de los demás, viene de Dios, expresando sobre el mundo el misterio original de lo divino. El que desciende para así entregarse hasta la muerte, siendo por ello glorificado, tiene forma de Dios y viene de los cielos, sin necesidad de que Dios le envíe (como se supone en Gal 4,4; Rom 8,3; Jn 3,16-17), sino que él mismo asume la iniciativa, vaciándose a sí mismo y expresando sobre el mundo todo el ser/amor de lo divino, para ser así glorificado. No ha terminado en la cruz por fatalidad; no ha fallecido por exigencia de su condición humana. Ha muerto por vaciarse a sí mismo y hacerse siervo universal, en entrega que transforma el sentido de la historia. El texto nos sitúa así ante la más profunda paradoja: estamos ante un ser divino que no quiere actuar como Dios (en el sentido posesivo); un ser humano que se entrega por los otros, hasta morir crucificado.

Cf. F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, FRLANT 83, Gotinga 1962; E. KÄSEMANN, «Análisis crítico de Flp 2,5-11», *Ensayos Exegéticos*, Sígueme, Salamanca 1978, 71-122; P. LAMARCHE, *Christ vivant*, Cerf, París 1966, 25-45; F. MANNS, «Un hymne judéo-chrétien; Phil 2,6-11»,

EunDoc 29 (1976) 259-290; R. P. MARTIN, *Carmen Christi. Phil 2,5-11*, Eerdmans, Grand Rapids MI 1983; J. T. SANDERS, *The New Testament christological hymns*, Cambridge University Press 1971, 58-74; S. VIDAL, «Flp 2,6-11: Su lugar teológico», *Homenaje a M. L. Turrado*, Universidad Pontificia, Salamanca 1981, 149-168.

KETHER

(↗ *Cábala*). Significa en hebreo aquello que rodea o envuelve y, de un modo más preciso, la corona. Así se aplica, por ejemplo, a la «corona real» en el libro de Ester 1,11; 2,17; 6,8. En la Cábala clásica, el *Kether* o corona real es la primera de las sefirot* o emanaciones de Dios: es la corona divina, la irradiación de su gloria, apareciendo así como la más alta de las manifestaciones divinas. Siendo realidad desconocida, más allá de toda concreción *(En Sof)*, Dios se expresa como corona refulgente de vida, irradiación o brillo de poder. Según eso, conforme a una visión que se opone de algún modo al pensamiento griego, pero que está muy en consonancia con el pensamiento moderno de Occidente, el principio de toda realidad, la manifestación primera de Dios no es de tipo intelectual sino volitivo. En ese sentido, *Kether* es como la voluntad fundante de Dios, el poder del que brota todo, en relación con la Hokhmah*.

L

LAMEC

(↗ *cultura*, *Génesis*, *violencia 1-3*). Lamec es creador cultural, héroe civilizador, descendiente de Caín (agricultor) y de Henoc (fundador de la ciudad), y es padre de unos hijos que representan los restantes tipos de vida organizada, pero que se sitúan en el exterior de la ciudad estrictamente dicha: pastores, músicos y herreros. De esa forma aparece como signo del conjunto de la humanidad y como organizador de la vida familiar, esposo de dos mujeres a las que domina a través de una ley de violencia sacrificial que aparece avalada por el mismo Dios de Caín. Él viene a presentare así como primer opresor sexual: «Tomó para sí dos mujeres. El nombre de la una era Adah y el nombre de la segunda Sillah (que fueron madres de pastores, músicos y herreros)... Y dijo Lamec a sus mujeres: Adah y Sillah, ¡escuchad bien mi voz! Mujeres de Lamec, ¡prestad oído a mi palabra! Yo he matado a un hombre por causa de una herida, a un muchacho por razón de un golpe; pues Caín será vengado siete veces y Lamec setenta y siete» (Gn 4,19-24). Este relato se inscribe dentro de la tradición de violencia iniciada por Caín, que resuelve sus problemas con el asesinato. Lamec los resuelve con una violencia que él extiende y aplica como dominación del varón sobre la mujer. El texto no explica el paso de la monogamia igualitaria (supuesta en Gn 1,27-28; 2,21-25) a la poligamia jerarquizada, con un varón dominante, pero toma ese paso como signo de violencia: Lamec, descendiente de Caín, el asesino, se convierte en dueño y vengador de las mujeres. Solo él tiene la palabra; las mujeres aparecen como receptoras pasivas de su ley de violencia sagrada y social: carecen de voz, no pueden decir nada, simplemente escuchan lo que Lamec les dice: son posesión que él debe custodiar con celo y sangre, son mujer-objeto. La ley de la violencia que instaura y ratifica este pasaje (con una venganza que se aplica setenta y siete veces) tiene dos finalidades: mantener a las mujeres sometidas (de manera que ellas introyecten la ley de su esposo) y oponerse a los posibles contendientes (otros machos que puedan desearlas). Este es el primer mercado y guerra de la historia, que convierte a la mujer en objeto de dominio y disputa entre varones. Nacen así juntas la *propiedad* (mujeres *de* Lamec), la *defensa violenta*, expresada como guerra, y *el derecho* que la justifica. Por causa de mujeres (para poseerlas y robarlas) combaten los varones. Para domarlas se instaura la primera ley de dominio y venganza. Más que fuente de atracción sexual (cf. Gn 2,23), las mujeres son objeto de dominio del varón y madres de unos hijos que expanden la memoria y definen la verdad de los varones. La evolución posterior de la humanidad se establece así en claves de violencia activa (masculina) y sometimiento violento (femenino).

LAMENTACIONES

(↗ *exilio*, *Sión*, *sufrimiento*). Nombre de un género literario y de un libro que lleva ese nombre, escrito tras la caída de Jerusalén (año 587 a.C.), que la tradición ha vinculado con el profeta Jeremías*. El libro de Jeremías anuncia y relata la ruina de Sión; Lamentaciones confiesa el pecado y expone el llanto de la ciudad destruida. «¡Qué solitaria está la ciudad populosa! Se ha quedado viuda la primavera de las naciones; la princesa de las provincias en trabajos forzados. Pasa la noche llorando, le corren las lágrimas por las mejillas. No tiene amigos que la consuelen; todos sus aliados la han traicionado, se han vuelto enemigos. Judá marchó al destierro, humillada y esclava; hoy habita entre gentiles, sin encontrar reposo. Los que la perseguían le dieron alcance y la cercaron» (Lam 1,1-3).

(1) *El llanto de la Hija-Sión*. Esta es una plegaria narrativa que recoge uno tras otro los surcos que ha excavado el dolor entre los miembros de su pueblo: «Sus amigos la han vencido, han triunfado sus adversarios, porque el Señor la ha castigado por su continua rebeldía... El Señor se portó como enemigo, destruyendo a Israel... Como un salteador, destruyó la tienda, arrasó el lugar de la asamblea...» (Lam 1,5; 2,5-6). Más que una reflexión sobre el pecado y ruina del pueblo, en perspectiva moralista, Lam evoca el llanto de la Hija-Sión. «Ha perdido la *Hija-Sión* toda su hermosura. Sus nobles como ciervos que no encuentran pastizal han marchado sin fuerza, delante de sus perseguidores» (Lam 1,6). La Hija-Sión era belleza: signo de la gloria de Dios sobre la tierra; gozaban en ella las doncellas, los varones y mujeres y los niños; a todos ofrecía antes un lugar de paraíso sobre el mundo (Lam 1,1-7). Ahora es una viuda, huérfana de Dios (cf. Lam 1,1.17.19). Por eso llora: «¡Ay! ¡Cómo ha oscurecido el Señor en su cólera a la Hija-Sión, cómo ha lanzado del cielo a la tierra el brillo de Israel!» (Lam 2,1). Da la impresión de que toda la historia anterior ha sido solo un ensueño; los habitantes de Jerusalén, los fieles de su templo habían acariciado un imposible; la cruda realidad del mundo les ha desesperado y yacen caídos, aplastados, al margen de los planes de Dios para los hombres. Yahvé mismo lo ha tramado. ¿Quién más podía hacerlo? «Tendió como enemigo su arco, afirmó su mano derecha; como adversario ha matado todo el orgullo de nuestros ojos; en la tienda de la *Hija-Sión* ha derramado como fuego su furor... Yahvé ha determinado arrasar las murallas de la *Hija-Sión*, ha tendido la plomada, no ha retirado su mano de la destrucción, se lamentaban muralla y baluarte al desplomarse juntas» (2,4.8).

(2) *Dios causante*, *Dios remedio de los males*. Ciertamente, se sabe que a nivel externo fueron los soldados babilonios con los aliados del entorno los que arrasaron la ciudad de Jerusalén el 587 a.C. Pero el poeta del libro de las Lamentaciones sabe que ellos fueron unos simples instrumentos. El causante verdadero de la ruina de Sión ha sido el mismo Dios: el amigo convertido en enemigo que incendia la tienda y arrasa la muralla de la Hija-Sión. Pues bien, este pasaje ha de entenderse en forma de catarsis: la Hija-Sión confiesa su propia culpa, se la dice a Dios, se pone en sus manos. Precisamente allí, en el margen de la muerte, perdidas todas sus seguridades, en el

momento en que el mito de la ciudad/montaña sagrada desaparece, se podrá empezar un nuevo camino de simbolización creadora. El mito o, si se quiere, el símbolo de fondo de Sión como montaña/templo/ciudad de Dios podía ofrecer a sus devotos una seguridad ilusoria: les daba la certeza de que tenían un valor, estaban en posesión de la verdad/fuerza de Dios. Pues bien, todo eso ha quebrado, pero queda la pregunta de la Hija-Sión, que confiesa sus culpas y se lamenta: «Se han sentado en tierra, han callado los ancianos de la *Hija-Sión*, han echado polvo en sus cabezas, se han vestido de saco, han humillado al suelo la cabeza las doncellas de Jerusalén» (2,10). Esta es una liturgia de duelo: unos ancianos que callan, unas muchachas que se humillan, sin esperanza. Faltan las razones del pasado y del futuro, pero queda el llanto de los ancianos callados y de las muchachas humilladas. Pues bien, en su misma actitud descubrimos un gesto de fe, como formula el poeta: «¿A quién te compararé, a quién te asemejaré? ¡Oh Hija Jerusalén! ¿A quién te igualaré para consolarte, doncella Hija-Sión? Pues grande como el mar es tu ruina. ¿Quién te sanará?» (Lam 2,13). Han combatido contra ella, pero ella no era inocente (como suponía el mito). La han atacado y han podido destruirla, en contra de lo que muchos habían supuesto. Es hija derribada y arruinada: no ha podido crecer ni mantenerse. Pero en el fondo del mismo desamparo, el texto supone que Dios la quiere y castiga, al mismo tiempo, de tal forma que en su dolor se está expresando algo del mismo dolor de Dios. Vista así, la Hija-Sión es simplemente dolorosa.

(3) *La razón del llanto*. La Hija-Sión es culpable, no lo niega. Pero desde el fondo de su culpabilidad, admitida sin rencor, desde el fondo de su dolor, ella eleva un grito que puede llegar hasta Dios: «Grita al Señor (Adonai) de todo corazón, muralla de la *Hija-Sión*, derrama lágrimas a ríos, día y noche: no te concedas reposo, no descansen las niñas de tus ojos; levántate, grita de noche, al comienzo de las guardias...» (2,19-20). Cuando no quedan razones, puede y debe expresarse ante Dios la razón superior del puro llanto. Una pared rota, esto es la Hija-Sión: muralla derruida que grita día y noche con la voz de sus piedras derribadas, quemadas... Mujer joven que gime (*bettulat*: 2,13), esto es la Sión; ciudad hecha lamento, humanidad que llora, esto es la Hija quebrada, dolorosa. Estamos cerca del libro de Job, pero Job insiste en su inocencia. Por el contrario, la *Hija-Sión* de Lam no es inocente: ella está recibiendo la paga de su propio pecado. Pues bien, a pesar de eso (quizá por eso mismo), su dolor es redentor: Dios escucha el grito de la pecadora dolorida. En una situación como esta no existe más actitud que el dolor arrepentido y la plegaria: «Pero Tú, Señor, eres rey por siempre, tu trono dura de edad en edad. ¿Por qué te olvidas siempre de nosotros y nos tienes abandonados por tanto tiempo? Señor, tráenos hacia ti para que volvamos, renueva los tiempos pasados, ¿o es que ya nos has rechazado, o es que tu cólera no tiene medida?» (Lam 5,19-22).

Cf. J. A. MAYORAL, *Sufrimiento y esperanza. La crisis exílica en el libro de las Lamentaciones*, Verbo Divino, Estella 1994.

LÁMPARA

(↗ *candelabro*, *luz*). El Apocalipsis habla de siete candelabros *(lykhnia)* de tipo más litúrgico, que son símbolo de las iglesias (Ap 1,20), y habla también de una lámpara *(lykhnos)*, de carácter más familiar, que alumbra la casa durante la noche (Ap 18,23), como expresión de vida. Sol y luna fueron lámpara del mundo viejo; en la nueva ciudad ya no son necesarios, pues la alumbra Dios y su lámpara es el Cordero (21,23; cf. 22,5). La luz vieja del sol y la luna cesaban en la noche; la nueva luz de Dios y Cristo, hecha fuente de claridad (lámpara eterna), permanecerá para siempre, sin cambio, atrayendo, iluminando, a todos los pueblos (21,24). Así pasamos del Cristo, que mantiene y vigila la luz de la iglesias (Ap 1,12-20; 2,1.5), al Cristo que es lámpara y luz para todos los hombres.

LAPIDACIÓN

(↗ *adúltera*, *ética*, *pena de muerte*). Ejecución pública, en la que todos los participantes en el juicio arrojan piedras contra el condenado hasta matarle. Sigue todavía en uso en la legislación musulmana. Era la forma usual de condena a muerte en Israel, según la Biblia, y ha sido detallada, en un tiempo posterior, por la Misná*, recogiendo tradiciones anteriores. Al culpable se le conducía fuera de la ciudad, se le desnudaba parcialmente y se le arrojaba a una fosa, donde los primeros que arrojaban las piedras eran los testigos y jueces (ancianos) y después todo el pueblo, hasta que expiraba.

Esta ejecución, que tiene rasgos de linchamiento, ofrece aspectos que hoy nos parecen brutales, pero que deben situarse en su contexto y que, además, ofrecen una ventaja respecto a la legislación actual: se lapidaba a las personas tras un proceso público y los primeros que debían participar eran los testigos y jueces, con todo el pueblo, de manera que la ejecución no podía delegarse en personas anónimas, ni realizarse en lugares escondidos, de forma que el resto de la población podía permanecer con las manos limpias. En la ejecución estaba implicado todo el pueblo, como en un acto ritual de la comunidad, expresando así el orden y el valor de la justicia colectiva. Cuando los delitos iban en contra del pueblo, debía ser todo el pueblo el que respondiera condenando y ejecutando al culpable.

(1) *Por causa de Dios*. La vida del pueblo israelita en cuanto tal era inseparable de la fidelidad a Dios. Por eso, los que iban en contra del honor de Dios no podían vivir como israelitas, debían ser lapidados. Estas son las causas fundamentales de la condena: (a) *Profanar el lugar sagrado*: «No subáis al monte (el monte Sinaí, donde está Dios), ni toquéis su límite. Cualquiera que toque el monte, morirá irremisiblemente... Toda la asamblea lo lapidará o asaeteará...» (Ex 18,12-13). Esta ley defiende la sacralidad del santuario y se aplica sobre todo al templo de Jerusalén. (b) *Profanar un tiempo sagrado.* Solo puede ser judío quien acepta el ritmo del tiempo de Dios, con su descanso sabático. Por eso, quien lo profana, realizando ese día un trabajo, morirá (Ex 31,14; 36,2). (c) *Blasfemia.* Quien vaya en contra de la identidad de Dios tampoco puede vivir como israelita: «El que blasfeme contra el nombre de Yahvé morirá irremisiblemente. Toda la congregación lo lapidará» (Lv 24,16). Todos esos motivos se centran y culminan en la idolatría, que aparece así como motivo central de condena y muerte sagrada en Israel. Solo Dios garantiza la vida del pueblo, por eso los que van en contra de Dios han de morir... «Si te incita tu hermano, hijo de tu madre, o tu hijo, o tu hija, o tu amada mujer, o tu íntimo amigo, diciendo en secreto: Vayamos y sirvamos a otros dioses... ojo, no le tendrás lástima, ni tendrás compasión de él, ni lo encubrirás. Más bien, lo matarás irremisiblemente; tu mano será la primera sobre él para matarle, y después la mano de todo el pueblo. Lo lapidarás, y morirá, por cuanto procuró apartarte de Yahvé tu Dios que te sacó de la tierra de Egipto, de la casa de esclavitud» (Dt 13,6-10; cf. Dt 13,11.18).

El derecho de Yahvé está por encima de la vida de los hombres. En esa línea avanza la condena de los hechiceros, es decir, de aquellos que quieren manipular a Dios: «El

hombre o la mujer que tenga relación con los espíritus de los muertos o que sea adivino morirá irremisiblemente. Lo lapidarán; su sangre será sobre ellos» (Lv 20,27).

(2) *Por causa de otros hombres.* En este contexto se pueden citar varias leyes sobre la identidad de la familia, la integridad de la persona y otra serie de valores humanos. Quien destruye a otros seres humanos (de un modo físico o social) se destruye a sí mismo, no puede vivir. (a) *El hijo desobediente.* La ley exige la muerte del que deshonra y maldice a sus padres (cf. Ex 21,17; Lv 20,9) e incluso a quien les desobedece, rompiendo de esa forma el orden familiar: «Su padre y su madre lo tomarán y lo llevarán ante los ancianos de su ciudad, al tribunal local... y todos los hombres de su ciudad lo apedrearán, y morirá» (Dt 21,18-21). (b) *Homicidio.* Conforme a la ley del talión, se condena a muerte a quien ha matado a otra persona, siguiendo una práctica normal del antiguo Oriente (cf. Gn 9,6). (c) *Adulterio.* En el Oriente antiguo, el adulterio aparecía, con el asesinato, como el mayor de los pecados, porque rompía el orden sagrado, genealógico de la familia. En principio, la ley castiga por igual al adúltero y a la adúltera: «Si un hombre comete adulterio con una mujer casada... el adúltero y la adúltera morirán irremisiblemente» (Lv 20,10). «Si se sorprende a un hombre acostado con una mujer de otro hombre, ambos morirán: el hombre que se acostó con la mujer, y la mujer. Así quitarás el mal de Israel» (Dt 20,22). Pero hay una diferencia esencial: la mujer casada es adúltera siempre que se acuesta con otro hombre, porque así pone en peligro la «legalidad» de su descendencia. Por el contrario, el hombre solo adultera cuando se acuesta con una mujer casada, y no por él, sino por ella (porque esa mujer tiene otro marido). (d) *Defensa de la pureza sexual.* También tienen que morir aquellos que destruyen el orden y sentido de las relaciones sexuales; sin defensa de la intimidad personal y de la dignidad humana no tiene sentido la vida, como indican algunas leyes sobre la bestialidad y un tipo de homosexualidad*, según la ley del Levítico y del Deuteronomio.

(3) *Nuevo Testamento.* El movimiento de Jesús no actúa a través de una ley civil, sino como impulso mesiánico, fundado en el amor mutuo y en el perdón. Por eso no conoce la pena de muerte, ni la lapidación. Ciertamente, en el Nuevo Testamento se citan casos de lapidación o, al menos, de intento de lapidación. Así se dice que un grupo integrista de Jerusalén lapida a Esteban (Hch 7,58-59); Pablo fue lapidado varias veces, pero sin que llegaran a matarle, quizá porque los ejecutores de la sentencia no quisieron hacerlo de verdad o no tenían derecho a ello, en un contexto donde no podía imponerse la ley judía (cf. 2 Cor 11,25; Hch 14,19). También a Jesús quisieron lapidarle, conforme al evangelio de Juan (Jn 8,59; 10,31-33; 11,8), pero no lograron hacerlo, quizá porque los grupos que lo intentaron no tenían base jurídica para ejecutarle así, de manera que al fin murió crucificado, según el Derecho romano aplicado a rebeldes y esclavos.

El caso más famoso de lapidación del Nuevo Testamento es el de la adúltera* del evangelio de Juan (Jn 8,3-12; con cita de Lv 20,10 y Dt 22,22). Este es, probablemente, un relato simbólico, elaborado por la tradición cristiana para mostrar la injusticia de una ley que mandaba matar a las adúlteras. Jesús no se sitúa en un plano de ley, sino que pone a los miembros del jurado y a la multitud ante su propia responsabilidad; no les

niega el derecho a lapidar, pero les sitúa ante el espejo de su propia culpabilidad, pidiendo al grupo la respuesta más difícil, la más arriesgada (¡quien esté libre de pecado que tire la primera piedra!). No quiere que un grupo de «profesionales de la muerte» (verdugos) «rechace» (lapide) a un tipo de personas (en este caso las adúlteras), para que así el resto de la población quede tranquila, pensando que ha «expulsado el mal», sino que quiere que la población en su conjunto acepte su culpabilidad, para así empezar un camino distinto de justicia, de responsabilidad social.

LÁZARO

(↗ pecado). Dos personajes del evangelio llevan ese nombre. (1) *Uno es Lázaro*, *el pobre*, *de la parábola de Lc 16*,*19-31*, que no tiene más mérito que el de ser pobre, un mendigo con llagas a la puerta de un rico que no es capaz de advertir su presencia. La parábola nos sitúa ante el tema clásico de la inversión* escatológica: Lázaro muere y le reciben en el seno de Abrahán, que es lugar de promesa cumplida (cielo); al rico, en cambio, le entierran y sufre el tormento de la condena. Aquí, en este mundo, podían haberse encontrado con facilidad, siempre que el rico se hubiera fijado en el pobre al salir de su casa. Tras la muerte, en cambio, ya no pueden encontrarse, pues la suerte final les separa, colocándole a uno en la gloria, al otro en los tormentos. La parábola no quiere centrarse en el tema del más allá, sino del más acá, invitando a los ricos a que vean a Lázaro a la puerta de su casa. Este Lázaro de la parábola ha dado nombre a muchas instituciones cristianas de asistencia o incluso de separación temporal de los enfermos: los lazaretos. (2) *Otro es Lázaro*, *hermano de Marta y María*, a quien Jesús resucita, en un relato lleno de simbolismo (Jn 11,1-44). Posiblemente, el texto tiene un fondo histórico; pero, en su forma actual, este Lázaro es un signo de Jesús resucitado. Más que de la suerte de un posible muerto, que estuvo tres días enterrado, habla de Jesús, resucitado al «tercer día» (tiempo de plenitud), y habla de todos los creyentes que encuentran la resurrección en Cristo, como el mismo Jesús dice a Marta: «Yo soy la resurrección y la vida» (Jn 11,25).

LECHE Y MIEL

(↗ *alimentos*, *tierra*). Son signos de una tierra que aparece como madre buena, alimentos de infancia y dulzura para los hijos de este mundo, que son hijos de Dios, como él mismo dice a Moisés: «He visto la aflicción de mi pueblo en Egipto y he escuchado el grito que le hacen clamar sus opresores, pues *conozco* sus padecimientos. Y he bajado para sacarlo del poder de Egipto y para subirlo de esta tierra a una tierra buena y ancha, a una tierra que mana leche y miel, país del cananeo, del heteo...» (Ex 3,8-10; cf. Ex 3,17; 13,5; 33,3; Lv 20,24; Nm 13,27; 14,8; Dt 6,3; 11,9; etc.). Desde la llama de fuego, en la montaña santa, donde se aparece a Moisés, el Dios de los patriarcas de Israel (Abrahán, Isaac y Jacob) baja para liberar a los hebreos oprimidos, trazando una intensa geografía sacral: penetra en el lugar del conflicto y dolor (Egipto), para liberar al pueblo y hacer que ascienda *(wleha' aloto)*, transformado y recreado, a la nueva y buena tierra (tierra de leche y miel), en gesto de muerte (dejar lo antiguo) y nacimiento (experiencia de leche y miel o paraíso). Esta expresión (tierra que mana leche y miel: *zabat halab wdbas*), emparentada con viejos textos mitológicos, parece evocar la maternidad de Dios que ofrece a los hombres su *leche* (cuidado materno) y su *miel* (dulzura). Los israelitas, condenados a muerte en una tierra estrecha de padecimiento, que les encierra en sus ajos, pepinos y cebollas (cf. Nm 11,5), renacerán por el amor de Dios en una tierra extensa de gozo (cf. Is 7,15) y amor (Cant 4,11). Esa tierra prometida es signo de felicidad, simbolizadas por la leche y miel, como evocan los textos ya citados, retomados en la profecía del Emmanuel (Is 7,22). En la visión de esta tierra de leche-miel influye la añoranza del paraíso (Gn 2–3), reinterpretado de forma histórica, como experiencia de vida feliz. También pueden influir antiguos mitos, propios de la religión cananea, que vinculaba la revelación de Baal (Señor divino) al fruto del campo y la comida: «¡Está vivo *Baal*, el Victorioso, vuelve a su ser el Príncipe, Señor de la tierra! Es un sueño del Benigno, de *Ilu* el Bondadoso, una visión del Creador de las Criaturas: ¡Que los cielos lluevan aceite, que los torrentes fluyan con miel!» (*Textos de Ugarit* I, 6, III, 1-6). Los textos (cananeos y bíblicos) son semejantes, pero hay algunas diferencias. El mito de Baal* habla de aceite y miel, la Biblia de leche y miel, vinculadas a la tierra. Para el mito, la comida es producto de la lluvia divina (de Baal). Para la Biblia es don de Yahvé, en la tierra prometida. Ciertamente, se podría decir que ese anhelo de la tierra de leche-miel constituye un mito de evasión: nos saca de este mundo para llevarnos a una tierra imaginaria, jardín de maravillas que solo existe en un nivel de fantasía; la Biblia sabe que los hombres y mujeres anhelamos una tierra de felicidad, de leche y miel gozosa, sin combate ni batalla interhumana. Pero, al mismo tiempo, el conjunto de la Biblia sigue sabiendo que la búsqueda de la nueva tierra de leche-miel solo puede expresarse allí donde los hombres y mujeres asumen y recorren un camino de intensa fidelidad a Dios y de justicia interhumana.

LECTIO DIVINA

(↗ *hermenéutica*, *lecturas*, *oración*, *sentidos*). Lectura creyente o religiosa de la Biblia; exige un tipo de preparación y decisión creyente, pero en línea de comprensión personal y compromiso activo. Fue ejercitada de modos distintos (complementarios) por los rabinos judíos y por los monjes y contemplativos cristianos de la Edad Media. Estos son algunos de sus momentos y nombres, según la tradición cristiana. 1. *Lectio*. Hay que empezar leyendo el texto, y para ello hace falta cierta preparación: conocer los libros y las tradiciones básicas, saber algo sobre la historia de fondo del pasaje. Se pueden escoger ciertos pasajes más significativos, para días especiales, o realizar una «lectio continua», como hace la liturgia. 2. *Meditatio*. Dejar que el texto repose en silencio interior, pensando en lo leído (rumiando, se suele decir). Esta meditación no es solo intelectual, sino que puede y debe ser también imaginativa, dejando que lo leído (en especial sobre Jesús) incida e influya también en la fantasía, cambiando así por dentro nuestra mente. 3. *Comunicatio*. Este momento solo puede darse cuando hay lectura común y los orantes comunican y comparten su experiencia, para enriquecerse unos a otros. En este contexto el lector puede hablar también con un amigo o director espiritual, que acompaña la lectura. 4. *Oratio*. Es el momento de profundización personal, entendida como acogida y respuesta, de forma que la Palabra de Dios se vuelve fuente de comunicación, de diálogo y encuentro del orante con el Dios de Cristo. 5. *Contemplatio*. Más allá del simple pensar y profundizar está el contemplar, que consiste en desbordar el nivel de las palabras, dejando que sea el mismo Dios (el Cristo) quien actúe en el interior de mi persona. 6. *Actio*. Al final del proceso está la acción, es decir, el compromiso de seguir a Jesús, de cumplir la voluntad de Dios, esto es, de servir a los hermanos, a favor de la justicia del Reino de Dios.

LECTURA INTEGRAL DE LA BIBLIA

(↗ *hermenéutica*, *lectio divina*, *sentidos*). Incluye tres niveles de «crítica» (investigación), uno «hermenéutica» (comprensión) y otro final de aplicación práctica, en un plano personal y social. 1. *Crítica textual.* Fija el texto en su original, con la ayuda de la paleografía, la filología comparada y otras ciencias. Su primera función es cotejar los testimonios (manuscritos: papiros, pergaminos), llegando en lo posible el texto primitivo (cf. ediciones Antiguo Testamento y Nuevo Testamento). 2. *Crítica histórica*. Sitúa la Biblia en su contexto, en las culturas del antiguo Oriente, con la ayuda de ciencias como la arqueología comparada y la historia de las culturas (y religiones) para entender mejor su origen, desarrollo y sus aportaciones. 3. *Crítica literaria*. Aplica a la Biblia los métodos de estudio de los textos literarios (elaborados en gran parte estudiando la Biblia), analizando convergencias y divergencias respecto a otros textos y culturas del entorno (Egipto y Mesopotamia, Siria y Fenicia, Persia, Grecia y Roma, etc.). 4. *Interpretación.* Procura entender el texto. La Biblia ofrece unos mensajes (palabras) que han de escucharse, en su perspectiva original, como expresión de una cultura y experiencia propia, de tipo social, religioso, humano. No se trata solo de entender el texto «en sí», sino «para nosotros», en nuestro contexto cultural y social, religioso y eclesial: qué dice, si algo dice, en nuestro tiempo y circunstancia. 5. *Acción*, *aplicación*. La Biblia es un texto para la acción y solo se entiende en la medida en que se pone en práctica. El puro espectador, que mira las cosas desde fuera, nunca entenderá la Biblia.

LECTURAS BÍBLICAS

(↗ *crítica bíblica*, *métodos*). Los exegetas han solido hablar de métodos bíblicos (aludiendo, sobre todo, a la crítica histórico-literaria). Pero en los últimos años, sobre todo a partir del documento de la Comisión Bíblica de la Iglesia Católica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993), se ha empezado a hablar de lecturas o formas de aproximación al estudio de la Biblia. Entre ellas se suelen citar las siguientes.

(1) *Biblia como literatura. Lectura retórica y legal*. La Biblia no es una cantera de la que se extraen razonamientos teológicos, sino un libro con un tipo de argumentación y testimonio muy especial. En esa línea, la nueva exégesis, partiendo de los modelos clásicos de argumentación y de retórica helenista, ha estudiado los métodos semitas de composición de los textos y de esa forma nos permite penetrar mejor en el discurso de los grandes espacios argumentativos del Antiguo Testamento y del Nuevo Testamento. Esto significa que la Biblia no se puede leer con los esquemas de la *lógica* aristotélica, que ha sido dominante desde el siglo XIII, sino con unos métodos mucho más finos de retórica que el mismo Aristóteles había ya esbozado para el campo de la literatura. Este nuevo método o acercamiento ha dado ya frutos, por ejemplo en el estudio de san Pablo. La Biblia no es una fuente dogmática para la teología posterior, sino que ofrece unos discursos de tipo vital y emocional, dirigidos a persuadir a los lectores. Ella no prueba, no demuestra, en el plano de los argumentos, sino que muestra, expone, de varias maneras, una misma visión de fondo de la realidad. Desde esa base, a partir de la Biblia no se puede hablar de una teología única, sino de un conjunto de teologías integradas dentro del gran «relato creyente y cultural» de una comunidad (judía o cristiana). En esta línea resulta básico el tema del análisis legal, es decir, regulador de un comportamiento, tal como lo han destacado desde siempre los judíos, que interpretan la BH (nuestro Antiguo Testamento) como *Sefer ha Torah* (Libro de la Ley). En este plano se sitúa en la actualidad gran parte del diálogo cristiano-judío y la misma visión del surgimiento de la Iglesia cristiana. Pienso que para que ese diálogo sea fecundo, los cristianos tienen que elaborar un análisis evangélico del conjunto de la Biblia judía y cristiana. Dentro de ese contexto retórico se pueden incluir diversos tipos de acercamiento bíblico. Puede haber un análisis estructural, muy empleado en los países de cultura francesa, utilizando elementos de semiótica y semántica. Puede haber también un análisis *poético*, más apropiado para libros como Salmos y el Cantar de los Cantares, lo mismo que para las parábolas de Jesús.

(2) *Biblia como historia. Lectura narratológica*. Gran parte de la teología se había elaborado de forma conceptual, utilizando los métodos y formas de la filosofía helenista, leída en claves platónicas, con algunos retoques aristotélicos. Pues bien, en contra de eso, la Biblia viene a presentarse como un conjunto de relatos, integrados en un metarrelato, interpretado de forma judía o cristiana. Los textos bíblicos no son una premisa para una argumentación teológica posterior, sino que forman los diversos relatos de una visión de conjunto de la fe. Esto implica un cambio radical en nuestra forma de entender no solo la Biblia, sino el conjunto de la teología cristiana, que puede y debe

interpretarse también como despliegue de un relato creyente, en el que se reformulan en un nuevo contexto social y cultural los elementos básicos de la experiencia israelita y de la primera Iglesia cristiana. En esa línea, la unidad «retórica» de la Biblia (su modo de convencimiento) ha de entenderse desde una perspectiva de convergencia histórica de tipo narrativo (es algo que se cuenta, no que se demuestra), que puede tener, por lo menos, dos tipos de comprensión general, una judía y otra cristiana. Eso significa que la Biblia no es una fuente de la teología cristiana (ni de la teología judía), sino que es la expresión básica de esa misma teología, en forma de relato histórico.

(3) *Biblia como libro de una comunidad. Lectura social*. Los dos aspectos anteriores (argumentativo y narrativo) resultan inseparables de una lectura social de la Biblia, en una línea que se ha ido precisando en los últimos decenios. Está culminando el cambio de «paradigma» cultural de la modernidad, que nos lleva del universo ontológico antiguo al universo social, de manera que la «sociología» no es algo que viene después de la filosofía, sino la expresión y contenido de la misma realidad del hombre. Este tipo de lectura social de la Biblia se ha venido desarrollando desde hace tiempo, aunque actualmente parece que se están dando algunos cambios significativos: ha perdido su influjo un tipo de método «materialista», más vinculado al marxismo, y parece imponerse un tipo de antropología cultural que pone más de relieve los elementos individuales y sociales, estructurales y familiares, económicos y espirituales, para conseguir de esa manera una especie de visión de totalidad del ser humano. La lectura social de la Biblia está vinculada a una comunidad de lectores, de tal manera que la forma de entender la Biblia resulta inseparable de la forma de entender y vivir la vinculación humana, sea en línea de judaísmo, sea en línea de cristianismo. También los científicos, a pesar de la mayor objetividad de sus planteamientos, hablan de una comunidad de científicos, que definen y marcan el sentido y contenidos fundamentales de su conocimiento. En la lectura de la Biblia esto resulta todavía más importante, de manera que podemos y debemos hablar de una comunidad de lectores bíblicos, tanto en perspectiva científica (más universitaria) como en perspectiva eclesial.

(4) *Lectura psicológica*, *feminista*, *etc*. Los grandes textos bíblicos ofrecen una verdadera psicogénesis (son signo del surgimiento humano), siendo, al mismo tiempo, una especie de psicodrama: más que para ser leídos, son textos para ser recreados, de manera que nosotros mismos lleguemos a ser recreados por ellos. En esta línea se están abriendo amplios campos de investigación y estudio que pueden ser muy fecundos. No se trata de tomar desde fuera una teoría psicológica (de Freud o Jung) para aplicarla después a la Biblia, sino de tomar la Biblia como texto fundante, de manera que a partir de ella se pueda elaborar el sentido del ser humano. Vinculada a las anteriores, se ha ido desarrollando en los últimos decenios una forma de lectura feminista de la Biblia, hecha desde el punto de vista de la mujer (de lo femenino). Se resalta por un lado el contexto y las aportaciones antiguas: se quieren recuperar los aspectos olvidados, marginales pero fuertes de la acción y valor de la mujer en el proceso de surgimiento y canonización de la Escritura. Por otra parte, se pone de relieve la forma en que las mujeres actuales leen e interpretan la Escritura desde los supuestos de su feminidad, un camino que debe

conducir hacia una antropología ampliada donde se integren y completen lo masculino y femenino.

Cf. J. N. ALETTI, *El arte de contar a Jesucristo. Lectura narrativa del evangelio de Lucas*, Sígueme, Salamanca 1992; F. GARCÍA LÓPEZ y A. GALINDO (eds.), *Biblia*, *literatura e iglesia*, Universidad Pontificia, Salamanca 1995; D. MARGUERAT e Y. BOURQUIN, *Cómo leer los relatos bíblicos. Introducción al análisis narrativo*, Sal Terrae, Santander 2000; M. NAVARRO, *Cuando la Biblia cuenta: claves de la narrativa bíblica*, SM, Madrid 2003; E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Pero ella dijo: prácticas feministas de la interpretación bíblica*, Trotta, Madrid 1996; J. P. TOSAUS, *La Biblia como literatura*, Verbo Divino, Estella 1996.

LENGUA SAGRADA

El hebreo, llamado en principio «lengua de Canaán» (cf. Is 19,18), porque los inmigrantes israelitas la tomaron de los cananeos, y también «lengua judía» (2 Re 18,26; Neh 13,24), es la lengua básica de la Biblia israelita (Antiguo Testamento) y así ha quedado sacralizada como idioma canónico (lengua de Dios) para los creyentes judíos; el arameo de los targumes y el Talmud tiene carácter auxiliar; la versión griega de los LXX fue abandonada. Los cristianos respetan el hebreo del Antiguo Testamento y el griego de los LXX y del Nuevo Testamento, pero no tienen ninguna lengua sagrada; por eso, piensan que la Biblia, lo mismo que el mensaje de Jesús, puede proclamarse y entenderse en todos los idiomas (cf. Hch 2). Para el islam, la lengua de la manifestación de Dios y del Corán es el árabe, de tal forma que solo en árabe se puede entender rectamente la revelación.

LEONES, FOSO DE LOS

(↗ *Daniel*). Historia ejemplar, conservada en dos pasajes del libro de Daniel, que ha tenido un gran influjo en el arte y la piedad del mundo occidental. (1) *Texto básico: Dn 6,1-26*. Forma el último capítulo de las «historias ejemplares» de Daniel, a quien se le acusa de no haber cumplido la orden del rey, cuando ordena que le adoren solo a él. Daniel sigue adorando al Dios de Israel, tres veces al día. Por eso, sus enemigos le acusan al rey y le arrojan al foso de los leones, que no le hacen daño, porque un ángel les cierra la boca, mientras que devoran a sus acusadores. (2) *Reelaboración helenista. Dn LXX 14,23-42*. Pasaje vinculado al relato del Dragón* al que Daniel mató, dándole una comida mortal. Los babilonios persiguen a Daniel y logran que el rey le arroje al foso de los leones, que le respetan, mientras el profeta Habacuc, trasladado milagrosamente por un ángel, le alimenta. Este motivo del justo* perseguido y condenado a las fieras, pero salvado por Dios, forma parte de la iconografía y de la experiencia espiritual de la cultura europea. Ha de entenderse desde la perspectiva del Dios que ayuda a los oprimidos.

LEPRA, UN EJEMPLO (MC 1,40-45)

(↗ *curaciones*, *enfermedad*, *Jesús*, *milagros*, *sanador*). El término hebreo *lepra* alude en la Biblia a diversas dolencias de la piel que se consideran especialmente impuras (y que no siempre se identifican con el sentido actual de la enfermedad, producida por el bacilo de A. G. Hansen). En el Nuevo Testamento recibe especial importancia el hecho de que Jesús cure a varios llamados leprosos, entre los que destaca el caso de Mc 1,40-45, un hombre que está fuera del círculo social de Galilea, pero que busca a Jesús, pues su fama ha llegado a sus oídos (cf. Mc 1,28), y así puede pedirle curación; de este modo podemos tomar aquí ese pasaje como referencia básica del tema:

(1) *La iniciativa parte del leproso* (Mc 1,40-45). No es simplemente un enfermo, sino un expulsado social y religioso (el mismo sacerdote le ha arrojado fuera de la comunidad de los limpios de Israel), pues aparece como fuente de peligro y como causa de impureza para la buena familia israelita, conforme a una ley regulada por sacerdotes, que tienen poder de expulsarle del «campamento»; en ese sentido, es un excomulgado en el sentido fuerte del término, y solo el sacerdote tenía el poder de integrarlo de nuevo en la comunidad, observando su piel y mandándole cumplir los ritos sagrados (Lv 13–14). Para que el conjunto social se mantuviera puro, los leprosos debían ser arrojados fuera del «campamento», es decir, del espacio habitado. No les podían matar (el mandamiento de Dios lo prohibía), ni les encerraban en lo que hoy sería una cárcel u hospital para contagiosos, pero les expulsaban de las ciudades y núcleos habitados (como al chivo expiatorio de Lv 16), y así vivían apartados de la sociedad. Según eso, no podían orar en el templo, ni aprender en la sinagoga, ni compartir casa, mesa o cama con los familiares sanos, sino que eran apestados, una secta de proscritos.

En nuestro caso es el mismo leproso el que busca a Jesús y le ruega (Mc 1,40), puesto de rodillas (*gonipetôn*, como precisan los mejores manuscritos), diciéndoles «si quieres, puedes purificarme». Él toma así la iniciativa, y dice a Jesús lo que ha de hacer (¡si quieres puedes purificarme!), despertando en él una nueva conciencia de poder, sobre las fronteras del viejo Israel sacerdotal. Este leproso puede saber (conforme al texto) que Jesús había curado al poseso de Mc 1,23, esclavizado por un espíritu impuro *(akatharton)*. Pues bien, él deduce (y deduce bien) que, si Jesús pudo «purificar» o limpiar a un poseso, podrá purificarle también a él, declarándole limpio y realizando algo que, según Lv 13–14, solo podían hacer los sacerdotes, cuando declaraban puros a los leprosos previamente curados.

(2) *Acción de Jesús.* Los aspectos de la acción de Jesús son muy significativos y marcan el sentido de la curación del leproso, en sentido físico y espiritual, es decir, antropológico, en línea personal y social. Estos son los gestos que pone de relieve Marcos:

(a) *Conmoción interior: compadecido (splagnistheis)*. Esta palabra se encuentra enraizada en la confesión de fe de Israel, que se expresa cuando, tras haberse roto el primer pacto (cf. Ex 19–24) por infidelidad del pueblo, que adora al becerro de oro (Ex 32), Moisés sube de nuevo a la montaña y escucha la palabra de perdón de Dios, que se

define como «aquel que está lleno de misericordia y compasión» (Ex 34,6). Pues bien, esa conmoción marca el principio del gesto de Jesús, que aparece así como portador de esa misma compasión de Dios. Ciertamente, el texto griego de Ex 34,6 LXX no emplea la palabra *splagnistheis* de Mc 1,41, pero utiliza otras equivalentes que expresan la hondura del *rehem* de Dios, su conmoción interior ante la pequeñez y dolor de los hombres. Pues bien, según Marcos, Jesús ha sentido esa misma «conmoción interior» de Dios ante el leproso, una compasión-misericordia que brota de su entraña.

(b) *Gesto: Extendió la mano y le tocó*. Movido por su compasión (que es como la de Dios: cf. Ex 34,6), Jesús desoye la ley del Levítico, que prohibía «tocar» a los leprosos, bajo pena de impureza. Expresamente rompe esa ley que separa a puros de impuros, iniciando un movimiento que marcará desde aquí toda su vida, aprendiendo la «lección» del leproso que le pide que le limpie (que le purifique), dejándose conmover en sus entrañas (¡como se conmueve Dios!).

De esa forma, Jesús hace algo que nadie habría osado, sino solo el sacerdote (que no podía curar/purificar, sino solo certificar una curación que se había realizado fuera de su dominio). Jesús extiende la mano y toca expresamente al leproso, sabiendo que, en línea de ley, ese contacto va a mancharle (haciéndole impuro ante la Ley), pero sabiendo también, y sobre todo, que él puede y debe purificar al leproso. Él ha «levantado» (ha resucitado) ya a la suegra de Simón (Mc 1,31), y ahora hace algo todavía más profundo: toca con su mano al leproso *(haptomai)*, ofreciéndole así su contacto personal. Esta mano de Jesús que toca al leproso es la expresión de una misericordia que trasciende las leyes de pureza del judaísmo legalista, es signo de la piedad de Dios, que ama precisamente a aquellos a quienes la ley expulsa.

(3) *Curación por la palabra: Y le dice ¡quiero*, *queda limpio!* (Mc 1,41b). Esa palabra ratifica la misericordia anterior y despliega el sentido del contacto de la mano. El leproso le ha dicho ¡si quieres! *(ean thelês)* y Jesús le ha respondido, cumpliendo así su petición, de manera que su palabra marca la novedad y el poder del evangelio: quiero, sé puro *(thelô katharisthêti)*. A través de este querer de Jesús, expresado en primera persona (¡quiero!), viene a expresarse la voluntad creadora de Dios. La misericordia, el contacto físico y la palabra purificadora de Jesús llegan a la hondura del enfermo, que antes se hallaba expulsado de la sociedad sagrada. Jesús invierte así el proceso de expulsión de la ley, acogiendo (¡purificando!) al leproso y oponiéndose a una norma básica del judaísmo sinagogal. No se limita a esperar y observar, como deben hacer los sacerdotes, para sancionar una curación ya realizada (cf. 1,44; Lv 14,3), sino que escucha la necesidad del impuro y le acoge, ofreciéndole su contacto corporal y su palabra, abriendo un espacio de pureza (salud, dignidad, humanidad) en su nueva familia mesiánica.

Este pasaje simbólico deja algunas cuestiones pendientes, entre ellas el carácter físico de la enfermedad, sentido de la curación. El texto dice que aquel hombre era un leproso *(lepros)*, una palabra que, en sentido general, se aplica a diversas afecciones de la piel, desde un tipo de soriasis hasta lo que suele llamarse «achaque de escamas» o ictiosis, que se muestra en la piel de algunas personas. Por eso, hay comentaristas que prefieren prescindir de esa palabra *lepra*. Pienso, sin embargo, que por tradición y simbolismo, es

preferible seguirla manteniendo, en su sentido usual, pues engloba varias enfermedades de la piel que, en opinión de los judíos piadosos, hacían impuros a los hombres, hasta el extremo de que ellos tenían que vivir fuera de la comunidad social y religiosa.

En este contexto se plantea el tipo de la curación producida. El texto dice que «de pronto desapareció la lepra y quedó puro» (con un verbo en pasivo divino: *ekatharisthê*, Dios le hizo puro). Evidentemente, Marcos está pensando en un «cambio externo», y así supone que la piel del enfermo tomó otra apariencia, como si quedara seca o se le cayeran las escamas. Pero, dicho eso, debemos añadir que la palabra central que aquí se emplea no es «se curó» *(iathê)*, sino «quedó puro» *(ekatharisthê)*. Es como si el mismo Dios, por medio de Jesús, le hubiera declarado limpio (como en el caso de los alimentos: Mc 7,19, con el mismo verbo: *katharidsôn*). El gesto de Jesús y su palabra desencadenan una nueva visión de la vida humana, en plano social y religioso, superando la ley del templo de Jerusalén.

He planteado el tema en *Evangelio de Marcos*, Verbo Divino, Estella 2012. Cf. J. MILGROM, *Leviticus I-16: A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Bible, Nueva York 1991; J. MARKUS, *Marcos* I, Sígueme, Salamanca 2010, 225-232.

LEVADURA

(↗ *Ázimos*, *pan*, *Pascua*). A lo largo de la tradición bíblica, la levadura tiene un sentido ambiguo: ciertamente es buena para fermentar el pan, pero, al mismo tiempo, está vinculada con un tipo de impureza (relacionada con la desintegración) que la vuelve peligrosa. Por eso, los panes para la ofrenda de Dios son ázimos*, sin levadura, como recuerdan las leyes del Antiguo Testamento cuando dicen que no pueden estar fermentados, lo mismo que el pan de la fiesta pascual de cada año, que no podía mezclarse con la levadura del año anterior (cf. Gn 19,3; Ex 12,8-20; 23,15; Lv 2,4; 8,26; Dt 16,3; Jos 5,11; etc.). En ese último sentido emplea Pablo el símbolo de la levadura cuando, en un contexto de pascua, pide a los creyentes que dejen «la vieja levadura de la malicia y maldad, para celebrar la fiesta de los Panes ázimos, de la sinceridad y la verdad» (1 Cor 5,9). A partir de aquí se entiende el doble sentido de la levadura en el mensaje de Jesús.

(1) *Levadura buena*. En un texto que proviene sin duda de la tradición más antigua de sus dichos, Mateo habla de la levadura buena, propia de mujer que amasa el pan: «El reino de los cielos se parece a la levadura que tomó una mujer, y escondió en tres medidas de harina, hasta que todo quedó fermentado» (Mt 13,33; Lc 13,21). Esta es una de las imágenes más atrevidas y audaces del Nuevo Testamento, pues separa el Reino de Dios del contexto sagrado del templo (donde se come sin levadura) y de la misma fiesta de la pascua (pan sin levadura) para introducirlo en la masa ambigua y concreta de la vida humana. Más aún, en este contexto, el Reino de Dios se relaciona con una levadura que pertenece al campo del trabajo y experiencia de las mujeres que amasan el pan y aparecen por su biología (ritmos de menstruación) más vinculadas a la visión judía de la levadura; ellas se mueven en el campo de una vida que parece propensa a la impureza. Pues bien, Jesús compara el Reino con una levadura de mujer que puede fermentar la masa del pan, no para un servicio litúrgico (panes ázimos), sino para la vida concreta y para la comida de los panes normales de cada día (multiplicación*), que se supone que no son ázimos.

(2) *Levadura mala*. Hay una levadura mala, vinculada a los herodianos y a los fariseos, como recuerda un texto enigmático de Marcos, vinculado a la tradición de las multiplicaciones*: «Habían olvidado los panes, y solo tenían un pan en la barca. Y se puso a advertirles: Mirad, cuidaos de la levadura de los fariseos y de la levadura de Herodes. Ellos comentaban entre sí: ¡Si no tenemos panes! Jesús lo advirtió y les dijo: ¿Por qué comentáis: no tenemos panes? ¿Aún no entendéis ni comprendéis? ¿Tenéis embotada vuestra mente? Tenéis ojos y no veis; oídos y no oís. ¿Ya no recordáis?» (Mc 8,14-21). Los discípulos navegan en la barca de la Iglesia, dispuestos a llegar a todo el mundo: no llevan panes y, por tanto, no pueden llevar levadura mala. Pero Jesús les advierte que lo que deben dejar es otra levadura, no la del pan (¡que no es mala!), sino la de Herodes y los fariseos. La levadura de Herodes está relacionada con el banquete de mentira y muerte en el que ha sido asesinado Juan* Bautista (cf. Mc 6,14-29). La levadura de los fariseos aparece vinculada a la comida exclusivista de los judíos que se

aíslan precisamente para no contaminarse con las impurezas de los paganos (cf. Mc 7,1-23); pues bien, en contra de eso, los fariseos son los impuros por separarse de los otros. Frente a esa doble levadura mala está el buen pan de las multiplicaciones, es decir, el pan compartido (cf. Mc 8,21). Siguiendo en esa línea, Mt 16,11 identifica la mala levadura con «la doctrina de los fariseos y de los saduceos». Por su parte, Lc 12,1 compara la levadura con la hipocresía de los fariseos.

Cf. R. M. FOWLER, *Loaves and Fisches: The Function of the Feeding Stories in the Gospel of Mark*, Scholars, Chico CA 1981.

LEVÍ, EL PUBLICANO

(↗ *comidas*). Juan* Bautista no comía ni bebía. Por el contrario, Jesús, que ha comenzado siendo discípulo de Juan, quien le ha bautizado (cf. Mc 1,9-11), come y bebe, de manera que han podido insultarle llamándole borracho y comedor (cf. Mt 11,19). La acusación *(¡es un comilón y borracho!)* indica que ha transgredido las normas de comensalidad. No se ha ido al desierto, ni ha quedado en el límite del río (en contra del Bautista). Tampoco se ha refugiado en una comunidad de liberados, celosos de su propia pureza, como los esenios y fariseos.

(1) *Un publicano*. Al contrario, Jesús acude a los lugares donde viven los hombres y mujeres y rompe de forma provocadora las leyes de pureza de su entorno, como recuerda de manera ejemplar la escena del paralítico, que ha sido reelaborada por la tradición, recogiendo elementos antiguos de la vida de Jesús (cf. Mc 2,1-12). Tras ella se sitúa el relato de la comida con los pecadores: «Al pasar vio a Leví, hijo de Alfeo, sentado a su telonio y le dijo: Sígueme. Él se levantó y lo siguió. Después, estando Jesús reclinado a la mesa, en casa de Leví, muchos publicanos y pecadores se reclinaron con él y sus discípulos: eran muchos y le seguían. Los escribas de los fariseos, al ver que Jesús comía con pecadores y publicanos, decían a sus discípulos: ¿Por qué come con publicanos y pecadores? Jesús lo oyó y les dijo: No necesitan médico los sanos, sino los enfermos...» (Mc 2,13-17). Leví es un publicano israelita, sentado en su telonio u oficina de impuestos al servicio del imperio o sus representantes. Según la mentalidad judía, es hombre impuro: ha vendido su honor por dinero, colaborando con los invasores (u opresores económicos), en contra de la comunión y solidaridad que supone el judaísmo, como exige la ley del año sabático* y jubileo. Pues bien, Jesús le llama al seguimiento y él, Leví, impuro publicano, invita a Jesús a su mesa, en gesto de apertura agradecida. De esa forma, la mesa del publicano se convierte en espacio de comida compartida (es decir, Iglesia) donde se reúnen con Jesús muchos publicanos y pecadores. Pues bien, en contra de las normas sacrales de los grupos puros de su tiempo (esenios, protofariseos, bautistas...), Jesús no les conduce a un «taller de conversión» (al desierto o a la escuela de la Ley), sino que acepta su mesa y comparte con ellos la comida, en eucaristía mesiánica donde él aparece como un invitado. No empieza ofreciendo comida, se la ofrecen. No empieza dando su cuerpo como pan y vino, sino que recibe el pan y vino de los publicanos, aun sabiendo que, en su origen, esos dones pueden ser impuros, esto es, adquiridos de manera injusta.

(2) *Comer y acoger*. Ciertamente, le acusan, pero él se defiende, presentando su misión como terapia de amor, curación vinculada a la mesa compartida. Esta es la expresión del perdón de Dios: comer juntos. Este es el principio del Reino: transformar gratuitamente el dinero impositivo (telonio del publicano) en banquete de fraternidad donde todos pueden compartir y comparten la misma esperanza del Reino. De esa forma, por encima de las normas de pureza ritual o sacral, superando las distancias nacionales o dogmáticas, ha iniciado Jesús el proyecto de comunicación mesiánica. Si olvidamos este inicio, olvidamos y perdemos la raíz del cristianismo. Se le acercaban todos los

publicanos y pecadores para escucharle «y los fariseos y escribas murmuraban diciendo: Este acoge a los pecadores y come con ellos» (Lc 15,1). *Acoge (prosdekhetai)* a los pecadores, recibiéndoles en su propio grupo, no para echarles en cara su pecado o iniciar con ellos un exigente proceso de conversión, sino para ofrecerles un espacio de comunicación y vida compartida. Jesús *come (synesthiei) con* ellos. No les ofrece una limosna, no les escucha un momento, para luego retirarse a comer por separado. Al contrario, crea un grupo alimenticio con aquellos a quienes los limpios (aquí fariseos y escribas) expulsaban de la comunidad sagrada. El lugar de constitución fundamental del judaísmo es la comida*. Para tomar alimentos se han separado las comunidades de esenios* y fariseos*. Por mantener diversas concepciones sobre la comensalidad han discutido los primeros cristianos, según Hch 15. Pablo sitúa aquí la verdad del Evangelio, entendiendo el cristianismo como grupo de comida compartida (cf. 1 Cor 5,11; Gal 2,12).

Cf. J. D. CROSSAN, *Jesús. Vida de un campesino judío*, Crítica, Barcelona 1994; C. J. GIL ARBIOL, *Los Valores negados. Ensayo de exégesis socio-científica sobre la autoestigmatización en el movimiento de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2003.

LEVIATÁN

(↗ *Isaías*, *Job*). Aparece ya en los textos de Ugarit como serpiente primordial de las aguas del caos. Con ese sentido la encontramos en la Biblia, donde suele relacionarse con Tannín* y con Rahab*. Tiene carácter monstruoso y pertenece a los seres primigenios de los que ha brotado la realidad, a través de un proceso de diferenciación. Su figura básica puede hallarse en las mitologías y religiones más diversas, desde la India hasta México, donde recibe formas simbólicas de tipo abarcador, como unión de contrarios (es serpiente del agua y pájaro del cielo). La Biblia hebrea ya no presenta a Leviatán como divino, sino como símbolo de las aguas primordiales del caos (Tehom*) de las que ha brotado la realidad de este mundo concreto, a través de una acción victoriosa de Dios. Así el Sal 74,14-15, en medio del dolor por la caída de Jerusalén, recuerda la victoria antigua de Dios, «que destruyó las cabezas (¿siete?) del monstruo Leviatán y se las dio como alimento a los que habitan en zona desierta». Por su parte, Is 27,1 asegura que Dios destruirá a Leviatán al final de los tiempos: «En aquel día destruirá Yahvé con su espada dura, grande y fuerte al *Leviatán* serpiente veloz, y al *Leviatán* serpiente tortuosa; y matará al dragón que está en el mar...». Evidentemente, Leviatán aparece aquí como símbolo de los poderes maléficos que parece oponerse a Dios. El Sal 104,26 supone que Leviatán no tiene fuerza ni poder alguno, de manera que Dios se divierte con él; es un monstruo impotente. En Job 3,8 Leviatán funciona como figura poética. Pero el texto más significativo sobre Leviatán es Job 41, donde Dios responde a las cuestiones de Job presentándole una figura enigmática y numinosa: el monstruo Leviatán, a quien el hombre no puede domar o domesticar (al lado del otro monstruo Behemot*). Parece evidente que Dios se está refiriendo al cocodrilo: «¿Sacarás tú al *Leviatán* con anzuelo, podrás atarle la lengua con una cuerda? ¿Pondrás tu soga en sus narices, y horadarás con garfio su quijada?» (Job 41,1-2). Leviatán aparece así como símbolo del poder insondable de la realidad y de la vida, que el hombre no puede conocer con su mente, ni dominar con su fuerza. Esta figura de Leviatán ha influido poderosamente en el pensamiento europeo a través de una de las obras filosóficas más importantes de la Edad Moderna (Th. Hobbes, *Leviatán*, 1651), el primero y más significativo de los tratados políticos de Occidente. Hobbes concibe al Estado (al Rey) como un Leviatán con poderes divinos para organizar y dirigir por la fuerza la vida de los hombres.

LEVIR, LEVIRATO

(↗ *goel*, *nazoreo*). Palabra que deriva del latín *levir*, que significa cuñado, y que se utiliza para designar una institución bíblica, conocida en otros pueblos de Oriente, por la que un hermano debía casarse con la viuda de su hermano, en caso de que el primero no hubiera tenido descendencia (cf. Dt 25,5-10). En principio, el *levir* se distingue del goel*, aunque ambas instituciones suelen ir unidas, como en la historia de Rut, donde el *levir* o cuñado, en sentido extenso, debe casarse con la viuda de su pariente para darle descendencia, a fin de que las tierras del difunto pasaran a los descendientes legales que el *levir* engendraba con la viuda, como bellamente cuenta la historia de Rut. El tema ha sido recreado en otro sentido en Mc 12,8-28 par, donde Jesús supera la visión de un matrimonio regulado por ley, al servicio de la procreación y del mantenimiento de la estirpe.

LEVITA, LA MUJER DEL

(↗ *asesinato*, *concubina del levita*, *guerra*, *homosexualidad*, *Jueces*, *matrimonio*). El relato de la mujer del levita, con sus consecuencias personales y militares (Jc 19), forma parte de una durísima trama de violación, sacrificio de la esposa, venganza militar y rapto de mujeres (Jc 19–21). He desarrollado su sentido desde la perspectiva de la mujer en otra entrada (concubina*). Aquí destaco más la función del marido levita.

Tema básico. El texto comienza hablando de un levita que busca a la esposa (concubina), que había abandonado el domicilio marital (en la tribu de Efraín), volviendo a la casa de su padre (en Belén de Judá), quizá porque él la había prostituido, en sentido incluso sacral, utilizando su misma condición de sacerdote. El levita no acepta este abandono legítimo de su esposa libre (una *pilegesh*: Jc 19,1) y quiere llevarla de nuevo con él, a su tierra, en la tribu de Efraín, pasando así del matrimonio patri-local (la esposa había vuelto a vivir en el hogar de su padre) al viri-local (él la llevaría de nuevo a su casa marital de levita). El padre de la esposa demora la marcha de su hija, pero al fin consiente; de ella no se dice nada.

De esa forma, tras hospedarse algunos días con el suegro (el padre de su esposa), el levita vuelve a su tierra con ella, teniendo que pernoctar de camino (ellos y el criado), en Guibeá de Benjamín, donde solo un emigrante efraimita les ofrece alojamiento, mientras los benjaminitas del lugar, por «pasión» homosexual o por deseo de humillarle, intentan violar al levita. Pues bien, el levita, en vez de afrontar la situación y responder personalmente a sus «perseguidores», les entrega a su esposa (a la que acaba de traer con halagos), dejando que los benjaminitas la violen a lo largo de la noche. De madrugada, terminada la «venganza» de los benjaminitas, ella vuelve y se tiende a la puerta de la casa donde está su esposo (por cuya culpa ella ha padecido); pues bien, sin ocuparse de ella, el levita la carga en su asno y la lleva a su ciudad, donde la mata, cortándola en doce pedazos, que envía a cada una de las tribus de Israel, pidiendo venganza por el agravio que le han inferido a él, violando a su esposa (Jc 19,1-30).

Un levita que sacrifica a su mujer. Este levita tiene probablemente otras esposas y una es esta, a la que parece haber utilizado, prostituyéndola en su santuario (ese parece el sentido original de Jc 19,2). Por eso, ella que es libre se ha escapado de la casa-santuario del levita, que la ha prostituido, pero ahora vuelve de nuevo a su casa. En ese contexto se entiende el conjunto de la trama, con el gesto de los benjaminitas que quieren humillar al levita y la respuesta del levita que les entrega a su mujer, convirtiéndola de nuevo en prostituta. Sabiamente, el texto no comenta nada: no habla de la razón por la que el levita entrega a su mujer, ni deja hablar a la mujer que cae extenuada ante la puerta, después de una noche de sufrimiento, sino que ofrece solo el mandato del marido, ordenando a su mujer muy de mañana, de un modo imperioso: «¡Levántate, vámonos!». De un modo «consecuente», él no defiende a su mujer, sino que la utiliza «sacralmente», como ha hecho antes (al prostituirla), y así la «sacrifica», para salvarse él mismo, cediéndola primero a los violadores y matándola después para salvar «su honor» de marido sagrado.

Este levita no trata a su mujer como persona, sino que defiende su honor de «ministro sagrado» y por eso la «mata» dos (o tres) veces: primero la ha prostituido en su casa-santuario, después la ha entregado en manos de los violadores benjaminitas (que han querido humillarle a él), y finalmente la parte en doce pedazos, para mandar su carne a las tribus de Israel, suscitando así una guerra durísima, en defensa de su honor «ambiguo». Significativamente, el levita y los restantes guerreros de Israel no hacen guerra por el honor o la vida de la mujer violada, sino por la honra del marido, que ha sido manchada, matando a todas las mujeres de la tribu de Benjamín (¿qué culpa tienen ellas?), no a los maridos violadores. Este marido/levita, sacrificador oficial, ha inmolado a su esposa (como algo de su propiedad), después que él mismo la ha prostituido y ha dejado que la violen. Esta es una de las narraciones más fuertes de la Biblia hebrea, una ventana abierta al abismo de la maldad humana, representada precisamente por un levita.

Asumo básicamente la interpretación de M. BAL, *Death and Dissymmetry: The Politics of Coherence in the Book of Judges*, University of Chicago Press, 1988, y M. NAVARRO, *Violencia*, *Sexismo*, *Silencio. In-conclusiones en el libro de los Jueces*, Verbo Divino, Estella 2013. Para el entorno general, desde una perspectiva histórica y literaria, cf. M. NAVARRO, *Los libros de Josué*, *Jueces*, *Rut*, GEAT, Ciudad Nueva, Madrid 1995; G. AUZOU, *La Fuerza del Espíritu. Estudio del libro de los Jueces*, AB 6, Fax, Madrid 1968; M. ÁLVAREZ BARREDO, *La iniciativa de Dios. Estudio literario y teológico de Jueces* I-II, Carthaginensia, Murcia 2000 y 2004.

LEVÍTICO

(↗ *Pentateuco*, *sacerdotes*, *sacrificios*, *sangre*, *Yom Kippur*). Libro 4º del Pentateuco, titulado en hebreo *Wayikra*, «y Dios llamó» a Moisés para enseñarle todas las normas sagradas de la vida y ministerio de los sacerdotes. Como indica el título de la versión griega, el Levítico es el libro de los «levitas», un libro que está en el centro de la tradición sacerdotal y que ha conseguido gran influjo tras la restauración*, cuando el pueblo ha venido a convertirse en una comunidad de culto, reunida en torno a unos sacerdotes y a un templo.

(1) *División.* Este libro es uno de los documentos sacrales más significativos de Occidente, el texto de los ritos de Israel, compuesto por (y para) los sacerdotes tras el exilio, en el siglo V a.C. (como manual de culto del templo de Jerusalén o del Garizim). Estas son sus partes. (a) *Lv 1–10. Sacrificios y sacerdotes.* Lv 1–7 establece los diversos tipos de sacrificios (holocausto, de expiación y comunión...) con los aranceles de los sacerdotes. Sigue la consagración de Aarón y sus hijos como sacerdotes legítimos (Ex 8–9) y la exclusión y castigo de unos «pretendientes» ilegítimos (Ex 10). El texto recoge así desde el principio la disputa por el orden sacerdotal, que está en el fondo de todo el Pentateuco. (b) *Lv 11–16: Leyes de pureza y Expiación (Yom Kippur).* Sigue la ley sobre los animales puros e impuros (Lv 10), describiendo los objetos e infecciones que «manchan» a los israelitas (Lv 11–15), que interpretan así su religión como cultivo de la pureza ritual, dentro y fuera del templo. En ese contexto se establece la fiesta anual suprema de la Expiación, para limpiar las manchas que el pueblo ha contraído, con el rito de los machos cabríos: uno expiatorio y otro emisario (Lv 16). (c) *Lv 17–25: Código de santidad: la Ley de los sacerdotes.* Estos capítulos forman el corazón del Levítico y ofrecen un Código completo, una Ley sagrada (¡no política, el poder político lo ejercen persas, macedonios o romanos), con instrucciones sobre la sangre (tabú supremo: Lv 17), las relaciones sexuales (Lv 18) y sociales (Lv 19–29), la santidad sacerdotal (Lv 21–22), las fiestas (Lv 23) y otras normas sobre el templo, con las leyes penales y el año sabático (Lv 24–25). Este código, con el de la Alianza (Ex 19–24) y el Deuteronomio (Dt 12–26), constituye el centro de la legislación israelita. (d) *Lv 26: Bendición y maldición.* Siguiendo quizá el ejemplo de Dt 27–28, el Código de la Santidad culmina con un capítulo de sanciones por el cumplimiento de la Ley, y con una promesa de reconciliación sagrada, de tipo ritual, que solo tiene sentido tras la derrota, la caída del pueblo y el exilio. (e) Lv 27: *Aranceles*. Significativamente, el libro acaba con una lista de tarifas de ofrendas y sacrificios del templo, para servicio de los sacerdotes.

(2) *Tema central*, *los sacrificios.* Tras la destrucción del templo (70 y 135 d.C.), los judíos han sustituido los sacrificios por el estudio y cumplimiento de la Ley. Por su parte, los cristianos piensan que Jesús ha cumplido y superado los sacrificios rituales (Hebreos). Desde esa base, para poder entender el mensaje del Levítico y su sentido en la historia de las religiones, es importante evocar su visión de los sacrificios, que han sido (en algún sentido siguen siendo) unos signos básicos de la relación del hombre con Dios.

En un nivel, los sacrificios, han sido superados, de forma casi paralela, por las grandes religiones y culturas de Oriente y Occidente. Pero, en otro ellos perviven en nuestra cultura actual violenta. (a) *Origen*. La violencia originaria (pre-humana) estaría controlada por un «equilibrio cósmico». Pero, al llegar al ser humano, ella se ha desbocado, corriendo el riesgo de inundarlo todo. Para reprimirla habrían sido necesarios los sacrificios de sangre (Gn 8–9). (b) *Novedad cristiana*. Los sacerdotes judíos del segundo templo (s. V a.C. al y I d.C.) habían insistido en la exigencia de los sacrificios. Jesús, en cambio, los habría superado por la entrega voluntaria de su propia vida, que es el único «sacrificio» real, el único rito válido. En ese contexto (dejando para otra entrada el tema del Yom* Kippur) podemos y debemos recordar los sacrificios centrales de los que habla el Levítico.

Holocausto: Lv 1,3-17. El sacerdote ofrece la víctima (toro, cordero...), derrama su sangre en el suelo, y quema el resto (carne, huesos) sobre el altar, expresando así la absoluta soberanía de Dios.

Sacrificios expiatorios y de reparación: Lv 4,1-35. El más significativo es la Expiación del Yom Kippur (Lv 16), cuando los israelitas confiesan su pecado y reciben el perdón a través de un ritual de intercambio sagrado (evocado por Heb 7–10).

Sacrificios pacíficos, *de comunión y alianza: Lv 3,1-17*. Los hombres ofrecen a Dios un ser vivo (un don) y lo comparten con él, en gesto de paz *(zebah shelamim)*. Dios aparece así como Amigo a quien agradecemos sus dones, compartiendo ante Él (y con Él) nuestra existencia, para vivir pacificados, en un gesto continuo de superación de la violencia.

Comentarios: A. IBÁÑEZ ARANA, *El Levítico. Introducción y comentario*, Eset, Vitoria 1971; E. CORTESE, *Levítico*, Marietti, Casale Mo 1982; M. NOTH, *Leviticus*, ATD 6, Gotinga 1962; G. T. WENHAM, *Leviticus*, NICOT, Grand Rapids MI 1979. Sobre los sacrificios: R. DE VAUX, *stituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985, 528-577; *Studies in OT Sacrifice*, Univ. Wales, Cardiff 1964. Cf. además: G. A. ANDERSEN, *Sacrifices and Offerings in Ancient Israel: Studies in their Social and Political Importance*, HSM 41 Atlanta 1987; B. A. LEVINE, *In the presence of the Lord: A Study of Cult and Some Cultic Terms in Ancient Israel*, SJLA 5, Brill, Leiden 1974. Visión sistemática en R. GIRARD, *El Chivo Emisario*, Anagrama, Barcelona 1992; R. SCHWAGER, *Brauchen wir einen Sündenbock?*, Kösel, Múnich 1978.

LEY

1. Reforma de Esdras

(↗ *comidas*, *endogamia*, *Esdras-Nehemías*, *ética*, *identidad judía*, *Pentateuco*). Estrictamente hablando, como religión nacional, el judaísmo comienza tras el exilio, en el tiempo del Segundo Templo (del 515 a.C. al 70 d.C.). En este contexto se sitúa la restauración sagrada de Jerusalén, recogida con precisión en el *Libro de Memorias* de Nehemías (cf. Neh 8–10), aunque vinculada básicamente con Esdras, que no sabemos si actuó antes que Nehemías (hacia el 458 a.C.), si le acompañó en su segundo viaje a Jerusalén (428 a.C.) o si realizó su reforma en un tiempo posterior (398 a.C.). Lo cierto es que su nombre resulta inseparable de la constitución religiosa del judaísmo del Segundo Templo: él sancionó y/o recopiló, bajo control persa (con algún tipo de ayuda de Nehemías), la Ley que ha regido desde entonces hasta hoy la vida del judaísmo, Ley que, de algún modo, se identifica con el Pentateuco, es decir, con el principio y núcleo de la Biblia israelita.

(1) *Esdras*, *la Ley de Dios.* El redactor del libro, que ha vinculado las dos reformas, la de Nehemías (más «social», vinculada al rey de Persia) y la de Esdras (más «religiosa», centrada en la vida de Israel), ha escrito con ese motivo un libro doble (Esdras-Nehemías) donde se narra el comienzo del judaísmo. Esas reformas (una más político/sacral, otra más teológico/sacral) son para él inseparables y ofrecen la base del nuevo judaísmo, constituido por *un Pueblo especial y una Ley del Dios del Cielo*, garantizada por decreto oficial del rey de Persia. Aquella ley podía ser más o menos extensa (¿el actual Deuteronomio?, ¿el Código Sacerdotal?, ¿alguna parte de Lv?). Sea como fuere, para el judaísmo posterior, esa ley se identifica con el Pentateuco: «Entonces se reunió todo el pueblo *(ha'am)* como un solo hombre en la plaza que hay delante de la Puerta del Agua y dijeron a Esdras, el escriba, que trajese *el libro de la Ley de Moisés* que Yahvé había prescrito a Israel. Y Esdras, el sacerdote, trajo la Ley ante la asamblea *(qahal)* de varones, mujeres y todos cuantos eran capaces de entender, *el día primero del séptimo mes*. Y estuvo leyendo (del libro de la Ley)... Esdras abrió el libro ante los ojos de todo el pueblo, pues él se hallaba en un puesto más elevado que todo el pueblo; y cuando lo abrió todo el pueblo se puso en pie. Y Esdras bendijo a Yahvé, Dios Grande, y todo el pueblo, levantando las manos, respondió ¡Amén! ¡Amén! Luego se inclinaron y adoraron a Yahvé, rostro en tierra. Los levitas explicaban la Ley al pueblo, mientras el pueblo se mantenía en pie. Leían el libro de la Ley de Dios con claridad (traduciéndolo) y precisando el sentido, de suerte que se entendiera la lectura... El segundo día se reunieron los cabezas de familia del pueblo, los sacerdotes y levitas; se reunieron con Esdras, el escriba, para estudiar las palabras de la Ley. Y en la Ley que había mandado Yahvé por medio de Moisés encontraron escrito: los israelitas habitarán en chozas durante la fiesta del séptimo mes; y publicaron y pregonaron un bando por todas las ciudades y por Jerusalén diciendo: id al monte y traed ramas de olivo... Y celebraron fiesta por un tiempo de siete día y el octavo hubo asamblea solemne, como

está mandado (Neh 8,1-18). El día veinticuatro de aquel mismo mes se reunieron los hijos de Israel para ayunar, vestidos de saco y cubiertos de polvo. Y la raza de Israel *(zera'Yis-ra'el)* se separó de todos los extranjeros (= *bene nekar*)*...*» (cf. Neh 8,1–9,2).

(2) *El judaísmo de la Ley.* El texto en su conjunto (Neh 8–10) narra el surgimiento del nuevo judaísmo, en la fiesta de los Tabernáculos (¡no en Pascua!), en el contexto del *yom kippur*, con la expiación y el perdón, poniendo de relieve dos principios: (a) La separación israelita (hay que expulsar a todos los extranjeros, no casarse con extranjeras). (b) El cumplimiento de la Ley, que no es algo que debe cumplir solo el Rey o los sacerdotes, sino todo el pueblo. Por eso es necesario que todos la escuchen y entiendan.

En el fondo de este compromiso de cumplimiento de la Ley está, sin duda, Nehemías, delegado del rey de Persia, con poderes para organizar la provincia de Judea. Pero, según este pasaje, la persona más destacada, el padre del judaísmo, ha sido Esdras, que lleva en su mano el libro de la Ley, y la explica en la plaza, para que todos la entiendan. Este judaísmo de la Ley ha nacido en ámbito profano, en la plaza que se forma ante la Puerta de las Aguas, probablemente al lado de la fuente del Guijón (cf. 1 Re 33–39), a través de un gesto paradójico y lleno de significado. Parece que los judíos repatriados de Babilonia habían querido definirse en torno al templo. Pues bien, ahora, en el momento decisivo, se reúnen en la plaza pública, formando una asamblea constitutiva *(qahal)*. Vienen todos: varones, mujeres, niños, el pueblo que surge de la escucha de la Ley de Dios.

La liturgia de la Ley. Esta es, según la Biblia, la primera liturgia o fiesta sinagogal de la Ley (no se celebra en el templo) y ella permanece como ejemplo para siempre. Estos son los elementos de esa «fiesta» de estudio y ratificación de la Ley. (a) *El pueblo* pide a Esdras que traiga el libro de la Ley: quiere conocer la voluntad de Dios y comprometerse. (b) *Esdras* abre el libro ante todos. La Ley no es propiedad de sacerdotes. No hay que buscarla en el templo. Viene del pasado israelita (Sinaí). Como nuevo Moisés que eleva ante el pueblo las Tablas emerge ahora Esdras, el escriba *(sopher*, *hombre del Libro)*. (c) *El pueblo* se levanta en gesto de respeto, en medio de la plaza donde se lee, se comenta y se aprende la Ley. (d) *Esdras* bendijo a Yahvé, como gran liturgo.

Ciertamente, Esdras aparece también como Sacerdote (Neh 8,2), situándose así en la línea de los sumos sacerdotes que controlan grandes parcelas de poder socio/sacral hasta el momento de la gran destrucción (70 a.C.). Pero aquí no ejerce básicamente una función sacerdotal, sino que actúa básicamente como «escriba» (Neh 8,1); este es su título, en esa línea se sitúa su función, como «creador» de un judaísmo centrado básicamente en el cumplimiento de una Ley social. En ese contexto no hacen falta sacrificios de animales, ni siquiera un templo. Lo que importa es el Libro de la Ley como presencia de Dios, de manera que el portador e intérprete del Libro, el Gran Escriba, ejerce en realidad la más alta función religiosa, alabando y bendiciendo a Yahvé en nombre de todos.

Más que un judaísmo de templo, este es un judaísmo de «sinagoga», es decir, de compromiso «legal». Esdras, el Escriba (hombre del Libro), proclama la ley y *el pueblo*

responde, elevando las manos en gesto de gozo y confianza, diciendo *¡Amén!* De esa forma acepta al Dios que se revela por la Ley: asume su Palabra y se vincula como pueblo a partir de la *emuna* o firmeza de Dios hecha principio de verdad. Este es el momento fundante del «judaísmo de la ley». Los judíos, puestos en pie, aceptan el mensaje y la bendición del Libro y responden a la bendición con el *Amén* de su fidelidad personal, inclinándose ante la Majestad suprema de Dios, que se revela por el Libro de la Ley. No hacen falta rayos de tormenta (como en el Sinaí: Ex 19), ni signos de victoria militar, teofanías cósmicas o apocalípticas. Dios se ha revelado por la Ley, contenida en el Libro; en ese contexto se añade que los *levitas* la leen y traducen o interpretan la Ley. Una vez que se descubre la presencia de Dios en el Libro se vuelve necesario *comprenderlo*. Por eso, junto al gran Escriba (Esdras) aparecen levitas, entendidos ya como «hombres del libro». Los grandes sacerdotes controlan el culto sacrificial; pero son los levitas (escribas) los que conocen más el Libro y pueden explicarlo y traducirlo (al arameo, que es la lengua del pueblo).

La Gran Asamblea. Los exegetas siguen estudiando el sentido histórico (tiempo, notas distintivas) de esa gran Asamblea de la Plaza de la Puerta de las Aguas. Pero una cosa es clara: aquí se ha querido fijar y se ha fijado el surgimiento del judaísmo, centrado en la Ley más que en el Templo, un judaísmo dirigido por escribas (en la línea de Moisés y Esdras) más que por liturgos, un judaísmo abierto a todos (hombres, mujeres y niños) y vivido en la plaza pública, no en el templo, en el contexto de la fiesta de los Tabernáculos o Chozas (Neh 8,13-18).

Podría decirse que esta fiesta de la proclamación oficial de la Ley debería estar relacionada con la *Pascua* o primer nacimiento (Éxodo) o con *Pentecostés*, fiesta del don de la Ley en el Sinaí. Pero Neh 8–9 la vincula con *la fiesta final o de las Tiendas (Sukkot),* que se celebra en otoño (el mes séptimo, septiembre) en acción de gracias por la cosecha como fiesta del camino de los israelitas mientras iban dirigiéndose a la Tierra (cf. Lv 23,33-44; Dt 16,13-15). Esta es la Ley de los judíos que «siguen morando en tiendas», como peregrinos, en muchos lugares del mundo. Ellos podrán vivir sin santuario en el que puedan matarse los corderos pascuales, podrán estar alejados de su misma tierra prometida, pero no podrán vivir sin Ley.

La Ley les define como pueblo, en las fiestas del otoño, fiesta en la que ellos recuerdan que son caminantes sobre el mundo. Peregrinos renacidos en busca de una nueva tierra de Dios son los judíos verdaderos. En este contexto, comprometiéndose a cumplir la Ley, viviendo como Pueblo separado entre los pueblos, los judíos de Neh 9,1-2 podrán celebrar la Fiesta de los Tabernáculos, vestidos de saco, en ayuno total, durante todo el día.

Esta es su fiesta de nacimiento, fiesta de compromiso a favor de la ley, gran día de la expiación, un Yom Kippur, vivido en la misma plaza, al exterior de la ciudad, junto a la fuente de las aguas. Ya no hay necesidad de templo ni de sacrificios para expiar por los pecados; basta la Ley de Dios y la confesión de culpas del pueblo. Es evidente que el *nuevo judaísmo*, que sobrevive tras el 70 d.C., sigue este modelo de Neh 8–9 más que el Lv 16. Su Dios se expresa de manera (casi) exclusiva por la Ley, contenida en el Libro

de Moisés y explicada por los levitas/escribas, en medio de la plaza. Este es el Dios a quien se adora venerando su Libro, es decir, escuchando y realizando su Ley.

Cf. sobre el fondo histórico de la «gran asamblea» J. BRIGHT, *Historia de Israel*, DDB, Bilbao 1989, 445-482; S. HERMANN, *Historia de Israel*, Salamanca 1979, 381-420; M. NOTH, *Historia de Israel*, Garriga, Barcelona 1966, 275-320. Reelaboran de manera peculiar la historia, desde el «retorno» del exilio hasta el tiempo de los macabeos: M. SMITH, *Palestiniam Parties and Politics that Shaped the Old Testament*, SCM, Londres 1987, y E. NODET, *Essai sur les origines du judaïsme*, Cerf, París 1992. Sobre la relación de Esdras/Nehemías con el Pentateuco: A. de PURY (ed.), *Le Pentateuque en Question*, Labor et Fides, Ginebra 1989.

2. Del Antiguo Testamento a Pablo

(↗ *gracia*, *justicia*, *obras*, *Pablo*, *Torah*). La Ley (en hebreo *torah*, en griego *nomos*) constituye una de las instituciones básicas de la Biblia y ha venido a convertirse en principio de separación no solo entre judíos y cristianos, sino también entre diversos grupos de cristianos (católicos y protestantes). Está vinculada a la justicia, de manera que podemos hablar de su carácter positivo (sirve para mantener el orden e impedir que la maldad se desboque) y de su limitación (por pura ley los hombres no pueden salvarse). Así lo ha supuesto ya el libro de la Sabiduría cuando apela a la misericordia* de Dios y sobre todo Pablo, cuando recoge y reinterpreta el mensaje de Jesús desde la perspectiva de la salvación por gracia*, superando el nivel de la Ley que termina encerrando a los hombres en la muerte. En ese sentido, más allá de la ley del talión, que quiere mantener la equivalencia judicial entre los actos de los hombres y su sanción humana o divina (en línea de talión), Jesús nos sitúa ante un tipo de acción creadora, que se identifica con el amor creador. Pero el tema resulta más complejo y así queremos evocarlo, comparando la perspectiva judía y la cristiana.

(1) *Principio: la Ley del judaísmo*. Estrictamente hablando, los israelitas no eran ni más ni menos legalistas que otros pueblos del entorno. Ciertamente, tuvieron que condensar sus normas de conducta en una serie de códigos* que aún se conservan en la Biblia: el Código de la Alianza (Ex 20,22–25,18), el Código de la Santidad (Lv 17–26) y el Deuteronomio, incluido en el libro actual de su nombre. Solo tras el exilio, al convertirse en comunidad del templo*, bajo dominio persa, codificaron sus leyes de un modo especial y las convirtieron en principio de identidad del pueblo, en el Libro de la Torah o Pentateuco. Más que por un conjunto de dogmas, la religión judía se define por una serie de normas de conducta, centradas en el culto, las instituciones familiares y los ritos de pureza en la comida, como se advierte ya en la lucha de los macabeos*. Sobre el sentido más hondo de la Ley judía véase Torah*, donde ponemos de relieve su aspecto trascendente y social.

(2) *Crítica de la Ley. Jesús*, *Pablo*. Jesús no negó en su raíz el valor de la Ley israelita, sino todo lo contrario: quiso tomarla y la tomó como principio de conducta. Pero la entendió de un modo profético, poniendo de relieve el valor de las personas, por encima de la sacralidad de las normas de pureza e incluso de los principios religiosos, como la observancia del sábado. La crisis surgió cuando los cristianos descubrieron que Jesús había sido condenado según los principios de la Ley israelita, de tal manera que ella vino a presentarse, al menos, como ambigua. La manera de entender las relaciones

entre Jesús y la Ley variaron entre las comunidades, tal como lo muestran las disputas de Pablo con los judeocristianos de Jerusalén y las diversas formulaciones de los libros del Nuevo Testamento, desde las cartas de Pablo hasta el evangelio de Mateo y la carta de Santiago. El tema de la ley constituye uno de los elementos básicos del mensaje cristiano, según Pablo. Jesús había superado la estructura legal israelita al convocar para su Reino a los perdidos-pecadores-expulsados, es decir, a los judíos que se hallaban fuera de la alianza oficial. Su gesto de apertura liberadora constituye el principio y base permanente de la novedad cristiana. Siguiendo ese camino de Jesús, Pablo y los cristianos helenistas, a diferencia de los judeocristianos, se sienten liberados del cumplimiento de la ley nacional del judaísmo y convocan para el Reino, dentro de la Iglesia, a todos los hombres, de un modo especial a los pecadores (que ocupan ahora el lugar de los cojos-mancos-leprosos de la tradición sinóptica). De esa forma, ellos rompen la barrera de la ley israelita: superan las fronteras del viejo pueblo y se atreven a llamar a los hombres y mujeres para que se junten desde Cristo y formen la *ekklesia* escatológica, es decir, la comunión final de liberados. Esa comunión universal de los cristianos se funda, según Pablo, en la fe, vivida como vinculación radical con Cristo, y en la experiencia del Espíritu, entendido como principio de libertad y amor gratuito, que se expande hacia todos a través de la misión apostólica (cf. Gal 3,1-5). La novedad de esta experiencia eclesial se funda en el convencimiento de que el Espíritu de Jesús rompe la barrera nacional israelita para crear una comunión de amor y encuentro humano entre todos los hombres. Más allá de la Ley (estructura nacional judía), viene a desvelarse el Espíritu de Cristo como fundamento de amor, gozo, paz (cf. Gal 5,22), como garantía de unión y esperanza universales. Desde ahí se entiende la visión del Espíritu y de la libertad en Pablo, que ha sido fuente de reflexión para los grandes cristianos (san Agustín, Lutero, san Juan de la Cruz) y que sigue conservando toda su vigencia en la actualidad. Aquí la evocamos de un modo general, ofreciendo a partir de ella una visión teológica de la historia de la humanidad.

(3) *Pablo*, *historia de la Ley*. Quizá la mayor novedad cristiana respecto a la ley israelita esté en la afirmación de su carácter histórico. Frente al judaísmo rabínico, que considera la Ley como algo eterno, los cristianos han puesto de relieve una experiencia distinta, destacando su carácter histórico. Ellos hablan de origen, despliegue y cumplimiento de la ley. (a) *Primero hubo muerte sin Ley*, *es decir*, *pecado*. Esta fue, tras la caída que evoca Gn 2–3, la condición del hombre que no acoge el Espíritu divino (Rom 5,13-14). Había en el mundo pecado y violencia, que lleva a la muerte; pero los hombres no la conocían, pues no había Ley que pudiera descubrirles su maldad. Ese estado de muerte sin Ley no es el paraíso, sino todo lo contrario: es el infierno de los deseos enfrentados que llevan a la muerte, el infierno de la lucha de todos contra todos, en el ámbito de la ignorancia. En el principio de la historia expresamente humana (desde el «pecado» de Gn 3), el hombre vivía en condición de muerte, pero sin saberlo. Ese nivel, al que podemos volver siempre, es el estado de vida del Adán pecador, que cae en manos de su propio deseo. A ese nivel, la vida es lucha, campo donde reina la *carne egoísta*, espacio de deseos y contra-deseos infinitos, de violencias y contra-violencias. Esto es lo

que Pablo ha descubierto y descrito no solo en Rom 1,18-31, sino en el conjunto de sus cartas. El hombre, que podía estar abierto a la gracia, ha caído en manos de la espiral de sus violencias, haciéndose así servidor de la muerte. (b) *La Ley vino después*, *para impedir la muerte total de los hombres* (cf. Rom 5,20). Ley es conocimiento en el plano intelectual y es orden en plano moral (social). Ella vino para que «abundara» el pecado, es decir, para que los hombres advirtieran su maldad, intentando salir de ella y superarla por medio de un orden avalado por el mismo Dios. Esa Ley es buena, es la racionalidad que intenta regular el desorden e impedir que la violencia destruya a los hombres. Más aún, para Pablo, la Ley no es el puro dominio de la racionalidad en abstracto, sino un tipo de orden pedagógico que el mismo Dios ha ofrecido a los hombres que corrían el riesgo de matarse entre sí y que eran, al mismo tiempo, como niños que necesitaban un maestro que les fuera educando en humanidad y libertad (cf. Gal 3–4). Ciertamente, la Ley es buena y necesaria, pero ella es incapaz de liberar al hombre, pues le sigue manteniendo en el mismo plano del pecado. En el fondo, ella significa la aceptación de la violencia ilegal como algo inevitable, para controlarla con una violencia legal. A través de la Ley, el hombre sigue sometido a una norma que le impone el mismo Dios, como Señor que actúa desde fuera y no como Espíritu de amor que le llena por dentro. Por otra parte, a través del cumplimiento de la Ley, el humano que la acepta y sigue hasta el final (el judío, según Pablo) puede creerse superior a los demás, entrando así en una dinámica de juicio destructor (cf. Rom 2). Pues bien, esa Ley, lo mismo que el templo de Jerusalén, ha cumplido su función, ya ha culminado en Cristo, de manera que llega el tiempo mesiánico, como supone el mensaje de Jesús (Mc 1,14-15; cf. Gal 4,4), ratificado por la tradición evangélica (Mt 11,13; Lc 16,16). Después ha venido el tiempo mesiánico.

(4) *Más allá de la Ley. La gracia*. Sobre esa Ley, que sigue manteniendo sometido al hombre, bajo el imperativo de una imposición divina, ha descubierto Pablo el Don y Gracia del Espíritu, entendido como presencia liberadora de Dios, que dialoga en amor y libertad con los hombres, por medio del Cristo. La Ley seguía siendo una señal de esclavitud: era como una norma que se impone a los esclavos a quienes se mantiene sometidos bajo el dominio de una fuerza exterior, para que no se destruyan unos a los otros. Ella era inevitable, mientras no llegara la gracia del Espíritu; pero en sí misma resultaba deficiente. Pues bien, Jesús ha introducido su Gracia (que es la gracia de Dios y la verdad del hombre) en el espacio donde antes dominaba la Ley, haciendo que los hombres puedan vivir en amor ya desde este mundo, superando (no negando) la Ley. Ese conflicto entre Ley y Gracia constituye el centro del evangelio de Pablo. A su juicio, la *Ley* del judaísmo ha terminado siendo como un velo que nos impide mirar hacia el amor de Dios, una atadura que nos incapacita para vivir desde la Gracia. Por el contrario, el Espíritu de Jesús es transparencia y es libertad que nos abre a la filiación, haciéndonos hijos de Dios (cf. 2 Cor 2–3; Rom 8). Por eso, el Señor Jesús pertenece al plano del *Pneuma*: no es la Ley llevada al límite de la perfección, sino el Espíritu que Dios ofrece por medio de Jesús a todos los hombres, porque «el Señor es el Espíritu y donde está el Espíritu del Señor allí está la libertad» (2 Cor 3,17). Según Pablo, la libertad del Espíritu

no es un retorno al estadio primitivo de la «lucha universal», sin control de Ley, sino apertura al amor mutuo, en gratuidad, por encima de toda ley. Ciertamente, Pablo ha sabido que la libertad es un riesgo, que ella puede conducir de nuevo a la lucha (voluntad de imposición) o al vacío. Por eso ha puesto de relieve el carácter creador de la gracia, que capacita a los creyentes para iniciar una vida nueva, como seres ya resucitados: «Pues, por el bautismo fuimos sepultados juntamente con él en la muerte, para que así como Cristo fue resucitado de entre los muertos por la gloria del Padre, así nosotros también caminemos en novedad de vida» (Rom 6,4). Se trata de caminar en libertad, pero «sin utilizar la libertad como pretexto para la carne, sino al contrario, sirviéndonos en amor los unos a los otros» (Gal 5,13). De esa forma, por encima de la Ley, puede surgir y surge una vida en libertad de amor y servicio (Gal 5,22-24).

(5) *Judaísmo. La Ley eterna*. En medio de la disputa, tanto los evangelios como, sobre todo, Pablo pudieron acusar a los judíos no cristianos de legalismo, es decir, de fijarse en los mandamientos mínimos de la ley judía y de abandonar la experiencia de gracia que está en el fondo de ella. No todas las acusaciones son igualmente claras, ni siquiera en un mismo evangelio, como el de Mateo, donde se encuentra la exigencia de cumplir los mínimos detalles de la Ley (Mt 5,17-20) y por otra parte se critica a algunos por hacerlo (cf. Mt 23,13-33). Conforme a la visión de la mayor parte de los judíos del tiempo de Jesús, la Ley no es un código o sistema de normas que deben cumplirse por fuerza, con espíritu de siervos, sino prenda de vida y confianza (gozo) para el pueblo. En contra de lo que a veces han dicho algunos intérpretes de Pablo, leyendo de un modo sesgado la oposición de gracia y norma, libertad y esclavitud (cf. Gal 1–4; Rom 1–6), el conjunto de los israelitas del tiempo de Jesús no entendían la Ley, ni la cumplían, en clave legalista, como *nomo-kracia* obligatoria, sino como expresión misteriosa y creadora del amor de Dios que capacita a sus amigos para responderle. Ella se expresa en un libro (Pentateuco) que no contiene solo obligaciones o mandatos, sino recuerdos e historias que fundan la vida del pueblo, desde la revelación del Sinaí; es una Ley viva, que se sigue expresando en las tradiciones de los Padres *(Abot)*, que han dado identidad al pueblo tras la ruina del Templo, viniendo a condensarse en la Misná (s. II-III d.C.). Esta Ley escrita y oral no es palabra espiritualista, desligada de la vida ordinaria, sino principio de identidad y tarea para los judíos de la federación* de sinagogas, que ratifican la identidad de Israel por el cumplimiento de la Torah*.

(6) *La Ley*, *un tema permanente. Disputa entre cristianos*. Ciertamente, los cristianos apelan a la gracia de Jesús, pero esa gracia se expresa en una forma de conducta, como muestra del modo más claro san Pablo. Quizá las aportaciones básicas del cristianismo en relación con la Ley son estas tres: (a) La gracia es anterior e independiente de la Ley: Dios no perdona a los hombres porque cumplen la ley, sino que les ama y perdona para que la cumplan; (b) en el principio y base de toda ley hay una persona concreta, Jesucristo, que ha vivido al servicio de los demás, mostrándonos con su gesto que el amor de Dios (ley primera) se expresa en el amor a los demás, por encima de todo mandamiento. (c) Esa Ley del amor al prójimo puede y debe expresarse de forma universal, de manera que el auténtico judío es aquel que deja de ser miembro

exclusivista de un pueblo separado, haciéndose hombre al servicio de todos los hombres (cf. Mc 12,28-34). A pesar de eso, las diversas formas de entender la Ley y las obras, partiendo sobre todo de las cartas de Pablo, han hecho que las iglesias cristianas se dividan: los protestantes han querido destacar la importancia de la gracia sobre la Ley; los católicos insisten en la necesidad de mantener la Ley dentro del espacio de la gracia.

Cf. L. ÁLVAREZ VERDES, *El imperativo cristiano en san Pablo*, Verbo Divino, Estella 1980; J. M. DÍAZ RODELAS, *Pablo y la ley. La novedad de Rom 7,7–8,4 en el conjunto de la reflexión paulina sobre la ley*, Monografías, ABE-Verbo Divino, Estella 1994; F. MENA OREAMUNO, *El texto como Caos. El contenido apocalíptico del subjuntivo caminemos en Rom 6,4c*, DEI-UBL, San José de Costa Rica 2005; F. PASTOR, *La libertad en la Carta a los Gálatas*, Comillas, Madrid 1977; *La salvación del hombre en la muerte y resurrección de Cristo. Ensayo de teología paulina*, Verbo Divino, Estella 1991.

LIBERACIÓN

1. Antiguo Testamento

(↗ *esclavitud*, *Éxodo*, *Isaías 2*, *jubileo, sabático [año]*). En la raíz de la antropología bíblica hay un principio de libertad, que no se entiende de manera metafísica, sino personal y social, histórica y trascendente. Sobre esa base se elabora la hermenéutica de la liberación.

(1) *Punto de partida. Libertad personal y social*. Resultan inseparables, como los dos momentos de una tarea humana. (a) *La libertad personal* se entiende en forma de elección entre el bien* y el mal (cf. Dt 30,15). Según Gn 2–3, esa libertad en sí misma resulta insuficiente, de manera que el hombre no puede comer del árbol del conocimiento del bien y del mal, cerrándose en ella; pero es necesaria y está en la base de toda la experiencia bíblica. (b) *La liberación social* se entiende como exigencia de superación de una situación de esclavitud. Esta segunda experiencia de libertad es la que define al hombre haciéndole capaz de cumplir los mandamientos: «Yo soy Yahvé, tu Dios, que te saqué de Egipto, de la casa de la esclavitud» (Dt 5,6; Esd 20,2). Esta es la -libertad que está en la base de la confesión solemne de un antiguo credo histórico: «Mi padre fue un arameo errante, que bajó a Egipto y habitó allí con pocos hombres, y allí creció y llegó a ser una nación grande, fuerte y numerosa; y los egipcios nos maltrataron y nos afligieron, y pusieron sobre nosotros dura servidumbre. Y clamamos a Yahvé, el Dios de nuestros padres; y Yahvé oyó nuestra voz, y vio nuestra aflicción, nuestro trabajo y nuestra opresión... y nos sacó de Egipto con mano fuerte, con brazo extendido, con grande espanto, y con señales y con milagros» (Dt 25,5-8). Esta experiencia de liberación constituye el tema básico del libro del Éxodo donde Yahvé viene a revelarse por Moisés como liberador del pueblo.

(2) *Éxodo. El principio de la liberación*. Para alcanzar la libertad social, que hace posible la libertad personal y el cumplimiento de los mandatos de Dios, hubo que seguir un proceso que se encuentra fijado en el libro del Éxodo. (a) *La libertad más honda no se alcanza a través de un alzamiento militar* (cf. Ex 3–6), pues armas y ejército terminan perteneciendo al sistema, que asegura su ventaja con violencia. Moisés* no fue un guerrillero al mando de una panda de rebeldes, ni general supremo de una guerra de Estado contra Estado. Poder militar y economía planificada pertenecen al sistema. Moisés tuvo que lograr la libertad de otra manera. (b) *Moisés se vale de unas plagas*, *que evocan la fragilidad de los poderes cósmicos*, que el sistema no puede controlar (Ex 7–12). El Divino-Faraón dirige el orden económico-social (graneros) y el militar (soldados y carros de combate), pero no puede imponer su capricho sobre el río y la tormenta, los animales y la noche, las úlceras enfermas y la peste, ni puede hacerse dueño del mundo y conservar la vida de sus hijos primogénitos. Uno a uno se le imponen los peligros de una tierra frágil (polución, hambre, epidemias y muerte), como jinetes del Apocalipsis (cf. Ap 6,1-8), pues su poder se asienta sobre los pies de barro de la fragilidad cósmica y humana. (c) *La liberación desborda el nivel cósmico y se funda en la presencia de Dios*,

que actúa de forma social y religiosa. El imperio del Faraón es idolatría, sistema divinizado, pero, Moisés va desmontando paso a paso sus seguridades: un grupo de hebreos oprimidos, un puñado de esclavos, son capaces de abrir y explorar un camino de libertad compartida, superando la amenaza del imperio, que acaba destruyéndose a sí mismo (el ejército del Faraón se autoaniquila en el mar Rojo). Si la revolución de Moisés hubiera triunfado por armas y dinero no podría seguir iluminando a los hombres, ni sería fuente de esperanza, pues armas, dinero y administración siguen en manos de los nuevos faraones del sistema (multinacionales, bloques imperiales, pactos militares...). Pero Moisés desborda esos poderes y revela un más alto principio-libertad, que se vincula por gracia con los excluidos (hebreos), abriendo un camino que les lleva a la libertad.

(3) *Jeremías. Liberar a los esclavos* (Jeremías*, Isaías*, esclavitud*, año sabático*, Evangelio*). La liberación de los esclavos constituye un elemento básico de la legislación israelita y ha sido puesto de relieve por los grandes profetas como Jeremías. El tema aparece en su libro en dos contextos: en el sermón del templo y en un texto narrativo que recoge su vida. (a) *Sermón del templo*. Las palabras más significativas de Jeremías sobre el tema aparecen en el sermón sobre el templo, en los años que preceden a la toma de Jerusalén (587 a.C.). Los nobles judíos, amenazados por los babilonios, habían prometido convertirse, según la ley, liberando a los esclavos, instaurando así un orden de justicia en la ciudad del templo. Pero el peligro pasó y vinieron al templo para dar gracias a Dios por la liberación de la ciudad, mientras esclavizaban de nuevo a los antes liberados en contra de la promesa que habían realizado (vinculada quizá a un año sabático). Pues bien, el profeta Jeremías se sitúa ante la puerta del templo y les grita: «Enmendad vuestra conducta y vuestras acciones, y yo habitaré en este lugar. No os hagáis ilusiones con razones falsas, repitiendo: ¡Es el Templo de Dios, es el Templo de Dios, es el Templo de Dios! Si enmendáis vuestra conducta y vuestras acciones, si juzgáis rectamente los pleitos, si no explotáis al extranjero, al huérfano y a la viuda, si no derramáis sangre inocente en este lugar... entonces habitaré en este lugar para siempre... Os hacéis ilusiones con razones falsas que no sirven: ¿de modo que robáis, matáis, cometéis adulterio, juráis en falso... y después entráis a presentaros ante mí en este templo que lleva mi nombre y decís: ¡estamos salvados!? ¿Creéis que este Templo que lleva mi nombre es una cueva de bandidos?» (Jr 7,1-5.11; cf. 25,1-14; 26,1-9). Este sermón ha modelado la conciencia israelita, actuando como principio inspirador de libertad y exigencia de justicia hasta los tiempos de Jesús, que repitió las mismas palabras ante el templo, siendo por ello condenado a muerte (cf. Mc 11,15-19 par). También Jeremías había sido condenado, pues su mensaje en favor de la libertad ponía en riesgo el orden social de los oligarcas de Jerusalén. (b) *Relato biográfico*. En el contexto anterior (o en otro muy semejante) se sitúa el discurso sobre la liberación de los esclavos, recogido en los textos sobre la vida de Jeremías, redactados por su discípulo Baruc. Este discurso nos sitúa en el corazón de la preocupación bíblica por la justicia en favor de los marginados de la sociedad. «[Contexto] Palabra que Jeremías recibió de Yahvé, después que el rey Sedecías hizo pacto con todo el pueblo en Jerusalén para proclamar una remisión, a fin de que cada uno dejase libre a su esclavo o a su esclava

hebreos, de modo que ninguno se sirviese de sus hermanos judíos como esclavos. Todos los nobles y el pueblo aceptaron este pacto de dejar en libertad cada uno a su esclavo o a su esclava, para que ninguno se sirviese más de ellos como esclavos, y obedecieron dejándoles en libertad. Pero después cambiaron de parecer e hicieron volver a los esclavos y a las esclavas que habían dejado en libertad, y los sometieron como esclavos y esclavas. Entonces la palabra de Yahvé vino a Jeremías, de parte de Yahvé, diciendo: [Pacto] Yo pacté con vuestros padres, el día que los saqué de la tierra de Egipto, de la casa de la esclavitud, diciendo: Cada siete años dejaréis en libertad cada uno a su hermano hebreo que se os haya vendido. Te servirá seis años, y lo dejarás ir libre. [Pecado] Pero vuestros padres no me escucharon, ni inclinaron su oído. Ahora vosotros os habíais vuelto a mí y habíais hecho lo recto ante mis ojos, al proclamar la libertad cada uno a su prójimo, y habíais hecho un pacto en mi presencia, en el Templo sobre el cual invoca mi nombre. Pero os habéis vuelto atrás profanando mi nombre, y habéis vuelto a tomar cada uno a su esclavo y cada una a su esclava que habíais dejado en libertad, a su entera voluntad; y los habéis sometido para seros esclavos y esclavas. [Amenaza] Por tanto, así dice Yahvé... He aquí que yo os proclamo libertad para la espada, la peste y el hambre. Haré que seáis motivo de espanto para todos los reinos de la tierra. Haré que los hombres que traspasaron mi pacto y que no han cumplido las palabras del pacto que hicieron en mi presencia sean como el becerro que dividieron en dos partes y pasaron para pasar entre las dos mitades...» (Jr 34,8-18). Los esclavizadores se habían vuelto atrás después de la crisis. Frente a esa actitud de reincidencia en la opresión, eleva el profeta la ley del pacto de Dios, que ha pedido libertad para los esclavos, cada siete años. De esa forma contrasta la actitud de Dios, que es garante de la libertad, y el pecado de los hombres, que vuelven a ratificar la opresión, tan pronto como pasa el riesgo. Ante esa ruptura religiosa y social, el profeta no tiene más respuesta que la amenaza de castigo.

(4) *Segundo Isaías: para que saques de la cárcel a los presos*. El destierro que anunciaba Jeremías se ha cumplido. Al otro lado del desierto sirio, en tierras de Babilonia, habitaban por entonces los israelitas deportados, los más conscientes de su propia identidad, dispuestos a iniciar un camino de liberación, como los hebreos que antaño habían sufrido y gritado siendo esclavos en Egipto. Pues bien, como profeta y promotor de libertad, ha elevado su voz, en los años finales del exilio (en torno al 540 a.C.), un profeta o grupo de profetas a quien llamamos Segundo Isaías, cuyos cantos aparecen recogidos en Is 40–55. Este profeta mantiene la esperanza de la libertad de los cautivos y la encarna en la figura de un Siervo*, que es signo del pueblo, que asume y entiende el sufrimiento de todo el pueblo. El profeta sabe y dice para siempre que la auténtica historia no la escriben los vencedores o beneficiarios del sistema (babilonios), sino ellos, los pobres y cautivos, que poseen la verdadera esperanza y la despliegan como principio de liberación. Esto es lo que el profeta dice en nombre de Dios a su Siervo, al nuevo Moisés o Mesías, que será liberador de cautivos y presos: «Yo, Yahvé, te he llamado para la justicia, te he tomado de la mano y te he guardado y te he constituido alianza del pueblo y luz para las naciones. Para que abras los ojos a los ciegos y saques de la cárcel a los presos y de la prisión a los que moran en las tinieblas»

(Is 42,6-7). El cautiverio en Babilonia se interpreta así como una cárcel donde los israelitas se encuentran encerrados y atrapados (presos), sin poder desplegarse en libertad. Por eso se dice que están en *prisión*: moran encerrados, bajo la oscuridad de unos muros opacos, que no están hechos de ignorancia teórica (como en la República de Platón), sino de falta de libertad social. Lógicamente, la primera tarea del Siervo, delegado de Dios en el lugar del cautiverio, será abrir los ojos de los ciegos y sacar a los cautivos de las cárceles, en gesto de educación personal (abrir los ojos) y transformación social para que así puedan ver y conocerse, de manera que desplieguen su vida en libertad, sin que nadie les impida realizarse. Este es el mito profético fundante, la utopía social del Segundo Isaías, que entiende y promueve la vida de los hombres y mujeres de su pueblo como marcha que lleva, a través del gran desierto de la vida actual, hacia el futuro de la libertad. Por eso ha destacado la experiencia del camino. Puede quedar lejos la meta, siempre buscada, nunca conseguida. Pero a los pobres y cautivos se les debe ofrecer, se les ofrece, la experiencia y tarea de un proceso de liberación, que se proyecta y busca, como utopía real que se va construyendo con palabras y compromisos de esperanza.

(5) *El Dios liberador*. El profeta no tiene dinero, ni ejército, ni medios políticos; pero tiene algo que es mucho más grande: la palabra creadora de vida y esperanza. Tiene la ayuda de Dios, de quien viene a presentarse como siervo, para anunciar y promover el gran Mensaje de la libertad: «Así dice Yahvé, el que me constituyó Siervo suyo desde el seno materno, para que trajese a Jacob, para que reuniese a Israel... Te he guardado y constituido alianza del pueblo: para restaurar la tierra, para repartir heredades asoladas, para decir a los presos: Salid, a los que están en tinieblas: Venid a la luz. Por los caminos pacerán, y en todas las alturas desoladas pastarán... Convertiré mis montes en camino, y mis senderos se nivelarán. Mira, estos vendrán de lejos; unos del Norte y Poniente, otros de Sinim» (cf. Is 49,5-12). De nuevo se identifican los presos/cautivos con aquellos que viven en tiniebla, pues no pueden contemplar la luz de Dios, la verdadera humanidad. El profeta, enviado mesiánico, realiza la función de Siervo, como ministro de la Liberación, para establecer la alianza de los hombres y mujeres con Dios, para repartir las heredades, abriendo así un camino de liberación, en la línea del gran Jubileo*. Desde esta base puede entenderse el canto del rescate, que empieza con las palabras de llamada solemne: ¡Despierta, despierta, revístete de fuerza, brazo de Yahvé! (Is 51,9). El que liberó a los esclavos de Egipto tiene que liberar ahora a los cautivos: «¿No eres tú quien secó el mar, el que hizo un camino para los redimidos? Los rescatados de Yahvé volverán, vendrán a Sión con cánticos... Yo, yo soy vuestro consolador. ¿Quién eres tú para temer a un mortal; a un hijo de hombre, que se secará como hierba? ¿Te has olvidado de Yahvé, tu Hacedor, que desplegó los cielos y cimentó la tierra, y todo el día temías la furia del opresor? Pero, ¿dónde está la furia del opresor? Se apresuran a liberar al encadenado. Porque yo soy Yahvé tu Dios, que agita el mar y mugen sus olas...» (Is 51,10-15). La pregunta inicial (¿no eres tú...?) recoge el recuerdo de la acción de Dios en el Éxodo y se expande luego en la promesa del retorno para el pueblo (volverán...). Frente a los opresores que encarcelan por un tiempo pero mueren, se eleva Dios, que no muere, como

principio de consuelo para los tristes y de liberación de los encadenados. Los mismos opresores cambiarán cuando descubran la verdad, apresurándose a liberar a los encadenados. La revelación de Dios se expresa por tanto como principio de transformación integral en la que participan los mismos opresores antiguos, convertidos al fin en servidores de los encadenados (ellos mismos les liberarán).

(6) *Hermenéutica liberadora*. El tema de la liberación y libertad no es solo un elemento más entre los contenidos de la Biblia, sino que ha venido a convertirse en un principio hermenéutico fundamental, muy utilizado en los últimos decenios, a partir de la teología de la liberación. En ese sentido se ha podido hablar de una lectura materialista de la Biblia, una lectura que pone de relieve los aspectos económicos y las prácticas sociales que están en el fondo del texto. Esa lectura supera un tipo de exégesis dogmática, donde el texto aparecía como cantera o fuente de formulaciones de fe, en línea conceptual. También supera una exégesis que solo busca en la Biblia los contenidos religiosos, de tipo espiritualista, sin tener en cuenta el trasfondo social y las motivaciones de esos contenidos. Esa lectura materialista quiere superar un tipo de ideología que consiste en desligar el texto de sus condicionamientos y supuestos económico-sociales, de manera que pueda ponerse al servicio de la clase dominante, sea en el nivel de la jerarquía social o religiosa. Pero quizá es mejor abandonar ese nombre de «lectura materialista», demasiado vinculada a un tipo de marxismo, para hablar de un lectura integral y liberadora de los textos bíblicos. Esa lectura ha de ser necesariamente activa o comprometida: la misma práctica que brota de la Biblia, tal como ella se centra en Jesucristo, se encuentra orientada a la igualdad económica, la supresión de la propiedad privada y la superación de toda ideología que domina o maneja al hombre desde fuera. Esa lectura será, al mismo tiempo, espiritual y religiosa en la medida en que valora y posibilita la apertura del ser humano hacia la plenitud mesiánica de la reconciliación con los demás y con Dios. Esa lectura liberadora es inseparable de un tipo de práctica cristiana, en la línea del mensaje de Jesús y de la experiencia de la pascua.

Cf. I. ELLACURÍA y J. SOBRINO (eds.), *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Trotta, Madrid 1990; G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1999; P. JARAMILLO, *La injusticia y la opresión en el lenguaje figurado de los profetas*, Monografías ABE-Verbo Divino, Estella 1992; A. J. LEVORATTI (ed.), *Comentario bíblico latinoamericano* I-III, Verbo Divino, Estella 2004-2007; P. MIRANDA, *Marx y la Biblia. Crítica a la filosofía de la opresión*, Sígueme, Salamanca 1972; J. L. SICRE, *Con los pobres de la tierra. La justicia social en los profetas de Israel*, Cristiandad, Madrid 1984.

2. Nuevo Testamento

(↗ *exorcismos*, *Jesús 7*, *jubileo*, *resurrección*). Jesús ha interpretado su vida y mensaje a la luz del Éxodo y por eso ha querido subir a Jerusalén, para ofrecer su propuesta, en el entorno de la fiesta de Pascua, cuando se celebra la salida de los israelitas de Egipto. Jesús no ha elaborado el tema de la liberación (curación, solidaridad, comida compartida...) de una forma abstracta. No razona sobre demonios, cárceles o Diablo. Simplemente se encarna en la cultura de su tiempo e introduce en ella su nueva experiencia escatológica de libertad, diciendo a los humanos que se liberen, que actúen

por sí mismos, que dejen de sentirse prisioneros de un poder diabólico que fatalmente parecía imponerse sobre ellos.

(1) *Curaciones de Jesús*, *signo de libertad*. En esta perspectiva se sitúa su respuesta a los mensajeros del Bautista: «Id y anunciadle a Juan lo que habéis oído y habéis visto: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos son limpiados [*katharidsontai*], los sordos oyen, los muertos resucitan y a los pobres se les anuncia la buena noticia y dichoso aquel que no se escandalice de mí» (Mt 11,4-6). Estas palabras, recreadas quizá por la tradición eclesial, testifican una experiencia básica del Evangelio: asumiendo el mensaje del libro de Isaías (cf. Is 35,5-6; 42,18), Jesús ha interpretado la llegada del Reino como liberación integral de los hombres, como sanación completa de los individuos y transformación de la sociedad. Él ha podido proclamar esta palabra porque ha ido curando a los humanos, haciéndoles capaces de vivir en libertad, de realizarse de manera autónoma, en gesto de fe y solidaridad (cf. Mt 9,36; 14,14 par). Estos pueden ser los rasgos básicos de la liberación de Jesús. (a) Jesús ofrece salud mesiánica a los ciegos, cojos, sordos. Enfermo es el que no puede ver ni hablar ni andar... el que está cerrado en sí mismo, o expulsado del conjunto social, el que no tiene libertad para ser él mismo. En este aspecto, curar significa liberar. (b) Jesús supera el sistema de purezas del templo y así ofrece libertad, limpieza, a los leprosos. El leproso es el enfermo expulsado por impuro, aquel a quien se le acusa de poner en peligro el orden social, porque contamina... La curación de los leprosos se interpreta en plano de limpieza integral: quedan limpios, es decir, son asumidos en el orden social... No se puede construir una sociedad hecha sobre la expulsión de los asociales e impuros... (c) Jesús anuncia la buena noticia de la libertad sobre la muerte. Solo se puede hablar de liberación total de los hombres cuando se abre para todos un horizonte de resurrección. Desde esta base se puede proclamar la buena noticia: los pobres son evangelizados. A los ojos de Jesús, el hombre no es un ser que está encerrado en su cárcel de opresión, no es un esclavo de poderes destructores de este mundo. Por encima del talión de una historia donde todo está sometido a la ley de la acción y reacción en la que padecen unos y otros, atados a la violencia del sistema, Jesús nos hacer descubrir la libertad creadora de Dios. Este es su milagro, esta su aportación dentro de la historia. Desde un punto de vista racional, según la ley de acción y reacción, de delito y pena, sigue siendo necesaria la Ley que se impone sobre los que parecen culpables: sin ella no podemos mantener el orden de violencia sobre el mundo. Pero Jesús ha introducido sobre esa justicia legal un orden nuevo de gracia, el milagro de su acción liberadora, que hoy se puede y debe expresar en el conjunto de la sociedad como principio de transformación personal y social.

(2) *Reino de Dios como liberación*. Según todo eso, Jesús ha interpretado la llegada del Reino como liberación integral del ser humano, como sanación completa de los individuos y transformación de la sociedad. Él ha podido proclamar esta palabra porque ha ido curando a los hombres, haciéndoles capaces de vivir en libertad, de realizarse de manera autónoma, en gesto de fe y solidaridad (cf. Mt 9,36; 14,14 par). La misión liberadora se vuelve así polémica: si los enfermos son privilegiados de Dios, tienen que cambiar los *sanos*: no pueden encerrarse en sus posibles ventajas (salud, libertad o

dinero), sino que deben abrir un espacio de vida y gratuidad (no de pura ley) para enfermos y oprimidos, para encarcelados o expulsados de la sociedad. Más que un gesto de compasión intimista, los milagros son acciones creadoras en favor de la libertad universal del ser humano. Así desbordan el plano de la pura ciencia y política del mundo para conducirnos al nivel en el que Dios se manifiesta como fuente de liberación y comunión universal: son como una ventana abierta hacia la acción del Reino de Dios interpretado como libertad y salvación para los enfermos y angustiados de este mundo.

(3) *Pablo. (1) El evangelio de la libertad*. La más antigua confesión de fe eclesial bendice al Dios que ha resucitado a Jesús de entre los muertos (cf. 1 Tes 1,9-10; Rom 4,24; 8,11; 10,9; 1 Cor 6,14; 15,15; 2 Cor 4,14; etc.), interpretando así la fe pascual como liberación de la muerte. Desde esa base pueden precisarse los elementos básicos de la antropología de Pablo, que se funda en la paternidad de Dios y se centra en la libertad de los cristianos, como muestra Gal 3–4. Pablo se encuentra discutiendo con los cristianos de Galacia, sobre el sentido y obligatoriedad de la Ley. Al ocuparse de la libertad de los cristianos, Pablo descubre y señala que el Dios de la Ley es más Señor que Padre: es como dueño de individuos sometidos o de niños que están bajo el dictado de tutores y administradores. Por el contrario, el Dios de la gracia es Padre más que Señor; es fuente de libertad que ha revelado su misterio de amor enviándonos al Hijo, para hacernos de esa forma hijos, esto es, libres: «Mientras el heredero es menor no se distingue del esclavo, aunque es dueño de todo, sino que se encuentra bajo tutores y administradores, hasta el tiempo determinado por el padre. Así también nosotros, mientras éramos menores, estábamos esclavizados bajo los elementos del mundo. Pero, cuando llegó la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la Ley, para rescatar a los que estaban bajo la Ley, para que alcanzáramos la filiación. Y la prueba de que sois hijos es que Dios ha enviado el Espíritu de su Hijo a vuestros corazones, gritando: ¡Abba, oh Padre! Por tanto, ya no eres esclavo, sino hijo y, si hijo, heredero de Dios» (Gal 4,1-7). Dios mismo ha enviado a Jesús, Hijo querido, desde el misterio de su eternidad, para que los hombres podamos ser hijos, es decir, libres, superando la etapa larga de la servidumbre, entendida como tiempo de opresión bajo la ley y de terror bajo las fuerzas de este mundo, que se dicen divinas y son solo opresoras. No ha empezado a ser Padre en el tiempo, sino que lo era desde siempre por el Hijo, en su verdad original divina, pero antes no había podido manifestarse en su verdad (como Padre), pues éramos menores, como niños, incapaces de vivir en libertad; por eso nos había dejado bajo el mando de administradores y tutores, dominados por leyes judías y principios sociales y sacrales de este mundo. Pero al crecer, haciéndonos mayores, Dios ha podido mostrarnos su verdad de Padre, por medio de su Hijo.

(4) *Pablo. (2) Libertad y madurez humana*. Leído de forma radical, el argumento anterior invierte la lógica del mundo. Normalmente los que necesitan padre son los niños, de manera que los hombres, cuando se vuelven mayores, ya no los necesitan. Pues bien, en contra de eso, Pablo supone que la paternidad ejercida sobre niños es sustituible: tutores y nodrizas ejercen, en aquella sociedad romana rica, la función de padre. Pero la verdadera paternidad, que define y libera a los hombres y mujeres, es la que se ejerce

sobre los hijos maduros, en diálogo de amor y libertad. Este es el misterio que los siglos antiguos, encerrados bajo un Dios de Ley, no habían conocido, interpretando la existencia como sumisión a poderes sacrales externos, que actúan desde fuera, por la fuerza. Este es el misterio que Dios ha revelado, al mostrarse como Padre, suscitando sobre el mundo a su propio Hijo Jesucristo. Los hombres anteriores se encontraban sometidos bajo los poderes del cosmos, que les encerraban en la cárcel de la ley. Pues bien, Dios ha enviado a su propio Hijo, nacido bajo la ley de este mundo, para liberar a los que estaban sometidos a la Ley. Los hombres liberados son aquellos que han aprendido a decir: ¡Abba, Padre! Esta invocación constituye para Pablo un elemento distintivo de la comunidad cristiana. Ciertamente, los judíos no se sentían huérfanos, ni abandonados, pero, según Pablo, ellos seguían viviendo, bajo un tipo de esclavitud, marcada por la ley, como si estuvieran gobernados por otros, dirigidos desde fuera, sin ser dueños de su propia existencia. Pues bien, en contra de eso, Pablo ha interpretado el Evangelio como experiencia de libertad filial. La libertad no consiste en matar al padre, para así alcanzar la autonomía, sino al contrario, consiste en superar la esclavitud de los falsos padres (que solo son administradores, tutores bajo ley) para descubrir e invocar, con espíritu filial, es decir, en amor confiado, al verdadero Padre, llamándole *¡Abba!* Según eso, el Padre no es Ley, sino libertad. No es sometimiento, sino gozo admirado y canto jubiloso de la vida. Saber decir *Padre* y que esta palabra sea verdadera, en confianza y esperanza, por encima de todas las leyes del mundo: eso es libertad. El esclavo trabaja y se afana, bajo dictado ajeno. El hijo, en cambio, trabaja en libertad, sabiendo que la casa es suya y suya la herencia del Padre.

(5) *Los tres planos de la libertad*. Toda la dinámica de la libertad cristiana se inscribe en este contexto del Dios que envía a su propio hijo, para que podamos vivir en libertad, sin estar esclavizados por una ley externa, ni tampoco por principios de lucha social, que dividen y someten a los hombres. Pablo ha interpretado la libertad como experiencia de gratuidad y solidaridad en los tres campos básicos de la vida humana: «Ya no hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay varón ni mujer; porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Gal 3,28). Libertad significa que cada uno puede ser lo que es, sin someterse al otro, sin tener que aceptar por la fuerza unas normas de vida o imposiciones que le vienen de fuera. (a) *Ya no hay judío ni griego*. De hecho, en el desarrollo concreto de su pensamiento, por la misma dinámica de la sociedad en que vivía, Pablo solo ha elaborado este primer tipo de libertad: «Ya no hay judío ni griego». En ese contexto se ha mantenido inflexible, exigiendo por todos los medios que los gentiles tuvieran las mismas posibilidades que los judíos en su camino eclesial, en su vida concreta. (b) *Ya no hay hombre ni mujer*. Pablo ha desarrollado menos esta segunda parte de su programa. Ciertamente, él no creó una Iglesia para hombres, ni sometió a las mujeres, pero acabó dejándolas de hecho donde estaban, de manera que la historia posterior de la Iglesia ha podido sancionar de nuevo un tipo de sometimiento femenino, no solo al negar a las mujeres los ministerios ordenados (a partir de las cartas pastorales; patriarcalismo*), sino también por la manera de entender el cristianismo a modo de sistema donde dominan de hecho los varones. Sin un despliegue consecuente de la libertad y fraternidad en el

campo de las relaciones de género no se habrá desarrollado el programa de Pablo. (c) *Ya no hay esclavo ni libre*. Pablo superó de hecho, en su raíz, la diferencia entre esclavos y libres, varones y mujeres, pero después, por imposición de la misma estructura social de su entorno, la Iglesia volvió a mantener y defender las clases sociales, llegando incluso a sacralizarlas, dentro de una perspectiva donde la autoridad se concebía como signo de Dios, en contra del Evangelio, que presenta como signo de Dios a los pobres. En esa perspectiva queda planteado y abierto el tema de la liberación cristiana desde la raíz del Evangelio.

(6) *Espíritu y libertad*. Pablo no se ha limitado a introducir la experiencia de la gracia en el conjunto de las leyes del judaísmo (con sus normas nacionales, sacrales), sino que, en un momento dato, se ha enfrentado con ellas, mostrando que no solamente son pasajeras, sino que pueden ser contrarias al amor creador de Jesús. La Ley del judaísmo termina siendo como un *velo* que nos impide mirar hacia el misterio del amor de Dios, una atadura que nos impide vivir en libertad. Por eso, Pablo añade: «El Señor es el Espíritu; y donde está el Espíritu del Señor [hay] libertad» (2 Cor 3,17). El Señor Jesús pertenece al plano del Pneuma, no es la Ley llevada al límite de la perfección, sino el Espíritu que brota de Dios, en gesto de amor y libertad. Por eso, allí donde se expande el Pneuma del *Kyrios*, allí donde el Señor mesiánico se expresa, emerge para los hombres la libertad, que es su grandeza suprema, el signo de su autonomía, incluso respecto del mismo Dios. Ciertamente, Pablo ha sabido que la libertad es un riesgo, que ella puede conducir de nuevo a la lucha (voluntad de imposición) o a la impotencia. Por eso, una y otra vez, partiendo de su propia experiencia de hombre liberado, intenta mostrar lo que supone el vivir partiendo de ella: «Porque vosotros, hermanos, fuisteis llamados a la libertad, pero no la utilicéis como pretexto para la carne, sino servíos por amor los unos a los otros» (Gal 5,13). La libertad del Espíritu es despliegue de amor en gratuidad creadora, en sentido receptivo y activo: es amor que recibimos de los otros de un modo gratuito (somos porque nos aman, porque Dios ha fundado en su Vida nuestra vida); es amor que ofrecemos también de un modo gratuito, a fin de que los otros sean. Eso significa que la libertad solo tiene sentido como gratuidad en el amor. El hombre sometido a la Ley no puede ni siquiera darse a los demás en donación gratuita, porque la misma ley le dice lo que ha de dar, cómo ha de hacerlo. Sobre unos y otros, sobre dadores o receptores, planea la Ley, recordándoles a todos que están sometidos a ella. Solo superando la Ley en amor puede haber libertad y gracia.

Cf. J. BECKER, *Pablo*, *el apóstol de los paganos*, Sígueme, Salamanca 1996; S. DAVIES, *Jesus the Healer. Possession*, *Trance and Origins of Christianity*, SCM Press, Londres 1995; I. ELLACURÍA y J. SOBRINO (eds.), *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Trotta, Madrid 1990; G. EICHHOLZ, *El evangelio de Pablo. Esbozo de teología paulina*, Sígueme, Salamanca 1977; J. GNILKA, *Pablo de Tarso: apóstol y testigo*, Herder, Barcelona 1998; R. A. HORSLEY, *Jesus and the Spiral of Violence*, Harper, San Francisco 1987; X. PIKAZA, *Dios preso*, Sec. Trinitario, Salamanca 2005; G. H. TWELFTREE, *Jesus*, *the Exorcist. A Contribution to the Study of the Historical Jesus*, Hendrickson, Peabody 1993.

LIBERALISMO. HERMENÉUTICA LIBERAL

(↗ *hermenéutica*). Tendencia exegética dominante entre los protestantes de cultura alemana en la segunda mitad del siglo XIX y a principios del XX. Conciben la Biblia como expresión del valor divino del espíritu humano, en su camino de maduración moral. Entre sus representantes destaca A. Harnack (1851-1930), cuyo libro sobre *La esencia del cristianismo* (*Das Wesen des Christenthums*, 1900) ha sido un texto clave en la cultura y exégesis de varias generaciones. A su juicio, el mensaje de Jesús está centrado en la bondad paterna de Dios y en el valor infinito del alma humana. Toda la Biblia es una expresión del proceso y progreso moral del ser humano, entendido como sede fecunda donde mora y actúa la divinidad. En principio, la tendencia liberal no acepta la acción de lo sobrenatural, ni cree en la irrupción especial de Dios, ni en los milagros exteriores (materiales), ni en la objetividad de la historia salvadora. Ella tiende a concebir la Biblia como testimonio del avance espiritual del ser humano, que ha venido a culminar de algún modo en Jesucristo.

LIBRO

(↗ *crítica bíblica*, *hermenéutica*, *lecturas*, *revelación*). Las religiones cósmicas o paganas, propias de tiempos en que la escritura no se conocía o tenía menos importancia, solían transmitirse por tradición oral de manera que sus libros, aun en el caso de que existieran y contuvieran rituales litúrgicos y mitos, solían ser secundarios. Hasta hace poco tiempo, muchas grandes culturas (y muchos hombres cultos, entre ellos la mayoría de nuestros antepasados) no sabían leer. Por eso transmitían su saber y tradición de un modo oral. Podían tener una Revelación de Dios, pero no la habían fijado en un texto. En esa línea, suele suponerse que las religiones del libro son más modernas y profundas que las que carecen de libro, pero esa afirmación no puede tomarse de un modo absoluto, pues las grandes experiencias religiosas de la humanidad estaban ya fijadas antes de que pudieran escribirse en libros.

(1) *Tiempo eje*, *la importancia del libro*. Conforme a una hipótesis bastante común, el gran cambio cultural de la humanidad moderna está vinculado a eso que se llama el «tiempo-eje», con el despliegue más significativo de las grandes culturas de China, la India, Persia, Israel y Roma. En todas ellas ha jugado el libro una gran importancia; pero algunas no lo han convertido en referencia religiosa fundamental, de tal manera que no han tenido una literatura canónica, unos libros normativos. Ciertamente, las religiones de Oriente (como el taoísmo, el hinduismo y el budismo) tienen libros muy importantes, pero no canónicos en el sentido de la Biblia o el Corán. Solo en Occidente, a partir del judaísmo, surgen, en sentido estricto, las religiones en las que el Libro se vuelve un elemento central, religiones canónicas, es decir, fijadas para siempre. Ellas suponen que ha llegado el tiempo culminante de la historia y que se pueden codificar unas experiencias básicas, presentándolas como normativas para todos. El Libro cumple una función distinta en cada uno de los casos. Por eso podemos y debemos trazar un breve esquema con las formas de entender los libros en las religiones monoteístas.

(2) *Judaísmo*. Al comienzo no había libro, sino mitos, tradiciones, leyendas. Podía haber también algunos códigos legales de carácter más o menos preceptivo: así puede hablarse de documentos o libros genealógicos (cf. Gn 5,1), de un libro o documento del pacto, vinculado a las leyes que el pueblo ha de cumplir (cf. Ex 24,7; Nm 5,23; Dt 17,18) y que se guardan en el santuario (cf. 1 Sm 10,25); también se conserva el recuerdo de un libro de las guerras de Yahvé (Nm 21,14) y de otro posible libro donde se recogían las zonas y poblados de la tierra prometida (Jos 18,9); hay también un libro de los hechos de Salomón (1 Re 11,41) y sobre todo un libro de historias de los reyes de Israel (1 Re 14,19) y otro de historias de los reyes de Judá (1 Re 15,17), a partir de los cuales se han compuesto los libros actuales de 1-2 Reyes y 1-2 Crónicas, como el texto bíblico repite constantemente. Había en Israel esos y otros libros, que, sin duda, formaban parte de la biblioteca real (los reyes tenían escribas: cf. 2 Sm 8,17; 20,25) y de la biblioteca de los templos y, en especial, del templo de Jerusalén (cf. Jos 14,26; 2 Re 21,8). Pero solo después del exilio se puede hablar en el judaísmo de un libro sagrado, que sirve de norma para el pueblo y cuyo contenido es más o menos cercano a nuestro Pentateuco,

como ha narrado de un modo solemne Neh 8. Antes había libros. Pero solo desde este momento se puede hablar de un Libro (de «el Libro») que define y determina la vida del pueblo israelita, cuya existencia y rasgos principales no se definen ya por tradición o imperativo social, sino por un libro donde se contiene la Ley de Dios. Había además colecciones de oráculos proféticos, transmitidos primero de memoria, que se fueron codificando tras el exilio y que, vinculados con el libro de la Ley (y más tarde con los Escritos, que solemos llamar sapienciales) formaron el principio de identidad del judaísmo. En ese sentido, podemos decir que el judaísmo ha surgido cuando los israelitas fueron codificando su experiencia en forma de Libro, de tal forma que los diversos momentos de su surgimiento (desde la vuelta del Éxodo* hasta el establecimiento de la federación de sinagogas*, tras el 70 d.C.) se configuran y definen en función de la emergencia del Libro canónico y de la importancia que adquiere. Debemos añadir, sin embargo, que el judaísmo definitivo, centrado en la Misná, no ha nacido solo por un -Libro, sino en torno a una Ley, transmitida en doble forma: por el *Libro* (centrado en el Pentateuco, pero que contiene también los oráculos de los profetas y los Escritos, constando así de tres partes: Torah o Ley, Nebiim o profetas y Ketubim o Escritos) y la *Tradición oral* (codificada por la Misná). Estrictamente hablando, el judaísmo no es religión de libros sino de Ley (presente en Libro y Tradición) y de pueblo (está fundado en la identidad de una nación, que nace de la llamada y elección de Dios). De todas formas, ya Jesús ben Sira, autor del libro del Eclesiástico, decía, a comienzos del siglo II a.C., que la *Hokhmah* o *Sophia*, es decir, la Sabiduría de Dios, se hizo Libro (Ley de vida) para el pueblo: «La Sabiduría se alaba a sí misma, se gloría en medio de su pueblo diciendo: Yo salí de la boca del Altísimo y como Nube cubrí la tierra... En el principio, antes de los siglos, me creó, por los siglos nunca cesaré. En el Santo Templo ofrecí culto, en la Ciudad Amada me hizo descansar. Eché raíces en un pueblo glorioso, en la porción del Señor, en su heredad... ¡Venid a mí todos los que me amáis, saciaos de mis frutos...! Todo esto es el Libro de la Alianza del Dios altísimo, la Ley que nos mandó Moisés» (Eclo 24,1.3.9-10.19.23). El verdadero Libro de Israel es la Ley, norma de vida para el Pueblo escogido.

(3) *Cristianismo*. El primer libro sagrado de Jesús y de sus seguidores fue la Biblia hebrea, pues ellos siguieron siendo judíos. Pero los cristianos interpretaron ese libro desde la experiencia mesiánica de la vida y pascua de Jesús, que apareció ante sus ojos como verdadera revelación de Dios. Más tarde, ellos añadieron al libro anterior de Israel (al que ahora llaman Antiguo Testamento) una segunda parte sobre el mensaje de Jesús y de la Iglesia (llamada Nuevo Testamento). De esa forma pusieron a Jesús y al Nuevo Testamento en el lugar donde los judíos situaban al pueblo y a su tradición oral (codificada en la Misná y el Talmud). Hay, sin embargo, una gran diferencia: *los judíos* ven las dos realidades (Biblia y Tradición del pueblo) de forma paralela, como expresiones de un mismo contenido; por el contrario, *los cristianos* interpretan la vida y pascua de Jesús (su Nuevo Testamento) como culminación y plenitud del Antiguo Testamento, de tal forma que uno (Antiguo Testamento) lleva al otro (Nuevo Testamento) donde se cumple y culmina, recibiendo su auténtico sentido. Así afirman

que la Palabra de Dios (que judíos o musulmanes ven como Ley o Recitación) se hace Hombre, un ser humano concreto, que es el Hijo de Dios. Lo que Dios contempla y ama por toda la eternidad no es un texto sagrado, sino una persona (su Hijo). La revelación o descenso del misterio de Dios se identifica así con la Encarnación histórica del Hijo de Dios (que forma parte del misterio trinitario). Por eso, la Palabra originaria y creadora, vida y luz de los hombres, no es un Libro, sino el Hijo de Dios encarnado (cf. Jn 1). Como decía san Ignacio de Antioquía, en torno al 120 d.C., en contra de los gnósticos que hacían interpretaciones extrañas de la Biblia, «mi libro y archivo de Dios es Jesucristo» (a los *Filadelfios* 8). Por eso, más que un libro, la revelación verdadera de Dios es un Hombre (Jesús), cuya vida sigue presente en el mundo a través del amor mutuo de los creyentes, en la Iglesia. La Biblia es importante, pero solo en la medida en que expresa el sentido de Jesús.

(4) *Los musulmanes* tampoco han empezado con un libro sino con una Recitación, con el mensaje de Mahoma interpretado como compendio de la verdad eterna de los profetas anteriores (especialmente de Moisés y de Jesucristo). Esa Recitación (que eso significa *Corán*) proviene básicamente de un hombre: Mahoma (Muhammad). El Corán es texto declamado antes que leído, es palabra proclamada antes que escrita. Solo tras la muerte de Mahoma, el Corán se convirtió en Libro escrito y recibió tal importancia que los musulmanes declararon superadas las revelaciones parciales (y en parte corrompidas) de judíos y cristianos. Así abandonaron la Biblia judía y cristiana. La Biblia israelita había surgido a lo largo de mil años de historia, con textos de diversos autores, escritos en muchas formas literarias. La Biblia cristiana del Nuevo Testamento había surgido también como obra de tres generaciones de creyentes. Ambos son libros para leer y meditar, para vivir y recrear el camino de la fe, de manera que fueron recibiendo nuevos sentidos a medida que avanzaba la vida del pueblo creyente. Por el contrario, el Corán es texto de un solo hombre, un conjunto de poemas y enseñanzas recitadas por Mahoma en unos 20 años y recopilados por sus discípulos inmediatos. De esa forma, el libro contemplado por Mahoma (Libro de la vida y destino de los hombres) se vuelve libro revelado y escrito. Este es el libro que descubrió Muhammad el día de la revelación primera, cuando Yibril (= Gabriel) se le apareció «a la distancia de dos arcos o aún más cerca, junto al Loto del límite». Allá donde se encuentra el principio de todas las cosas, contempló el misterio de Dios como Palabra escrita que debía recitar (Corán 53,10-14). Por eso puede hablar de un Descenso del Libro: «Es cierto que lo hicimos descender en la Noche del Decreto... La Noche del Decreto es mejor que mil meses. En ella descienden los ángeles y el Espíritu (Yibril = Gabriel) con las noticias de tu Señor para cada asunto» (Corán 97). La Madre del Libro, la Escritura prototípica, sigue estando en el cielo, ante Dios, desde siempre (Corán 43,3; 56,77-78). Día a día, en largo proceso de reconocimiento creador, Mahoma va recibiendo y exponiendo su contenido: «Así es como te revelamos un Corán árabe, para que adviertas a la Madre de las Ciudades [= La Meca] y a los que viven en sus alrededores y para que les pongas en guardia contra el día indudable del Juicio» (Corán 42,7).

(5) *Excursus. Libros de la Ley*, *libro de la vida*. Las reflexiones anteriores sobre el Libro en el islam nos permiten volver hacia atrás y evocar el tema fundamental de la existencia de un Libro del Destino, de unos libros astrales, que serían el prototipo y verdad de la Escritura revelada y fijada en los libros de los profetas. La tradición de Israel conoce, sin duda, la existencia de un Libro del Destino, vinculado a los astros, que rigen la vida de los hombres, tal como lo atestiguan las religiones del antiguo Oriente, pero no lo ha introducido en su canon, es decir, entre los elementos básicos de su identidad. Dejando a un lado los libros de crónicas, de genealogía o historia, en el plano religioso, el primitivo Israel conocía básicamente dos o tres libros. (a) *Hay un libro de la Ley* y del juicio de Dios, donde se escriben las acciones de los hombres y el futuro de su salvación o condena (cf. Sal 56,9; 139,16; Dn 7,10; Is 65,6; *1 Hen* 82,4; 89,61-66). Ese es un libro donde se recogen las obras de los hombres, teniendo como referencia lo que manda el Libro de la Ley (cf. Dt 17,8; 31,26; Jos 24,26; Neh 8,1-8). (b) *Libro de la vida*. Hay también un Libro de registro del pueblo de Dios (= Libro de Vida), que encontramos ya en Ex 32,32-33, donde se supone que Dios recoge los nombres de los israelitas buenos, llamados a la salvación de Dios, aquellos que han cumplido los mandatos o leyes de la Ley divina; solo quienes estén inscritos en ese libro podrán salvarse (Dn 12,1; cf. *Jub* 19,9). Este «Libro de la Vida» aparece también en Lc 10,20 y Flp 4,3.

(6) *Apocalipsis. (1) Libros del juicio*, *libro de los siete sellos*. El último libro de la Biblia cristiana (el Apocalipsis) ofrece una visión fascinante de las relaciones entre el libro (o los libros) del juicio y el libro de la vida, vinculado con el libro de los siete sellos. (a) *El libro del juicio*. El libro del juicio puede ser múltiple: hay muchos libros donde se recogen las obras de los hombres, para que se juzgue según ellas su conducta (Ap 20,12; cf. Dn 7,9-10). Así creían gran parte de los judíos del tiempo de Jesús: Dios abrirá sus libros para juzgar según ellos a los hombres, según Ley (de un modo forense), no con la violencia externa de la espada. Los libros marcan lo que ha realizado cada uno: son espejo de la vida, principio de juicio universal. Así ha expresado Juan su confianza en la razón moral: todos los humanos deben enfrentarse ante su propia verdad, expresada en ellos. Nadie puede escaparse de lo que ha hecho, ocultar lo que ha sido su vida. En la memoria de los libros de Dios queda todo recogido, puntualmente, dato a dato. En contra de eso, el Libro de la Vida (Ap 20,15) es solo uno, propio de Jesús. Pues bien, la salvación está inscrita en el Libro de la Vida (plano de gratuidad) no en los libros del juicio (plano moral). Las razones del juicio son muchas, pero la salvación no puede encontrarse en ese plano, puesto que ella es gracia, don de Dios. Por eso ha de encontrarse vinculada al único Libro de la Vida del Cordero sacrificado desde la fundación del mundo (Ap 13,8; el tema vuelve en 17,8), que puede y debe identificarse con el mismo Cordero. De esta forma ha resaltado Juan los dos planos o niveles de la racionalidad moral. (b) *El libro de los siete sellos*. El Apocalipsis es un libro que expone el despliegue y sentido de otro libro, que es el Libro del Cordero (Ap 5,1-5). Este es el libro de un Libro: «Y vi en la mano derecha del que estaba sentado en el trono un Libro escrito por dentro y por fuera, sellado con siete sellos» (Ap 5,1). El Dios invisible,

sentado sobre el Trono, lleva un Libro en su mano derecha, que es mano de Poder: con ella actúa y libera a su pueblo de Egipto; en ella tiene ahora un rollo de papiro o pergamino, bien sellado, escrito por envés y por revés (como el de Ez 2,9-10), pero ilegible. La imagen de un Libro sellado evoca el misterio de la historia (y de la revelación de Dios). Sabemos que el mundo es mensaje, pero no logramos descifrarlo; sabemos que Dios habla pero no entendemos lo que dice (cf. Is 29,11). La tradición apocalíptica conoce libros cerrados, revelaciones que el vidente debe mantener secretas (sellar) hasta el tiempo oportuno (cf. Dn 12,4.9; *1 Hen* 89,71). Pues bien, aquí estamos ante un Libro de Dios bien cerrado, que nadie puede desvelar en cielo, tierra, mar y mundos inferiores, ni siquiera los ángeles del cielo, ni los Vivientes y Ancianos del Trono.

(7) *Apocalipsis. (2) Libro del Cordero*, *libro de la Vida*. El Libro del Cordero está relacionado con la Escritura de la profecía israelita, pero está sellado y nadie puede conocer su contenido. Eso significa que, a juicio del Apocalipsis, los judíos rabínicos discuten sobre un libro cerrado: han puesto un velo que no deja ver su contenido (cf. 2 Cor 3,12-14); hablan de un Dios al que nadie ha visto (cf. Jn 1,18). Solo Jesús es su hermeneuta. (a) *El Libro del Cordero está relacionado con las Tablas Celestiales* que contienen el destino de la historia, según la apocalíptica judía (cf. *1 Hen* 81,1; 93,1-13; 107,1). Dios ha escrito su verdad en placas o rollos que nadie comprende. Solo algunos elegidos como Henoc o Esdras conocen su sentido. Sobre esa base avanza el Apocalipsis, más allá de la Escritura israelita y de las Tablas Celestiales. (b) *El Libro del Cordero es el sentido y despliegue de la historia*, tal como ha venido a desvelarse en Cristo. No es Ley, ni manual de predicciones (en línea más o menos astrológica), que deben suceder de un modo necesario, sino texto que Dios abre (y escribe) en la historia del Cordero* que lo irá abriendo (cf. Ap 5,6-14). El Rollo que Dios lleva en la mano es el argumento de la historia humana, la verdad del Dios que es principio y fin de las letras, Alfa y Omega universal (cf. 1,8). Es Libro de Dios, lo lleva en su mano y nadie puede descubrir su contenido y realizarlo. En ese plano empieza siendo ambivalente: contiene amenazas y riesgos de fuerte destrucción (como indican Ap 6–7). Es Libro del Cordero que lo toma y abre, desvelando los misterios de la historia. En esa línea podemos identificarlo al fin con la Vida del Cordero que se ofrece a los hombres (cf. 20,12; 21,27). Es Libro del profeta (10,1-11), que lo debe comer, para luego proclamarlo (cf. 11,1-13) en el tiempo de la Iglesia, traduciendo lo que ve (Libro celeste) en su mensaje (cf. Ap 1,11; 22,7-19). Todo esto nos permite suponer que el Libro del Cordero acaba identificándose a lo largo del Apocalipsis con el mismo Apocalipsis de Juan. En este contexto vuelven a distinguirle los dos libros antes indicados. Con la tradición israelita (cf. Dn 12,1), Juan sabe que existen unos *Libros del juicio* (Ap 20,12) donde se escriben las obras de todos los humanos. Pero en un sentido estricto la salvación solo se logra por el *Libro de la Vida*, *que es el mismo Cordero sacrificado*, donde se inscriben por gracia solo los elegidos (Ap 3,5; 13,8; 17,8; 20,12-15; 21,27).

Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *La palabra inspirada. La Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje*, Cristiandad, Madrid 1985; X. PIKAZA, *Apocalipsis*, Verbo Divino, Estella 1999; *Monoteísmo y globalización. Moisés*, *Jesús*,

Muhammad, Verbo Divino, Estella 2002; J. TREBOLLE, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Trotta, Madrid 1998.

LILIT

(↗ *Adán y Eva*, *cábala*, *hierogamia*, *Ishtar*). Figura femenina de carácter ambiguo, que aparece solamente una vez en la Biblia (Is 34,14), vinculada con la destrucción de una ciudad de Edom. En este contexto, aparece como un signo de destrucción y muerte, vinculada al desierto y a las ruinas, como reina de la noche (Layla), nombre que viene de la misma raíz. Así dice el texto: «Los machos cabríos habitarán en ella... En sus alcázares crecerán espinos, ortigas y cardos en sus fortalezas; será morada de chacales y dominio de avestruces. Los gatos salvajes se juntarán con hienas y un sátiro llamará al otro; también Lilit descansará allí y encontrará para sí un lugar de descanso» (Is 34,12.14).

(1) *Diosa de la noche*. En su origen, Lilit ha cumplido una función más positiva. Así aparece desde antiguo, en Babilonia, como una especie de genio sagrado, divinidad femenina del origen y del riesgo de la vida, atrayente, enigmática. Es una bellísima mujer, en la flor de su edad, pero con alas y extremidades inferiores de pájaro rapaz. Está de pie sobre dos leones fieles, flanqueada por búhos que exploran en la noche. Lleva un tocado de diosa y sostiene en sus manos un tipo de argolla, que parece evocar el círculo de eterno retorno del tiempo. Ella es el principio de la vida, es la expresión del enigma insondable de la realidad, en forma de mujer que fascina, desde el centro de una naturaleza sagrada, que es fuerza, principio de atracción y de muerte. Se trata, evidentemente, de una diosa de la noche sagrada y del amor misterioso, oscuro y atrayente.

Como buen israelita, Isaías condena y rechaza su figura, arrojándola fuera del mundo de los buenos creyentes, resguardados por Dios, para que se pierda sin fin en las ruinas de Edom, reino maldito. En esa base, desde su nueva perspectiva religiosa, la Vulgata (traducción de San Jerónimo) identifica a Lilit con un tipo de *daimon* femenino, llamado Lamia («ibi cubavit Lamia et invenit sibi requiem»: allí habitó la Lamia y encontró su descanso), una figura que ha estado presente en la mitología y folclore de muchos pueblos, hasta tiempos muy recientes. Conforme a los relatos de relatos populares, que se han narrado hasta bien entrado el siglo XX, las lamias solían ser bellísimas mujeres que atraían a los hombres para destruirles. Se descubría su carácter diabólico mirándoles los pies, que podían ser de pato (lamias acuáticas) o de ave rapaz (lamias voladoras). Lilit, la gran Lamia, y sus compañeras han sido una expresión del riesgo demoníaco del poder femenino, visto desde la perspectiva del varón al que pueden atraer, engañar y destruir. Pero es evidente que en el fondo de muchas tradiciones antiguas y, en especial, de la israelita, Lilit y las lamias han cumplido funciones más positivas, sea como aspecto femenino de Dios, sea como esposa sagrada (más sagrada) de los hombres.

(2) *Lilit*, *primera Eva*, *un arquetipo.* En la línea anterior avanza la tradición de la Cábala, que ha recibido su forma clásica en el libro del Zohar (escrito a finales del s. XIII por Moisés de León), donde Lilit aparece como la primera esposa de Adán, la más sagrada y misteriosa. Más que mujer mortal, concreta, ella es la diosa de la noche, la energía creadora y destructora con la que Adán no logra nunca acostarse (vincularse) del

todo, porque le sobrepasa. Por eso, en lugar de Lilit, esposa divina, ha tenido que surgir Eva, la mujer concreta, que ofrece también rasgos negativos (sigue siendo tentadora), pero que cumple ya una función positiva, de mujer sometida y humilde, madre de los hijos de Adán.

Eva es la mujer sumisa, al servicio del mundo patriarcal. Lilit, en cambio, nunca ha podido ser sometida y así sigue mostrándose no solo en los textos más enigmáticos del Zohar, sino en muchas representaciones literarias y artísticas de la historia de Occidente, como signo de un poder que sobrepasa a los varones. Ella no aparece casi nunca como el eterno femenino positivo, simplemente amoroso (al servicio de los varones), sino como expresión de la independencia femenina (vista siempre desde la perspectiva masculina): es la mujer fatal, el amor más hondo y el riesgo de la destrucción. Es bruja y amiga, es diabólica y divina. Quizá es la expresión del riesgo del amor femenino, mirado desde el hombre. «Lilith representa el arquetipo de lo femenino negado por una cultura patriarcal y ha servido como estandarte del feminismo. Ella fue la única capaz de articular el impronunciable y verdadero nombre de Dios. Es la efigie del erotismo femenino, de la sexualidad desbordante y natural de la mujer que aparece intensamente atractiva, y a la vez potencialmente peligrosa en los sueños de los hombres solos.

«Lilith comparte la misma historia de las sirenas, las amazonas, las hetairas, todas ellas figuras femeninas que han intentado asumirse como mujeres libres, sin ninguna necesidad de someterse a los hombres» (Solórzano, *Lilith*, 73). Algunos grupos feministas de la actualidad la toman como signo de liberación, y en esa línea ella puede realizar una función positiva, poniendo de relieve la autonomía de la mujer. Pero su figura puede convertirse también en signo de una incapacidad de amor: Lilit era la parte femenina de Adán (o de Dios), pero Adán nunca pudo habitar en armonía con ella, expresando así el carácter imposible de un amor pleno. Por eso, frente a Lilit fue necesaria Eva, pero una Eva que no debería entenderse ya como mujer sometida, sino como compañera de amor (y en amor) para el varón. Ciertamente, las mujeres pueden asumir el simbolismo de Lilit, pero todo nos permite afirmar que ese simbolismo ha nacido en la mente de los varones, más que en la imaginación o mente de las mujeres.

Cf. J. BRIL, *Lilith ou la Mère obscure*, Payot, París 1981; W. FAUTH, «Lilits und Astarten in aramäischen, mandäischen und syrischen Zaubertexten», *WO* 17 (1986) 66-94; O. A. SOLÓRZANO *Lilith: La Diosa de la noche*, *una historia negada*, ENAH. México 2000; H. WILDBERGER, *Jesaja* 28-39, BKAT X/3, Neukirchen-Vluyn 1982; V. ZINGSEM, *Lilith. Adams erste Frau*, Reclam, Leipzig 2000.

LITERATURA CRISTIANA PRIMITIVA

(↗ *Bernabé*, *Clemente*, *Didajé*, *gnosticismo*, *Ignacio*, *Iglesia 5-6)*. Junto a los evangelios apócrifos* han surgido en el principio de la Iglesia diferentes textos de tipo catequético, espiritual, teológico e histórico, entre los que queremos destacar algunos que son especialmente significativos. Varios de ellos aparecen en entradas separadas de este diccionario, pero he querido reunirlos aquí de un modo general. Varios de los textos que presento (*Didajé*, *1 Clemente*...) son anteriores a los libros más tardíos del Nuevo Testamento, de manera que son importantes para conocer el cristianismo primitivo y para situar en su contexto los libros del Nuevo Testamento. Estos son algunos de los más significativos.

Didajé* (*ca*. 100 d.C.). Texto judeocristiano escrito en griego, en alguna zona de Siria, en un contexto cercano a Mt. Recoge normas eclesiales, y se titula: «Doctrina del Señor por medio de los Doce Apóstoles». Trata de normas de vida, liturgia y ministerios cristianos. No es un evangelio, sino un ritual, que refleja la actividad y experiencia de una Iglesia formada por pequeñas comunidades rurales que reciben la visita y dirección de carismáticos itinerantes. Refleja el paso de unas iglesias domésticas a otras más extensas, de las aldeas a las ciudades. Recoge elementos de la antigua misión cristiana en Galilea y Siria, cuando la Iglesia se está volviendo institución organizada.

Se sitúa en el paso del plano mesiánico (dominante en Mc y Mt) al sacral (que triunfará más tarde en el conjunto de la cristiandad). Mantiene elementos litúrgicos de tipo arcaico e insiste en la exigencia ética (modelo de los dos caminos, del bien y del mal), en un momento en que los ministerios comunitarios de la palabra y fraternidad tienden a estabilizarse según el ejemplo de sacerdotes y levitas de Israel, iniciándose así un camino de clericalización del cristianismo.

1 Clemente* (*ca*. 95-110 d.C.). Su redactor (Clemente) fue secretario y quizá presbítero de la Iglesia de Roma. Ireneo (*Ad. Haer*. III, 3.3) le supone obispo de la ciudad, el tercero tras Pedro. Pero esa atribución es dudosa, pues parece que en ese tiempo la Iglesia romana era de estructura presbiteral. En torno al 96 d.C. escribió una carta a la comunidad de Corinto, sobre temas de administración. Se le atribuyeron más tarde otras cartas (2 Clem) y escritos (Pseudo-Clem). Trata de la organización ministerial de la Iglesia y ofrece el testimonio de un cristianismo que tiende a configurarse como sistema sacral, dentro del Imperio. Es el primero de los intentos de inculturación romana del Evangelio: el cristianismo occidental quedará pronto marcado por esta sabiduría política de Roma, unida a la filosofía helenista y a la tradición sacral del viejo judaísmo (comunidad del templo), para ofrecer una visión unitaria y «eterna» del orden de la Iglesia, en una línea donde resulta muy importante la estructura ministerial de los antiguos sacerdotes del templo de Jerusalén (que no han existido ya en el judaísmo posterior).

Se ha dicho que *1 Clem* es un texto más judío y romano que cristiano, pues interpreta la estructura de la Iglesia a partir de una visión universal de la jerarquía de los seres, que forman un sistema unificado de sacralidad y obediencia. Cita con abundancia el Antiguo

Testamento, sea de un modo directo o a través de cadenas de testimonios. Del Nuevo Testamento conoce a Heb, 1 Cor y Rom, y quizá otras cartas del «corpus» paulino: Gal, Ef, Flp. Es evidente que en su tiempo no existía todavía un Nuevo Testamento ya codificado. Más que el testimonio de Jesús le importa el orden sagrado de la Iglesia.

Ignacio de Antioquía* (*ca.* 120-130). Obispo de Siria, acusado y trasladado a Roma, donde sufrió martirio. En el camino hacia la capital del Imperio, custodiado por soldados, escribió una serie de cartas a comunidades cristianas con las que mantenía contacto, presentando y propagando su visión de la Iglesia, que él quiere estructurar en torno a un episcopado firme. Ignacio escribe en tiempos de crisis y cambio, queriendo introducir en las iglesias un episcopado que actúe como garante de unidad y ortodoxia. Todo nos permite suponer que la institución del episcopado monárquico era nueva en su tiempo y aún no había logrado extenderse a todas las comunidades. Significativamente, Ignacio no la puede citar en la carta a la Iglesia de Roma, pues ella seguía dirigida por un colegio de presbíteros (como supone *1 Clem* y Hermas, *Pastor*). Pero él quiere que el episcopado se extienda y afiance como garantía de fe y de unidad eclesial.

Ignacio admite la Escritura del Antiguo Testamento (centrado en los profetas). Conoce también tradiciones cristianas que están en el fondo de los sinópticos, y quizá también de Pablo y del EvJn. Pero más que la Escritura le importa la tradición y el testimonio directo de Jesús. Por eso, a los gnósticos, que insisten en la revelación de sus libros, les responde: «Mi archivo es Jesucristo, su cruz, su muerte, su resurrección y la fe que, de él, me viene» (*Filadelfios* 8–2). Según eso, el episcopado y el culto importa más que la Biblia. En una línea semejante a la suya se puede citar a *Papías* (*ca*. 130-150), «obispo» de Hierápolis, en Frigia, que escribió una Explicación de las Enseñanzas del Señor en la que utiliza como fuente textos de los evangelios de Mateo, Marcos y Juan, con otras enseñanzas orales. Es un testigo privilegiado del paso del testimonio oral a la fijación escrita del Nuevo Testamento.

Carta de Bernabé* (*ca*. 130 d.C.). Escrita en griego, quizá en Egipto. Tratado moralista, de tendencia espiritualizante, más que gnóstica. No niega el Antiguo Testamento, pero le quita su sentido, convirtiéndolo en alegoría, muchas veces arbitraria, de la vida de Jesús y de la doctrina cristiana. Vincula elementos judeo y paganocristianos. Su valor histórico, teológico e incluso espiritual es pequeño, pero sirve para conocer el contexto e ideas de algunos círculos cristianos del siglo II d.C.

2 Clemente (y Pseudoclementinas) (*ca*. 150 d.C.). Homilía moralista, atribuida a Clemente de Roma y escrita quizá en Siria, a mediados del siglo II, para ser leída en una celebración litúrgica. Es de tipo moralizante, y está muy influida por textos del Antiguo Testamento. En contra de Hebreos y Pastor Hermas, admite una segunda penitencia. Con ella se vinculan las *Pseudo-Clementinas*, que son diez Homilías (que aparecen como sermones misioneros de Pedro) y veinte Precogniciones (de género más novelístico); ellas ofrecen el testimonio de un cristianismo de origen judío y tendencia gnóstica, que tiende a oponerse de un modo especial a la tradición de Pablo.

Justino (*ca.* 150-160). Filósofo y pensador de origen samaritano; se convierte al cristianismo y funda una escuela en Roma, donde es martirizado hacia el 165 d.C. Es el

primer gran testigo cristiano de la Biblia. Conoce la Escritura judía, y discute sobre su sentido, pero lo hace en línea simbólica (poco crítica) en su *Diálogo* con el Judío Trifón; maneja y cita con abundancia el Pentateuco y también los libros proféticos y los salmos, con algunos apócrifos, pero en clave más helenista (ontológica) que judía, dejando así que la Biblia pierda su inspiración originaria. Cita los evangelios como Memorias de los Apóstoles y sabe que se leen en la Iglesia, al lado de los profetas (I Apol. LXVI, 3). Utiliza una Concordancia o Armonía de los sinópticos, que se ha perdido. Pudo haber conocido también el *Ev. apócrifo de Pedro* (I Apol., XXXV, 6). Desarrolla una teología cercana al EvJn, pero no parece apoyarse en él; interpreta (y a veces falsea) la experiencia bíblica en categorías helenistas.

Ireneo (*ca*. 180-200). Teólogo y obispo de Lyon (Galia). Procede de Asia Menor, y es el testigo privilegiado del despliegue de las dos grandes estructuras y «razones» de la Iglesia frente a la gnosis: Episcopado y Canon. Para Ireneo son auténticas las iglesias que conservan la tradición de los apóstoles, mantenida a través de una línea episcopal, que él descubre y defiende, sobre todo, en el caso de Roma, cuya lista de obispos cita, de un modo más simbólico que histórico (*Ad. Haer.* 3,3,1-3); reinterpreta el tema del Reino de Dios en claves eclesiales, en línea jerárquica. Frente a los gnósticos, que tienden a rechazar el Antiguo Testamento y a crear nuevas Escrituras (evangelios), apela al Antiguo Testamento y a otros escritos, que considera de origen apostólico cristiano (*Ad. Haer*. 3, Praef.). Cita por sus nombres los cuatro evangelios y alude a casi todos los escritos del futuro canon del Nuevo Testamento. De esa forma vincula tradición (representada por los obispos) y Escritura, pero la interpreta en categorías más helénico-romanas que bíblicas.

Odas de Salomón (s. II-III). Textos poéticos, escritos en griego o siríaco, en un contexto donde se vinculan elementos judeocristianos y gnósticos. Es la primera colección de poemas cristianos que se conoce, importantes por su densidad poética y el carácter emotivo de su espiritualidad. Está formada por 42 odas, que pueden compararse a los Salmos del Antiguo Testamento y a otros textos orantes judíos (*Salmos de Salomón* e Himnos/Hodayot de Qumrán). Algunas iglesias ortodoxas incluyen estas Odas en el Canon de los LXX, y por eso se han empleado de forma oficial en la liturgia. Pero la mayoría de las iglesias no lo hacen, y siguen empleando solo los Salmos del Antiguo Testamento. Su pensamiento es de fondo gnóstico, a veces muy cercano al Antiguo Testamento, de manera que podría tomarse como libro judío (a veces se edita entre los Apócrifos del Antiguo Testamento). Pero puede y debe leerse también como libro cristiano ortodoxo, en sentido simbólico, como muestra este pasaje de la Oda 19: «Una copa de leche me fue brindada: y bebí en la dulzura de la delicia del Señor. El Hijo es la copa y la leche provino del Padre. Y el Santo Espíritu extrajo la leche, porque Sus pechos estaban llenos... Y el Santo Espíritu destapó su seno y mezcló la leche de los dos pechos del Padre...Y el Espíritu abrió la matriz de la Virgen y ella recibió concepción y dio a luz y fue Madre por su inmensa misericordia...».

Escritos gnósticos (s. II-IV). Han sido citados en los escritos de varios Padres de la Iglesia, en especial de Ireneo; muchos de ellos han aparecido en Nag Hammadi*. El

gnosticismo ofrece la primera teología cristina, desarrollada de una forma «sistemática», que ha sido combatida por los escritores «ortodoxos», en especial Ireneo de Lyon, que al refutarlos cuidadosamente nos había permitido conocer su pensamiento. Los cristianos de la «Gran Iglesia» fueron más sobrios y tuvieron más reparo en desarrollar un misterio que les desbordaba; por eso prefirieron repetir formulaciones del Nuevo Testamento. Por el contrario, los gnósticos, con menos prevenciones teóricas, pudieron mostrarse más audaces en el campo teológico, es decir, en la visión de Dios (entendido como génesis vital) y de la condición del hombre (a quien conciben como un ser caído). En general, son dualistas: distinguen dos «dioses» (el malo y el bueno) y dos principios humanos (al material y el espiritual). Más que redentor histórico, Jesús es para ellos signo de la liberación del alma.

Hechos apócrifos* *de los Apóstoles* (s. II-IV). De tipo novelesco y piadoso, en griego y siríaco. Son obras de edificación (entretenimiento) y propaganda, que quieren completar el relato de Hch, y que a veces conservan datos antiguos. Hay varios ciclos: de Pedro (y de su enfrentamiento con Simón Mago), de Pablo y Tecla (con una interesante visión de las mujeres en la Iglesia antigua), de Juan, con su martirio (de tendencia gnóstica), y de Tomás, también en línea gnóstica.

Cf. R. AGUIRRE (ed.), *Así empezó el cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2010; W. BOUSSET, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Ireneus*, Vandenhoeck, Gotinga 1913; H. KÖSTER, *Introducción al Nuevo Testamento. Historia*, *cultura y religión de la época helenista e historia y literatura del cristianismo primitivo*, BEB 59, Sígueme, Salamanca 1988; M. Y. MACDONALD, *Las comunidades paulinas*, Sígueme, Salamanca 1994; Ph. VIELHAUER, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, Sígueme, Salamanca 1991; L. M. WHITE, *De Jesús al cristianismo. El Nuevo Testamento y la fe cristiana: Un proceso de cuatro generaciones*, Verbo Divino, Estella 2007.

LITERATURA. CRÍTICA HISTÓRICO-LITERARIA

(↗ *crítica bíblica*, *evangelios*, *hermenéutica*, *lecturas*). La crítica histórico-literaria de la Biblia, elaborada de un modo científico, comenzó con la Ilustración, en el siglo XVIII. Desde entonces se ha venido utilizando de manera cada vez más precisa, tanto en el aspecto histórico como en el literario. Una parte considerable de esa investigación ha estado y sigue estando dirigida, al menos en un nivel inicial, por una preocupación de tipo historicista, de manera que se plantea preguntas como estas: «¿Ha sucedido realmente? ¿Comieron Adán y Eva la manzana? ¿Construyó Noé el arca? ¿Hubo una torre de Babel? ¿Comió Jesús con Zaqueo? ¿Hubo un terremoto en el momento de la crucifixión de Jesús?». Hoy sabemos que esas preguntas y otras muchas parecidas no se pueden plantear de esa manera, pues la forma de entender la historia y de escribirla era distinta para los autores de la Biblia. La crítica histórico-literaria nos ha enseñado a distinguir los géneros literarios y a leer los textos desde su intención y contenido, situándolos en su entorno social, cultural y religioso, de manera que ella misma nos lleva a superar esas preguntas de tipo historicista que acabamos de evocar. Sabemos, además, que no se pueden buscar los datos «en sí», desligados de toda interpretación, pues ellos solo existen como tales «para nosotros», dentro de un contexto de sentido. Pues bien, la crítica histórico-literaria nos ayuda a comprender mejor ese «contexto de sentido» y la finalidad que han tenido los que cuentan y narran los hechos (sea en el Pentateuco, sea en el Evangelio). Pero, dicho eso, tenemos que añadir que la Biblia es un libro histórico, en el sentido radical de la palabra: ella ofrece el testimonio de la liberación de los hebreos a lo largo de una historia marcada de fracasos y exilios, que se entienden e interpretan partiendo del modelo o ejemplo del «éxodo de Egipto». La Biblia es un libro histórico: ofrece el testimonio del mensaje, de la vida y de la muerte de Jesús y del despliegue de la Iglesia primitiva. Quizá pudiéramos decir que la palabra de la Biblia muestra el sentido de la historia bíblica; y, por su parte, la historia de la Biblia puede y debe entenderse como despliegue de su palabra. Desde esa base, asumiendo los valores y retos de la crítica histórico-literaria, hemos querido escribir este diccionario.

Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *La palabra inspirada. La Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje*, Cristiandad, Madrid 1985; *Manual de Poética Hebrea*, Cristiandad, Madrid 1987; V. MORLA, *La Biblia por dentro y por fuera. Literatura y exégesis*, Verbo Divino, Estella 2004; J. P. TOSAUS, *La Biblia como literatura*, Verbo Divino, Estella 1996.

LLANTO DE JESÚS

El llanto constituye una manifestación normal de duelo, que aparece con frecuencia en la literatura bíblica. Así se dice, por ejemplo, que lloró José de emoción (Gn 43,30; 45,2) y los israelitas de duelo (Dt 34,8; 1 Sm 25,1). Para los cristianos, el llanto bíblico más importante es el de Jesús, que llora por su amigo Lázaro (Jn 11,35) y, sobre todo, por Jerusalén: «Al acercarse y ver la ciudad dijo llorando: ¡Si al menos tú supieras en este día lo que lleva hacia la paz! Pero no, quieres que se oculte ante tus ojos. Pues bien, vendrán días en que tus enemigos te rodearán de trincheras, te sitiarán, apretarán el cerco y te arrasarán, a ti y a tus hijos, no dejando piedra sobre piedra, porque no reconociste el tiempo en que Dios te visitaba» (Lc 19,42-44). Este es el llanto mesiánico de Jesús que declara su impotencia, pues no puede cambiar por la fuerza la actitud y la suerte exterior de la ciudad (Jerusalén). Humildemente ha entrado, sobre un asno, no a caballo o con carros de combate; abiertamente ha entrado, ofreciendo su proyecto a los que estaban expulsados y excluidos de todos los lugares; no ha traído soldados, sino amigos que le cantan y cantan al Dios de fraternidad y al Reino prometido. Pues bien, conforme al Evangelio, la ciudad no ha querido recibirle: es contraria a su mesianismo y propone su muerte, sin saber que al hacerlo se está condenando a sí misma. Jesús responde llorando, no por sí mismo, sino por la ciudad que, al rechazar su paz, termina entregándose en las manos de los profesionales de la muerte, los portadores de la desnuda violencia interhumana.

LLAVES

(↗ *Iglesia*, *Pedro*). Son símbolo de autoridad, entendida sobre todo en sentido hermenéutico: reflejan la capacidad de interpretar rectamente la Escritura. Reciben una importancia especial en el evangelio de Mateo, donde se distinguen y vinculan las llaves de los escribas y fariseos, las de Pedro y las de cada comunidad cristiana.

(1) *Escribas y fariseos* (Mt 23,13). Ellos no han de entenderse aquí como representantes de una autoridad ajena a la Iglesia (en la línea del judaísmo rabínico posterior), sino como cristianos de línea farisea, cuya existencia e influjo ha destacado Hechos (cf. Hch 15,5). Pues bien, estos escribas y fariseos se atribuyen el poder de las llaves, es decir, la capacidad de interpretar la Ley de Dios: «¡Ay de vosotros, escribas y fariseos, hipócritas! Porque cerráis el reino de los cielos delante de los hombres. ¡Pues vosotros no entráis, ni dejáis entrar a los que están entrando!» (Mt 23,13). Mateo critica de esta forma a los escribas* y fariseos de la Iglesia, que han querido tomar el poder de las llaves, para utilizarlas de un modo legalista, cerrando el Reino de Dios a los otros (es decir, a los que no cumplen sus normas, a los pobres de Jesús, a los impuros). Actuando de ese modo, ellos no entran en el Reino (pues no aceptan la apertura de Jesús a los pobres), ni dejan entrar a los demás (pues les cierran el camino de la Iglesia, que es portadora de ese Reino).

(2) *Las llaves de Pedro* (Mt 16,17-19) sirven para abrir el Reino a los pobres. Pedro las utilizó una vez y para siempre, en el momento decisivo de la Iglesia, como clavero supremo, abriendo con esas llaves de Dios el mismo reino mesiánico para los pobres y expulsados de la ley judía y también para los restantes cristianos, todos los que aceptan el evangelio según Mateo, asentados sobre la roca de su fe, esto es, sobre su interpretación liberadora de Jesús. «Te daré las llaves del reino de los cielos, y lo que ates en la tierra quedará atado en los cielos y lo que desates en la tierra quedará desatado en los cielos» (Mt 16,19). Aquí no se dice lo que Pedro ha de hacer en el futuro, sino lo que ha hecho, abriendo para siempre las puertas de Israel y de Jesús (las de Israel por medio de Jesús) a todos los pueblos de la tierra. Una tradición católica de Roma ha referido estas palabras a cada uno de los papas, como si ellos siguieran teniendo la misma autoridad fundadora (¡piedra!) y doctrinal (¡atar y desatar!) que tuvo Pedro cuando interpretó el judaísmo (línea de Santiago) de una forma universal (línea de Pablo). Esta es una lectura posible y válida del texto, pero el final del Evangelio, dirigido a todos los misioneros de Jesús y abierto a todos los pueblos, no ha sentido la necesidad de conceder un lugar o tarea especial a Pedro (cf. Mt 28,16-20), pues la apertura universal de la Iglesia se encuentra ya asegurada por lo que Pedro hizo al comienzo de la Iglesia. Otras líneas cristianas (Marcos o Pablo, Santiago o el Apocalipsis, Juan y las pastorales) no han sentido la necesidad de apelar a un pasaje como este. De todas formas, una vez que ha sido recibido por el Nuevo Testamento, puede recibir un valor y suscitar una dinámica (una historia de la recepción) muy especial, como ha destacado la Iglesia católica. La función de Pedro como roca o base resulta inseparable de su tarea de «escriba experto en el reino de los cielos» (cf. Mt 13,51), capaz de vincular las palabras

de la antigua ley israelita y la experiencia nueva de Jesús, que le ha ofrecido las llaves del reino de los cielos, es decir, las llaves de Dios. Pedro ha sabido emplearlas, ratificando para siempre la interpretación verdadera del Evangelio, que vincula la fidelidad a la ley (propia de Santiago; cf. Mt 5,17-20) y la misión universal (destacada por Pablo; cf. Mt 28,16-20). Así lo ha hecho de una vez y para todas; así lo recuerdan y actualizan, apelando a Pedro, los papas de Roma.

(3) *Las llaves de cada comunidad* (Mt 18,15-20). Este pasaje atribuye a cada comunidad el poder de las llaves que Mt 16,17-19 atribuía a Pedro, pero omite la primera función (ser roca), quizá suponiendo que ella no puede repetirse: «En verdad os digo: todo lo que atéis en la tierra habrá sido atado en el cielo, y todo lo que desatéis en la tierra habrá sido desatado en el cielo» (Mt 18,18). De esa manera concede a cada comunidad cristiana una autoridad suprema, en clave de evangelio, en la línea de Pedro: de una forma que resulta lógica en el contexto del judaísmo y cristianismo antiguo, pero que va en contra de una visión jerárquica posterior de la Iglesia, el Jesús de Mateo, que ha concedido una autoridad especial a Pedro, en el principio de la Iglesia, no atribuye después las llaves de Dios (atar-desatar) a unas personas especiales, dotadas de jerarquía superior, sino a cada una de las comunidades cristianas (donde estén dos o tres reunidos en mi nombre...). Lo que hizo Pedro en su tiempo, de una vez por siempre, para el conjunto de la Iglesia (entendida de modo universal), pueden y deben hacerlo después los creyentes reunidos de cada iglesia particular, que así aparecen como herederos de su función constituyente o magisterial (que en el fondo es la misma). Lógicamente, eso no impide que ellos puedan nombrar después obispos.

(4) *Visión del Apocalipsis*. Concibe las llaves como signo de autoridad (abrir y cerrar) sobre la casa del mundo. En un momento parece que ellas están en manos del ángel (Satán) que ha bajado para abrir con su llave las puertas del pozo del abismo (Ap 9,1), haciendo así que suban todos los males sobre el mundo. Pero la llave mesiánica de David (que abre y nadie cierra, cierra y nadie abre) la tiene Jesucristo (Ap 3,7), de manera que él posee autoridad sobre el *Hades* y la muerte (Ap 1,18). Por eso tiene incluso la llave del abismo, haciendo que un ángel encierre allí a Satán (20,1), primero por mil años, luego para siempre. Cristo abre las puertas de la muerte y Hades (20,14), de tal forma que todos los allí cautivos pueden liberarse, inscribiéndose en el Libro de la Vida, como herederos de la Ciudad abierta, cuyas doce puertas no se cierran ya ni de día ni de noche (21,25): al final no habrá llaves; la Ciudad del Cristo está siempre abierta, en gozo y confianza para todos los humanos.

Cf. R. AGUIRRE (ed.), *Pedro en la Iglesia primitiva*, Verbo Divino, Estella 1990; R. E. BROWN (ed.), *Pedro en el Nuevo Testamento*, Sal Terrae, Santander 1976; O. CULLMANN, *San Pedro*, Ediciones 62, Madrid 1967; J. DELORME (ed.), *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1975; J. GNILKA, *Pedro y Roma. La figura de Pedro en los dos primeros siglos de la Iglesia*, Herder, Barcelona 2003; T. V. SMITH, *Petrine Controversies in Early Christianity. Attitudes towards Peter in Christian Writings of the First Two Centuries*, WUNT II/15, Mohr, Tubinga 1985; T. WIARDA, *Peter in the Gospels: Pattern*, *Personality and Relationship*, WUNT 2/127, Mohr, Tubinga 2000.

LUCAS

1. Evangelio

(↗ *evangelio*, *Hechos*, *iglesia*, *Marcos*, *Mateo*, *Q*). Hacia el año 90/95 d.C., un cristiano culto, de origen probablemente pagano, que había sido prosélito judío y conocía bien la Biblia griega (los LXX), quiso escribir la primera historia de Jesús y de su movimiento, siguiendo modelos cristianos y helenistas: «Muchos han intentado componer una diéguesis (relato) de las cosas *(pragmatôn)* que han sucedido entre nosotros, siguiendo lo que nos han transmitido los primeros testigos oculares, convertidos en servidores de la Palabra. Según eso, también yo, después de investigar todo con diligencia, desde los orígenes, he decidido escribírtelo con orden, ilustre Teófilo, para que compruebes la solidez de las enseñanzas que has recibido» (Lc 1,1-4).

(1) *Un escritor de tradición*. Le llamamos Lucas con la tradición, pero ignoramos su nombre y lugar de residencia. Escribió una obra en dos partes (Lc y Hch). Algunos dicen que lo hizo en Roma, porque allí culmina la segunda parte de su obra (Hechos); otros piensan que en Éfeso (que parece estar más vinculada a la tradición paulina que se desarrolla en las pastorales). Sea como fuere, su obra se sitúa en un lugar donde se reconocen y aceptan dos escritos cristianos anteriores (Marcos y Q), porque los utiliza como base de su obra. Escribe porque se lo pide la Iglesia, que acogerá pronto su obra como propia.

Conoce la Biblia (los LXX) y se ha informado, en lo posible, de los momentos principales de la vida de Jesús, dialogando probablemente con testigos y evangelistas anteriores (promotores del movimiento de Jesús), partiendo básicamente de los dos textos ya citados. (a) *El documento* Q*, que le sirve básicamente para recrear el mensaje de Jesús. (b) *Del evangelio de Marcos* toma básicamente el programa narrativo. En ese sentido su evangelio puede y debe compararse al de Mateo, que utiliza y recrea también los mismos textos anteriores (Mc y Q). Pero Mateo lo hace desde una tradición judeocristiana, más centrada en el cumplimiento mesiánico de la Ley judía. Lucas, en cambio, desde el fondo de la tradición cristiano-helenista, para ofrecer así un evangelio más apropiado a los gentiles, añadiendo una serie de textos propios, tomados en parte de tradiciones judeocristianas anteriores, con una fuerte elaboración suya.

(2) *División.* Lucas toma sus motivos no solo de Mc y el Q, sino también de su propia fuente, que algunos llaman L, pero su texto no es un simple mosaico, sino que forma una unidad literaria (narrativa) y teológica, de tal manera que cada uno de sus elementos ha de interpretarse desde el conjunto, como vienen destacando los investigadores. No escribe una narración a la que «luego» se le añaden algunas notas teológicas, sino que su misma estructura narrativa tiene ya un intenso carácter teológico. En un sentido general, podemos dividir el evangelio en cuatro partes, con un prólogo y un epílogo. Según el *prólogo* (Lc 1,1-4), Lucas dedica el libro, escrito con los métodos histórico-literarios de su tiempo, a un tal Teófilo (= amante de Dios), como una contribución al conocimiento del cristianismo, entendido como un fenómeno religioso y cultural. El *epílogo* (Lc 24,50-

53) sirve para concluir el evangelio, cerrándolo en sí mismo (en el nacimiento, vida y pascua de Jesús): en contra del Jesús de Marcos y Mateo, que no se va, sino que «queda» en Galilea con los suyos, el Jesús de Lucas sube al cielo desde Jerusalén (como había anunciado en Lc 24,46-49), abriendo así un tema nuevo que será desarrollado en Hechos. Entre ese prólogo y epílogo se sitúan sus cuatro partes:

Presentación. Jesús, *evangelio de Dios* (Lc 1,5–4,13). Se divide en tres partes. 1. Anuncio del nacimiento de Juan y Jesús (Lc 1,5-56). 2. dos nacimientos (Lc 1,57–2,52). 3. Primera actividad de Juan y Jesús (Lc 3,1–4,13). A diferencia de Marcos y en paralelo con Mateo (aunque de un modo distinto), Lucas empieza con un «evangelio de la infancia», situando a Jesús en el trasfondo de la esperanza de Israel, en paralelo con Juan Bautista. Jesús se entronca en la esperanza y profecía de Israel, aunque la desborda y culmina. En el último apartado, sigue más de cerca a Marcos. El centro de esta sección lo forma la proclama del evangelio: «Os anuncio una buena noticia (evangelio) que será de gran gozo para todo el pueblo: hoy, en la ciudad de David, os ha nacido un Salvador, que es Cristo el Señor» (Lc 2,10-11). Este «evangelio» o buena noticia sustituye a los «evangelios imperiales», en los que se anunciaba el nacimiento del nuevo emperador, como en la famosa Inscripción de Priene, del año 9 a.C., en la que se celebra el nacimiento de Augusto como comienzo de una nueva era de salvación.

Actividad en Galilea (Lc 4,14–9,50). Puede dividirse también en tres partes. 1. Manifestación y rechazo de Jesús (Lc 4,14–6,11). 2. Enseñanzas y milagros (Lc 6,12–8,56). 3. Revelación a los discípulos (Lc 9,1-50). Aquí aparece el mensaje básico de Jesús en Galilea, en línea profética, abierta al mesianismo. En la primera y última parte sigue más a Marcos. En la parte central está más cerca del Q. En los dos casos, el evangelio recoge las tradiciones de las iglesias y misión de Galilea. Todo el tema se presenta y centra en el «discurso de Nazaret» (Lc 4,16-30).

Viaje a Jerusalén (Lc 9,51–19,27). Se divide igualmente en tres partes. 1. Seguimiento y confianza en el Padre (Lc 9,51–13,21). 2. Comidas cristianas (Lc 13,22–17,10). 3. Llegada del Reino (Lc 17,11–19,28). Esta sección comienza con una introducción solemne, que enmarca y sitúa todo lo que sigue: «Cuando llegó el tiempo en que había de ser recibido (ascendido), afirmó su rostro y comenzó a subir hacia Jerusalén» (cf. 9,51). Lucas introduce y reinterpreta aquí mucho material del «Q», pero no en forma de sabiduría desvinculada de la vida de Jesús, sino como expresión de un camino que conduce a Jerusalén (un nuevo Éxodo). Eso significa que el material Q (que podría convertirse en doctrina gnóstica) viene a entenderse y se entiende en el contexto de un camino mesiánico de entrega de la vida. Este es el centro del evangelio: la subida a Jerusalén, como cumplimiento de las promesas de Israel y como principio de un nuevo éxodo cristiano.

Actividad en Jerusalén: Pasión y resurrección (Lc 19,28–24,49), con tres partes. 1. Entrada en Jerusalén y controversias con los jefes de Israel (Lc 19,28–21,4). 2. Discurso escatológico (Lc 21,5-38). 2. Juicio y muerte (Lc 22,1–23,56). 3. Resurrección y apariciones de Jesús (Lc 24,1-49). Lucas vuelve al esquema y los temas de Marcos, con cambios menores. También esta sección comienza con la «decisión» de culminar la

subida a Jerusalén (19,28; retomando el motivo anterior de 9,51). Todo el mensaje y camino de Jesús en Galilea ha de entenderse desde su «oferta de salvación» en Jerusalén, en disputa con las autoridades de la ciudad. En ese contexto se sitúa el discurso escatológico, donde ya no es esencial la «prisa por la hora». En la historia de la pasión, intenta «disculpar» a Pilato, representante del Gobierno romano, cargando la responsabilidad en los «jerarcas judíos» (nunca en el pueblo de Israel, en cuanto tal). Ofrece una catequesis de Pascua, con el relato de los discípulos de Emaús y la gran aparición/misión a todos los discípulos, en Jerusalén (no en Galilea, como en Mc 16,1-8 y en Mt 28,16-20).

(3) *Teología básica: historia de la salvación.* Lucas define su teología en el prólogo: «He decidido escribir un relato de los acontecimientos que han venido a suceder entre nosotros..., a fin de que así reconozcas la firmeza de las doctrinas que has recibido» (Lc 1,1-4). ¿Qué acontecimientos? Las cosas que Jesús ha cumplido y enseñado, hasta su ascensión al cielo (Hch 1,1-2). Las otras cosas (los primeros pasos de la Iglesia) quedan para Hechos. Los acontecimientos de Jesús se han realizado, según Lucas, a la luz de todo el mundo (Hch 26,26). No son objeto de un mensaje intimista, propio de un libro de meditaciones, sino el tema de una historia que merece ser contada.

Lucas parece ser el único escritor del Nuevo Testamento que escribe también para no creyentes, ofreciendo así su libro en el mercado abierto de su tiempo. Pero no abandona la tradición, sino al contrario: se apoya en otros libros y testigos de la Iglesia. De un modo especial (lo mismo que Mateo) asume dos «textos previos» (Mc y Q) que él ha querido precisar y completar y selecciona sus fuentes, pero lo hace de un modo dialogante, y así, a diferencia de Marcos y, quizá, en contra de Mateo, ha podido aceptar tradiciones de la iglesia de Jerusalén, vinculada a la figura de Santiago, el «hermano» del Señor, al comienzo del evangelio y de Hechos (Lc 1–2; Hch 1–7).

En esa línea, él ha visto a Jesús como punto de partida y centro de un profundo movimiento religioso que se va extendiendo por el mundo y que merece ser contado. Lucas puede realizar su cometido porque es un buen narrador con un buen argumento (Jesús), y porque sabe exponerlo no solo en un plano kerigmático (Marcos) o catequético/eclesial (Mateo), sino en un plano histórico-literario, transmitiendo, al mismo tiempo, la fe de su Iglesia (¿Roma, Éfeso...?). Con el paso de los años, la inquietud de aquellos cristianos que esperaban el fin del mundo y la venida inmediata de Jesús se ha ido transformando. Ciertamente, Lucas sabe que «Jesús vendrá», pero mientras tanto él abre un largo tiempo de vida creyente para los cristianos. De esa forma el interés del mensaje de Jesús (el pasado de su historia) se desplaza hacia la iglesia (Hechos); pero la misma identidad de la iglesia exige que quede clara la historia de Jesús (evangelio de Lucas).

(4) *Temas abiertos.* Lucas parece el único escritor del Nuevo Testamento que (dirigiéndose a la iglesia) escribe también para no creyentes, editando su libro para el mercado cultural y religioso de su tiempo. Marcos (y en un sentido también Mateo) estaba más interesado en la «venida» final de Jesús. Ciertamente, Lucas sabe que «Jesús vendrá», pero mientras vuelva en su gloria se abre (el mismo Jesús abre, desde el trono

de Dios) un largo tiempo de vida creyente. De esa forma distingue tres «tiempos»: época de Israel (Antiguo Testamento), vida de Jesús (Lc) y tiempo de la Iglesia (Hch).

Una historia acabada. Según Lucas, la historia de Jesús en el mundo ha terminado (se ha cerrado en la Ascensión: Lc 24; Hch 1). En esa línea, podríamos decir que su Evangelio (Lc), siendo en un sentido autónomo y muy valioso, puede interpretarse, en otro, como «prólogo» del libro de los Hechos. El pasado de la historia de Jesús, que termina en la Ascensión, se vuelve principio de vida para la Iglesia. Jesús ha sido recibido en la Gloria de Dios Padre y, desde allí, guía el camino de la Iglesia, por medio del Espíritu Santo.

Del Jesús histórico al Cristo universal. El Jesús de la historia (que ha vivido y muerto) es principio y modelo, impulso y misterio del camino (¡toda la vida de Jesús es camino!; cf. Lc 9–18) que lleva a los hombres al cumplimiento de la esperanza que se expresa en forma de resurrección. La meta de la historia se expresa y concreta según eso en la victoria de Jesús, que está ya sentado a la derecha del Padre y que atrae a todos, desde su altura (cf. buen ladrón: Lc 23,43, y visión de Esteban: Hch 7,56-60).

Jesús y la Iglesia. El evangelio de Jesús resulta inseparable del despliegue de la Iglesia, como muestra el hecho de que Lc y Hch forman dos partes de un mismo «libro cristiano», el libro de la historia y vida de los seguidores de Jesús.

Entre los comentarios, cf. J. A. FITZMYER, *El evangelio según san Lucas* I-IV. Cristiandad, Madrid 1986/1987 y 2004; F. BOVON, *El evangelio según san Lucas* I-IV, Sígueme, Salamanca 1995-2010. Cf. además C. ESCUDERO FREIRE, *Devolver el evangelio a los pobres. A propósito de Lc 1–2*, BEB 19, Sígueme, Salamanca 1978; I. GÓMEZ-ACEBO (ed.), *Relectura de Lucas. El clave de mujer*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1998; I. M. FORNARI-CARBONELL, *La escucha del huésped (Lc 10,38-42). La hospitalidad en el horizonte de la comunicación*, Verbo Divino, Estella 1995; J. RIUS CAMPS, *El éxodo del hombre libre. Catequesis sobre el evangelio de Lucas*, El Almendro, Córdoba 1991.

2. Obra doble

(↗ *evangelios*, *Hechos*, *Iglesia 1-7*). Con el nombre de Lucas aludimos, de modo general, a un autor que ha escrito la primera historia sobre los principios del cristianismo. Su obra, que en principio tenía carácter unitario, aunque constaba de dos tomos, ha sido luego dividida, de manera que en las ediciones oficiales de la Biblia aparece en dos lugares: (a) el Evangelio de Lucas, queda tras el de Mateo y Marcos, formando parte de los cuatro evangelios canónicos; (b) los Hechos de los Apóstoles vienen después de los evangelios, como si fueran una introducción a la cartas de Pablo y al resto de escritos del Nuevo Testamento.

(1) *Una obra doble*. Tomando su obra en unidad, debemos afirmar que Lucas ha escrito un tratado (*logos*: Hch 1,1), una obra literaria *(diéguesis)* sobre el tema (*logos*: Lc 1,2) de Jesús y sus discípulos. Conserva la tensión kerigmática de Mc y las enseñanzas principales de Mt (tomadas de Q), pero reelabora la figura de Jesús de una manera poderosa, dentro de un esquema de conjunto en el que quiere ofrecer al lector culto (incluso no cristiano) una visión general del movimiento cristiano. Se trata de una obra paradójica. Por un lado quiere ser *irénica*, suavizando aquellos rasgos de Jesús y de sus discípulos que pueden parecer más duros para un lector de origen pagano y de cultura griega. Pero, desde la distancia que ofrece la lejanía literaria y teológica (no está

implicado en la disputa inmediata sobre el sentido de la resurrección, como Mc, ni sobre la ley judía, como Mt), Lucas puede recuperar en plano histórico y narrativo elementos que Mc y Mt habían relegado, especialmente en referencia al judaísmo. Por otra parte, Lucas es un buen narrador y ha escrito un libro paradójico, hábil en datos y omisiones, irénico en conjunto, pero radical e intenso en la valoración del movimiento de Jesús. Ciertamente, quiere pactar con Roma mostrando que Jesús y su Iglesia no son contrarias al Imperio; pero, al mismo tiempo, conserva la radicalidad mesiánica del Evangelio, la novedad más honda del mensaje de Jesús en relación a la pobreza y la superación de la violencia. Lucas ofrece con su obra doble, evangelio y Hechos, el primer tratado que existe sobre el cristianismo.

(2) *Tiempo de Israel*, *tiempo de Jesús*. Su obra es relativamente larga y está bien articulada. En el fondo de ella pueden distinguirse los siguientes momentos, presentados de un modo histórico o temporal. (a) *Hay un tiempo y verdad de Israel*, definido por las promesas anteriores (del Antiguo Testamento) y por la piedad sincera de sus protagonistas, que aparecen sobre todo en Lc 1–2 y Hch 1–5. El ambiente y tono de esos capítulos es totalmente israelita. Como israelita nace Jesús (Lc 1–2) y dentro de Israel, en el contexto del templo de Jerusalén, nace la Iglesia. Por eso, frente a Mc 16 y Mt 28, que sitúan el primer mensaje de la Iglesia en Galilea (consumando de esa forma la ruptura de los cristianos frente a Jerusalén), Lucas funda la venida de Jesús (cf. Lc 1–2) y el origen de la Iglesia (cf. Hch 1–5) en el entorno del templo. Su cristología se integra, por tanto, en la historia de la profecía y esperanza israelita. (b) *Hay un tiempo de Jesús*, *bien delimitado*, *entre nacimiento y ascensión*. Ese es el tiempo del que trata el Evangelio. Ciertamente, Jesús sigue guiando el camino de la Iglesia posterior (cf. Hch 9,5; 16,7), pero, en un sentido estricto, él ha llegado con la pascua al final de su camino histórico, de forma que ahora lo hallamos sentado a la derecha de Dios, desde donde envía su Espíritu (Hch 2,32-33), para fundar así su Iglesia, hasta el momento en que vuelva otra vez, al final, para culminar su obra (Hch 3,20). De esa forma, el tiempo y figura de Jesús queda delimitado dentro de una historia real, que ha sucedido ya y que se narra en el evangelio. Marcos y Mateo no necesitaban escribir un segundo libro como Hechos, para narrar la presencia y acción de Jesús resucitado en la Iglesia, por medio del Espíritu, pues sus evangelios bastaban para trazar el sentido de la vida cristiana; para ellos, el tiempo de la Iglesia no podía separarse del tiempo de la historia de Jesús. Lucas, en cambio, ha separado esos tiempos al escribir su libro en dos partes y más los han separado aún los editores del Nuevo Testamento, al colocar cada parte de la obra de Lucas en un lugar separado, como libros distintos: un evangelio de Jesús y un libro de los Hechos.

(3) *Tiempo de la Iglesia*. La novedad de Lucas consiste en fijar y desarrollar el tiempo de la Iglesia tras la ascensión o subida de Jesús (Lc 24,50-53; Hch 1,9-11). Este es el tema del libro de los Hechos. La misma ausencia de Jesús se convierte para Lucas en principio teológico: Jesús ha superado ya su antigua forma de existencia, para enviar su Espíritu (cf. Lc 24,49; Hch 2,33), iniciando el tiempo y camino de la Iglesia, que Lucas vincula a la experiencia de Pentecostés (Hch 2,1-13). Tenemos, por tanto, tres tiempos y

dos libros: del primer tiempo trata todo el Antiguo Testamento; de los otros dos tratan los dos libros de Lucas. Esta visión, de tipo más lineal y pedagógico que la de Pablo, Marcos o Mateo, ha podido convertirse en presupuesto normal de la visión cristiana de la salvación y constituye, a mi entender, el logro histórico-teológico más hondo de Lucas. Él podía haber escrito quizá otro tipo de trabajo: un ensayo moral sobre la novedad cristiana, un sermón pascual... Pero ha preferido trazar una *historia* seguida y unitaria donde el misterio de Dios se revela a lo largo del mismo despliegue de la salvación humana. Lucas ha integrado así la *cristología* (narración sobre Jesús: Lc) en un contexto teológico ternario, por no decir trinitario. No ha tenido que escribir una primera obra sobre *Dios* (historia israelita), porque la encuentra escrita y la emplea como fuente de inspiración y punto de partida: es la Biblia que asume en su versión de los LXX, sirviéndose de ella para escribir los comienzos de la historia de Jesús y de la Iglesia (Lc 1–2; Hch 1–5). Su *cristología* propiamente dicha (Lc) se encuentra así precedida por la *teología* (Biblia israelita) y seguida por la *pneumatología*, que se expresa en el mismo despliegue de la Iglesia, que aparece así como expresión y presencia de un Jesús glorificado (Hch).

(4) *El* evangelio de Lucas* (Q*). Significativamente, Lc no ha empleado la palabra *evangelio* en su libro sobre Jesús, sino que la emplea solo en contexto de Iglesia (en Hch 15,7; 20,24). Eso no es casualidad, sino que responde a su visión de historiador de los orígenes del cristianismo y a su propia forma de entender su trabajo literario, que él ha introducido de este forma: «Ya muchos han intentado componer una *diéguesis* [relato] de las cosas que han sucedido entre nosotros, siguiendo lo que nos han transmitido los primeros testigos oculares, convertidos en servidores de la Palabra. Según eso, también yo, después de investigar todo con diligencia, desde los orígenes, he decidido escribírtelo con orden, ilustre Teófilo, para que compruebes la solidez de las enseñanzas que has recibido» (Lc 1,1-4). Lucas conoce la existencia de diversas *diéguesis* o relatos que narran dentro de la Iglesia las cosas *(pragmata)* que en ella han sucedido desde los mismos orígenes del acontecimiento de Jesús. No rechaza la validez de esos relatos, pero piensa que deben completarse, para expresar así mejor la coherencia (solidez) de la enseñanza cristiana. Los relatos anteriores pueden contener buenas historias y enseñanzas de Jesús, pero a su juicio carecen de un orden de conjunto. Por eso, Lucas ha querido escribir una nueva *diéguesis* donde presenta de forma ordenada los acontecimientos y enseñanzas de Jesús, tal como han sido testificados y transmitidos por los primeros misioneros. Según eso, él no inventa, transmite; no crea, organiza y unifica lo transmitido. De esa forma, su relato puede presentarse como un logos (cf. Hch 1,1), una especie de tratado en dos volúmenes o tomos, como ya hemos visto (Lucas*). Lucas no escribe un *eu-angelion* como Marcos, ni tampoco un libro de genealogía de Jesús como Mateo, sino un relato-tratado de los acontecimientos y palabras relativas a Jesús y a los principios de la Iglesia, en dos volúmenes. Solo cuando la Iglesia posterior, a finales del siglo II, ha separado las dos partes, la primera ha podido presentarse como unidad en sí misma, siendo interpretada a modo de evangelio y colocada al lado de los otros evangelios (Mc, Mt, Jn).

(5) *Jesús y el evangelio*. Más que contenido del evangelio, el Jesús de Lucas aparece como evangelizador. Ciertamente, Lucas conoce el sentido que la palabra *evangelio* ha tenido dentro de la Iglesia. Por eso en Hch 15,7 ha presentado a Pedro como el primero en extender a los gentiles «la palabra del evangelio» (que aquí significa buena nueva universal del Cristo). Pablo, por su parte, en el sermón de su solemne despedida, aparece como aquel que ha dado siempre testimonio «del evangelio de la gracia» (Hch 20,24). El Evangelio pertenece, por tanto, al misterio de la predicación cristiana, asumida por los dos grandes fundadores de la Iglesia, como palabra pascual de salvación. Lógicamente, como buen historiador, Lucas no ha podido presentar a Jesús hablando de un evangelio, pues esa palabra solo adquirirá sentido tras la pascua. En esa línea, el mismo verbo *evangelizar* y el contenido del evangelio han recibido en Lucas un sentido más extenso, que se abre ya a la Iglesia. Ciertamente, siendo fiel a sus propias tradiciones, Lc conserva el verbo *eu-angelidsein* en los lugares clave de la historia de Jesús (Lc 4,18; 7,22; quizá también 16,16). Pero en otros lugares ese verbo tiende a perder su fuerza mesiánica original (procedente del Segundo Isaías) para tomar el sentido más genérico de anuncio-anunciar. En esta perspectiva es importante el pasaje en que Lucas elabora un «evangelio del nacimiento», porque nos sitúa en la línea de lo que podríamos llamar el evangelio helenista del culto al emperador, a que alude una inscripción de Priene. El ángel del nacimiento dice a los pastores: «No temáis, os evangelizo una alegría grande... hoy ha nacido para vosotros el salvador [*sôtêr*], que es el Cristo, *Kyrios*, en la ciudad de David» (Lc 2,11). Este sería para Lucas el evangelio estrictamente dicho: el anuncio de la buena noticia del nacimiento del salvador, noticia donde viene a encontrar su centro y plenitud toda la historia de los hombres.

Cf. J. N. ALETTI, *El arte de contar a Jesucristo. Lectura narrativa del evangelio de Lucas*, Sígueme, Salamanca 1992; H. CONZELMANN, *El centro del tiempo. La teología de Lucas*, Fax, Madrid 1974; E. RASCO, *La teología de Lucas. Origen*, *desarrollo*, *orientaciones*, AnGreg 201, Gregoriana, Roma 1976.

LUGAR SANTO

(↗ *altar*, *Moisés*, *templo*, *teofanía*). Hay en la Biblia muchos lugares santos, como Betel* y Sión*. Especial interés ofrece el santuario del monte Sinaí-Horeb, donde el Ángel de Yahvé se le apareció a Moisés, en la zarza de fuego, diciéndole: «No te acerques, quítate las sandalias, porque el lugar que pisas es tierra santa» (Ex 3,5-6). Por un lado, Dios provoca y atrae con su fuego, con su llama. Pero, al mismo tiempo, mantiene a los hombres alejados: si ellos se acercaran arderían. La santidad del lugar se expresa también por la necesidad de descalzarse, es decir, de caminar con humildad, sin interponer nada entre los pies y la tierra. El texto no dice *eretz* (tierra en sentido general) sino *adamah*, que es más bien la tierra humanizada: sobre la montaña de Elohim se ha circunscrito, en torno a la zarza ardiente, un lugar de presencia de Dios. Al ponerse descalzo sobre el suelo sagrado Moisés deja de contaminar la tierra y a la vez recibe por sus mismos pies desnudos la sacralidad de esa tierra, entendida como signo de presencia de Dios. El Dios de los oprimidos, que llamará a Moisés para que vaya a liberar a los hebreos de Egipto, es el mismo Dios del fuego y de la tierra santa al que han venerado desde antiguo los fieles de las religiones cósmicas.

LUZ

(↗ *amor*, *Dios*, *fuego*, *palabra*). Es uno de los símbolos principales de la experiencia israelita y cristiana. Puede tomarse como centro de una constelación de significados, de los que evocaremos algunos, siguiendo el mismo despliegue temático del conjunto de la Biblia.

(1) *Creación. Lo primero fue la luz*. «En el principio había oscuridad sobre la faz del abismo, y el Espíritu de Dios se cernía sobre la faz de las aguas. Entonces dijo Dios: Sea la luz y fue la luz. Dios vio que la luz era buena, y separó Dios la luz de las tinieblas. Dios llamó a la luz día, y a las tinieblas llamó noche» (cf. Gn 1,2-5). Este es el comienzo de todas las cosas, el principio y final de la creación. Las tinieblas *(jok)* ya existían, como fondo de caos que rodea al ser divino. No eran nada, y sin embargo estaban ahí. Ellas no son «dios», de manera que no existe un dios bueno y otro malo, pues Dios es solo bueno y signo suyo es la luz *(ʻôr)* que él mismo irradia y que concede sentido, espacio y tiempo y visibilidad a todo lo que existe. Pero en su mismo entorno, como expresión del límite que Dios abre para que puedan existir otras cosas, se abrían las tinieblas. Quizá pudiéramos decir que Dios mismo es la luz que se expande y regala, de tal forma que en él (en Dios, en la luz) existe todo. Por eso, a su lado, la tiniebla «no es» y, sin embargo, es necesaria, como entorno de Dios, como vacío que él llena, como caos que él ordena, como oscuridad que él alumbra. Por eso podemos añadir que la luz no es «nada concreto» y, sin embargo, está en todo. No se pueden comparar luz y tinieblas, como si fueran simétricas (bien y mal, vida y muerte), como dos platillos de una misma balanza. Solo existe luz, solo hay bien, solo existe la Palabra, que es la Vida y la Luz de los hombres (cf. Jn 1,4-12), pero allí donde los hombres no escuchan la Palabra se abre el silencio sin voz, la muerte sin vida, la oscuridad sin luz... Ese silencio muerto, ese mal y oscuridad son como entorno y contraste de esa luz, cuando se extiende sobre la nada.

(2) *Focos de luz: luminarias o luceros*. No son primero los focos de luz y después la Luz, sino al revés: de la Luz que es Dios brotan los luceros o luminarias: «Entonces dijo Dios: Haya luminarias en la bóveda del cielo... E hizo Dios las dos grandes luminarias: la luminaria mayor para señorear el día y la luminaria menor para señorear la noche. Hizo también las estrellas. Dios las puso en la bóveda del cielo para alumbrar sobre la tierra, para presidir sobre el día y la noche, y para separar la luz de las tinieblas» (Gn 1,14-18). Esta es la palabra que Dios dice en el día central de la semana, en el momento en que se decide el orden y despliegue de la creación. Había ya luz, había tierra y cielo, aguas y mares. Pero la luz no se había condensado todavía, formando unas lumbreras o luceros, focos de luz que guían la vida de los hombres, separando tiempos (día y noche) y espacios (unos luminosos, habitados, y otros oscuros, inhabitables). En este momento central culmina la creación de la luz, expresada en los grandes y pequeños luceros, que no son Dios (como pensaban muchas religiones antiguas, desde Mesopotamia hasta Grecia), pero que traducen la presencia del Dios de la Luz, dando sentido y relieve a los diversos tiempos, lugares y personas. Estos luceros se llaman *me'ôrot* (en los LXX

phostêras): portadores de luz, los «alumbrantes». Entre ellos, como astro verdadero, surgirá el sexto día de la creación el ser humano.

(3) *Colores de luz y de paz: el arco iris*. El cielo y la tierra de Dios son hermosos y fuertes, pero tienen un equilibrio inestable, vinculado a la misma libertad del hombre, que puede pervertirse y pervertirlo todo, y a las condiciones del mundo, hecho de equilibrios frágiles: de posibles cataclismos, de duras tormentas, de diluvios. La Biblia cuenta, como ejemplo del riesgo de la vida de los hombres, el gran diluvio de los tiempos antiguos del que solo algunos pocos (Noé y su familia) se salvaron (cf. Gn 6–7). Pues bien, la historia de ese cataclismo, siempre amenazante, termina con la evocación de los colores de la luz que expanden su signo de paz, como expresión del pacto primigenio de la vida que vence a la muerte, de la esperanza que destruye al odio: «Esta será la señal del pacto que establezco con vosotros y con todo ser viviente que está con vosotros, por generaciones, para siempre: Yo pongo mi arco en las nubes como señal del pacto que hago con la tierra. Y sucederá que cuando yo haga aparecer las nubes sobre la tierra, entonces el arco se dejará ver en las nubes y me acordaré de mi pacto» (Gn 9,12-15). El arco era para los antiguos el signo por excelencia de la guerra: los arqueros eran los más duros militares. Pues bien, la luz ha hecho el prodigio: el arco militar se ha convertido sobre el cielo de los días de tormenta en juego de colores, en promesa de agua buena y de paz, por encima de todo cataclismo y guerra. La luz aparece así como signo del don de la vida que supera no solo la tiniebla y la violencia del cosmos, expresada por la gran tormenta, sino también la guerra entre los hombres.

(4) *La luz de Dios cercano: Menôrah*. Los israelitas han concebido siempre la luz como un signo del Dios que está presente, patente y oculto, haciendo surgir de la tiniebla todas las cosas que existen. Por eso, es normal que los creyentes hayan respondido a Dios ofreciéndole un foco de luz, una lámpara en el santuario. Uno de los testimonios más antiguos que conocemos de ello es el relato de la vocación del joven Samuel, que servía al sacerdote en el templo de Silo donde ardía la «lámpara de Dios» *(ner)*. Pero el testimonio más conocido, hasta el día de hoy, es el candelabro o portaluz de siete brazos que alumbrará más tarde de forma perpetua en el templo de Jerusalén y que se llama precisamente *menôrah* (en los LXX *lykhnos*, de la misma raíz que *lux*, *licht*, luz), portadora de la luz, de una luz que Dios ofrece a los hombres y que los hombres devuelven a Dios (Ex 25,31-35). Este candelabro será entre los israelitas el más perfecto de los signos y rituales religiosos: es la luz de los siete días del tiempo (Gn 1) y de los siete espíritus de Dios que llenan todo el universo y que, para los cristianos, se expresa de un modo especial en la iglesias, que el Apocalipsis concibe como luces encendidas en el mundo (cf. Ap 1,12-13.20; 2,1). De manera sorprendente, la carta a los Hebreos define a los espíritus-ángeles como luz de fuego, fuego de luz mensajera que se abre y se extiende hacia todos los hombres (cf. Heb 1,7). Por eso, es normal que los creyentes hayan querido ver a Dios, viendo la luz, por medio de la misma Luz que es Dios: «En ti están las fuentes de la Vida y en tu luz veremos la luz» (Sal 36,10). De manera significativa, Vida y Luz se identifican: en la Vida de Dios vivimos, en su Luz nos conocemos, siendo de esa forma un resplandor de su presencia.

(5) *Hijos de la luz e hijos de las tinieblas*. El libro del Génesis no había divinizado la luz y las tinieblas, sino solo la Luz, concibiendo las tinieblas como aquello que queda fuera de la Luz, como el contrapunto de nada que nos hace comprender mejor la luz, que es el Todo de todo lo que existe. Pero en Israel ha existido también desde antiguo una tendencia a dualizar y escindir la realidad, a dividir todas las cosas, haciendo que ellas sean bien y mal, luz y tinieblas, vida y muerte (cf. Dt 30,19). Ciertamente, se sabe que todo viene de Dios: «¡Yo mismo hago la luz y creo las tinieblas! (cf. Is 45,7). Sobre esa base se ha podido afirmar que existen dos espíritus eternos, enfrentados, divididos, en guerra perpetua, «la guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas» (cf. Qumrán, *Milhama* 1QM 1,1). Esta es la guerra para la que el Instructor de Qumrán educa a sus esenios: «para amar a todos los hijos de la luz... y para odiar a todos los hijos de las tinieblas, a cada uno según su culpa, en la venganza de Dios» (*Regla de la Comunidad* 1QS 1,9-11). Esta oposición entre los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas se encuentra en el fondo de varios textos del Nuevo Testamento, pero de un modo distinto, no combativo, sino afirmativo y testimonial: «Todos vosotros sois hijos de la luz e hijos del día. No somos hijos de la noche ni de las tinieblas» (1 Tes 5,5); «sois Luz en el Señor, caminad como hijos de la luz» (Ef 5,8); «mientras tenéis la luz, creed en la luz, para que seáis hijos de la luz» (Jn 12,36; cf. Lc 16,8). Aquí se sitúa la diferencia cristiana. Algunos dualistas, como los esenios de Qumrán estaban dispuestos a luchar, incluso en guerra militar, contra los hijos de las tinieblas, que ellos identificaban con los romanos o judíos renegados, en un camino que sigue influyendo todavía en todos los que hablan de la justicia infinita o de la guerra contra el eje del mal. Los cristianos, en cambio, se descubren hijos de la luz, pero no para luchar contra los hijos de las tinieblas, sino para alumbrar gratuita y generosamente en las tinieblas, irradiando su luz en la oscuridad. Así lo advierte Jesús, de manera tajante, evocando el texto anterior de Qumrán: «Habéis oído que se ha dicho amarás a tu prójimo y aborrecerás a tu enemigo; yo, en cambio, os digo: ¡amad a vuestros enemigos...!». De esa forma ha roto Jesús la simetría violenta del bien y el mal, de la Luz y las tinieblas, viniendo a presentarse solo como testigo universal de la luz.

(6) *Vosotros sois la luz del mundo: una ciudad encendida sobre el mundo*. En este contexto se sitúan algunos textos básicos del evangelio: «No se enciende una luz [*lykhnos*] para ponerla debajo de un celemín, sino sobre un candelabro o portador de luz [*lykhnia*], para que alumbre a todos los que están en la casa» (Mt 5,15). Jesús concibe a sus discípulos como una luz encendida en la altura (¡vosotros sois la luz del mundo!), como una ciudad elevada y luminosa, para que todos vean y puedan caminar con claridad, sin miedo a perderse (cf. Mt 5,14). De esa manera retoma uno de motivos más importantes de la esperanza profética de Israel: «¡Levántate y brilla! Porque ha llegado tu luz, y la gloria de Yahvé ha resplandecido sobre ti. Porque las tinieblas cubrían la tierra; y la oscuridad, los pueblos. Pero sobre ti resplandecerá Yahvé y en ti se contemplará su gloria. Entonces caminarán las naciones a tu luz, y los reyes al resplandor de tu aurora» (Is 60,1-3). Esta es la esperanza y tarea de Jesús: quiere crear un pueblo de gentes luminosas, una ciudad de personas transformadas en luz. Así quiere

que sea su Iglesia: una ciudad de gentes que alumbran de forma generosa, regalando su luz, gratuitamente, para que todos vean y vivan en concordia. Aquí no hay lucha de la luz contra las tinieblas, sino desbordamiento de vida: que todos puedan ver, porque a todos se regala, de modo generoso, la luz recibida.

(7) *El milagro de la luz: los ciegos ven*. Uno de los motivos centrales del Evangelio es el prodigio de la luz, que es gratuita (¡el sol alumbra sobre buenos y malos!: Mt 5,45), pero que se encuentra combatida y a veces rechazada: «Vino la luz a los hombres, pero los hombres no la recibieron» (Jn 1,10-12), de manera que algunos prefirieron y prefieren vivir en las tinieblas (cf. Jn 3,18). Pues bien, sobre esa base, Jesús aparece como portador apasionado de Luz, un hombre cuya principal tarea ha consistido y sigue consistiendo en abrir los ojos a los ciegos (ciegos corporales, ciegos de espíritu), para que puedan ver y escoger, caminar y vivir en libertad. Por eso, cuando le preguntan «¿qué haces?» él responde: «los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios...» (Mt 11,5 par). Jesús no viene a resolver problemas puntuales, a decir a los hombres y mujeres lo que han de hacer, sino para alumbrarles: quiere que ellos mismos se abran a la luz, que puedan caminar, que se descubran limpios... Quiere que ellos sean lo que quieran, como quieran, en luz transparente, de manera que así puedan, ellos mismos, en libertad gozosa, decidir la forma en que deben comportarse. Una parte muy significativa de los evangelios está dedicada a los «milagros de la luz», milagros físicos, pero, sobre todo, psicosomáticos y espirituales: Jesús ha deseado que los hombres vuelvan al principio de la creación, como seres de Luz, para el amor, para la palabra, para la convivencia (cf. Mc 8,22-23; 10,46-51; Jn 9,1-32; Lc 4,18).

(8) *Ten cuidado: luz de tu cuerpo es el ojo*. La luz no es algo que se da y recibe, que se ofrece y tiene, solo desde fuera, como una cosa objetiva que un hombre o mujer pudieran separar de sí mismos, sino que ella es vida profunda, la misma vida humana que el hombre y la mujer debe cultivar, siendo ellos mismos, según dice uno de los textos más bellos de la tradición del Evangelio: «La lámpara [*lykhnos*, luz] del cuerpo es el ojo. Por eso, si tu ojo está sano, todo tu cuerpo estará lleno de luz. Pero si tu ojo es malo, todo tu cuerpo estará en tinieblas. De modo que, si la luz que hay en ti es oscuridad, ¡cuán grande será tu oscuridad! Nadie puede servir a dos señores; porque aborrecerá al uno y amará al otro, o se dedicará al uno y menospreciará al otro. No podéis servir a Dios y a la mamona» (Mt 6,22-24; cf. Lc 11,34-36). El hombre es portador de una Luz que le desborda y que se expresa por sus ojos, que son la verdadera lámpara de Dios en el mundo. Un ojo sano y transparente: esa es la bendición de Dios, el don más grande, la misma vida hecha Luz y comunicación: un hombre o mujer hecho ojos que miran y se dejan mirar. Sin duda, hay comunicación de palabras y de manos, de cuerpos y almas. Pero en el fondo de la creación de Dios, la más honda comunicación es la de los ojos que miran y pueden ser mirados, diciéndose a sí mismos. El día en que hombres y mujeres se miren a los ojos y se digan a sí mismos a través de la mirada habrá existencia humana. El día en que dejen de mirarse de esa forma los hombres y mujeres habrán muerto, pues ellos no son más que luz compartida que se mantiene encendida y que arde solo al darse, siendo más fuerte cuanto más arde.

(9) *Una parábola escandalosa. Diez muchachas con lámpara*. «El reino de los cielos se parece a diez muchachas que tomaron sus lámparas y salieron a recibir al novio. Cinco de ellas eran necias, y cinco prudentes. Cuando las necias tomaron sus lámparas, no tomaron consigo aceite, pero las prudentes tomaron aceite en sus vasijas, juntamente con sus lámparas...» (Mt 25,1-3). Esta es una parábola extraña, por muchos motivos, y por eso no puede tomarse al pie de la letra. Pero debemos recordar que la mayoría de las parábolas son escandalosas o, si se prefiere, paradójicas: son palabra que choca, que lleva a pensar, que exige una respuesta... El escándalo de esta parábola es evidente. En primer lugar, las muchachas no son *lykhnos*, luz personal, sino que llevan «lámparas» *(lampadas)*. Son novias de un esposo polígamo, que va a casarse, al mismo tiempo, con diez o con aquellas de las diez que sean prudentes. Además, en contra de toda la enseñanza del Evangelio, las prudentes no deben dar aceite a las necias... Por otra parte, se trata de una parábola machista: el novio viene, como dueño y señor, las novias aguardan... Pero, dicho eso, debemos añadir que se trata de una parábola gozosa, pues vincula el tema de la luz con el matrimonio, entendido como relación de un hombre y una mujer. Desde esa base podemos retomar sus temas: el novio que viene es el amor, la luz plena; las novias que esperan son los hombres y mujeres capaces de cuidar su luz o de apagarla. Las bodas son dos luces que se unen, formando una luz compartida, luz de dos, en la gran Luz del Novio-Novia que les acoge en su amor. Son dos luces distintas, dos personas diferentes, y una luz doble, que se abre a otros, a los amigos y a los hijos como luz creadora, en la Luz de Dios, donde se unifican y completan, cada uno en el otro y para el otro, cada uno desde el otro y con el otro. En este contexto podemos decir que, para los cristianos, la luz originaria se ha venido a revelar en Cristo.

(10) *Yo soy la luz del mundo*, *Dios es luz*... Así dice Jesús en el evangelio de Juan: «Yo soy la luz del mundo, el que me sigue no camina en las tinieblas» (Jn 8,12; 9,5; 12,46). Para eso ha venido, para que los hombres puedan vivir en la luz, amándose los unos a los otros. Este es su poder, este su reino: que los hombres puedan vivir en la verdad (cf. Jn 18,37). No tiene una luz propia, sino la de Dios, retomando así, de manera sorprendente, el tema del principio de la Biblia, cuando se decía que Dios había empezado creando la luz (Gn 1,3-4). Ahora no se dice que Dios crea la luz, sino que él mismo es Luz, luz que se expresa en el amor entre los hombres: «Este es el mensaje: Dios es Luz, y en él no existe oscuridad alguna. Si decimos que tenemos comunión con él y andamos en tinieblas, mentimos y no practicamos la verdad. Pero si andamos en Luz, como él está en Luz, tenemos comunión unos con otros» (1 Jn 1,5-7). La misma Palabra de Dios es Luz para los hombres, como sabe el prólogo solemne del evangelio de Juan: «En él estaba la Vida y la Vida era la Luz para los hombres» (Jn 1,4-6), la luz de la Palabra compartida de los ojos y las manos, que Jesús quiere irradiar en este mundo, como un fuego: «He venido a encender fuego en la tierra. ¡Y cómo quisiera ya que estuviera ardiendo!» (cf. Lc 13,49). Esta es la verdad suprema: no existen dos espíritus, uno de luz, otro de tinieblas; no se puede hablar de guerra entre los hijos de la luz y los hijos de la oscuridad, pues Dios es solamente Luz, una luz que se expresa en el amor que cada uno enciende en el otro, pues, al final del camino, la lámpara de cada uno

es el otro. Tenemos el riesgo de perdernos en nuestra propia oscuridad, pero la luz de Dios es más fuerte que las oscuridades de los hombres. Esa es la luz que limpia el corazón, para que los hombres puedan descubrir a Dios y descubrirse a sí mismos: «Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios» (cf. Mt 5,7) y se amarán unos a los otros. Esta es la verdad, este el mensaje: una luz que se ofrece y no se impone; una luz que se dice, silenciosamente, recreando cada día la vida por el otro y con el otro.

Cf. J. VÁZQUEZ ALLEGUE, *Los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas. El prólogo de la regla de la comunidad de Qumrán*, Verbo Divino, Estella 2000.

M

MAACÁ, REINA MADRE

(↗ *Astarté*, *gebîra*, *Jerusalén*, *monoteísmo*, *Yahvé*). Hubo una primera Maacá, hija del rey arameo de Guesur, con la que David se casó por razones diplomáticas (2 Sm 3,3); fue madre de Tamar* y de Absalón, que mató a su medio hermano Amón, por haberla violado (a Tamar). La segunda Maacá tiene un origen más discutido, de manera que algunos afirman que pudo haber sido extranjera. Pero es mejor aceptar al pie de la letra el texto de 1 Re 15,2, donde se dice que ella (esposa de Roboam y madre de su hijo Abías) era hija de Absalón y nieta de David y de la primera Maacá.

A favor de los «baales». Desde esa base se entiende mejor la política religiosa de Roboam (931-913 a.C.), hijo de Salomón, y la de Abías, porque ambos (Roboam y Abías) estaban influidos por Maacá (hija de Absalón, nieta de David y biznieta del rey de Guesur), mujer enérgica que tuvo gran peso en el reino de Judá, manteniendo las tradiciones antiguas de Canaán, con Baal* y Ashera/Astarté*, las estelas y los árboles sagrados, e incluso la prostitución cultual (con los signos del dios y de la diosa) en el mismo templo de Jerusalén (1 Re 14,22-24). Ella influyó también en el breve reinado de su hijo Abías (913-911 a.C.), pero su fortuna y su influjo cambió en tiempos de su nieto Asá (911-870 a.C.), que, por razones que desconocemos, optó por un tipo de yahvismo más estricto: «El año veinte de Jeroboam, rey de Israel, comenzó a reinar Asá en Judá. Reinó cuarenta y un años en Jerusalén; su abuela se llamaba Maacá, hija de Absalón. Asá hizo lo recto a los ojos de Yahvé, como David su padre. Expulsó de la tierra a los consagrados a la prostitución sagrada *(qedeshim)*, y quitó todos los ídolos que sus padres habían hecho. Incluso llegó a quitar a su abuela Maacá el título de *gebîra* porque había hecho un ídolo para Astarté. Asá abatió este ídolo (= horror) y lo quemó en el torrente Cedrón» (1 Re 15,9-13).

El texto afirma que Maacá «había hecho un ídolo/imagen de Astarté*», es decir, de la esposa divina, colocándolo sin duda en el templo, al lado de Yahvé, del que se dirá en la tradición posterior que ha de ser un Dios sin imagen. Si se hubiera tratado de un gesto privado, es decir, si ella se hubiera limitado a venerar a la diosa en su hogar, no hubiera sucedido nada. Pero actuó como «reina madre», es decir, como la autoridad femenina más grande del reino, queriendo favorecer a la diosa Astarté (sin duda al lado de Yahvé), venerada sin duda por la abuela de su mismo nombre, pero que era también muy conocida en las tierras de Israel.

Revolución yahvista. En este contexto se dice que Asá «expulsó a los *qedeshim*», prostitutos sagrados (en masculino). Resultan más conocidas en oriente las prostitutas

sagradas, vinculadas a un templo, como signo de la sacralidad femenina. Pero también son frecuentes los prostitutos, especialmente dedicados al culto de la diosa, que habrían sido protegidos por Maacá. El texto supone que la destitución de Maacá, de la que su nieto se desvincula (quitándole su dignidad de *gebîra*), no se ha realizado de un modo violento, es decir, matándola (pues de lo contrario el texto lo había dicho). Asá tampoco mató a los prostitutos, sino que se limitó a expulsarlos del templo de Yahvé. Nos hallamos ante un primer momento de la «revolución yahvista» que se irá expandiendo en los siglos siguientes, para culminar tras el exilio. Maacá representaba en ese contexto una opción religiosa distinta.

MACABEOS

1. historia básica

(↗ *apocalíptica*, *Daniel*, *guerra*, *helenismo*, *macabeos [madre de]*). Familia de sacerdotes que dirigió la rebelión judía contra el dominio helenista, consiguiendo instaurar un reino independiente en Palestina. La historia de su vida y conflictos está recogida en dos libros deuterocanónicos, incluidos en la Biblia de los LXX (1 y 2 Mac) y en otros dos apócrifos (3 y 4 Mac). Como sabe Flavio Josefo*, la historia de los macabeos define todo el judaísmo posterior, hasta el tiempo de Jesús y el nacimiento de la federación* de sinagogas.

(1) *Raíces y sentido del conflicto*. La relación entre judaísmo y helenismo ha marcado la vida israelita a lo largo de los tres últimos siglos antes del nacimiento de Jesús, pero el conflicto central se produjo en torno al año 170 a.C., cuando algunos judíos quisieron cambiar el orden social y religioso de Jerusalén. Fueron judíos contrarios a la Ley *(paranomoi)* que, para abrirse a los pueblos vecinos y vivir en comunión con ellos, pidieron al monarca sirio que les permitiera comportarse al modo griego (1 Mac 1,11-14). El rey acogió la propuesta y, queriendo resolver disensiones intestinas y promover su política de integración nacional, decidió que todos los súbditos se unieran, formando una nación (un *laos* de tipo griego). Eso supone que Jerusalén debía convertirse en ciudad helenista, abriendo su templo a un culto universal, vinculado a Zeus, entendido como expresión de lo divino (cf. 1 Mac 1,41-64). Surgió así el conflicto entre una especie de ilustración niveladora de tipo sincretista (que todos los pueblos asuman la base cultural del helenismo) y el nacionalismo exclusivista de muchos judíos que prefieren mantener su diferencia social, legal y religiosa, rechazando así la imposición del sincretismo. Como sabe 2 Mac, el conflicto tiene raíces económicas, sociales y familiares dentro del mismo judaísmo y, en especial, entre las clases sacerdotales. Las disensiones empezaron entre *Onías*, Sumo Sacerdote, y *Simón*, administrador del templo, por cuestiones económicas (2 Mac 3). Hacia el 175 a.C., *Jasón*, hermano de Onías, le suplantó en el cargo de Sumo Sacerdote (ofreciendo más dinero al rey) y promovió el proceso de simbiosis entre el culto de Yahvé y un tipo de cultura religiosa griega. Muchos judíos renunciaron a los signos de su propia identidad: circuncisión, culto del templo (2 Mac 4,1-22). El 172 a.C., *Menelao*, hermano de Simón y miembro de una familia sacerdotal no sadoquita, compró por más oro el sacerdocio, que antes había comprado Jasón (2 Mac 4,23-26). De esa forma crecieron las disputas entre los diversos clanes clericales de Jerusalén y entre partidarios y enemigos del helenismo, de manera que la situación desembocó en una especie de guerra civil (cf. 2 Mac 4,27–5,10). El rey Antíoco, envuelto en grandes dificultades económicas, en guerra contra Egipto, amenazado por los emisarios de Roma, que intentaban ya dominar todo el oriente, sintió tentación (¿necesidad?) de intervenir directamente. Por una parte necesitaba dinero. Por otra parte buscaba la paz (seguridad) en Palestina y no podía tolerar que siguiera habiendo guerra en una zona tan significativa (aunque pequeña y quizá pobre) de su

territorio. Como suele suceder en estos casos, apoyó al grupo que a sus ojos defendía -mejor los valores de unidad y orden: favoreció a los partidarios de la helenización. Más tarde, la propaganda radical judía hará del rey una figura satánica, una encarnación de la última Bestia de Dn 7. Todo nos permite suponer que no era tan perverso, pero le tocó vivir en un momento crucial y, desde el centro del conflicto, insistió en la helenización de los judíos, para hacerlos así ciudadanos de un mundo unificado, como a los restantes pueblos; pero ignoraba la capacidad de violencia y creatividad religiosa de los judíos.

(2) *Judas Macabeo*. Algunos judíos, apoyados por el rey helenista de Siria, habían querido el estatuto jurídico-religioso de Jerusalén, integrando el judaísmo en la cultura cosmopolita del ambiente, identificando de algún modo al Yahvé de Jerusalén con el Zeus supremo del panteón griego. Pero los judíos más estrictos se opusieron, decididos a conservar su propia identidad: la Ley nacional y la independencia religiosa, con la separación del templo de Jerusalén. La lucha, dirigida por los hermanos macabeos, ha sido recogida de dos formas distintas por los libros de ese nombre (1 y 2 Mac), que no han sido aceptados en el canon de la Biblia hebrea, aunque forman parte del Antiguo Testamento católico (y de la Biblia griega o los LXX). 1 Mac interpreta el levantamiento en clave político-religiosa: inspirados por Dios y en defensa de su Ley, los macabeos inician una guerra que desemboca en la independencia nacional del pueblo. En el transcurso de los años, lo que al principio (hasta la muerte de Judas Macabeo) parecía un conflicto más religioso (1 Mac 1–9) se convierte (cf. 1 Mac 10–16) en lucha dinástica, al servicio de los intereses políticos y religiosos de los últimos macabeos (= asmoneos), que se hicieron ungir sumos sacerdotes (y reyes) con la oposición de una parte significativa del pueblo (grupos apocalípticos, esenios de Qumrán, etc.). Es normal que la tradición judía normativa no haya canonizado la acción de los últimos macabeos. Pero la figura del primero de sus grandes luchadores (Judas) ha sido y sigue siendo ejemplar para el judaísmo: «Extendió la gloria de su pueblo, se revistió la coraza como un gigante, ciñó sus armas y trabó combates, protegiendo el ejército con la espada. En sus empresas era como un león, como un cachorro que ruge en pos de la presa. Fue buscando y persiguiendo a los sin Ley, y a los que perturbaban a su pueblo los entregó a las llamas. Los sin Ley se acobardaron por temor de él, los transgresores de la Ley se vieron confundidos, por su mano se llevó a buen término la liberación. Produjo amargura a muchos reyes, pero alegró con sus hechos a Jacob; su recuerdo será bendecido por siempre. Recorrió las ciudades de Judá y destruyó totalmente a los impíos, apartando la ira de Israel; su fama llegó hasta los confines de la tierra, y congregó a los que se estaban perdiendo» (1 Mac 3,2-9). Judas Macabeo aparece en este canto como luchador al servicio de la fe, en la línea de los celosos* de la Ley (Abrahán, José, Finés, Josué, Caleb, David, Elías, Ananías-Azarías-Misael y Daniel: cf. 1 Mac 2,52-60). Ciertamente, produjo amargura a muchos reyes paganos (1 Mac 3,7), pero su lucha de guerrero de la Ley se hallaba dirigida sobre todo contra los judíos infieles o apóstatas. Más que la victoria externa (destrucción del reino sirio) le importaba la reforma interior del judaísmo. Por eso, su guerra aparece al principio como acción religiosa, conforme a los principios de Dt (1 Mac 3,55-57; cf. Dt 20,5-8), y culmina en la purificación del templo

y del culto de Jerusalén (1 Mac 4). Conseguido ese objetivo, la guerra tiende a convertirse en un conflicto intramundano con métodos y fines cada vez más políticos, dentro de la complejidad de las relaciones nacionales e internacionales de aquel tiempo. Pero Judas, después de haber derrotado y matado a Nicanor, general de Siria (1 Mac 6,26-50), y de haber pactado con Roma (1 Mac 8), muere en el combate (1 Mac 9,1-22), siendo sustituido por sus hermanos, que mantuvieron su memoria y la pusieron al servicio de una lucha en la que buscaban el poder social y religioso, conforme a los métodos ambiguos y normales de su tiempo. 2 Mac 8–15 reinterpreta la figura de Judas en clave escatológico-religiosa, separándole de sus hermanos triunfadores. Judas aparece así como un nuevo David, luchador al servicio de la gran batalla de Dios, desligado de sus hermanos codiciosos, que han asumido el reino político y se han hecho ungir sacerdotes, en gesto de ortodoxia sacral muy dudosa. Solo él, Judas, queda y emerge en el libro como signo de la gran lucha de Dios, dentro de una narración simbólica donde la victoria militar se inscribe en un contexto de manifestación salvadora de Dios.

(3) *Guerra santa*. 1 Mac presenta el conflicto de los macabeos en términos más políticos. Por el contrario, 2 Mac lo presenta en términos más religioso y visionarios. En ese contexto se inscribe la visión de Heliodoro, ministro del rey sirio, que viene a Jerusalén para llevar los tesoros del templo: «Pero cuando se encontraba ya allí, con su escolta, junto al tesoro, el Soberano de los Espíritus y de toda Potestad se manifestó de manera tan prodigiosa que todos los que se habían atrevido a venir con él sufrieron el impacto del poder de Dios y se volvieron débiles y cobardes» (2 Mac 3,24-26). Dios mismo combate contra sus enemigos, en batalla imaginaria de gran fuerza, apareciendo, como *jinete terrible*, sobre fuerte y terrible caballo, imponiendo su terror a los poderes adversarios (2 Mac 3,25-26). Se inicia así la historia de la gran batalla de Dios en la que vencen de manera especial los perdedores, es decir, los mártires (2 Mac 6–7). En esa línea, 2 Mac no está escrito solo (ni sobre todo) para incitar a los soldados al combate, sino para animar a los testigos de la Ley, que son los mártires. Esos testigos, como el anciano Eleazar, la madre con los siete verdaderos macabeos, son los verdaderos garantes de esta nueva victoria de Dios. Solo en este contexto, como garantía del triunfo que brota de la entrega de la vida, en gesto de fidelidad a la Ley y de esperanza en la resurrección, se cuenta la historia de Judas Macabeo, que vence a todos los poderes adversarios y consigue la Purificación del templo de Jerusalén (2 Mac 8–10). Tras la nueva Dedicación del Templo, el texto sigue contando algunos episodios de esa lucha, para centrarla al final en la batalla entre Nicanor y Judas. *Nicanor* representa a las fuerzas del mal (como Goliat frente a David, como Holofernes frente a Judit): es el arrogante que se atreve a desafiar al mismo Dios, presentándose como soberano de la tierra, despreciando el mismo sábado sagrado (2 Mac 15,1-5). Judas recibe simbólicamente la Espada* de Dios (cf. 2 Mac 15,16) y con ella vence a Nicanor, de manera que viene a presentarse como soldado escatológico de Dios, lo mismo que Judit*, que es Judas en femenino.

Cf. F. M. ABEL, *Les Livres des Maccabées*, EB, Gabalda, París 1949; J. M. ASURMENDI (ed.), *Historia, narrativa, apocalíptica*, Verbo Divino, Estella 2000; E. BICKERMAN, *The God of the Maccabees*, SJLA 32, Leiden 1979; J. GOLDSTEIN, *I Maccabees*, AB 41, Doubleday, Nueva York 1976, 1-160; M. HENGEL, *Judaism*

and Hellenism I, SCM, Londres 1974, 107-254; H. KÖSTER, *Introducción al Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1988, 263-346; E. NODET, *Essai sur les Origines du Judaïsme*, Cerf, París 1992, 165-211; E. SCHÜRER, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús* I, Cristiandad, Madrid 1985, 171-322; A. MOMIGLIANO, *La sabiduría de los bárbaros. Los límites de la helenización*, FCE, México 1988.

2. Libros

(↗ *Daniel*, *Helenismo*, *Judas Macabeo*). El canon de la Biblia griega (LXX), recibido por los católicos, reconoce dos libros canónicos de los Macabeos, dejando fuera otros dos, que aparecen también en algunas biblias griegas (3 Mac y 4 Mac), pero que, en general, se consideran apócrifos. Por eso me limito a presentar aquí los dos primeros.

(1) *Macabeos 1. Política religiosa.* Escrito hacia el año 100 a.C., tras el reinado de Juan Hircano (cf. 1 Mac 16,23-24), muerto el 103 a.C. Insiste en la identidad político-religiosa del judaísmo, apelando a la guerra (a la victoria armada), contra los seléucidas de Egipto, a partir del gran alzamiento, a partir del año 167 a.C., que culmina de algún modo en la purificación del templo (164 a.C.) con la libertad religiosa para el conjunto del pueblo. Pero, tras la muerte de Judas* Macabeo (160 a.C.), sus hermanos quieren (y consiguen crear por un tiempo) un Estado religioso propio, con el Sumo Sacerdote de Jerusalén como Rey y General supremo, imponiendo así algo que está cerca de lo que hoy llamaríamos «limpieza étnica» en sentido social y cultural. Estos macabeos representan y defienden unos valores que a su juicio provienen «de Dios» (forman parte esencial de su Ley) y deben expresarse de un modo básicamente social, apelando incluso a la violencia. Por eso, ellos aprueban la guerra para defender e imponer su visión sociorreligiosa, y lo hacen tomando el poder político y el religioso, y ejerciéndolo de un modo consecuente, creando de esa forma un nuevo tipo de Estado helenista, que otros judíos (asideos apocalípticos, esenios de Qumrán, etc.) rechazaron. Desde ese momento, en torno al 160 a.C., surgieron y se desarrollaron en Israel diversas formas de relacionar religión y poder, presencia de Dios y guerra. La defensa macabea de la identidad judía a través de la victoria militar y de la imposición religiosa ha tenido consecuencias importantes, tanto para el judaísmo como para el helenismo.

(a) *Ella ha podido servir para que muchos judíos valoren mejor su identidad*, rechazando un tipo de helenismo que incluye rasgos valiosos, pero que en el fondo esconde una imposición de tipo cultural y social. Ganada la guerra, los judíos de ese nuevo Estado (con su «limpieza étnico/religiosa») serán ciudadanos de primera categoría y así podrán vivir íntegramente su religión, entendida como signo de identidad nacional y estatal, desde el tiempo de Jonatán (160 a.C.), hasta que Pompeyo conquiste Palestina para Roma (63 a.C.).

(b) *En línea militar*, *la guerra de los macabeos ha podido tener rasgos heroicos*, pero ha terminado siendo, quizá, negativa y perjudicial para los mismos judíos, pues el nuevo Estado que ellos instauraron desde Jerusalén terminó pareciéndose mucho al Estado «pagano» de los seléucidas helenistas de Antioquía, que habían querido imponer su religión «pagana» unificada.

De un modo «lógico», los vencedores (macabeo-asmoneos) se coronaron reyes y se ungieron sumos sacerdotes, a partir de Jonatán (1 Mac 11,57) y de Simón, su hermano (1

Mac 13,41 y 15,26-49, años 152 y 143 a.C.), vinculando espada y altar, trono y templo, creando así un Estado teocrático independiente, un iglesia-estado (o, quizá mejor, un templo-estado), que ha seguido influyendo de manera muy fuerte en la historia posterior del judaísmo (de un modo especial en tiempos de Jesús) y en la misma historia de muchos cristianismos nacionales de los siglos posteriores. El Estado Macabeo, con sus derivados (hasta el tiempo de Herodes) tuvo ciertos valores, pero fue discutido e incluso rechazado por otros judíos que no querían entender su identidad de un modo político-militar, o que vivían fuera de los límites de Israel, en el Imperio romano o en el reino persa, bajo la protección de romanos o persas, que distinguían de hecho la pertenencia política y la religiosa. Quedaba así planteado el tema de la relación del judaísmo con un Estado político.

(2) *Macabeos 2. Una nueva forma de entender la identidad judía.* Los redactores de 2 Mac, más vinculados a la diáspora helenista, no querían una dinastía militar judía, con guerreros que se hicieran reyes y sumos sacerdotes, sino la paz religiosa del pueblo, que pudiera expresar y celebrar su identidad nacional sin apelar a un Estado propio. Ellos no necesitaban el triunfo militar de su grupo, de manera que aceptaban a los seléucidas de Siria (más tarde a los romanos o a los persas), con tal de que les dejaran cultivar en paz su religión (sus costumbres nacionales), con lo que ello supone de separación e identidad social, apoyándose en la referencia simbólica de un templo exclusivo y propio, en Jerusalén. Ciertamente, promueven la existencia de un estatuto especial para los judíos de Palestina (tierra de Israel), donde son mayoría, cultivando de un modo externo sus costumbres nacionales y, sobre todo, para Jerusalén, ciudad santa, con un templo en el que solo ellos pueden celebrar su religión, siguiendo tradiciones antiguas; pero no quieren seguir luchando para establecer un Estado político propio, pues políticamente pueden vivir bajo el mando de otros imperios.

Los autores de 2 Macabeos no necesitaban una independencia político-militar, en sentido estricto, pues podían distinguir y distinguían entre imperio (unidad político-militar) y nación (identidad religiosa de Israel). Así podían mantener su diferencia nacional judía dentro de un Estado sirio o egipcio, persa o romano y convivir con otros pueblos y gentes, sin perder su identidad (sin comer ni casarse con los gentiles), sin necesidad de independencia político-militar. Ellos aceptaban el dominio político y militar de los reyes de Egipto o de Siria, con tal de obtener una autonomía nacional en el plano religioso, social y alimenticio, para cumplir así la Ley (el Pentateuco). Desde ese perspectiva escribieron su libro, en una época indeterminada, entre el siglo II y el I a.C., fundándose en una historia anterior, escrita por Jasón de Cirene entre el 130 y el 25 a.C.

2 Mac había comenzado entendiendo el alzamiento militar como guerra santa, apoyando así a los elegidos de Dios (que quieren ser fieles a sus tradiciones) en contra de Antíoco, a quien mira como un ídolo antidios (porque ha querido imponer su idolatría sobre todos pueblos, incluido el judío). Pero en el momento en que los reyes sirios (Antíoco o sus sucesores) dejan de imponer su religión, respetando la identidad judía de los israelitas, los macabeos de 2 Mac dejan de luchar, pues piensan que el problema base de la «identidad» de Israel (su pervivencia como pueblo) no puede resolverse con

medios militares, sino a través de una fidelidad estricta a la Ley de Dios, corriendo incluso el riesgo de morir por ello. Este libro nos sitúa según eso ante una visión distinta de la identidad judía, en un contexto político-social más extenso, con dependencia política, pero sin mestizaje social, pues la nación judía conserva su autonomía cultural y religiosa, dentro de un imperio o Estado más amplio. No hay interculturalidad por mezcla (simbiosis), sino por yuxtaposición de grupos.

A diferencia de los redactores de 1 Mac, que terminan sacralizando un tipo de guerra militar y un Estado político propio, los de 2 Mac solo han buscado una independencia sociorreligiosa, para instaurar y constituir una «nación sagrada» (un tipo de iglesia-templo), sin necesidad de soberanía político-militar, conviviendo así con otros grupos sociales bajo el imperio seléucida o romano. Por eso, tras defender la insurrección y la primera lucha (guerra santa) contra el rey Antíoco, una vez lograda su propia autonomía sociorreligiosa, dentro de un imperio «neutral» que respeta su identidad, estos segundos macabeos dejan de combatir. Sin duda, creen en un tipo de «guerra de Dios al final de los tiempos», cuando el mismo Señor de los Ejércitos destruya a los perversos del mundo, pero no la identifican con un tipo de guerra de este mundo, en la línea de los primeros macabeos.

En esta perspectiva, ellos plantean un problema que no ha sido resuelto todavía (año 2014 d.C.), ni por los judíos posteriores ni por los cristianos, el de la relación entre identidad sociorreligiosa e independencia política, antes de que llegue el cumplimiento escatológico de las promesas mesiánicas. Ciertamente, los judíos de 2 Mac creen en las profecías escatológicas de Is 2,2-4 y en el cumplimiento de la paz mesiánica, cuando Dios realice su obra final, en la plenitud de los tiempos; pero, mientras llega ese final (que irrumpirá un día, por intervención de Dios), ellos piensan que pueden (y deben) vivir como exilados y extranjeros, bajo el dominio de sirios o persas, griegos o romanos, con tal de que les dejen cumplir su Ley nacional de tipo religioso.

(3) *Historia posterior*, *grupos judíos.* En un sentido extenso, tras el levantamiento macabeo debemos poner de relieve el triunfo de Roma, que se apoderan del mundo entonces conocido (occidente), con la excepción de Persia, donde, tras el derrumbamiento del reino seléucida de Siria, nace el reino de los partos que conquistan Babilonia (140 a.C.). El año 146 a.C. Roma vence definitivamente a Cartago, y va convirtiendo el Mediterráneo en una colonia suya. Desde esa base ha contado 1 Mac la historia posterior del «levantamiento» judío, con la coronación de Simón Macabeo (hermano de Judas), como rey-sacerdote independiente, que inaugura la dinastía asmonea (142 a.C.) y la de su hijo Juan Hircano (134 a.C.), defendiendo la independencia política de Israel y la vinculación del reino político con el sacerdocio, en una línea de «hierocracia», o gobierno político-militar de los sacerdotes, como seguía defendiendo casi dos siglos más tarde Flavio Josefo, en su *Autobiografía* o libro *Contra Apión* (CA II, 165.185). Así siguieron gobernando los asmoneos (Aristóbulo, 104 a.C.; Alejandro Janeo, 103; Alejandra, 76; e Hircano II,67), hasta la conquista de Jerusalén por los romanos (63 a.C.).

Así triunfó de un modo efímero el levantamiento macabeo, para terminar cayendo en manos de Roma. En ese contexto surgieron los diversos grupos y tendencias del judaísmo, que se han mantenido, de alguna manera, hasta la actualidad. (a) *Los esenios*, *relacionados con* los hasidim o piadosos de Israel, que se separan de los sacerdotes asmoneos (Jonatán, 152 a.C.; Simón, 142 a.C., y Juan Hircano, 134 a.C.), y edifican comunidades propias, como la de Qumrán, donde habitan (con algunas interrupciones) y cultivan una vida de intensa pureza (hasta el 68 d.C.), copiando y produciendo textos de interpretación bíblica que han sido hallados y publicados (a partir del 147 d.C.). (b) Al lado y a continuación de Daniel (164 a.C.) surgen grupos de *apocalípticos* cuyos libros no han sido recogidos en el canon bíblico (varios se conservan en Qumrán), entre los que destacan los de la tradición de *1 Henoc*, con los *Jubileos*. (c) En otra línea (en parte convergente) estos son años de fuerte desarrollo de la literatura *sapiencial*, especialmente en Alejandría, donde el judaísmo realiza un esfuerzo por repensar su herencia y dialogar con el helenismo, pero sin renegar de su identidad (como parecieron hacer los helenistas del tiempo de los macabeos). El texto básico en esta línea es *Sabiduría* (50/30 a.C.). En ese tiempo se estabiliza eso que podríamos llamar el «judaísmo de la tensa espera», que desembocará, tras la guerra romana del 67-70 d.C., en las dos grandes «religiones» posteriores: judaísmo rabínico y cristianismo.

Además de comentarios a los libros de 1 y 2 Mac, cf. K. BRINGMANN, *Helenistiche Reform und Religionsverfolgung in Judaea*, AbhAkWiss, Gotinga 1983; T. FISCHER, *Seleukiden und Makkabaer*, Bochum 1980; M. HENGEL, *Judaism and Hellenism* I, SCM, Londres 1974, 107-254; J. MAIER, *El judaísmo del Segundo Templo*, Sígueme, Salamanca 1995; A. MOMIGLIANO, *La sabiduría de los bárbaros. Los límites de la helenización*, FCE, México 1988; E. NODET, *Essai sur les Origines du Judaïsme*, Cerf, París 1992, 165-211; V. A. TSCHERIKOVER, *Hellenistic Civilization and the Jews*, Jewish PubSo, Filadelfia 1959.

3. Madre y siete hijos mártires

(↗ *alimentos*, *cerdo*, *creación*, *Dios*, *Eleazar*, *martirio*, *mujer*, *persecución*, *teodicea*). El relato de su martirio (2 Mac 7) es clave para entender la identidad judía en tiempos de la persecución de Antíoco Epífanes (169-165 a.C.), conforme a la visión teológica de 2 Macabeos*. El texto no dice el nombre de la madre, ni el de sus siete hijos, y por eso se les suele llamar normalmente «macabeos». El relato en sí no es histórico, en sentido externo, pero refleja un riesgo real (se quiso obligar a los judíos más estrictos a comer carne de cerdo*, incluso con amenazas de muerte: Eleazar*) y desarrolla la figura típica de una madre judía que educó en la piedad y en la fidelidad a sus siete hijos. Significativamente, en este contexto no aparece el padre, pues su figura no importa; la identidad judía se expresa y transmite por una madre mártir y por sus siete hijos, que son signo de todos los mártires judíos de los macabeos y de tiempos posteriores. «Sucedió también que siete hermanos apresados con su madre, eran forzados por el rey, flagelados con azotes y nervios de buey, a probar carne de cerdo (prohibida por la Ley). Uno de ellos, hablando en nombre de los demás, decía: "Estamos dispuestos a morir antes que violar las leyes de nuestros padres..."» (2 Mac 7,1-2).

El rey pretende imponer su ley alimenticia, a fin de que todos sus súbditos puedan compartir, en algunos días señalados, un mismo tipo de comida que, en aquel contexto,

se vincula con el cerdo. Pues bien, los judíos observantes se niegan, pues, según sus códigos sociales y sacrales, el cerdo es un animal impuro (Lv 11,7; Dt 14,8; cf. Is 65,4; 66,3.17), de tal forma que comer su carne aparece como rechazo de su identidad nacional y religiosa. En este contexto, fijando los rasgos básicos de su identificación y de su ruptura con los pueblos del entorno, como signo distintivo de su elección, los judíos rechazan la carne de cerdo, prefiriendo morir antes que tomarla.

Todas las razones externas que se han dado y pueden darse para destacar el carácter ontológicamente negativo del cerdo (animal demoníaco, maldecido por Dios, dedicado a un Dios pagano...) resultan insuficientes. Para un buen judío, el cerdo no es impuro por alguna cualidad física, sino «porque Dios lo ha prohibido», como indican los viejos códigos de pureza e impureza animal (Dt 14,3-21; Lv 11; cf. Is 65,1-7). Esa voluntad de Dios, codificada en la Ley nacional, distingue a Israel de los restantes pueblos. Por eso, ir en contra de ella significa para los judíos traicionar al pueblo, negar al mismo Dios, rechazar su voluntad. De esa manera, el cerdo se convierte en signo básico de identidad religiosa.

(1) *Una madre y siete hijos varones. Argumentos para el martirio.* La madre personifica la identidad de fondo del judaísmo, como pueblo fiel a Dios. Es la mujer fuerte, transmisora de fe, que educa a los hijos para que cumplan la ley. En esa línea, ella aparece, al final de la Biblia Griega (los LXX), como la teóloga más honda de Israel, aquella que ha formulado la palabra más clara sobre la existencia y el poder creador de Dios. Sus siete hijos varones (¡en este contexto no pueden ser mujeres!) van manteniendo y expresando con su vida la confesión israelita (centrada en el rechazo del cerdo), mientras son apoyados y sostenidos por la madre, que les alienta con su presencia y sus razones.

En un primer momento, los hijos manifiestan todavía un cierto espíritu de venganza, que puede estar vinculado con un talión escatológico (relacionado con la resurrección/inmortalidad, que es premio para unos y castigo para otros; cf. Dn 12). Ellos aceptan en este mundo el sufrimiento, pero sabiendo que Dios les premiará, mientras el rey helenista acabará siendo condenado y castigado. De esa forma expresan un tipo de deseo de revancha: manteniéndose fieles y obedeciendo a Dios (sin comer carne de cerdo), ellos resucitarán, mientras que el rey perseguidor será condenado. En esa línea, la fe en la resurrección (la vida eterna) se vincula a la confesión de fe propia (relacionada con la fidelidad alimenticia) y en el rechazo de los otros, como aparece a lo largo del relato: «Entonces... maltrataron de igual modo con suplicios al *cuarto* hijo, quien, cerca ya del fin, decía así: “Es preferible morir a manos de hombres con la esperanza que Dios otorga de ser resucitados de nuevo por él; para ti, en cambio, no habrá resurrección a la vida”. Enseguida llevaron al *quinto* y se pusieron a atormentarle. Él, mirando al rey, dijo: “Tú, porque tienes poder entre los hombres aunque eres mortal, haces lo que quieres. Pero no creas que Dios ha abandonado a nuestra raza. Aguarda tú y contemplarás su magnífico poder, cómo te atormentará a ti y a tu linaje”. Después de este, trajeron al *sexto*, que estando a punto de morir decía: “No te hagas ilusiones, pues nosotros por nuestra propia culpa padecemos; por haber pecado contra nuestro Dios (nos

suceden cosas sorprendentes). Pero no pienses quedar impune tú que te has atrevido a luchar contra Dios”» (2 Mac 7,13-19).

Estos macabeos reconocen la justicia divina del castigo y saben que Dios lo permite para purificarles, a causa de los males que ellos o sus hermanos judíos han cometido. Pero no se defienden con armas, como los macabeos de 1 Mac, sino que cumplen la voluntad de Dios, aunque suponga que deben morir, y así están convencidos de que Dios les premiará con la gracia de la resurrección (una vida inmortal). El rey, en cambio, será sometido al castigo y no resucitará, porque está luchando contra Dios.

(2) *Teología de madre: Dios creador y resucitador*. En este contexto, la madre aparece como auténtica teóloga; ella formula por vez primera vez, dentro de la Biblia, con toda nitidez, dos principios básicos de aquello que aceptará gran parte del judaísmo posterior (en línea farisea y rabínica) y todo el cristianismo: *Dios es creador* (lo ha hecho todo de la nada, y de esa forma ha creado especialmente a los hombres) y *es también resucitador*: él premiará a los justos (y en concreto a los mártires) con la vida y la felicidad eterna: «Admirable de todo punto y digna de glorioso recuerdo fue aquella madre que, al ver morir a sus siete hijos en el espacio de un solo día, sufría con valor porque tenía la esperanza puesta en el Señor. Animaba a cada uno de ellos en su lenguaje patrio y, llena de generosos sentimientos y estimulando con ardor varonil sus reflexiones de mujer, les decía: “Yo no sé cómo aparecisteis en mis entrañas, ni fui yo quien os regaló el espíritu y la vida, ni tampoco organicé yo los elementos de cada uno. Pues así el Creador del mundo, el que modeló al hombre en su nacimiento y proyectó el origen de todas las cosas, os devolverá el espíritu y la vida con misericordia, porque ahora no miráis por vosotros mismos a fin de cumplir sus leyes”» (2 Mac 7,20-23).

Por primera vez en la Biblia judía, una madre puede hablar directamente de Dios a partir de su propia experiencia de mujer que ha dado a luz, presentándose como símbolo (lugar de presencia) de la creación de Dios. Ella interpreta su proceso de maternidad como signo de la potencia creadora del Dios del Universo. Así pudiéramos decir que ella representa el rostro materno de Dios (como Eva en Gn 4,1-2). El varón no puede decir una palabra propia en este campo, no siente como propia la paternidad, no vincula su «poder generador» con el de Dios. La madre, en cambio, lo hace: ella no habla de Dios en teoría, sino desde su propia realidad, como «creadora de vida», sacramento de Dios a través de su maternidad.

Muchos teólogos han hablado teóricamente de la madre como signo (o prueba) de la existencia de Dios, argumentando en una línea de maternidad integral (no meramente biológica). Pero en 2 Mac 7 no se habla «sobre» la madre como signo de Dios, sino que es la misma madre la que habla, presentando su palabra y testimonio, como la primera y más honda de las teologías (teodiceas) de la Biblia. Entre su gestación personal (ella es madre...) y la creación de Dios existe (¡ella lo ha visto!) una relación muy profunda, que permite formular la «tesis» clave de la «creación desde la nada»: «Hijo, ten compasión de mí, que te llevé en el seno por nueve meses, te amamanté por tres años, te crié y te eduqué hasta la edad actual (y te alimenté). Te ruego, hijo, que mires al cielo y a la tierra y, al ver todo lo que hay en ellos, sepas que a partir de la nada lo hizo Dios y que

también el género humano ha llegado así a la existencia. No temas a este verdugo, antes bien, mostrándote digno de tus hermanos, acepta la muerte, para que vuelva yo a encontrarte con tus hermanos por la misericordia de Dios» (2 Mac 7,27-29). Ella no se ha limitado a «criar» a sus hijos (como los animales), sino que los ha «creado» con la ayuda de Dios, para una «vida eterna», que existe y se despliega con toda fuerza más allá de los sufrimientos y del martirio que les impone el rey helenista. Este es el único lugar de la Biblia donde se dice con claridad (¡y lo dice una mujer-madre!) que Dios ha creado y crea todo y especialmente a los hombres «de la nada» *(ouk ex ontôn)*. La vida humana (la vida de cada hijo) no es la transformación de algo anterior, que ya existía, sino una realidad absolutamente nueva, una creación radical, definitiva.

(3) *Creación de mujer*, *creación desde la nada.* Esta fórmula (Dios ha creado «de la nada») es única no solo en la Biblia judía, sino en la historia de las religiones, una confesión de mujer creyente, que la misma filosofía y teología posterior de la Iglesia cristiana (de fondo helenista) ha tenido muchas dificultades en asimilar y comentar, pues en principio, en esa filosofía, no hay lugar central para el Dios creador. Nos resulta mucho más fácil decir, con la filosofía griega (¡y oriental!), y con la ciencia moderna, que «nada se crea ni destruye, sino que todo se transforma». Conforme a esa visión helenista, los seres humanos no tendrían radical independencia, sino que se engendran y perecen, igual que todas las restantes cosas (plantas, animales) que nacen y mueren, en un proceso constante de generación y corrupción.

Pues bien, en contra de eso, la madre macabea afirma que sus hijos «han brotado de la nada», es decir, son el resultado de un acto creador de Dios que actúa a través de ella, de manera que son mucho más que un simple momento de la evolución cósmica de la vida. Cada nuevo ser humano (cada hijo de mujer) es presencia creada (finita) del Dios infinito. Por eso, nadie puede matar de verdad al ser humano (aunque le mate externamente), pues cada hombre o mujer es signo y presencia del Dios eterno. Al llegar a este nivel más alto de revelación, la palabra clave de la Biblia no la dice un sacerdote, ni un teólogo oficial de escuela (fariseo o saduceo, apocalíptico o esenio), sino una mujer que sufre la muerte de sus hijos.

El contexto «material» externo por el que se produce el martirio (no comer carne de cerdo) se sitúa de esa forma en un segundo plano y puede cambiar, según las circunstancias. Lo importante es la «fidelidad a Dios», es decir, al valor infinito de cada persona humana. Esta madre ha sabido decir a sus hijos lo esencial, les ha dicho que son «creatura original» de Dios, y les pide que así lo reconozcan, manteniéndose fieles a su vocación (a su llamada humana), por encima de las órdenes del tirano que les quiere convertir en simples «súbditos» de un Estado que nivela a todos los habitantes, negándoles el derecho a la identidad y diferencia.

Esta madre no habla desde una escuela filosófica o teológica especial, sino desde su propia experiencia de relación con el Dios creador. Se ha dicho a veces que la madre es materia (¡palabra que viene de *mater*/madre!) de la que provienen por evolución o generación los hijos. Pues bien, en este pasaje (sin negar ese nivel) la madre aparece ante todo como ser personal, testigo y garante de la acción de Dios, creador del universo, que

ha creado a cada ser humano «desde la nada». Eso significa que entre el Dios creador y la madre hay una relación muy intensa.

He desarrollado el tema en *Mujeres de la Biblia judía*, Clie, Viladecavalls 2013. Sobre el motivo de fondo de la persecución, cf. E. BICKERMAN, *The God of the Maccabees*, SJLA 32, Leiden 1979; K. BRINGMANN, *Helenistiche Reform und Religionsverfolgung in Judaea*, AbhAkWiss, Gotinga 1983; A. TSCHERIKOVER, *Hellenistic Civilization and the Jews*, Jewish PubSo, Filadelfia 1959.

4. Razones de la guerra

(↗ *abominación*, *guerra santa*, *helenismo*, *templo*). Las causas del conflicto de los macabeos han seguido marcando la historia posterior de judíos y cristianos, de partidarios y enemigos de un tipo de universalidad racional y política. Toda la historia posterior de Occidente, hasta el día de hoy, sigue marcada por las razones y anti-razones de fondo de los macabeos:

Los partidarios de la helenización, no solo los helenistas paganos, sino también los judíos que les apoyaban, insistían en la universalidad, pensando que la cultura y costumbres de los griegos (sincretismo religioso, educación corporal de los varones...) deberían ser la base para un orden humano, que pudiera imponerse incluso por la fuerza sobre los partidarios de la separación nacional. Estos helenistas (judíos y paganos) aparecían así como defensores de una religión y cultura política abierta, que tiende a ser universal (como la que intentará imponer Roma).

Los enemigos de la helenización tenían la razón de su singularidad: se sentían portadores de una tradición religiosa y de unas leyes nacionales que ellos debían conservar y cultivar, pues Dios les había elegido para ello, y de esa forma apelaban al derecho de la diferencia, descubriendo en el fondo del helenismo y de su aparente universalidad un tipo de imposición social y religiosa de tipo idolátrico. Desde esa base citamos algunos signos del conflicto, aquellos rasgos en los que se distinguen y separan judíos nacionales y helenistas, iniciando un tipo de disputa que seguirá existiendo entre los primeros cristianos universales (línea paulina) y los nacionales de tipo judío.

(1) *Altar*. Los judíos nacionales tomaban el Gran Altar del templo como signo de su propia identidad, lugar exclusivo donde podían ofrecerse los sacrificios legales destinados a Yahvé, único Dios verdadero. La pureza y separación del altar se vinculaban a la identidad y diferencia de Dios; por salvar la «santidad» (exclusividad) de ese altar estaban dispuestos a morir (y algunos a matar). Por el contrario, los judíos universales y los griegos colocaron al lado (o encima) de ese altar un ara nueva para ofrecer los sacrificios normales del sincretismo religioso del ambiente, como un signo de ecumenismo y diálogo sagrado. Esta fue la raíz de la disputa. Los judíos nacionalistas pensaban que el altar central del templo de Yahvé debía ser exclusivamente suyo. Por el contrario, los universalistas pensaron que ese mismo altar podía dedicarse «en otro plano» al Dios universal del helenismo.

Esa fue quizá la chispa que encendió la hoguera de la guerra, pues los judíos nacionales vieron ese gesto (colocación del nuevo altar «pagano», sobre o al lado del antiguo altar judío) como profanación suprema, máximo pecado contra el Dios Distinto y Separado, abominación de la desolación*, quiebra y ruina de todos los valores

religiosos de la tradición israelita (cf. 1 Mac 1,54; Dn 9,27; 11,31-32). Por defender la «pureza» del altar de su Dios, por no mezclar sus sacrificios con los sacrificios de otros cultos, murieron miles de judíos.

Ciertamente, los judeocristianos posteriores seguirán pensando que un «sacrilegio» de este tipo (intentado por Calígula el año 39/40 d.C., o cometido quizá en otra línea por los rebeldes judíos el 67-70 d.C.) constituye el pecado principal, un momento clave de la crisis de los últimos tiempos (cf. Mc 13,14; Mt 24,15). Pero todo nos permite suponer que para Jesús y para parte del cristianismo primitivo (aunque no para otro sector de la Gran Iglesia) ese problema resultaba secundario, pues más que el altar y el templo material importaban los hombres, en especial, los excluidos y los pobres. De todas formas, la abominación de la desolación* forma parte de los signos apocalípticos cristianos, como destacamos en la entrada correspondiente.

(2) *Sábado*. Otro problema central de la disputa macabea fue el día de descanso y alabanza dedicado a Dios. Muchos judíos universalistas y el rey griego pudieron pensar que el sábado, entendido y cumplido de forma radical, resultaba discriminatorio, pues no lo aceptaban todos por igual, y porque su cumplimiento estricto rompía la comunicación entre los ciudadanos del imperio. De esa forma, en aras de una vida «igual para todos», los helenistas quisieron prohibir la experiencia específica de un «tiempo especial sagrado» (un ritmo semanal), que era propio de los judíos nacionales.

Lo que estaba en juego no era simplemente la celebración de un día, sino la forma de entender el tiempo, con la sucesión de unas fiestas que fueran compartidas por todos, sin distinción de religiones. De un modo consecuente (como harán los dirigentes de la Revolución francesa, a finales del s. XVIII), el rey seléucida quiso establecer un calendario general de celebraciones y días de trabajo para todos los hombres y mujeres de su reino. Esa regulación del rey resulta impositiva para muchos judíos, que no estaban dispuestos a renunciar a la celebración del Sábado, y que murieron por observarlo. Este seguirá siendo un tema clave en el cristianismo primitivo, aunque quizá no tan medular como en tiempo de los macabeos.

(3) *Circuncisión.* Es otra marca de identidad para el judaísmo, una marca que el rey quiere borrar, para que todos los súbditos fueran iguales, sin unos signos religiosos particulares. En ese contexto, los partidarios de la helenización potencian las fiestas reales (sagradas) de Dios y del Rey, centradas en el culto a Dionisio y en el día del nacimiento del monarca, queriendo superar los signos sagrados específicos de un grupo. El texto dice que dos mujeres fueron asesinadas por haber circuncidado a sus hijos (cf. 1 Mac 1,63-64; 2 Mac 6,10) y en otro contexto se añade que algunos judíos, a fin de participar en los juegos, sin distinguirse de los no-judíos, procuraron operarse, «rehaciendo el prepucio» para ocultar la circuncisión (1 Mac 1,15). Mirado desde la perspectiva actual, este es un tema que puede parecer secundario, pero muchos lo tomaron entonces como artículo central de su confesión religiosa y de su identidad nacional.

Estrictamente hablando, ser judío era estar circuncidado. Todo nos permite suponer que Jesús de Nazaret no insistió en este signo, porque su mensaje y camino del Reino se

centraba en otros rasgos y elementos (salud, pan compartido, esperanza de Reino). De todas formas, el tema de la circuncisión será muy importante para la Iglesia primitiva, y así aparece en las disputas entre judeocristianos y paganocristianos, como muestra Pablo (Gálatas*) y el llamado «concilio de los apóstoles» (Hch 15). Ciertamente, los cristianos no prohíben la circuncisión (se supone que los judeo-cristianos se siguen circuncidando), pero no la imponen a los paganos convertidos, y no por pensar que era algo negativo (como parecen pensar los helenistas), sino por elevación, por descubrimiento superior de una experiencia de gracia universal. De todas formas, un tipo de Gran Iglesia ha vuelto a potenciar los signos de distinción sagrada (entre ellos un tipo de práctica religiosa), imponiéndolos de un modo obligatorio.

(4) *Alimentos puros e impuros*. El texto citado (2 Mac 6,1-11) ha destacado el tema de las comidas, desde la perspectiva de los banquetes sacrificiales, entendidos como fiestas de solidaridad, donde se comía carne sacrificada a los dioses. Esos banquetes tenían un carácter social, con un fondo religioso: todos los miembros de un grupo o de un pueblo se vinculaban compartiendo la misma carne sacrificada (especialmente en el cumpleaños del rey), uniéndose también en las procesiones dedicadas a Dionisio, que evocan y celebran el misterio divino de la vida. Un pueblo se forja sobre la mesa y la fiesta compartida. Por eso, los nuevos judíos helenizados debían participar en las fiestas comunes de los gentiles, que tenían un fondo religioso. Pues bien, muchos judíos nacionales pensaron que ese tipo de celebraciones eran idolátricas y, en el fondo, contrarias a los valores más hondos de la vida humana.

Por negarse a comer cerdo y a participar en las celebraciones paganas se alzaron en armas muchos judíos (en la línea de 1 Mac) o sufrieron el martirio (en la de 2 Mac). En este contexto se cita el ejemplo del anciano Eleazar* y de los siete hermanos «macabeos» con su madre* (2 Mac 6,18–7,41), que ofrecieron un testimonio supremo de identidad israelita. De esa manera, el «no comer carne de cerdo» se sitúa en el centro de la religión y confesión judía; precisamente por negarse a tomarla y por rechazar las comidas sagradas del conjunto de la población, por celebrar su sábado y cumplir sus ritos, se separaron los judíos, formando un pueblo aparte, hasta el tiempo de Jesús, rechazando un tipo de helenismo nivelador, que se les imponía desde fuera.

(5) *Unos temas que perviven*, *problemática actual.* Significativamente, esos mismos temas (templo/altar, sábado, comidas, circuncisión) estarán al fondo de las primeras disputas entre los judeocristianos (más vinculados a la línea de Santiago, el hermano del Señor) y los paganocristianos, representados por los helenistas y Pablo. El primer signo (el altar) parece haber sido menos importante, porque el altar del templo no formaba parte del simbolismo propio de los seguidores de Jesús. También el segundo (el sábado) parece menos importante en las disputas posteriores de los cristianos helenistas (aunque está presente en Col 2,16), pero emerge con frecuencia en las tradiciones de los evangelios sinópticos (cf. Mc 2,23–3,5 par) y en el mismo evangelio de Juan (cf. Jn 5,9-18), como causa de litigio entre los seguidores de Jesús y otros judíos. Más importancia que el altar y el sábado adquirirá en la primera Iglesia el tema de la circuncisión y las comidas puras o impuras. Ciertamente, al final de un largo recorrido que comienza en la

historia de Jesús, los cristianos no tendrán necesidad de templo, ni se centrarán en el cumplimiento del sábado ritual, ni destacarán el valor de las comidas puras (en plano ritual) y la circuncisión, sino que pondrán su identidad en otros motivos y temas; pero a lo largo del camino que lleva al despliegue de la identidad cristiana.

Entre los comentarios a 1-2 Mac, cf. F. M. ABEL, *Les Livres des Maccabées*, EB, Gabalda, París 1949; J. J. COLLINS, *Daniel*, *1 Maccabees*, *2 Maccabees*, OTM 15, Glazier, Wilmington DE 1981; J. A. GOLDSTEIN, *II Macabees*, AB 41a, Doubleday, Nueva York 1983. Cf. además X. PIKAZA, *Sistema*, *libertad*, *iglesia. Las instituciones del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 2001; M. QUESNEL y Ph. GRUSON (eds.), *La Biblia y su cultura* II-NT, Sal Terrae, Santander 2002; E. SCHÜRER, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús (175 a.C.-235 d.C.)* I-II, Cristiandad, Madrid 1985; R. VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985; M. WEBER, *Ensayos sobre sociología de la religión* III, Taurus, Madrid 1987.

MADRE CELESTE, MADRE CON HIJO

(↗ *Ashera*, *Astarté*, *Eva*, *gebîra*, *madre de Jesús*, *María*, *mujer*). Los israelitas han formado parte de una cultura donde se divinizaba a la mujer-madre, en calidad de esposa (hierogamia) y madre *(gebîra)* de un rey divino. Pero han reaccionado en contra de esa visión, de tal forma que su Dios oficial (Yahvé) es Dios uno y único, sin pareja, sin imagen. Queda sin embargo en el fondo de la Biblia el recuerdo y condena de las diosas (Ashera, Astarté) y de la gran Madre del cielo (cf. Jr 44,17-25). También aparece en el fondo de esa visión la imagen sagrada de la madre con un hijo de divino, que hallamos, por ejemplo, en el mito de Isis y Horus, que puede haber influido simbólicamente en el signo de la Madre del Emmanuel (Is 7,14). Algunos exegetas creen que este modelo está en el trasfondo de la visión de la Madre de Jesús, que lleva al niño en brazos y lo ofrece a los magos que vienen a adorarle (cf. Mt 2) y en una parte considerable de la mariología popular de tiempos posteriores.

Cf. S. BENKO, *The Virgin Goddess. Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology*, Brill, Leiden 1993.

MADRE DIVINA. DIOS, UN PADRE MATERNO

(↗ *Abba*, *Ashera*, *Dios*, *Eva*, *familia*, *fraternidad*, *gebîra*, *María*, *matrimonio*, *mujer*). En el fondo de la religión de Israel está la Diosa Madre (en general la Ashera*), una figura que aparece desde el Neolítico como mujer gestante, «gran Venus» con amplio seno (caderas) y pecho, que ha ido tomando diversos rasgos (Astarté*, Ishtar, Reina de los cielos*). En su forma actual, la Biblia ratifica el rechazo de la diosa madre, partiendo de la crítica de los grandes profetas (VIII-VI a.C.) y del culto oficial del templo de Jerusalén, tras la reforma deuteronomista (finales del VII a.C.) y el exilio (desde el s. V-IV a.C.), un culto y religión sin madre ni diosa. A pesar de ello, la mujer como madre ha tenido mucha importancia en Israel, no solo en un contexto familiar, sino también en su relación con Dios.

(1) *La madre en la Biblia israelita*. Gn 2–4 ha mostrado a Eva (= Viviente) como primer signo de Dios, autoridad matriarcal. Pero después el varón se ha vuelto dominante (cf. cf. Gn 4,1-16). En ese contexto podemos añadir que el varón es fuerte como guerrero, la mujer como madre. En cuanto simple esposa, ella se encuentra a merced del marido, que puede expulsarla de casa por ley (cf. Dt 24,1-4); solo al volverse madre y siendo defendida por sus hijos, se vuelve importante en la familia. El rey vale por sí mismo, como varón; su esposa en cuanto tal no es reina (la Biblia hebrea solo da ese nombre a Ester, reina de Persia), pero se hace grande o fuerte (= Geb*î*ra) al convertirse en madre del monarca o de un varón importante. La mujer como tal (si no es *madre*) tiende a ser considerada objeto de posesión.

La igualdad varón-mujer de Gn 2,23-25 (cf. Mc 10,1-12 par) pierde importancia en la historia israelita, y la violencia masculina (sangre guerrera) domina sobre la fecundidad materna femenina, de manera que la autoridad queda centrada en el varón y padre. De todas formas, esta oposición de guerrero y madre no es absoluta, pues la misma Biblia recuerda mujeres poderosas por lo que han dicho o realizado (de Yael* a Judit*).

(2) *Dios*, *padre materno: profetas*. Según eso, es lógico que Dios haya venido a mostrarse en las tradiciones de Israel como padre, pero no en un plano biológico de generación (teogonía), ni en un plano de dualidad (hierogamia), sino en cuanto vinculado a la elección y despliegue (maduración) del pueblo israelita. Pues bien, siendo padre (y eligiendo-adoptando como tal a los israelitas), según varios profetas (Oseas, Jeremías, Tercer Isaías), Dios tiene rasgos maternos. No es que sea ambas cosas a la vez (padre y madre), como si fuera dos personas (una masculina y otra femenina), sino que, siendo totalmente masculino, posee rasgos y elementos femeninos. Al presentar a Dios de esa manera, los israelitas han superado la división convencional de sexos, proyectando sobre el Dios masculino los rasgos fundamentales de la ternura materna, femenina.

Esta visión abarcadora de Dios (a quien los profetas presentan como padre siendo madre) exige una profunda corrección del estereotipo paterno (masculino) de gran parte de la Biblia israelita. Es como si el modelo masculino de la vida humana fuera incapaz de expresar todo lo que significa Dios, como si ese modelo debiera ser enriquecido, introduciendo en su figura unos elementos que podemos llamar maternos.

Significativamente, la literatura sapiencial ha presentado a la Hochma (Sofía, Sabiduría) como dimensión femenina de Dios, suponiendo así que el mismo Yahvé tiene rasgos que son a la vez masculinos y femeninos. Tomado en sí mismo, Dios parece más Padre; pero, acercándose a los hombres y ofreciéndoles su Sabiduría, como principio de vida, él viene a presentarse al mismo tiempo como Madre. La unión de estos dos rasgos sigue siendo un elemento clave para la comprensión de amplios estratos de la literatura sapiencial, tanto bíblica (Prov, Eclo, Sab) como extrabíblica (Filón de Alejandría).

(3) *Jesús ante un* Abba* *que es Imma (madre)*. El Dios a quien Jesús invoca como Abba (Padre) tiene rasgos paternos, pero también maternos. En la raíz del *Abba* (padre) está la *Imma*, es decir, la madre, pues ella es precisamente la que enseña a los niños a decir Abba, Padre. Pues bien, en el centro del Nuevo Testamento se encuentra esa palabra *Abba*, que Jesús ha utilizado en su oración, al referirse al Padre (cf. Mc 14,36 par), y que la tradición posterior (cf. Rom 8,14; Gal 4,6) ha tomado como nota distintiva de su plegaria.

Abba es una palabra primigenia, pero ella solo puede interpretarse a partir del gesto y de la palabra de la madre *(Imma)*, pues ella es la que introduce al niño en el lenguaje, haciéndole que diga Abba, Padre, aun a riesgo de quedar ella en la penumbra. Abba no es la primera palabra (quizá la primera es Imma), pero es absolutamente necesaria: solo cuando la *Imma* enseña al niño a decir *Abba* (saliendo de alguna forma de ella), y cuando el niño dice así (¡Abba!) podemos afirmar que la vida adquiere sentido.

Esto nos sitúa ante la experiencia primordial del ser humano (del niño) que se expresa en estos dos elementos: Padre y Madre. Diciendo *Abba*, el niño no puede abandonar a la madre, pues de esa forma caería en manos de un mal patriarcalismo, que ha sido y está siendo quizá el mayor de los males religiosos y sociales de la humanidad actual. Pero tampoco puede quedarse solo en la *Imma*, en un tipo de fusión inmediata con ella. Para que su vida madure en riqueza y en capacidad de diálogo hace falta una buena madre (Imma) que enseñe al hijo a decir Abba, descubriendo y viviendo otra relación o, mejor dicho, entrando en la relación mutua del padre y de la madre, que será principio de todas las restantes relaciones (con los hermanos, con los otros).

Abba no es una palabra técnica, propia de discusiones eruditas, sino la más sencilla de todas las palabras, casi onomatopéyica, que el niño pronuncia y comprende en el mismo principio de su vida, al referirse cariñosamente al padre *(abba)*, en unión (a partir) de la madre *(imma),* como primera de todas las experiencias que son, al mismo tiempo, profanas y sagradas. No es palabra aislada, que se entiende por sí misma, sino que forma parte de una relación doble: Imma-Abba, Madre-Padre. Por eso, tomada en sí misma, ella alude a un padre que no solamente incluye elementos de madre (padre materno, padre tierno), sino que sigue teniendo a su lado a la madre, de la que depende (la Madre es la que sigue haciendo que el hijo diga Padre). No basta, por tanto, que el padre sea cariñoso y paterno, sino que siga teniendo a su lado una madre, pues Abba (Padre) ofrece una experiencia relacional y solo tiene sentido dentro de la relación de la Madre (Imma) con el Hijo (Ben, Bar).

(4) *Una experiencia integral: Volver a la infancia*, *el padre con la madre*. Un Abba sin Imma no es solo incompleto sino contrario al Evangelio, pues al lado del Abba ha de estar la Imma como iniciadora y testigo del Padre. En su misma cercanía, esas dos palabras marcan el acceso del niño a la vida personal consciente y definen su identidad. Muchos han aplicado a Dios palabras muy sabias, como si hubiera que dejar la infancia para encontrarle, como si la experiencia del niño fuera incapaz de abrirnos a la hondura de la Realidad. Pues bien, Jesús ha vuelto de algún modo a la infancia (en ejercicio de intensa neotenia) y de esa forma ha recuperado ante Dios su primera experiencia de niño en brazos de la madre (Imma) que le lleva a su vez al padre, haciéndole capaz de decir así Abba (que es siempre Padre desde la Madre).

Otros no se han atrevido. Jesús lo ha hecho y de esa forma ha saludado a Dios de un modo intenso con la más fuerte de todas las palabras, aquella que los niños confiados y gozosos aprenden de boca de la Madre (Imma) para llamar a Dios diciendo: ¡Abba, Padre! Así podemos afirmar que Jesús ha sido el descubridor «teológico» del Abba, Padre, de manera que los hombres puedan creer y confiar en él, sin dejar por eso a la Madre (sino todo lo contrario). En esa línea, la experiencia religiosa es una parábola de madre y padre, que se expresa luego en forma de comunión paterno-filial (cf. Mt 11,25-27). Este no es un descubrimiento externo, sino que se identifica con la misma vida. No es algo que se sabe y resuelve de antemano, ni es resultado de una larga demostración, sino que se halla unido al mismo despliegue humano, que se va expresando a medida que se avanza en el camino, empezando desde las primeras palabras de la vida: imma-abba.

Por eso, la experiencia de Dios como Madre-Padre resulta inseparable del camino concreto, diario, de su vida. (a) *Un camino ascendente*. El Dios de Jesús es Imma-Abba (Madre-Padre), porque alimenta, sostiene y ofrece un futuro de vida a los niños y, con ellos, a todos los humanos. Es Padre materno, que alienta la vida de los hombres. (b) *Un camino descendente*. El modelo para hablar de ese Dios Padre no son los grandes varones patriarcalistas (sacerdotes, rabinos, presbíteros y sanedritas), sino aquellos varones y mujeres que, como Jesús (por estar bien fundados en un madre-padre), han abierto un espacio de vida para los demás, para los hermanos (en especial para los pobres). En ese contexto de simbolización paterna ha de entenderse la nueva visión que Jesús ha tenido del matrimonio, entendido como espacio permanente de fidelidad, donde varones y mujeres compartan un mismo camino de amor, en gesto de intimidad y de compromiso liberador.

He desarrollado el tema en *Mujeres en la Biblia judía*, Clie, Viladecavalls 2013. Cf. L. BOFF, *El rostro materno de Dios*, Paulinas, Madrid 1982; M. DALY, *Beyond God the Father*, Beacon Press, Boston 1973; I. GÓMEZ ACEBO, *Dios también es madre*, Paulinas, Madrid 1994; N. GRAETZ, *S/he created them: feminist retellings of biblical stories*, Gorgias Press, Piscataway NJ 2003; R. HAMERTON-KELLY, *God the Father. Theology and Patriarchy in the Teaching of Jesus*, Fortress, Filadelfia 1979; J. W. MILLER, *Biblical Faith and Fathering*, Paulist, Nueva York 1989; E. NEUMANN, *La Grande Madre*, Astrolabio, Roma 1981; Ph. TRIBLE, *God and the Rhetoric of Sexuality*, Fortress, Filadelfia 1978.

MADRE Y HERMANOS DE JESÚS EN MARCOS

(↗ *Familia*, *Gebîra*, *Jerusalén cristiana*, *judeocristianos*, *Marcos*, *María madre de Jesús 2*, *Santiago*). Este diccionario ofrece un desarrollo extenso del tema de María*, la madre de Jesús, en varias entradas separadas. Aquí me ocupo solo de la tradición recogida y expuesta en el evangelio de Marcos, por la importancia que ella tiene para entender el tema. Tres son los textos principales que citan (o pueden citar) a la madre de Jesús y a sus hermanos en el evangelio de Marcos:

(1) *Mc 3,31-35. Disputa de Cafarnaún: ¿Quién es mi madre y quienes son mis hermanos?* La madre y hermanos de Jesús aparecen aquí vinculados con los escribas de Jerusalén (cf. Mc 3,21-30). Los escribas acusan a Jesús (¡al Jesús de Marcos!) de estar endemoniado, y de actuar con la fuerza de Belcebú* para expulsar demonios. La madre y los hermanos añaden que «está fuera de sí» (Mc 3,21), como dominado por un tipo de locura, que le hace «salir de sí», pues rompe (ha roto) las normas de vida sagrada de Israel, definidas por los escribas.

Parece claro que en principio los parientes no aceptaron el mensaje de Jesús, aunque después lo hicieron, volviéndose cristianos tras la pascua, como supone Pablo (cf. 1 Cor 9,5; 15,7), pero lo fueron de una forma, que, a juicio de Marcos, resultaba insuficiente, pues no superaron la tradición social del judaísmo, ni entraron en la casa universal de la Iglesia (como supone Mc 3,31-35). En ese contexto, Marcos supone que Jesús tuvo que realizar un tipo de héjira (para utilizar el lenguaje del islam), tuvo que romper con su familia de carne, optando por un tipo de familia más extensa: «¿Quién es mi ladre y quiénes son mis hermanos? Jesús, mirando en torno a los que estaban sentados en círculo a su alrededor, dijo: Estos son mi madre y mis hermanos, porque quienquiera que cumpla la voluntad de mi Padre es mi hermano, mi hermana y mi madre» (cf. Mc 3,31-35).

Este pasaje (con la respuesta de Jesús) puede evocar un hecho histórico, en el tiempo de su vida. Pero es mucho más probable que recoja una disputa eclesial. Los cristianos de Marcos rechazan la opción de la Iglesia judeocristiana centrada en torno a la madre y a los hermanos de Jesús. Según eso, la respuesta de Jesús ofrece una opción intraeclesial, propia de Marcos, que no coincide plenamente con la opción cristiana de Pablo o de Pedro (y del judeocristianismo como tal), aunque responde a la experiencia original del Evangelio.

(2) *Mc 6,1-6: Disputa de Nazaret*, *¿no es este el hijo de María?* El texto anterior (especialmente Mc 3,31-35) situaba el tema de los hermanos/as de Jesús en un ámbito más eclesial (de manera que ellos podían entenderse en un sentido simbólico, como representantes de un tipo de judeocristianismo que Marcos no aceptaba). Pues bien, este nuevo texto los sitúa en un nivel más preciso de tipo genealógico: *«¿No es* este el artesano, el hijo de María y el hermano de Jacob (= Santiago), de José, de Judas y de Simón? ¿Y no están sus hermanas aquí entre nosotros?» (Mc 6,3).

Es significativo el hecho de que el texto se sitúe en Nazaret (no ya en Cafarnaún, como en el caso anterior), y que cite a los hermanos y hermanas, aunque luego solo

destaque por su nombre a sus hermanos (Jacob y José, Judas y Simón), suponiendo quizá que ellos han sido importantes en la vida posterior de la Iglesia, y de un modo especial a su madre. El texto presenta a Jesús como «el hijo de María» *(ho huios tês Marias)*, y lo hace de un modo absoluto.

Esta presentación suscita, al menos, una sospecha de irregularidad. Jesús no es «un» hijo, como pueden ser otros, que después se citan (Jacob, José...), sino «el» hijo de María, como queriendo decir con eso algo especial. Esta denominación metronímica resulta sorprendente y por eso se ha pensado que podría aludir a un nacimiento irregular o misterioso (pues en general el hijo suele llamarse por el nombre del padre). Pero además, al presentar a Jesús como «el hijo de María», sus paisanos se interrogan sobre el origen de su sabiduría y de las obras que él realiza, pues ellas desbordan el nivel en que María, su madre, le ha situado por su nacimiento.

El texto matiza las relaciones familiares de Jesús, pues le presenta como «el» hijo de María, añadiendo que es hermano (no «el» hermano) de Jacob y José, de Judas y Simón, suponiendo que todos ellos resultan conocidos para el lector, de manera que no indica dónde están, lo que puede hacernos suponer que el autor los vincula con Jerusalén (lo mismo que a la madre, de la que tampoco se dice dónde está). Por el contrario, el texto vincula a las hermanas, ya sin nombre, con Nazaret: «¿No están sus hermanas aquí, entre nosotros?». Como representante y «cabeza» de familia aparece María, su madre, que le ofrece su propio nombre (metronímico), insertándole en una genealogía, con unos hermanos.

(3) *Hermanos de Jesús*, *miembros de la Iglesia*. A pesar de lo que supone Mc 6,3, los hermanos de Jesús parecen haber tenido cierta importancia en la comunidad primitiva, como muestra especialmente Pablo, que les presenta como miembros significativos de la comunidad de Jerusalén, partiendo quizá de una «revelación pascual de Jesús a Jacob» (1 Cor 9,5; 15,7). En esta línea se sitúan *las tradiciones de* Santiago*, el hermano principal de Jesús, primer «obispo» de Jerusalén, a quien se atribuye una carta-circular (Sant) que refleja un buen conocimiento de la «ley» israelita. La exégesis moderna tiende a decir que esa carta es tardía y que no puede haber sido escrita por un pariente de Jesús, aunque el testimonio de la Iglesia antigua (partiendo de Gal 1–2 y Hch 15) y un texto clave de F. Josefo (*Ant* 20,197-203) parecen suponer que Jacob no era un hombre inculto, sino un erudito mesiánico, experto en interpretaciones de la «Ley». Ciertamente, él pudo haber «estudiado» tras la muerte de Jesús, pero la forma en que le describe una tradición judeocristiana posterior (conservada por Eusebio de Cesarea, *Historia Ecl.* II, 23) nos inclina a pensar que era anteriormente hombre letrado.

En esa línea, nos atrevemos a decir que Jesús nació en una familia donde, al menos, uno de sus hermanos valoraba el estudio y cumplimiento de la Ley. En ese contexto, según Mc 6,3, los nazarenos querían interpretar a Jesús desde su patria, dentro de los límites ya conocidos de su trabajo (es operario) y de su hogar (está vinculado a una madre y a unos hermanos/as), aunque su nombre (el hijo de María) sigue siendo problemático. Su trabajo y su familia le habían dado un espacio en el mundo (en

Nazaret, en Israel), pero Jesús lo ha roto, ha quebrado (ha ensuciado o superado) el nivel en que le había situado su familia.

Pues bien, a partir de aquí podemos volver al evangelio de Marcos y reinterpretar unos pasajes en los que aparece una María de (= madre de) Santiago y José (Mc 15,40.48 y 16,1). Es posible que Marcos haya querido referirse aquí a María (la madre de Jesús), presentándola como madre de Santiago y José, dos miembros destacados de la Iglesia judeocristiana, como he destacado en otra entrada de este diccionario (*María*, *madre de Jesús 2. Marcos*). Desde esta perspectiva se podría recuperar la función de la Madre de Jesús y de sus hermanos.

Cf. R. BAUCKHAM, *Jude and the Relatives of Jesus en the Early Church*, Clark, Edimburgo 1990; «James and the Jerusalem Church», en *The Book of Acts IV. Palestinian Setting*, Eerdmans, Grand Rapids MI 1995, 415-480; B. CHILTON y CRAIG EVANS (eds.), *James the Just and Christian Origins*, Brill, Leiden 1999; B. CHILTON y J. NEUSNER (eds.), *The Brother of Jesus: James the Just and His Mission*, Westminster, Louisville 2001; L. T. JOHNSON, *Brother of Jesus*, *friend of God. Studies in the Letter of James*, Eerdmans, Grand Rapids 2004; J. L. LEÓN AZCÁRATE, *Santiago*, *el hermano del Señor*, Verbo Divino, Estella 1998.

MAESTRO DE JUSTICIA

(↗ *judaísmo*, *ley*, *Qumrán*). Fundador de un movimiento esenio, conocido por los escritos de Qumrán. No era profeta, sino un líder sacral, probablemente Sumo Sacerdote, en los años del levantamiento macabeo (desde el 159 a.C.), pero fue derrocado, al parecer, por Jonatán Macabeo (152 a.C.) y tuvo que exiliarse con sus partidarios, defensores de una interpretación estricta (sacerdotal, jerárquica) de la pureza israelita. Se sintió inspirado por Dios y actuó como Intérprete de la Ley, hasta que llegara el Mesías de Aarón (sacerdote verdadero), el Mesías de David (rey definitivo) y el Profeta escatológico, evocado a partir de Dt 18,18-19 (cf. 4Q 175,5-8; 4Q 379, 22 II). Los himnos de Qumrán *(Hodayot)* evocan su experiencia. Su figura puede ayudarnos a situar el mensaje y obra de Jesús, pero su inspiración y objetivos eran muy diferentes.

MAESTRO INTERIOR

(↗ *Juan*, *Mateo*). El evangelio de Mateo ha puesto de relieve el carácter central del magisterio de Jesús: «No os dejéis llamar Rabí; porque uno es vuestro Maestro, el Cristo, y todos vosotros sois hermanos» (Mt 23,8). El texto supone que el magisterio externo, vinculado al poder de unos rabinos, constituye un tipo de autoridad que no debe darse en la Iglesia, porque Cristo es el único maestro de todos, sin necesidad de intermediarios sagrados, ni siquiera de Pedro*, que ha cumplido una función importante en el evangelio de Mateo (cf. Mt 16,17-19). En esa línea avanza la primera carta de Juan: «Os he escrito estas cosas por aquellos que intentan engañaros. Pero en cuanto a vosotros... la Unción que de Él recibisteis permanece en vosotros y *no tenéis necesidad de que nadie os enseñe*. Porque su Unción os enseña todas las cosas, y es verdadera y no mentira...» (1 Jn 2,24-27; cf. 1 Jn 2,20). Esta Unción es, sin duda, el Espíritu* de Cristo, entendido como autoridad interior de los creyentes. Tanto Mateo como Juan han destacado así la experiencia interior de la verdad, la autoridad de Cristo y de su Espíritu, presentes en los fieles, por encima de todo autoritarismo externo, aunque sabiendo que esa verdad ha de expresarse en formas de comunión entre los creyentes.

MAGIA

1. Antiguo Testamento

(↗ *idolatría*, *milagros*, *profetas*, *religión*). Suele entenderse por magia el intento de manipulación de unos poderes sagrados. Ella parece vinculada a un tipo de religiosidad sacra, de manera que son muchos los que identifican al mago con el sacerdote y hechicero. Otros interpretan la misma profecía como magia, distinguiendo tres grandes actitudes y respuestas ante el mundo: magia/religión, filosofía, ciencia (A. Comte). Sin embargo, en sentido estricto, los magos se distinguen de los sacerdotes y místicos, de los profetas y sabios porque tienden a situarse en una línea de manipulación del misterio.

(1) *Religión y magia*. En principio, la religión es encuentro personal del hombre con Dios, en línea de gratuidad. La *magia*, en cambio, tiende a ser un intento de dominio, un medio (o técnica) para utilizar en favor propio los poderes misteriosos que dirigen el curso y ritmo oculto de las cosas. En ese sentido, la religión bíblica se distingue de la magia, porque no quiere influir sobre Dios, sino escuchar su Palabra. La magia se sitúa en la línea de la ciencia: quiere penetrar en el secreto de las cosas, dirigir y dominar el mundo, controlando para servicio del hombre sus poderes más ocultos. En ese aspecto, mago es quien posee (o dice poseer) fuerzas secretas, especiales: un hombre que utiliza el poder de dioses o demonios para influir en la vida de los otros. La Biblia contiene una dura condena contra la magia, aunque, como es natural, pueden encontrarse en ella muchos elementos mágicos. Ciertamente, el hombre bíblico, desde Abrahán hasta Jesucristo, no pretende conseguir por la fuerza favores especiales de Dios, ni controlar con su poder las fuerzas de los dioses, sino ponerse en manos de Dios: quiere adorar su misterio y dejar que Dios mismo transfigure y enriquezca la vida con su gracia. Pero una y otra vez aparecen en ella rasgos de magia, sobre todo en los diversos tipos de rituales y sacrificios, lo mismo que en las normas sobre los alimentos.

(2) *Magia y profecía*. Después de haber puesto de relieve los peligros de la magia cananea, la Biblia añade: «Un profeta como tú les suscitaré, de en medio de ellos, de entre sus hermanos; y pondré mis palabras en su boca y les hablará todo lo que yo le ordene» (Dt 18,18). Según eso, todos aquellos que evocan y cultivan el poder sacral del cosmos, los que quieren escuchar la voz de lo divino en las voces de este mundo se equivocan, en la medida en que quieren imponerse por ellas sobre el mismo Dios. En contra de los magos, los profetas no han querido explorar la sacralidad de la naturaleza; no se han puesto a explicar voces de espíritus o muertos, no han investigado en nubes o serpientes, sino que han escuchado en su propia vida la Palabra de vida de Dios. Los israelitas han contado a lo largo de su historia con hombres especiales, de gran visión teológica, capaces de hablarles de Dios: han tenido a los profetas, que han seguido realizando la tarea de Moisés (Dt 18,15). Así, frente a la magia, que pretende controlar la sacralidad cósmica para provecho propio, los israelitas han puesto de relieve el valor de la profecía, en una línea que une a Moisés (ley primordial) con los profetas (hombres de Palabra en la historia). De todas formas, esta diferencia entre magia y religión no puede

trazarse de un modo absoluto y solo resulta clara allí donde el hombre ha trazado de una forma sistemática y precisa sus posibilidades humanas, en perspectiva científica y religiosa, sin confundirlas, y/o donde ha renunciado religiosamente a todo intento de influir sobre Dios. Solo se puede superar la magia allí donde la ciencia es ciencia, es decir, donde ella renuncia a imponer unos deseos sacrales sobre el conjunto de la realidad. Por su parte, la religión solo es religión donde ella renuncia a dominar también sobre la realidad, de tal forma que solo busca el encuentro con Dios en un nivel de gracia.

(3) *Formas de magia. Exposición crítica (Dt 18,9-22)*. La Biblia israelita ha condenado la magia, entendida como pecado de los cananeos, en dos lugares principales: Lv 18,21; 20,2-5 y Dt 18,9-22. Estos son los ejemplos mágicos principales del texto del Deuteronomio. (a) *Sacrificio del hijo o la hija* (Dt 18,10) a quien se quema (cf. Gn 22) para obedecer a un duro Dios y para conseguir determinados fines (aplacar la violencia, someterse a las fuerzas del destino). Dt 12,31 ha condenado esa práctica, aunque sabemos por la historia israelita que ha sido normal en tiempo antiguo (cf. 2 Re 21,5-6; 23,10). (b) *Evocación de muertos* (Dt 18,11) o necromancia. Es bien conocida dentro de la Biblia (cf. Saúl y la pitonisa de Endor: 1 Sm 28,3-25). Está cerca del gesto anterior: hay en ambos casos una misma obsesión de muerte: se sacraliza a un ser humano al ofrecerlo a Dios (o a los poderes demoníacos), se lo diviniza al evocarlo. (c) *Invocación y observación de los espíritus* (Dt 18,11). Esta práctica está cerca de la anterior, pues entre muertos *(metim)* y espíritus *('obim)* hay una gran continuidad (casi identidad) para los esotéricos antiguos y modernos. Los evocadores de espíritus eran y son hombres-mujeres que se dicen expertos en las fuerzas profundas y sagradas de la naturaleza, a la que ponen (= dicen poner) al servicio de la vida humana. (d) *Adivino* (*qosem qesamim*: Dt 18,10b) es alguien que descubre lo oculto o predice el futuro por suertes, por el son del viento o por los sueños... Adivino es el mago en general, en cuanto distinto del profeta israelita (o cristiano y musulmán). (e) *Observador de nubes* (*me'onen*: Dt 18,10b) es el que estudia y evoca las nubes para descubrir allí el destino. En sentido más amplio le podemos llamar astrólogo: establece conexiones entre el ser humano y los fenómenos cósmico-atmosféricos. (f) *Encantador de serpientes* (*menahes*: Dt 18,10b). Sabe descubrir y manejar las fuerzas ocultas que se manifiestan en ellas *(nhs)*, conforme a una asociación que parece estar en el fondo de Gn 3,1. (g) *Brujo* (*mekassep*: Dt 18,10b) es alguien que puede influir en los demás de forma ante todo destructiva, evocando o causando sobre él algún maleficio. Tiene capacidad de dañar a los demás, destruyendo los vínculos comunitarios. (h) *Hechicero* (*hober haber*: Dt 10,11): experto en crear relaciones, tanto positivas como destructivas, entre personas. Tiene el poder de vincular, de suscitar uniones que llevan al amor o al odio. Parece influir sobre todo en las relaciones afectivas.

(4) *Fenómenos y seres vinculados a veces con la magia*. La magia es un fenómeno muy extenso, que puede influir en otros elementos religiosos. Entre los personajes, poderes y signos que pueden estar cerca de la magia, en un entorno bíblico (y también en nuestro tiempo), queremos citar los siguientes. (a) *Profetas o videntes de la*

Apocalíptica. Son hombres superiores, que entran en contacto con sabios y genios del pasado (Henoc, Noé, Melquisedec, Daniel...), que les abren las puertas ocultas y les desvelan el misterio de Dios y de la historia. Entre ellos destaca Henoc*, a quien la tradición parabíblica presenta muchas veces como un hombre cercano a los magos, y de un modo especial Daniel*, capaz de resolver los temas que los magos de Babilonia no pueden resolver. (b) *Ángeles*. Ciertamente, ellos no son magos, pero pueden presentarse como iniciadores de un tipo de magia: «Estos son los nombres de los santos ángeles que vigilan: Uriel, ángel del trono y del temblor; Rafael, encargado de los espíritus de los humanos; Ragüel, el que castiga al universo y las luminarias (los ángeles caídos); Miguel, encargado de la mejor parte de los humanos y de la nación (Israel); Saraquel, encargado de los espíritus del genero humano que hacen pecar a los ángeles; Gabriel, encargado del paraíso, las serpientes y los querubines...» (*1 Hen* 20). El conocimiento de los nombres y propiedades de los ángeles ha constituido uno de los elementos básicos de la magia israelita. (c) *Demonios*. Al lado de los ángeles buenos, que guían y sostienen por mandato de Dios el universo, están los demonios, ángeles caídos, pecadores, que pervierten en su mayoría a los humanos. Para gran parte del judaísmo de tiempos de Jesús la magia se identifica con un tipo de manipulación demoníaca (exorcismos*). (d) *Hermes*, *hermeneuta*. Hermes, Dios griego del conocimiento y la interpretación profunda de las cosas aparece, también como maestro y guía de los magos. Conforme al testimonio de una tradición antigua, el Hermes griego se identifica con el egipcio Thot, Dios psicopompo, es decir, guía y conductor de los humanos a quienes va llevando tras la muerte hasta el lugar originario de la vida. Magia y hermetismo han estado muy cerca del entorno bíblico. (e) *Magos zoroastristas y gnósticos*. Dentro del mundo bíblico, los magos han estado especialmente vinculados a la religión de Persia, con su dualismo* y con su visión de los espíritus en lucha. En esa línea se sitúa un tipo de gnosticismo posterior, con su distinción de dos figuras divinas: una es buena, espíritu perfecto, origen primigenio, más allá de la materia, Padre en el pléroma divino; otra es mala, una especie de divinidad perversa, que los gnósticos presentan con rasgos y figura del Yahvé (= Yaldabaot, Yabaot) del Antiguo Testamento; es el Dios de la materia, príncipe y regente de este mundo de muerte, cabeza de los ángeles. Los magos saben entrar en esa lucha de dioses, colaborando en el triunfo del Dios bueno. (f) *Astrólogos*. La astrología toma a las estrellas (especialmente planetas) como libro donde se descubre y pronostica el sentido y futuro de la vida: formamos parte de un universo sagrado y nuestras almas están emparentadas con las almas de los astros, dentro de la rueda de transmigración de los espíritus. Por eso se acude al horóscopo (= mirar el horizonte estelar), para fijar así la suerte astral de los diversos individuos, influyendo en ella. (g) *Alquimistas*. La alquimia (del árabe *al-kimiya*, es decir, la-química) vive todavía en el nivel de la magia participativa. No es ciencia, sino un tipo de mítica cósmica, adornada con pretensiones científicas. Según ella, en el fondo de la realidad hay un misterio, de manera que todo puede transmutarse en todo. El universo entero tiene rasgos y matices de carácter espiritual (de pensamiento, de unidad entre los seres). Por eso puede darse un tipo de transmutación material, que está en la línea de la transmigración de los espíritus, de

forma que podemos cambiar la materia y cambiarnos en ella, descubriendo nuestro propio ser eterno, reflejado en la bebida del elixir de la vida.

Cf. A. CASTIGLIONI, *Encantamiento y magia*, FCE, México 1972; B. J. MALINA, *On the Genre and Message of Revelation. Star Visions and Sky Journeys*, Hendrickson, Peabody MA 1985; J. NEUSNER (ed.), *Religion, Science and Magic: In concert and in conflict*, Oxford University Press 1989; W. O. E. OESTERLEY y Th. H. ROBINSON, *Hebrew Religion. Its Origin and Development*, SCPK, Londres 1966, 1-124; A. OHLER, *Elementi mitologici nell'Antico Testamento*, Marietti, Turín 1970; X. PIKAZA, *Hombre y mujer en las religiones*, Verbo Divino, Estella 1996; *El fenómeno religioso*, Trotta, Madrid 1999; D. SALADO, *La religiosidad mágica*, San Esteban, Salamanca 1980; G. WIDENGREN, *Fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid 1976.

2. Jesús

(↗ *curaciones*, *exorcismos*, *Jesús*). Jesús fue sin duda un carismático, un exorcista: hombre de fe, capaz de curar a muchos enfermos y de liberar a muchos endemoniados de su opresión interna. Siguiendo en esa línea, algunos exegetas como M. Smith han pensado que era un mago helenista, injertado de forma secundaria en un ámbito de religiosidad judía.

(1) *Tiempo de magos*. Aquel era, sin duda, un tiempo propicio para magos. Mutuamente se mezclaban especulaciones filosóficas de Grecia y experiencias religiosas; el dualismo persa ofrecía espacios de vivencia para muchos, que estaban preocupados por el fin del mundo; el monoteísmo hebreo gozaba de mucho prestigio, pero algunos paganos lo mezclaban con mitos y ritos, recreados dentro del contexto sincretista del Imperio romano. Las antiguas concepciones de la vida se mezclaban y cambiaban mutuamente. Triunfaba por un lado el optimismo racional unido a la paz romana. Pero, al mismo tiempo, se extendían creencias y personajes antes ignorados: filósofos, santones, magos, charlatanes recorrían los caminos, ofreciendo soluciones aparentemente nuevas a los viejos problemas de la vida. Se expandían los cultos del misterio, con su salvación ritual, lo mismo que las especulaciones gnósticas, pero la mayoría de la gente sufría bajo el miedo de la muerte. En ese contexto, la magia estaba unida al sufrimiento: era consuelo de muchos a quienes la religión oficial no lograba consolar, signo del dolor y la protesta de los más amenazados. Para algunos de nosotros, racionalistas poscristianos, bien situados en el mundo, aquella magia nos puede parecer superstición: una manera de evadirnos de la tierra y sus problemas. Para muchos pobres de entonces (y de ahora) era más bien una protesta contra el mal, era un deseo de dar sentido a una vida sin sentido. Ciertamente, algunos magos podían parecer embaucadores, personas que se aprovechaban de la ingenuidad de los demás para engañarles y medrar a costa de ellos. Pero esa acusación no vale para todos: muchos eran hombres y mujeres respetables, expertos en poderes sacrales.

(2) *La internacional mágica*. La magia constituía una experiencia extendida casi por todas partes, al menos en las tierras del oriente del Imperio romano, que conocemos mejor a través de papiros mágicos (como los de Egipto entre los siglos I-IV d.C.). Lógicamente, la magia ha jugado un papel fuerte con relación a los enfermos. No hace falta insistir en el carácter misterioso de muchas enfermedades, que obedecían a causas desconocidas y podían curarse por medios que hoy nos parecen psicosomáticos, atribuidos a espíritus y dioses. En el mundo griego se conocen, sobre todo, los relatos de

curaciones del dios Esculapio en Epidauro (en incubación o sueño sagrado). En ámbito judío se recuerdan nombres de carismáticos como Honi y Janina ben Dosa, que curaban con la ayuda de su Dios (Yahvé). Había también en otros países del Imperio curanderos, santones y hechiceros, como Apolonio de Tiana, a quien algunos han relacionado con Jesús, aunque el origen y sentido de sus curaciones resulte muy distinto, pues Apolonio «curaba» imponiendo su violencia contra los pretendidos culpables o chivos emisarios, no por gratuidad y perdón, como Jesús. En ese contexto ha situado M. Smith a Jesús: «Parece que Jesús se hizo famoso y atrajo a sus seguidores como milagrero, especialmente como exorcista y sanador... Sus milagros atrajeron enormes multitudes e hicieron que muchos pensaran que él era el Mesías. Tanto aquellas masas como las especulaciones mesiánicas ampliamente extendidas entre ellas inquietaron a los sacerdotes que regían el templo y la ciudad de Jerusalén... Los romanos estaban pendientes del templo como de un posible centro de dificultades y no perdían de vista el resto del país, interviniendo con su fuerza militar para dispersar a las asambleas que consideraban peligrosas... Las autoridades de la ciudad (sacerdotes) prendieron a Jesús y lo entregaron a Pilato (gobernador romano); este lo crucificó como a un pretendido Mesías».

(3) *El auge de Jesús mago*. Lógicamente, la gente le seguía, como siempre ha seguido a los sanadores de fama. Pero a Jesús no le bastaba con curar, sino que vinculó sus curaciones con una doctrina nueva sobre un Dios que sana a los enfermos. Su misma capacidad de hacer milagros le llevó a pensar que era Mesías, enviado de Dios, y así le entendieron muchos de sus discípulos y seguidores. Animado por ese convencimiento, en nombre del Dios de la salud, subió a Jerusalén, donde fracasó como mago, no siendo capaz de evitar su condena y muerte. Los evangelios habrían contado, según eso, la historia de Jesús, un mago fuerte, que ofreció salud a enfermos de diverso tipo, pero que acabó juzgado por los sacerdotes y políticos, que tenían miedo de su influjo sobre el pueblo. A pesar de ese fracaso, su recuerdo se mantuvo y creció, suscitando un tipo de nueva religión, de fondo mágico. Dentro del judaísmo estricto hubiera sido difícil (por no decir imposible) tomarle como un ser divino. Pero Jesús no era un judío de observancia estricta, si vale ese lenguaje, sino un galileo, que pertenecía a una zona de paganos recién convertidos (o reconvertidos) por la fuerza al judaísmo (hacia el 104-75 a.C.). Así le presenta M. Smith.

(4) *La condena de Jesús mago*. Las afirmaciones anteriores no son nuevas, sino que aparecen en uno de los testimonios judíos más antiguos sobre Jesús: «En la vigilia de la Pascua colgaron a Jesús. A lo largo de cuarenta días, el heraldo había proclamado: Será llevado a lapidar porque se ha dedicado a la hechicería: ha seducido a Israel, les ha hecho apostatar. Cualquiera que tenga algo que decir en su defensa, que venga y que lo diga... Sucedió que nadie vino a decir nada en su defensa; por eso se le colgó en la vigilia de la Pascua» (Talmud de Bab, *Sanedrin* 43). El Talmud cita aquí una antigua baraíta (tradición no contenida en la Misná) sobre la ejecución de Jesús, situada en la vigilia de Pascua (como en Jn 19,31). Las razones de la condena de Jesús como mago reflejan con nitidez la concepción de algunos rabinos que acusan a Jesús de hechicero, pues realizaba

curaciones empleando métodos religiosamente sospechosos, con poderes que desbordan la sacralidad israelita y que, por tanto, provienen de Satán (cf. Mc 3,21-30). Nótese que el texto no ha querido disculpar a Jesús, sino confirmar la validez de la condena. Si le hubieran tomado como un simple hechicero, es posible que no hubiera sido ajusticiado (cf. Dt 18,10-12); pero le han tomado como hechicero seductor y por eso le juzgan digno de muerte (como exigía Dt 13,1-19). En ese contexto, los maestros rabínicos han debido afirmar que Jesús era digno de condena. Pues bien, la presentación de Jesús como mago puede contener algunos elementos válidos, pero olvida otros rasgos básicos del mensaje de Jesús: la experiencia de Dios como Padre y la exigencia de gratuidad (amor al enemigo, no juicio), la forma de enseñar (parábolas) y la superación de los rituales de pureza israelita... Ciertamente, mirado desde fuera, Jesús pudo ser considerado un mago; pero en el fondo de esa magia vino a darse la más honda experiencia de gratuidad de la historia humana. Se puede decir que Jesús fue un mago, pero su magia nos obligaría a reelaborar todos los elementos de una visión mágica del mundo. Por eso, la interpretación puramente mágica de Jesús resulta insostenible.

(5) *Jesús entre los magos (Mt 2)*. El evangelio de Lucas evocaba la presencia de unos pastores* ante el pesebre de Jesús. El de Mateo evoca a unos magos gentiles, que buscan a Dios en las señales del cielo y de la historia (quizá en los mismos astros). Ellos han estado esperando por siglos, mirando a las estrellas como signos de la vida. Ahora han visto el signo de Jesús y quieren adorarle. Por eso se ponen en camino. «Viendo la estrella se alegraron con un gozo inmenso. Y llegando a la casa vieron al niño con María su madre y, postrándose en el suelo, le adoraron; y abriendo sus tesoros le ofrecieron dones: oro, incienso y mirra. Y habiendo recibido en sueños la advertencia de no dirigirse a Herodes volvieron a su tierra por otro camino» (Mt 2,10-13). Ellos son los sabios de este mundo, buscadores del bien, hombres religiosos de los pueblos de Oriente, no de Occidente (Roma), donde se extenderá el evangelio de Pablo; son los magos de oriente, es decir, de las tierras donde habían surgido los grandes imperios antiguos (Babilonia, Persia), tierras que se extienden todavía más, hacia la India y China. Todas ellas aparecen aquí para Mateo como tierras abiertas al Evangelio. De allí vienen los que buscan a Dios en la estrellas, buscando lo inaudito, lo que nunca se ha visto ni pensado. Han llegado recorriendo los caminos de los grandes oráculos y libros de la tierra, para descubrir al fin lo más sencillo, aquello que podían haber visto y venerado en su lugar de origen: *un niño con su madre*. Esta es la paradoja de Dios, esta la poesía verdadera y más profunda de la historia: después de mil extrañas invenciones venimos a lo más normal y simple. Un niño con su madre, este es el culmen, es la meta de las iniciaciones sabias de la tierra. Parece que la madre está pasiva: no hace nada; silenciosa y muda espera en la casa donde ella misma tiene y ofrece al niño. Sin embargo, si miramos mejor, como en el caso previo de la fe de José (Mt 1,18-25), descubrimos que en su aparente inactividad ella es muy activa. Los sabios vienen buscando de lejos lo que ella ya tiene: su niño que es Hijo, Mesías de Dios en la tierra. Por eso, descubren al niño con ella; no lo encuentran solo, perdido sobre el campo (alimentado por los animales como en muchas fábulas antiguas); no lo ven aislado, sabio y prodigioso, capaz de vivir y triunfar por sí mimo,

como en tantos mitos de Oriente y Occidente... Lo encuentran como niño-niño en brazos de su madre, infante (= incapaz de hablar aún) y sometido a todos los poderes de la tierra. Los magos han venido de la raya oriental de la tierra para descubrir aquello que podían haber hallado en su lugar de origen. Esto es lo que sucede casi siempre: nos negamos a ver lo que está cerca y solo al fin de un largo camino lo entendemos. Pero, miradas las cosas en otra perspectiva, los magos han hallado en Belén algo absolutamente nuevo: los niños con madre son signo de Dios, *pues lo ha sido este Niño de la Estrella*, *con su madre*. Por eso, siendo como todas, su madre es única en la historia, es la madre del Hijo de Dios. Aquí se inscribe la gran paradoja, con sus dos actores principales (de José no se habla en este caso): (a) *Niño*. Siendo presencia de Dios (Emmanuel, Dios con nosotros), ese niño es un ser amenazado al que hace falta el cuidado constante de los otros. De ahora en adelante todo ser humano perseguido, enfermo, cautivado, hambriento o exiliado (cf. Mt 25,31-46) será signo, humanidad de Dios sobre la tierra. (b) *Niño con madre*. Es evidente que ella cumple una obra de Dios cuidando al hijo (a quien Mt 25 ha de mostrar como signo del hambriento, el exiliado, etc.). Esta es toda su tarea, esta su fortuna: ella recibe, acuna y engrandece a Dios dando cariño y ofreciendo espacio de existencia al más pequeño de la tierra. Por su parte, los magos representan el orden de los sabios (los más sabios) de oriente que han buscado durante siglos el secreto de Dios sobre la tierra. Su larga peregrinación ha terminado: han aprendido la lección y depositan lo que tienen, lo que saben (oro, incienso y mirra) ante ese niño. La magia se convierte de esa forma en fe cristiana.

Cf. J. P. MEIER, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico* I-IV, Verbo Divino, Estella 1998-2006; M. SMITH, *Jesús el Mago*, Martínez Roca, Barcelona 1988; X. PIKAZA, *La nueva figura de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2003; G. THEISSEN y A. MERZ, *El Jesús histórico*, Sígueme, Salamanca 2000.

MAGISTERIO DE JESÚS

(↗ *bienaventuranzas*, *discípulos*, *ética*, *exorcismos*, *nombres*, *parábolas*, *perdón*, *reino*, *seguimiento*). El judaísmo era en gran medida *religión de discípulos*, seguidores de un maestro, como muestra el rabinismo, con sus diversas escuelas que formaban como un abanico en torno a la Ley de Moisés, transmitida por la Escritura o por tradiciones orales, que recogerá más tarde la Misná. Pues bien, en esa línea, el evangelio de Marcos, que tomamos aquí como guía, piensa que Jesús ha ejercido un *magisterio peculiar*, de tipo liberador (cf. Mc 1,23-28), que va más allá de la disputa de las tradiciones, centrándose en la curación de los enfermos y en la proclamación/instauración del Reino, iniciado en su propia persona. De esa forma, el verdadero discipulado se entiende como seguimiento de Jesús, de su persona.

Jesús, *el maestro* (Mc 2,18). Juan Bautista formó una especie de «escuela» con su mensaje de juicio; Herodes Antipas le mandó matar, pero sus discípulos le enterraron y siguieron pregonando su doctrina (cf. Mc 6,14-29). *Los fariseos* fueron maestros y centraron su enseñanza en temas de pureza personal y religiosa (cf. Mc 7,1-5). Jesús fue también *rabbi*, *didáskalos* o maestro, y así aparece dialogando y discutiendo con los judíos, mostrándoles el camino del Reino (cf. Mc 10,17.30; 12,14.19.32). Lógicamente, Pedro (Mc 9,5; 11,21), el ciego de Jericó (10,51) y Judas (14,45) le llaman Rabbí, maestro grande. Pero, más que en palabras, su enseñanza se centraba en sus milagros, de tal manera que se puede afirmar que él enseñó curando, como portador de una *didakhe kainê*, de una doctrina nueva que expulsaba a los demonios (1,21.27; cf. 5,35; 9,17). En esa línea enseñó/ayudó a sus discípulos en la travesía del mar (Mc 4,38), revelándoles los misterios del final del tiempo que superan el orden judío del templo y la misma pascua de los sacerdotes (13,1; 14,14).

Discípulos y seguidores. Jesús tiene discípulos *(mathêtai)*, que escuchan y siguen su enseñanza. Así les llama Marcos desde 2,25 hasta 16,7 (unas 44 veces) suponiendo así que la comunidad de Jesús está formada por *discípulos* que aprenden y cumplen su enseñanza. El término *discípulo* resulta *positivo* (y así lo retoma Mc 16,7, en contexto pascual), pero en muchos casos tiene un sentido *irónico* (los que siguen a Jesús no acaban de aprender, no entienden, rechazan su camino) y, al final, resulta insuficiente, pues el mensaje de Jesús supera el nivel de la enseñanza. Por eso, más que discípulos, él va suscitando seguidores. Ciertamente, él enseña (con el verbo *didaskein*; cf. Mc 1,21-22; 2,13; 4,1-2; 6,2.6; etc.) y proclama la palabra (Mc 2,2; 4,14; etc.), pero Marcos no ha querido codificar su magisterio (en la línea del posible documento Q), sino que presenta a Jesús como alguien que no enseña puras doctrinas, sino que abre un camino para que otros le sigan (Mc 8,31; 9,31), recorriendo con él el camino del Reino (cf. 15,40-41).

El seguimiento de Jesús no está decidido (definido) de antemano, sino que se va concretando a medida que él avanza, de un modo sorprendente, de manera que sus discípulos no entienden, y al final le abandonan (cf. Mc 14,52). Definitivamente, Jesús no ha sido un maestro «previsible». Sin duda, él ha escogido a unos discípulos, que en algún sentido le escuchan, pero no logran identificarse con él, pues dice y hace cosas que

resultan extrañas, y al fin ellos no pueden entenderle, dejándole solo ante la muerte. Sin duda, esos discípulos estarían dispuestos a sufrir con él, pero de otra manera, pues siguen anclados en un modelo mesiánico de tipo nacional, de triunfo y de dominio sobre otros.

Por eso, ante su final de fracaso y muerte, ellos le dejan. De un modo que puede parecer paradójico, pero que es normal, los discípulos abandonan a Jesús en el momento de su entrega (Mc 14,52), mientras quedan a su lado unas mujeres que le han seguido, sin ser discípulas en sentido estricto (15,41-42.47; 16,1-8). Ellas serán las que «rehagan» el camino de discipulado de Jesús desde la tumba «abierta». Solo ellas podrán «recuperar» su palabra, pero no en forma teórica, sino empezando a caminar de nuevo en Galilea, para entender las cosas de un modo distinto, desde el «misterio del Reino de Dios» (cf. 4,13), como enseñanza de vida, a favor de los demás.

La monografía más importante, aunque parcial, sobre el tema sigue siendo quizá la de R. RIESNER, *Jesus als Lehrer: Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Uberlieferung*, WUNT 2, Mohr, Tubinga 1981. Cf. también, desde diversas perspectivas, J. D. CROSSAN, *Jesús. Vida de un campesino judío*, Crítica, Barcelona 1994; J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, Verbo Divino, Estella 2009; J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento* I, Sígueme, Salamanca 1985; J. P. MEIER, *Un judío marginal* IV, Verbo Divino, Estella 2010; E. P. SANDERS, *Jesús y el judaísmo*, Trotta, Madrid 2004.

MAGNÍFICAT

(Lc 1,46-55) (↗ *Ana*, *Dios*, *inversión*, *madre de Jesús*, *María*). Palabra latina con la que se conoce el Canto de María, la madre de Jesús: «Engrandece mi alma al Señor, se alegra mi espíritu en Dios, mi Salvador; porque ha mirado la pequeñez de su sierva, por eso me llamarán bienaventurada todas las generaciones; porque ha hecho en mí cosas grandes el Poderoso y santo es su Nombre y su misericordia (se extiende) de generación en generación sobre aquellos que le temen. Desplegó el Poder de su brazo, dispersó a los (que son) soberbios por el pensamiento de sus corazones. Derribó a los potentados de sus tronos, y elevó a los oprimidos; a los hambrientos los llenó de bienes, y a los ricos los despidió vacíos. Acogió a Israel, su siervo, acordándose de su misericordia como lo había prometido a nuestros padres, a Abrahán y a su descendencia por los siglos». Este canto reasume motivos de los himnos de Ana (1 Sm 2) y de Moisés (Ex 15) y está estrechamente unido con el Benedictus* de Zacarías. Llevando en sus entrañas al hijo mesiánico, María ha visitado a Isabel, esposa de Zacarías y madre profética del Bautista. Isabel le ha bendecido, llamándola bienaventurada porque ha creído (cf. 1,39-45). María responde engrandeciendo a Dios con este himno de gozo que asume y cumple los caminos de la historia israelita. Es una oración única que solo pudo decirse una vez y para siempre, en el centro de la historia; pero, al mismo tiempo, es una oración plenamente judía, cristiana y universal que nos abre a la experiencia de transformación mesiánica del mundo.

(1) *Es una oración judía*. Todos los términos y expresiones del Magníficat pertenecen al Antiguo Testamento. Nada hay exclusivamente cristiano en este canto (lo mismo que sucede en el Padrenuestro). De principio a fin, María aparece como personificación de Israel, en la línea de otras mujeres del Antiguo Testamento (Ana, Judit, Ester...). Ciertamente, ella está grávida de Dios: lleva en su seno la vida que brota de la promesa de Dios. Pero todas las auténticas judías se han sentido y sienten portadoras de una vida que nace de Dios. Por eso, ella canta al Dios de Israel, al Dios que cumple la esperanza de Abrahán y los patriarcas. Los tres gestos centrales de la inversión* del canto (Lc 1,51-53) sitúan la experiencia de María a la luz de lo que Dios ha de hacer cuando cumpla las promesas de Israel. Ciertamente, ella actúa como Hija de Sión, como verdadera israelita.

(2) *Lectura cristiana y universal*. María asume la promesa israelita (Lc 1,54-55), pero la despliega y canta desde una perspectiva nueva, desde el mensaje del nacimiento mesiánico de Jesús. Ella sabe que Dios se ha revelado ya, que ha cumplido su promesa en Cristo (el hijo que lleva en sus entrañas). Desde esa perspectiva, siendo plenamente israelita, el Magníficat puede y debe interpretarse en clave de superación del judaísmo nacional: Dios ha cumplido su promesa, ha recibido ya a Israel; por eso, la tarea exclusiva del pueblo israelita en cuanto tal ha terminado. Todo es judío en María, todo es cristiano; y, sin embargo, no hay nada exclusivamente judío ni cristiano. Lo que María está cantando pueden cantarlo y asumirlo como propio todos los pobres y hambrientos de la tierra, sin distinción de religiones ni de razas. Son muchas las cosas que pueden unir a los hombres: un tipo de visión de Dios, una forma de entender la ciencia o la

política. Pero todas esas formas de unidad pueden terminar siendo parciales o, peor aún, pueden ponerse al servicio de un sistema controlado por los fuertes, por los grandes, por los sabios. María, en cambio, propone un nuevo tipo de universalidad: aquella que nace de los pobres y excluidos de la sociedad. Significativamente, los mejores representantes del diálogo entre las religiones han vuelto a situarse en este lugar privilegiado del Canto de María: solo a partir de la opción por los pobres, desde la esperanza de liberación de los excluidos, hambrientos y humillados, pueden unirse las diversas religiones de la tierra.

Cf. R. E. BROWN, *El nacimiento del Mesías*, Cristiandad, Madrid 1982, 369-380; I. GOMÁ, *El Magnificat. Cántico de Salvación*, BAC, Madrid 1982; S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los cánticos del evangelio de la infancia según san Lucas*, CSIC, Madrid 1983, 61-162; X. PIKAZA, *Enchiridion trinitatis*, Sec. Trinitario, Salamanca 2005, 418-448; D. RUIZ LÓPEZ, *Magníficat. Un canto para el tercer milenio,* BAC, Madrid 2001.

MAIMÓNIDES

(1135-1204). Judío de Córdoba, el último de los grandes maestros de la tradición rabínica, y junto a Rasi (Selomo ben Isaac: 1040-1105), la autoridad definitiva en el campo rabínico. Ha sido también uno de los filósofos más importantes de la historia occidental, con gran influjo en la escolástica cristiana (s. XIII). Se esforzó por mostrar la coherencia entre la religión y el pensamiento racional (entre la Biblia y la filosofía). Su obra principal, *La Guía de los Descarriados*, sigue siendo un libro clásico, de pensamiento y religión, una de las obras filosóficas y religiosas más importantes de la historia. Su pensamiento ha influido de un modo decisivo en la filosofía judía y cristiana posterior, hasta la actualidad. Estaba convencido del valor de la filosofía (originaria de Grecia), pero también de la verdad del judaísmo, que, a su juicio, era la religión que mejor concuerda con la razón humana. Maimónides ha sido y, en algún sentido, sigue siendo el defensor más importante de la concordancia entre Biblia y pensamiento discursivo.

MALAQUÍAS

(↗ *Elías*, *profetas*). Profeta judío, que actúa entre el V y IV a.C., de tendencia más deuteronomista que sacerdotal. Su libro es el último de los profetas y así aparece como final o conclusión de la Biblia hebrea. Ignoramos su nombre, aunque la tradición le ha llamado «Malaquías», ángel o mensajero de Dios (cf. Mal 3,1). Condena la «impureza» del culto, pero no parece influido por la reforma de Esdras. Su aportación más conocida es la promesa de la venida escatológica de Elías* (3,1-2.22-23), para restaurar al pueblo antes de la llegada definitiva (apocalíptica) de Dios, un tema que será central para el Nuevo Testamento (cf. Mc 1,1-3 par).

MALKUTH

(↗ *Cábala*, *Reino*). Palabra hebrea que significa «reino», de la raíz *mlk*: rey o reinar. Una de las palabras más utilizadas de la Biblia hebrea, en la que Dios aparece como Rey* y el pueblo de Israel se organiza por siglos en forma de Reino*. La Cábala la interpreta como décima y última de las sefirot* o emanaciones de Dios. Lo mismo que *Kether* (corona), que era la primera de las *sefirot*, *Malkuth* o Reino que es la última expresa el poder divino, como principio y sentido de toda realidad. Solo al final del proceso de su manifestación, a partir de la *Kether* y pasando por la *Hohkma* o Sabiduría fundante, a través de las tres tríadas, una más en línea de realidad fundante (Kether*, Hokhmah* y Binah*), otra de amor (Hesed*, Din* y *Tifereth*) y otra en línea de orden cósmico (Netzaj*, *Hod*, *Yesod*), Dios puede presentarse en su verdad como divino, instaurando el *Malkuth* o Reino. En ese sentido, el Reino constituye la culminación del proceso de emanación de Dios, siendo, al mismo tiempo, el signo y principio del retorno: todo lo que ha brotado de Dios vuelve a Dios, de un modo misterioso. De esa manera podemos hablar de una corriente divina y cósmica, de un despliegue y un repliegue, de un ensanchamiento y un estrechamiento que forman los latidos de Dios, que se abre para instaurar todo lo que existe desde sí mismo, en el Reino, y que vuelve a sí mismo para incluirlo todo en su misterio absoluto. De esa forma retorna Dios a su divinidad, incluyendo en sí todas las cosas. En esta línea, podemos afirmar que el Dios hebreo de la Cábala se expresa a sí mismo a través de las diez *sefirot*, culminando en el Reino y volviendo de nuevo a sí mismo. Ciertamente, debemos comparar el despliegue -cabalístico de Dios con la revelación cristiana, conforme al mensaje de Jesús, donde el Reino* constituye también un elemento esencial del despliegue de Dios y del ser de lo creado. Pero el cristianismo concibe ese despliegue desde una perspectiva más histórica, a través de la mediación universal de Jesús crucificado y resucitado, que se hace presente en los pobres. Además, muchos cristianos, lo mismo que los rabinos judíos, piensan que el despliegue y repliegue cabalístico de Dios corre el riesgo del panteísmo, que lleva a la identificación de todo con Dios.

Cf. J. DAN, *Gershom Scholem and the Mystical Mysticism*, Nueva York 1987; M. IDEL, *Kabbalah: New Perspectives*, New Haven/Londres 1988; G. SCHOLEM, *Las grandes tendencias de la mística judía*, Siruela, Madrid 2000.

MAMBRÉ

(↗ *Abrahán*, *acoger*, *comida*). Encinar sagrado, de la zona de Hebrón, vinculado a la memoria de Abrahán (Gn 13,18; 14,13) y de Isaac (Gn 25,26). Famoso por una teofanía que ha tenido mucha importancia en la teología posterior de judíos y cristianos: «Yahvé se apareció a Abrahán en la encina de Mambré, mientras estaba sentado a la puerta de su tienda en lo más caluroso del día. Levantó los ojos y vio tres hombres parados a su vera. Al verlos venir, acudió desde la puerta de la tienda a recibirlos, y se postró en tierra, y dijo: Señor mío, si he hallado gracia ante ti, no pases de largo ante tu servidor. Que traigan un poco de agua y lavaos los pies y recostaos bajo este árbol, que yo iré a traer un bocado de pan, y repondréis fuerzas. Luego seguiréis, que para eso habéis acertado a pasar ante vuestro servidor. Ellos dijeron: Hazlo como has dicho. Abrahán se dirigió presuroso a la tienda, a donde Sara, y le dijo: Prepara tres medidas de flor de harina, amasa y haz tortas. Abrahán, por su parte, corrió a la vacada y apartó un novillo tierno y hermoso... Luego tomó cuajada y leche, junto con el novillo que había aderezado, y se los presentó... Así que hubieron comido...» (Gn 18,1-8). Es un texto enigmático, que la tradición cristiana ha vinculado al misterio trinitario (dios es uno y tres) y a la eucaristía (comida), como muestra un famoso icono de A. Rublev.

(1) *Hospitalidad*. Abrahán recibe amistosamente a los huéspedes (que aparecen después como divinos), ofreciéndoles un banquete, comida de Dios, que puede compararse con otros banquetes del mismo contexto patriarcal (cf. Gn 26,30-31: pacto de Isaac con Abimélec). Pero Abrahán no se sienta y come con los caminantes, sino que les ofrece la comida y les sirve mientras comen. La ofrenda básica es el novillo, pero hay también pan de flor de harina (¿de sémola, de trigo?) y leche. Junto al pan suele incluirse el vino, que aquí falta, pero en su lugar está la leche, que es la bebida que ofrecen los nómadas (cf. Jc 4,19; 5,25) y que puede tener valor sacrificial (cf. en Ex 21,19: prohibición de cocer el cabrito en la leche de su madre). Abrahán, trashumante de estepa, ofrece a los seres sagrados los dones de su rebaño (carne, leche), con el pan de la tierra donde peregrina. Quizá cultiva algunos campos de forma esporádica, como hará Isaac, que sembró en aquella tierra y cosechó el ciento por uno (cf. Gn 26,12). Probablemente compra el grano a los agricultores sedentarios, con quienes convive en simbiosis laboral y alimenticia (como destaca la historia de Isaac: Gn 26). Pero Abrahán y sus hijos no son aún agricultores israelitas, herederos de la tierra prometida, sino pastores que caminan por ella en deseo y esperanza. La tradición bíblica les recuerda como iniciadores de una historia creyente.

(2) *Comida sagrada*. Esa comida de Mambré tiene un carácter sagrado. El lugar está vinculado a una antigua tradición que habla de dioses que visitan a los hombres, que comparten con ellos la comida, que residen por un tiempo en su casa. En el fondo del relato aparecían quizá tres dioses, adorados posiblemente en el entorno de Edom o de Moab. Pero el texto bíblico ha cambiado el sentido de esos dioses, que ahora se muestran como manifestaciones del Dios único o, quizá, como tres ángeles o espíritus visibles que expresan el misterio de Yahvé invisible. En ese sentido, el texto supone que Abrahán

acoge a tres «ángeles» pero habla con el único Dios que ellos expresan y representan. Así se destacan los dos rasgos del misterio divino. (a) Por un lado, Dios camina entre los hombres, se hospeda en su casa, recibe la comida que le ofrecen y puede presentar tres rostros divinos o angélicos, que la tradición cristiana ha interpretado desde antiguo como referencia trinitaria. (b) Por otro lado, Dios se encuentra siempre más allá, de manera que nadie puede encerrarle en su mente ni en su casa. Este Dios de Mambré, que es uno y múltiple, está vinculado al hospedaje: allí donde Abrahán acoge a los que pasan por la estepa, ante el borde de su tienda, recibe y acoge al mismo Dios. Este es un Dios que está vinculado al pan y a la palabra, es decir, a la conversación y a la comida compartida. En el fondo del relato hay una experiencia universal de hospitalidad: acoger y alimentar al peregrino es alimentar al mismo Dios, como sabe Mt 25,31-46. Dios no come, pero se revela allí donde se da de comer a los humanos. Así lo sigue afirmando la eucaristía: Dios aparece vinculado a la comunidad alimenticia; ellos, los tres seres divinos, comen juntos; se sientan en conversación y comparten la comida; son signo de Dios.

Cf. J. MOINGT, *Los tres que visitaron a Abraham: conversaciones con Marc Leboucher sobre la Trinidad*, Mensajero, Bilbao 2000.

MAMONA

(↗ *denario*, *dinero*, *Dios*, *economía*, *idolatría*). Palabra de origen arameo, que significa probablemente «aquello en lo que uno puede confiar» y que se aplica en sentido especial al dinero. Al contraponerse a Dios, en Lc 16,13 y Mt 6,24, esa palabra adquiere un carácter casi personal, de manera que puede interpretarse como el anti-dios o ídolo supremo: «Nadie puede servir a dos señores, porque odiará al uno y amará al otro, o estimará al uno y menospreciará al otro. No podéis servir a Dios y a la mamona». Desde esa base y teniendo en cuenta la totalidad del mensaje de Jesús (tal como ha sido transmitido sobre todo por el documento Q*) se pueden trazar unos principios teológicos fundamentales.

(1) *Lo contrario a Dios no es un deseo subjetivo*, *sino una estructura objetiva*, construida y absolutizada por los hombres: la mamona (el capital, en su forma opresora). Lo malo no es el mundo en sí, ni las cosas de la creación finita como podría suponer un dualismo gnóstico, que condena la materia, el sexo; lo malo no es tampoco una mala voluntad subjetiva (como puede suponer Kant en la *Crítica de la Razón Práctica*), sino un tipo de realidad transubjetiva, fabricada por los hombres, con una estructura objetivada, en forma de sistema de dominio económico: la mamona. El mal brota de la mala voluntad (de la envidia, del juicio y del deseo de dominio), pero se objetiva y concreta de tal forma, que puede recibir y ha recibido una realidad idolátrica, externa: es la mamona. El mal es algo que el hombre mismo construye para luego quedar esclavizado por ello (idolatría*). El mal no es creación positiva de Dios; pero tampoco es pura nada: es algo que los mismos hombres construyen, con la intención de dominarlo, pero de tal forma que al fin quedan dominados por ello.

(2) *La mamona es el ídolo englobante*. Sab 13–15 presenta muchas figuras destructoras, identificándolas con los ídolos de Canaán y Egipto. Mt 4 y Lc 4 han destacado tres deseos primigenios (de pan, de poder y de milagro). Pues bien, Lc 6,13 y Mt 6,24 han concentrado aquellas figuras y estos deseos en un equivalente universal que es la mamona, la gran construcción que los hombres elevan «contra Dios» (es decir, contra la gracia), como los constructores de la torre-ciudad de Babel* (Gn 11). Al identificar al anti-dios con la mamona, Jesús ha realizado una opción hermenéutica de consecuencias incalculables: lo que en plano de pecado une a los hombres no es la razón o la pasión, no es el ateísmo o la irreligión, ni un tipo de poder abstracto; lo que a todos iguala y destruye (en la compraventa) es el gran «edificio del capital», entendido como torre de Babel en que los hombres quieren refugiarse sin lograrlo.

(3) *La mamona es un ídolo engañoso*, que suele camuflarse, oculto en ropajes de piedad y libertad. El Evangelio sabe que el mismo templo de Jerusalén está «hecho por manos humanas» (*kheiropoiêton*: Mc 14,58) y vinculado por tanto al dinero (cf. Mc 11,15-19), pues «allí donde está tu tesoro está tu corazón» (cf. Mt 6,21). Griegos y romanos adoraban a sus dioses. Filósofos y sabios posteriores han seguido trazando sus discursos conceptuales para defender su propia forma de existencia. Pues bien, el fondo de esos dioses y de esos discursos, de tipo moralizante e incluso piadoso, se ha

escondido normalmente un tipo de adoración económica, un culto a la mamona. El descubrimiento del carácter antidivino de la mamona tiene rasgos de revelación: no se logra con discursos conceptuales o teorías cósmicas que siguen inscritas en un lenguajes de «talión», sino solo allí donde ha venido a revelarse el verdadero Dios como poder de gratuidad y principio de amor que fundamenta de manera amorosa la existencia de los hombres. Así lo ha descubierto Jesús, identificando de hecho al Diablo (activo en las tentaciones: cf. Mt 4 y Lc 4) con la mamona.

(4) *La mamona es un dios fuerte*, que permite construir muchas cosas (como la torre de Babel). Lo que Jesús dijo en su tiempo resulta mucho más claro en el nuestro, pues el capitalismo de Occidente ha racionalizado la economía, convirtiéndola en principio y motor de las relaciones sociales, y de esa forma ha creado la industria, ha producido muchos bienes y, en algún sentido, ha conquistado todo el mundo. Pues bien, esa mamona del gran capitalismo, que está vinculada al imperio militar y que domina sobre el conjunto de los hombres, es en el fondo el anti-dios, como sabe el Apocalipsis, cuando la interpreta como Gran Prostituta y diosa de este mundo (Ap 17–18). Dios y la mamona se asemejan y asemejándose se oponen. Dios es creador, es Vida que se da a sí misma; la mamona, en cambio, ha sido creada por los hombres (y se aprovecha de ellos, les devora, como el Dragón de Ap 12). Dios es principio de libertad. La mamona, en cambio, nos posee (como el diablo) y nos convierte en siervos al introducirnos dentro de un esquema de mérito y negocio, de ganancia y juicio donde vale más el que más tiene, aunque al final todos acaban siendo esclavos del sistema.

Cf. V. CASAS, *Cristo al encuentro del hombre. Hacia una espiritualidad cristiano-evangélica*, Claretianas, Madrid 1988; X. PIKAZA, *Dios es Palabra. Teodicea Bíblica*, Sal Terrae, Santander 2003; J. V. PIXLEY, *Biblia y liberación de los pobres. Ensayos de teología bíblica latinoamericana*, Centro Antonio de Montesinos, México 1986.

MANÁ

(↗ *comida*, *eucaristía*, *Éxodo*). Uno de los símbolos más importantes de las tradiciones que hablan del paso por el desierto ha sido el maná, comida que el mismo Dios ofrecía a los hebreos cada día (cf. Ex 16). En el fondo de ese símbolo hay una antigua tradición que evoca una comida que podía conseguirse en ciertas zonas del desierto arábigo, procedente de las hojas de un arbusto *(tamarix mannifera)*, que segregan un fluido (un tipo de resina) que se solidifica y resulta comestible.

(1) *El relato del maná*. Fundándose en ese dato y dándole un sentido religioso, los israelitas posteriores construyeron la tradición del maná, que Dios mismo les habría dado cada noche, como lluvia o rocío del cielo, evocando con ello la experiencia de la cercanía y providencia de Dios en medio de las grandes pruebas de la tierra. «Toda la comunidad de los israelitas empezó a murmurar contra Moisés y Aarón en el desierto: ¡Ojalá hubiéramos muerto a manos de Yahvé en la tierra de Egipto cuando nos sentábamos junto a las ollas de carne, cuando comíamos pan hasta hartarnos! Vosotros nos habéis traído a este desierto para matar de hambre a toda esta asamblea. Yahvé dijo a Moisés: Mira, haré llover sobre vosotros pan del cielo; el pueblo saldrá a recoger cada día la porción; así le pondré a prueba para ver si anda o no según mi ley. Pero el día sexto, cuando preparen lo que hayan traído, la ración será doble que la de los demás días (Ex 16,2-5)... Y por la mañana había una capa de rocío en torno al campamento. Y al evaporarse la capa apareció sobre el suelo del desierto una cosa menuda, como granos, parecida a la escarcha de la tierra. Cuando los israelitas la vieron, se decían: ¿Qué es esto? Pues no sabían lo que era. Moisés les dijo: Este es el pan que Yahvé os da por alimento. Que cada uno recoja cuanto necesite para comer, un gomor [= medida] por cabeza, según el número de los miembros de vuestra familia; cada uno recogerá para la gente de su tienda. Así lo hicieron los israelitas; unos recogieron mucho y otros poco. Pero cuando lo midieron, ni los que recogieron mucho tenían más, ni los que poco tenían menos. Cada uno había recogido lo necesario para su sustento. Moisés les dijo: Que nadie guarde nada para el día siguiente. Pero no obedecieron y algunos guardaron para el día siguiente; pero se llenó de gusanos y se pudrió...» (Ex 16,13-21). La etimología popular de la palabra proviene de la pregunta de los israelitas: ¿qué es esto: *man-hu*? y señala de un modo espléndido el sentido de esta comida que se expresa siempre en forma de pregunta: *maná* (es decir, *man-hu*, ¿qué es esto?). Por encima de las protestas de aquellos que desconfían de Dios, viene a mostrarse la gracia de ese Dios que alimenta a su pueblo y responde a sus preguntas siempre abiertas.

(2) *El maná*, *comida para hombres*. Esta es la comida de cada día, incluido el día de descanso en que no puede recogerse (cf. Ex 16,19-26), comida que no se puede almacenar, ni convertir en un tipo de capital, porque se pierde, comida igual para cada uno, sin clases ni diferencias entre ricos y pobres, comida como don del cielo, en la línea que Jesús evocará en el Padrenuestro (¡el pan nuestro de cada día...! Mt 6,11). Este signo del maná pone de relieve el «milagro» de la providencia de Dios, que ha mantenido la vida de los israelitas no solo en los caminos del desierto, sino a lo largo de su dura

historia de persecuciones y crisis. Este es un pan regalado, no impuesto. Por eso se opone al pan del Diablo de las tentaciones que dice a Jesús «que convierta las piedras en pan»; pues bien, Jesús responde con las mismas palabras que provienen de la tradición del maná: «No solo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que brota de la boca de Dios» (Mt 4,1-4; Dt 8,3). Frente al pan de Egipto, que es abundancia capitalista (que oprimía a los hebreos), el Deuteronomio presenta así el pan de Dios, que define la identidad israelita. Es pan regalado, don gozoso que viene de Dios (de su creación). Es pan universal que iguala a todas las familias y personas, ricos y pobres, sin que se pueda amontonar (como el trigo de Egipto). Es pan de cada día, pan sagrado, que sirve para marcar el ritmo sabático. Es normal que Dt 8,1-20 lo recuerde como alimento de la gran prueba de Dios, pues no solo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que brota de la boda de Dios (Mt 4,4; cf. Dt 8,3). Desde esta base ha elaborado Jn 6 su visión de la eucaristía cristiana, verdadero maná, pan de Dios, vida mesiánica que Jesús ofrece a los hombres (cf. Jn 6,26-35). Frente a los idolocitos*, comida de la Bestia y Prostituta, ofrece Jesús a los fieles de Pérgamo (Ap 2,17) el *maná*, comida gratuita y compartida de los participantes de este nuevo Éxodo cristiano. Al final (Ap 21–22) no se necesita ni maná: como alimento para todos se eleva a la vera del agua el árbol de la vida (22,2).

MANASÉS, ORACIÓN DE

(↗ *conversión*, *juicio*, *perdón*). Conforme a la visión de 2 Re 20,21–21,20, repetida por la historiografía posterior (cf. 2 Re 23,12.36; 24,10), Manasés fue un rey perverso. Pero tuvo un reinado próspero y duró muchos años (698-643 a.C.). Posiblemente para justificar esa anomalía (un rey malo tendría que haber sido castigado y morir pronto), 2 Cr 33,13.18-19 ha recogido (o creado) una tradición según la cual Manasés recibió un castigo por sus pecados y después se convirtió, siendo así rehabilitado. Fundándose en ella un autor anónimo, entre el II y I a.C., ha puesto en su boca una plegaria penitencial, conservada en griego e incluida en algunas ediciones de la Biblia de los LXX (aunque los mismos católicos la consideran como apócrifa). Se trata de un salmo de lamentación individual, parecido a otros de ese tipo (cf. Neh 9,6-37; *Bar* 3,1-9; Dn 3,23-34) que podría utilizarse en una ceremonia de expiación como Lv 16. Es difícil saber si ha sido escrito en hebreo (arameo) o en griego, en cuya lengua se conserva.

(1) *Texto*. Estos son algunos de sus versos: «Señor todopoderoso, Dios de nuestros padres, de Abrahán, Isaac y Jacob y de su justa descendencia, que has hecho el cielo y la tierra, con todo su universo, que has encadenado el mar con tu palabra imperiosa, que has cerrado y sellado el abismo con tu terrible y glorioso Nombre; todas las cosas se estremecen y tiemblan ante la presencia de tu Poder. Es insoportable la majestad de tu Gloria, e irresistible la Cólera de tu amenaza contra los pecadores, pero inmensa e insondable la Piedad de tu promesa; porque tú eres Señor Altísimo, compasivo, paciente, rico en misericordia, y perdonas los pecados de los hombres. Tú, Señor, conforme a la grandeza de tu Bondad, has prometido arrepentimiento y perdón a los que han pecado, y según la multitud de tus Misericordias, has determinado la penitencia para los pecadores, para que se salven... ¡He pecado, Señor, he pecado! Reconozco mis faltas. A ti pido, Señor: ¡perdóname, Señor, perdóname! No me hagas padecer por mis faltas ni conserves mis pecados, recordándolos por siempre, ni me condenes a las profundidades de la tierra. Porque tú eres, oh Dios, el Dios de los que se arrepienten. En mí quieres manifestar toda tu bondad, porque, aunque soy indigno, me salvarás por tu gran Misericordia. Y yo te alabaré por siempre, en los días de mi vida, pues a ti cantan todos los Poderes del cielo y tuya es la gloria por los siglos» (*OrMan* 1-7.12-15). Conforme a esa oración, Dios aparece como aquel que, superando su fuerte cólera, decide y establece *(horisas)* un *kairos* o tiempo de penitencia para que los judíos pecadores puedan salvarse. Dios perdona haciendo que los hombres se vuelvan dignos del perdón a través de la conversión.

(2) *Conversión judía*, *conversión cristiana*. La *Oración de Manasés* y el judaísmo en general interpretan la penitencia (conversión) como algo que los hombres pueden realizar, por misericordia de Dios. Ellos, por sí solos, eran incapaces, pero Dios ha establecido en su favor un nuevo origen: les ofrece tiempo y camino de conversión. Pablo (y el Nuevo Testamento en general) proclama la gracia del perdón gratuito, previo al mismo cambio de los hombres. Dios no establece ya la conversión, sino que la realiza: salva en amor a los perversos por el Cristo. Por eso, situándose cerca del cristianismo, -

OrMan es un texto específicamente judío: la misericordia de Dios es grande, pero se expresa a través de la conversión del pecador. En el fondo, seguimos dentro de un esquema pactual: Dios mismo hace que los hombres sean capaces de la *obra buena* de la conversión. Sin ese gesto activo, sin la transformación del antiguo pecador resulta imposible el perdón. Pues bien, en contra de eso, Pablo dirá que Dios ha perdonado a los hombres de manera totalmente gratuita en el Cristo: no les lleva primero a convertirse para perdonarles luego, sino que les ama en su pecado, muriendo por ellos. La *misericordia cristiana* afirma que el mismo Cristo de Dios asume en su Cruz el pecado de los hombres; no les obliga a convertirse, muere por ellos. De esa forma llegamos al espacio de lo que pudiera llamarse gracia-gracia. No es que Dios espere a que nos convirtamos para perdonarnos, sino que nos perdona de antemano, muriendo por nosotros; esto puede parecer y es injusticia a los ojos de un judaísmo centrado en la exigencia de la Ley, pero es misterio de Vida universal para otros judíos y para los cristianos.

Cf. A. DÍEZ MACHO (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento* III, Cristiandad, Madrid 1982, 101-117; J. H. CHARLESWORTH, *Prayer of Manasseh, en Harper's BibCom*, Harper, San Francisco 1988, 872-874; H. E. RYLE, «Prayer of Manasses», en R. H. CHARLES, *Apocrypha o the Old Testament*, Clarendon, Oxford 1971, 612-624.

MANDAMIENTO

(↗ *confesión*, *decálogo*, *ley*). El primer mandamiento de la tradición judeocristiana suele formularse con las palabras del shemá*: «amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón...», a las que se añade en el Nuevo Testamento «y amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Dt 6,6; Mc 12,30). La Biblia contiene, además, los diez mandamientos del decálogo, que forman el centro de la Ley israelita. Hay, sin embargo, en la Biblia un mandamiento anterior, que define la misma identidad del hombre como ser moral, responsable de sí mismo, pero limitado.

(1) *Puedes comer*, *no comas*. «De todo árbol del huerto podrás comer; pero del árbol del conocimiento del bien y del mal no comerás, porque el día que de él comas, ciertamente morirás» (Gn 2,15; cf. 2,8). Esta ley marca y define la tarea del hombre. Las cosas existen sin saberlo, están ahí. El hombre, en cambio, no está sin más, sino que *debe* estar, descubriendo y cumpliendo una ley que se encuentra vinculada en principio a la comida (comerás, no comerás). El hombre puede disponer del huerto, pero no es su dueño absoluto ni arbitrario, sin regla o control. Por eso escucha la palabra positiva (puedes comer todo...) y negativa (pero del árbol del bien-mal no comerás...). Esta palabra, que viene de Dios, surgiendo de la misma entraña del hombre, en un proceso de maduración y enriquecimiento social, le define como ser religioso y arriesgado: En el principio no hay una prohibición, como las del centro del Decálogo* (no matarás, no adulterarás), ni un imperativo moral de tipo kantiano (tú debes), sino una afirmación positiva de tipo ecológico y alimenticio que se traduce así: ¡tú puedes!, «sé tú mismo, atrévete a vivir». El hombre es un ser con autoridad para alimentarse, alguien que debe aventurarse a saber y actuar, de forma positiva, desarrollando el señorío creador que Dios le ha encomendado. Pero de ese mismo principio surge una palabra negativa que marca un límite, recordando al hombre su finitud (no es Dios, no puede todo...) y mostrándole el riesgo de perversión de su deseo. Allí donde el hombre pretende comer todo, adueñarse del mundo sin limitaciones, lo destruye y se destruye. Este mandato puede interpretarse como una ley ecológica, que en la actualidad entendemos muy bien, pues corremos el riesgo de «comer» de tal forma que destruyamos el planeta. Pero es, al mismo tiempo, una ley antropológica: solo marcando un límite y camino a nuestro deseo podremos ser humanos.

(2) *El hombre se define por el mandamiento*. Antes existían cosas, pero no sabían que existían. El hombre, en cambio, sabe porque escucha una palabra y puede aceptarla o rechazarla (aceptándose a sí mismo o rechazándose como criatura de Dios, es decir, como «oyente de la Palabra»). El mandamiento de Dios puede recibir y ha recibido muchos sentidos, pero, en principio, define al Adam como ser religioso: como alguien que dialoga con Dios desde el mismo centro de la vida, escuchando la palabra del mandato, para así realizarse como humano, en sentido positivo y negativo. (a) *Palabra positiva*: ¡De todo árbol comerás! (= puedes comer). El principio vital (despliegue de existencia) se define a partir de la comida. Los árboles del paraíso* eran apetecibles para los ojos, buenos para comer (Gn 2,9). El hombre se distingue en esa línea por lo que

come, es decir, por lo que asume de forma posesiva. No hay todavía división de varón/mujer, no hay posible disputa entre individuos... y sin embargo hay deseo de comida o posesión. (b) *Palabra negativa*: ¡no comerás del árbol del conocimiento del bien/mal! Esa palabra pone un límite al deseo antes abierto, recordando al ser humano su propia finitud (no es Dios, no puede todo...). Hay en la vida del hombre algo siempre más grande, vinculado a la Palabra de Dios, que, al ponerle un límite en el mundo, le invita a trascenderlo de manera positiva.

Cf. A. EXELER, *Los diez mandamientos. Vivir en la libertad de Dios*, Sal Terrae, Santander 1983; J. LOZA, *Las palabras de Yahvé. Estudio del Decálogo*, Universidad Pontificia, México 1989; X. PIKAZA, *Antropología bíblica*, Sígueme, Salamanca 2006.

MANZANA

(↗ *árboles*, *comidas*). Se ha dicho que Palestina no era tierra de manzanas, y que por esa razón ellas no aparecen o aparecen poco en la Biblia. Pero esa afirmación no es del todo cierta, pues la Biblia hebrea contiene varias veces la palabra *tappuah*, que debe traducirse por manzana, a pesar de que algunos hayan afirmado que puede referirse más bien a la naranja, cosa muy difícil, pues el naranjo, originario de China/Indochina, solo se introduce en occidente tras las conquistas árabes (ss. VIII-IX). Ciertamente, la manzana aparece en la Biblia con menos frecuencia que otros frutos (higuera, granado y palma, por ejemplo), lo que parece indicar que su cultivo se hallaba menos extendida en los medios populares, pero la encontramos en diversos pasajes sapienciales, poéticos y proféticos.

A la manzana alude, por ejemplo, el libro de los *Proverbios*: «Manzana de oro con adorno de plata es la palabra bien dicha» (Prov 25,11). Esta sentencia supone que la manzana es un fruto noble y hermoso, y que sirve como modelo para fabricar adornos de oro engastados en plata (quizá pendientes, por el contexto en que se incluye la sentencia), de forma que ella que puede compararse con una sentencia hermosa. Da la impresión de que forma parte de la cultura de una población de cierta abundancia económica. Más abundante es el empleo de manzana como signo de belleza y amor en el *Cantar de los Cantares*, también en un contexto de dignidad y riqueza: «Como el manzano entre los árboles silvestres, así mi amado entre los jóvenes. A su sombra apetecida estoy sentada, y su fruto me es dulce al paladar» (Cant 2,3). «Confortadme con pasteles de pasas, reanimadme con manzanas, que enferma estoy de amor» (Cant 2,5).

En ambos casos, la manzana aparece como fruto noble y perfumado que reanima, de manera que puede utilizarse en forma de comida y medicina, en un contexto poético de amor. Es muy posible que las clases nobles de Palestina hayan conocido manzanas de importación o las hayan cultivado en sus jardines. Finalmente se habla de manzana en *un contexto profético* de desolación, al lado de las plantas y los árboles que son más frecuentes en la Biblia: «El grano ha sido arrasado, ha faltado el mosto, y el aceite virgen se ha agotado... Consternaos, labradores, gemid, viñadores, por el trigo y la cebada, porque se ha perdido la cosecha del campo... Se ha secado la viña, se ha marchitado la higuera, el granado, la palmera y el manzano, todos los árboles del campo están secos» (Jl 1,10-12).

Significativamente, este pasaje recoge los árboles del gran canto que el Deuteronomio eleva a la tierra de Israel: «Tierra de trigo y de cebada, de viñas, higueras y granados, tierra de olivares, de aceite y de miel (de palmeras)» (Dt 8,8). Entre ellos añade Joel el manzano, que así viene a presentarse como uno de los árboles más conocidos y cultivados por los agricultores de su tiempo. El hecho de que el manzano no aparezca en la lista de Dt 8,8 puede deberse a que es menos frecuente o al hecho de que su cultivo generalizado se ha extendido en un tiempo posterior, pues las referencias citadas (Proverbios, Cantar de los Cantares y Joel) parecen relativamente tardías.

Hay finalmente otro árbol y fruto que, en forma popular, se ha entendido como manzana. Se trata del árbol y fruto del paraíso, prohibido por Dios, del que Eva comió y dio de comer a su marido. Pero la Biblia no habla en este contexto de manzana, sino del fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal, un fruto hermoso para la vista y delicioso para la comida (Gn 2,9.17; 3,6). El texto no especifica la identidad del árbol y su fruto, sino que lo presenta como un árbol y fruto simbólico, que cada uno puede interpretar a su manera; más que un árbol físico es un árbol simbólico, utilizado por la Biblia para indicar la hondura del deseo humano, el conflicto entre la ley de Dios y el riesgo de un tipo de desobediencia y de pecado.

Conforme a lo anterior, ese fruto bien podría ser el manzano, pero la Biblia, sabiamente, no lo dice (no puede decirlo, pues queda en un plano simbólico). Pero desde tiempo antiguo son muchos los que han identificado el árbol del bien y del mal con el manzano, porque su fruto es en occidente el más conocido y hermoso de los frutos de los árboles. En esa línea, los grandes artistas, desde el siglo XVI, han pintado a Eva tomando la manzana que le ofrece la Serpiente para comerla y darle de comer a Adán. Esta es una aplicación hermosa, que se puede mantener en un plano simbólico, pero no responde al texto original de la Biblia, que no ha querido precisar la identidad del «fruto» del árbol del conocimiento del bien y del mal, sino que ha preferido dejarlo en un plano simbólico.

MAR

A diferencia de sus vecinos fenicios, los israelitas no fueron un pueblo de navegantes, sino de agricultores de montaña y estepa. Sin embargo, ellos entraron pronto en contacto con el mar, como lo indican dos de sus relatos más antiguos y significativos: el texto de la creación (Gn 1), que se centra en la separación de las aguas superiores e inferiores, en la división de los mares y la tierra firme; y el canto del paso por el mar Rojo en el éxodo (Ex 14–15). En los relatos de los evangelios resulta central el mar de Galilea, en cuyo entorno realiza Jesús su acción misionera. El mar recibe un sentido simbólico especial en los textos del Apocalipsis, donde empieza apareciendo como un elemento esencial de la creación de Dios y como espacio necesario para la vida de los hombres (Ap 5,13; 7,1-2; 12,2; 20,13): lógicamente, los diversos momentos del juicio de la destrucción del Ap se van reflejando en la muerte del mar (8,8-9; 16,3). El Ap distingue, además, varios tipos de mares. (1) El mar de los comerciantes y marinos, que se han enriquecido de manera injusta con la Prostituta (Ap 18,17.21). (2) El mar de la Bestia, potencia maléfica, signo caótico de perversión (12,18; 13,1), que desaparecerá cuando llegue el nuevo cielo y nueva tierra (21,1). (3) El mar cristalino de la gloria que forma parte del salón de Dios en el cielo, apareciendo como base del Trono de Dios donde cantan los vencedores de la Bestia (4,5; 15,2).

Cf. AA.VV., *La Bíblia i el Mediterrani* I-II, Montserrat, Barcelona 1996.

MARANATHA

(↗ *escatología*, *resurrección 2-3*, *Señor*). Oración antigua de la Iglesia, conservada en arameo: «Si alguien no ama al Señor sea anatema. *Marana tha*, ¡ven Señor!» (1 Cor 16.22); «Venga la gracia y pase este mundo. Hosanna al Dios de David. El que sea santo, que se acerque, el que no lo sea, que haga penitencia. Maranatha. Amén» (*Did* 10,6). La misma fórmula puede hallarse en el diálogo final del Apocalipsis, «Sí, yo vengo pronto; así sea, *ven Señor Jesús*» (Ap 22,20), aunque la palabra aparezca traducida al griego, no en arameo. Esta es una oración básica para entender el origen y sentido del cristianismo.

(1) *En el origen del cristianismo*. Esta es la plegaria de unos cristianos que invocan a Jesús, llamándole Señor (en arameo *Mar/Maran*), sabiendo que se encuentra presente y que viene (¡pidiéndole que venga!). *Marana* (de Mar/Señor, con sufijo personal) significa «Nuestro Señor», en palabra que resalta el señorío de Jesús sobre el conjunto de los fieles, pero el término puede interpretarse también en sentido absoluto, indicando que Jesús es El Señor (el *Kyrios* absoluto), con un término que los judíos aplicaban al mismo Yahvé, cuyo nombre no decían y que traducían como *Adonai* (en hebreo), *Maran* (en arameo) o *Kyrios* (en griego). Pues bien, los cristianos invocan a Jesús como *Kyrios* porque han descubierto en él la presencia salvadora de Dios; le esperan porque reconocen y agradecen su presencia; le llaman porque quieren que venga del todo. De esa forma han creado su más antigua plegaria pascual, ¡*Marana tha*, ven Señor! (1 Cor 16,22), traduciendo y aplicando a Jesús la misma oración donde Jesús llamaba al Padre pidiendo ¡venga tu Reino! (Lc 11,2). Esta invocación (¡ven Señor!) se expande pronto en fórmulas de tipo afirmativo (¡el Señor viene!), como suponen textos muy antiguos del Nuevo Testamento que anuncian la inminente parusía de Jesús (1 Tes 2,19; 3,13; 5,23; Flp 4,5). Solo porque tiene ya la autoridad de Dios se puede afirmar que «el mismo Señor descenderá del cielo... y nosotros seremos arrebatados a su encuentro» (1 Tes 4,16-17). Lógicamente, son cristianos aquellos que invocan a Jesús como Señor (cf. 1 Cor 1,2; Hch 9,14; 22,16; 2 Tim 2,22), en palabra que traduce la experiencia clave de Jl 3,5, como muestran varios textos del credo cristológico: «Si confesares con tu boca ¡Jesús es el Señor!... serás salvado» (Rom 10,9); «toda lengua confiese ¡Jesucristo es el Señor!» (Flp 2,11); «nadie puede decir ¡Jesús Señor! si no es por el Espíritu Santo» (1 Cor 12,3).

(2) *Sentido*. Esta es la primera aclamación cultual que conocemos. El centro de la liturgia cristiana consistía en confesar a Jesús como el Señor. El título Mesías (Cristo) resultaba restringido; Hijo del Humano es función más que título; Hijo de Dios es demasiado genérico. De manera muy normal, los cristianos se definieron y distinguieron a sí mismo porque invocaban a Jesús como su *Kyrios*, su *Maran*. Jesús no es simplemente Hijo del Señor (de Yahvé), sino que recibe por la pascua el nombre divino de Señor: Precisamente allí donde los judíos tradicionales sitúan a Yahvé, *Kyrios* divino, en nombre que no puede pronunciarse, ponen los cristianos a Jesús, Señor mesiánico, que tiene autoridad divina por la entrega de la vida. Jesús no es Señor por imponerse sobre los demás, por dominio o grandeza egoísta, sino porque se ha dado por los otros,

siendo así expresión (presencia total) del verdadero Dios que es Padre, entregando su vida. Allí donde la vida se hace don, donde el poder se expresa como entrega por los otros, viene a desvelarse el verdadero señorío: se expresa Jesús como *Kyrios* (cf. Hch 19,34). Ciertamente, los cristianos siguen invocando a Dios, como supone Flp 2,11: ¡para gloria de Dios Padre! Pero descubren ya la presencia de Dios en Jesucristo y por eso confiesan su señorío. De esa forma se mantienen fieles al evangelio de Jesús a quien celebran como *Kyrios* divino.

Cf. A. AMATO, *Jesús el Señor*, BAC, Madrid 1998; W. BOUSSET, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Ireneus*, Vandenhoeck, Gotinga 1913; O. CULLMANN, *Cristología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1997; F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, FRLANT 83, Gotinga 1962; X. PIKAZA, *Ese es el hombre. Cristología bíblica*, Sec. Trinitario, Salamanca 1997.

MARCIÓN

(↗ *canon*, *gnosis*, *gnósticos*, *Valentín*). Pensador cristiano muy influyente y de gran importancia para la comprensión de la Biblia. Vivió entre el 85 y el 160 d.C., y parece haber sido hijo de un rico «obispo» del Ponto (en la zona oriental del mar Negro). En un momento dado se trasladó a Roma, donde entregó sus bienes a la Iglesia y creó una especie de escuela de tipo radical, en la que destacaban algunos rasgos que pueden vincularle con los gnósticos*, conforme a la visión de Ireneo (aunque estrictamente hablando él nunca fue gnóstico).

(1) *Según Marción*, *el Dios del Antiguo Testamento no es el mismo del Nuevo Testamento*, sino un Señor violento, vengativo y particularista, que debió ser superado por Jesús, que vino para revelar el auténtico rostro de Dios (un Dios Extranjero), como fuente de amor y perdón universal. Por eso, él quiso establecer un canon o regla donde se incluyeran solo aquellos libros inspirados en los que se recogía y explicaba la doctrina del Dios bueno. Lógicamente, debían excluirse todos los libros del Antiguo Testamento, lo mismo que aquellos del Nuevo que no dejaran clara la bondad de Dios. De esa forma, el canon quedaba reducido a los textos de San Pablo y al evangelio de Lucas.

De un modo consecuente, Marción defendía una ruptura radical entre el judaísmo y cristianismo, que así venían a ser considerados como dos religiones distintas y opuestas. A su juicio, el único cristianismo verdadero era el de Pablo, pues solo él entendió la novedad y ruptura de Jesús y de su mensaje respecto al judaísmo. Eso significa que el Nuevo Testamento (el cristianismo) no es cumplimiento o plenitud del Antiguo, sino como su *Antítesis* (título de una de las obras no conservadas de Marción).

(2) *Expulsado de la Iglesia de Roma.* Marción expuso sus doctrinas y tuvo en principio buena acogida en Roma, pero más tarde fue rechazado (año 144 d.C.) y sus afirmaciones combatidas por la Gran Iglesia, que después quiso atribuirle otras doctrinas de tipo gnóstico, que quizá él no había defendido. Sea como fuere, él fue condenado como enemigo de la Iglesia, siendo considerado una y otra vez como dualista y gnóstico (habría dos dioses: uno malo, del Antiguo Testamento, y uno bueno, de los cristianos). Pues bien, por contraste, al rechazar la doctrina de Marción, la Iglesia ha debido insistir en la unidad del Antiguo y Nuevo Testamento, elaborando además un canon del Nuevo Testamento, que se irá precisando en la segunda mitad del siglo II d.C.

La Iglesia de Roma expulsó a Marción, le devolvió los bienes que él había regalado a la comunidad y le prohibió hablar en su nombre. A pesar de ello, de un modo más o menos velado, buena parte del cristianismo posterior (y actual) tiene rasgos marcionitas, pues son muchos los cristianos que, en algún sentido, afirman que la única Escritura verdadera es el Nuevo Testamento, de manera que el Antiguo solo tiene importancia en la medida en que ha sido asumido y transformado por el Evangelio.

En ese contexto, el judaísmo en cuanto tal (el Antiguo Testamento) ha quedado de hecho, muchas veces, fuera de la Iglesia de Jesús, abandonando (o interpretando solo alegóricamente) su doctrina. Desde esa base, muchos cristianos actuales parecen situarse más cerca de Marción, distinguiendo los libros del Antiguo Testamento y declarando

algunos ya caducos (como el Levítico y gran parte de la legislación del Pentateuco, con los libros históricos), para añadir que solo seguirían teniendo algún valor para el cristianismo las profecías más «purificada» y ciertos textos de carácter poético o sapiencial (algunos salmos y el Cantar de los Cantares).

(3) *Pervivencia. El Dios extraño*. Ciertamente, el conjunto de las iglesias cristianas (católicas, ortodoxas, protestantes) siguen condenando oficialmente a Marción, pero, en el fondo, al menos en parte, parecen suponer que su doctrina es verdadera. El Antiguo Testamento sería solo un recuerdo histórico, que se conserva en la Biblia como curiosidad y memoria de la prehistoria de la Iglesia, pero en sí mismo carece de valor. En esa línea, el tema de la superación del marcionismo y el diálogo del cristianismo con el judaísmo sigue siendo una de las tareas básicas del pensamiento cristiano. Es evidente que el rechazo o devaluación religiosa del Antiguo Testamento no se identifica sin más con un tipo de antisemitismo, pero ambos gestos están vinculados.

Casi todos los grupos cristianos (católicos) han rechazado externamente a Marción, pero en el fondo le han seguido, abandonando el Antiguo Testamento (y llegando a veces a perseguir a los judíos). En esa línea, ellos pueden tomarse como marcionitas en el mal sentido de la palabra. Porque existe en Marción un elemento positivo, que puede vincularse no solo con Pablo y Jesús, sino con la profecía del Antiguo Testamento, aunque el mismo Marción no lo sepa: la visión del «Dios extraño», que no puede conocerse con la lógica social y el tipo de conocimiento de este mundo. En esa línea, Marción sigue siendo un testigo de la «identidad propia de Dios», que no puede confundirse con ninguno de los ídolos del mundo. Más que al Dios de la Biblia, Marción se ha opuesto al Dios de un tipo de filosofía o pensamiento que le identifica con la misma realidad del mundo. En contra de eso, Marción quiere situarnos ante la identidad y diferencia del Dios cristiano, manifestado en la cruz de Jesús.

Sigue siendo clásico sobre el tema el libro de A. VON HARNACK, *Das Evangelium vom fremden Gott,* Leipzig 1921. Cf. también E. C. BLACKMAN, *Marcion and His Influence*, Wipf & Stock, Londres 2004.

MARCOS

1. Origen, división, sentido

(↗ *Galilea*, *Jerusalén*, *Jesús*, *Juan Bautista*, *Pablo*, *pasión*, *Pedro*, *Q*, *resurrección*). Un autor desconocido, a quien la tradición cristiana ha llamado Marcos (identificándole así con un cristiano antiguo, vinculado tanto a Pedro como a Pablo: cf. Hch 12,15.25; 15,37-39; 1 Pe 5,13; Col 4,10; Flm 1,24; 2 Tim 4,11), escribió hacia el año 70-75 d.C. el primero de los evangelios que ha pervivido y ha sido aceptado en el canon del Nuevo Testamento. Se ha dicho que su autor lo elaboró en Roma, donde habían desembocado las tradiciones de Pedro y de Pablo. Pero pudo haberlo escrito también (y más probablemente) en un lugar más cercano a Galilea, quizá en la costa de Fenicia o Siria, en un entorno de mayoría pagana donde los cristianos tuvieron que asumir el reto de recrear y organizar las tradiciones de Jesús. Sea como fuere, Marcos se extendió muy pronto y, tanto por su valor intrínseco como por el hecho de haber sido aceptado por Mateo y Lucas, constituye uno de los acontecimientos más importantes del cristianismo primitivo.

(1) *Origen y división*. La Iglesia posterior no hubiera podido ser lo que fue si Marcos no hubiera vinculado las tradiciones galileas de la historia de Jesús con el evangelio pascual de Pablo (dejando a un lado la tradición de los dichos, Q), que retomarán luego Mateo y Lucas, pero en otra perspectiva (introduciendo sus aportaciones en el esquema de Marcos). En esa línea, podemos afirmar que el evangelio de Marcos (= Marcos, Mc) ha sido y sigue siendo el escrito de más influjo del Nuevo Testamento: ha ratificado la importancia de la historia de Jesús (centrada en su muerte), ha destacado el papel de su palabra y el sentido de su vida (sirviendo así de base para los escritos de Lucas y Mateo), y ha desarrollado la teología de Pablo, recreándola desde la historia de Jesús.

Marcos utiliza algunos documentos previos, con tradiciones de la vida de Jesús que pueden haber sido fijadas en los años cuarenta: un relato de la pasión (que parece estar al fondo de Mc 14–15), un discurso apocalíptico, retomado y transformado en Mc 13, un programa de parábolas, resumido e interpretado en Mc 4, y una controversia en Galilea, retomada en Mc 2,13–3,6. Por otra parte, él asume básicamente una visión cercana a Pablo (¿ambos han formado parte de la Iglesia de Damasco?). Posiblemente, conoce el documento Q*, que transmite e interpreta palabras básicas de Jesús, pero se sitúa en otra línea, insistiendo en su vida/muerte más que en sus palabras. Cuando parecía que las antiguas tradiciones cristianas corrían el riesgo de fracasar, de manera que se perdiese la referencia al judaísmo de Jerusalén (por la caída de la ciudad, el año 70 d.C.), Marcos recrea el mensaje cristiano centrándolo en la figura y obra de Jesús.

(2) *Opción fundamental de Marcos.* En sentido general, el evangelio de Marcos se puede dividir en dos grandes secciones: la primera está centrada en el mensaje de Jesús en Galilea, desde su bautismo hasta la «confesión» de Pedro (Mc 1,1–8,30), la segunda expone el camino de Jesús a Jerusalén, con su muerte y la experiencia pascual (Mc 8,31–16,8). Pero aquí no vamos a estudiar esas partes por separado, sino que nos fijamos en

los motivos y temas básicos del evangelio, en los que Marcos muestra la necesidad de volver hacia la vida y mensaje del Jesús histórico, que Pablo había dejado en la penumbra, destacando la importancia del Cristo pascual.

En un momento determinado, tras la muerte de los primeros líderes cristianos (Pedro, Pablo y Santiago: en los años 62-64 d.C.) y la destrucción del judaísmo del templo (caída de Jerusalén: año 70 d.C.), la Iglesia quiso (tuvo que) volver hacia la vida y mensaje de Jesús, para recuperar desde allí su identidad. Había que saber quién había sido Jesús, qué había hecho, por qué le habían condenado. En este proceso de recuperación histórica resultan fundamentales los testimonios de las comunidades palestinas (de Galilea o Jerusalén), que conservan, proclaman y transmiten los recuerdos históricos de Jesús.

De esa forma, quizá sin buscarlo expresamente, Marcos se ha separado de la tradición de los *dichos* (= Q, logia), es decir, de las palabras de Jesús, recordadas y recreadas partiendo de la pascua; Jesús aparecía en esos dichos, básicamente, como un predicador, y su evangelio se condensaba como mensaje, conjunto de sermones que enmarcan y definen la verdad definitiva de Dios. De esos dichos bebieron en parte Lucas y Mateo, pero solo después de haber aceptado el esquema central de Marcos.

Marcos debía conocer el documento Q, pero ha preferido dejarlo a un lado, para presentar un evangelio que se expresa en el camino de la vida de Jesús. En esa línea, su evangelio constituye la proclamación pascual de la victoria de Cristo, proyectada sobre el pasado de su historia. Ciertamente, Marcos no ha querido escribir la vida de Jesús en un sentido historicista, pero ha realizado algo más valioso: ha proyectado el evangelio pascual (de la muerte y resurrección) sobre el pasado de Jesús y ha descubierto que la historia de ese pasado es buena nueva de liberación y plenitud de Dios para los hombres.

(3) *Tres momentos.* De esa forma ha escrito una «historia teológica de Jesús», cuya vida y muerte resulta inseparable del evangelio. Marcos identifica por tanto el evangelio con el mensaje-vida de Jesús, tal como lo asume y predica la Iglesia. El Jesús al que alude es el Cristo de la confesión pascual, el Hijo de Dios (cf. Mc 1,1.11; 9,7; 15,39) que los discípulos deben encontrar en Galilea (16,7), es decir, en el mensaje de la Iglesia. Por eso, el evangelio tiene una historia y un sentido: es la historia de Jesús que debe proclamarse tras la pascua desde Galilea.

El evangelio tiene un comienzo, *que es Juan Bautista* (Mc 1,1-10). No brota del vacío, no es algo que ya ha surgido por casualidad sin preparación, sino que proviene de la *epangelia* o promesa de Dios (cf. Rom 1,2), concretada en Juan Bautista: «El comienzo del evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios, conforme está escrito en el profeta Isaías: he aquí que envío a mi heraldo delante de ti, para que prepare tu camino... fue Juan, bautizando en el desierto y proclamando un bautismo de penitencia para perdón de los pecados» (Mc 1,1.4; con cita de Is 40,3 y Mal 3,1). Marcos nos sitúa así ante la palabra de Dios que promete y prepara la llegada de su Mesías a través del profeta escatológico. Este es lugar de la esperanza primigenia, el lugar donde resuena en especial la palabra del Segundo Isaías.

El evangelio tiene una meta, *que es la pascua de Jesús* (Mc 16,1-8). En su principio estaba Juan Bautista, como voz de penitencia y llamada de cambio y conversión. Bautizado por Juan escuchó Jesús la voz más alta (*¡Tú eres mi Hijo*, *el predilecto*, *en ti me he complacido!,* Mc 1,11). Pues bien, esa palabra solo puede interpretarse y solo tiene sentido en un contexto de pascua (cf. Hch 2,38; 3,19), aludiendo ya a Jesús resucitado. En esa perspectiva, la pascua no es algo que vendrá después, sino que se expresa ya la presencia de Jesús resucitado en aquellos que acogen su palabra y asumen su camino como gran transformación mesiánica, revelación plena de Dios, expresión y contenido de la fe. Eso significa que Marcos proclama la historia humana del Cristo resucitado. Ciertamente, Jesús ha sido un hombre histórico, pero en su historia se ha revelado Dios plenamente a los hombres.

El centro del evangelio es Jesús. Por eso ha contado Marcos la historia de su vida, que es la revelación y presencia de Dios entre los hombres. La realidad actual de Jesús que llama al seguimiento o pide el gesto de renuncia de los suyos no se puede distinguir o separar del evangelio. Por eso, el evangelio no se puede entender como teoría, no es una enseñanza separada de la vida, un conjunto de relatos que pudieran aprenderse de memoria, sino que es la presencia activa (esto es, pascual) de Jesús entre los hombres que lo dejan todo por seguirle y mantenerse fieles a su propio destino sobre el mundo.

(4) *Marcos*, *un gran narrador*. Ha sido el creador de un evangelio que puede entenderse como historia apocalíptica del Hijo de Dios que se ha revelado en pequeñez entre los hombres. En algún sentido, todo lo que escribe puede tomarse como una expansión o concreción del gran canto de Flp 2,6-11: el mismo Hijo de Dios se ha introducido en la historia de los hombres, viviendo entre ellos en pequeñez, para así abrirles el camino del Reino, con su gesto de entrega hasta la muerte.

Dentro de Marcos ocupan un lugar muy especial los textos de *milagros y exorcismos*. A través de ellos, Jesús viene a presentarse como el evangelio de la libertad, en una línea que nos hace recordar a Pablo: «El evangelio es *dynamis* (o fuerza) de Dios para salvación de todos los creyentes» (Rom 1,16). Como «*dynamis* de Dios» dentro de la historia, Jesús ha realizado los milagros de la nueva libertad, ofreciendo a los hombres un camino de liberación para que venzan los poderes infernales (cf. 5,30; 6,2). En este sentido resulta significativa la palabra original de los testigos: «¿Qué es esto? Una enseñanza nueva con poder *(eksousia)*. Y manda a los espíritus impuros y se le someten» (Mc 1,27). Este es precisamente el evangelio, esta la intención de Marcos.

(5) *Una biografía mesiánica*, *una historia pascual.* Marcos quiere narrar y actualizar como evangelio, para todos los creyentes, ese camino de enseñanza y fuerza de Jesús que ha derrotado con su vida y con su muerte el poder de los espíritus impuros que destruyen a los hombres. Por eso, estrictamente hablando, su libro no puede definirse como tratado de moral, aunque sea mucha la moral que transmite o enseña en su fondo. Tampoco es libro de teoría escatológica, aunque sabe y dice cosas muy valiosas sobre el fin del mundo, sino un manual del despliegue mesiánico de Jesús que ha culminado en su muerte en Jerusalén, como el libro del «retorno a Galilea», para encontrar allí (y para retomar) el camino del Reino. A Jesús le han matado en Jerusalén y le han enterrado, en

una tumba donde algunas mujeres quieren mantener su memoria. Pero el ángel de Dios se les muestra y les dice que la «memoria y vida de Jesús» no está en una tumba, sino que él vive (ha resucitado), retomando su camino, en Galilea, donde deben volver a encontrarle sus discípulos (en su enseñanza, en su entrega al servicio de Dios).

Marcos identifica la historia de la revelación de Dios con la vida de Jesús (y no solo con su muerte y pascua, como suponía Pablo). Su libro no es un texto de filosofía, ni de teología en el sentido moderno, ni tampoco un tratado de ley o de moral, sino una biografía pascual de Jesús crucificado. (a) *No es una aretología*, es decir, un tratado sobre las virtudes ejemplares de Jesús, como son las «vidas» de Abrahán o Moisés escritas por Filón de Alejandría. Más que virtuoso en sentido helenista (modelo de sensatez), el Jesús de Marcos ha sido un hombre apasionado, testigo de Dios. (b) *Jesús mismo es el evangelio*. Marcos no narra sin más la vida de un profeta, como algunos apócrifos judíos de aquel tiempo. No expone el proyecto de un hombre pasado, sino el evangelio o buena nueva de alguien que está vivo. Más que el mensaje de Jesús (como suele pasar en los profetas), importa su destino personal, es decir, la historia de su vida.

Marcos no es tampoco una pura epifanía, es decir, el libro del desvelamiento de unos secretos sagrados de Dios (como algunos textos religiosos del paganismo). Ciertamente, el Jesús de Marcos es revelación y presencia de la Palabra de Dios, pero una revelación hecha «historia» y no centrada solo en palabras o en el destino de su muerte pascual. Marcos es la historia *pascual de Jesús*, cuya vida aparece así como buena nueva (encarnación histórica) de Dios (Mc 1,1). Por haberlo puesto de relieve, su libro ha sido y sigue siendo un texto clave de la «Escritura cristiana», como un (el) manual donde se condensa la llamada y el seguimiento cristiano. El libro de Marcos define la identidad de Jesús y la gracia y tarea de sus seguidores, es un catecismo donde se expresa y recoge el camino que los cristianos han de recorrer para caer en la cuenta de quién ha sido Jesús y para dirigirse al Reino de Dios, que él ha proclamado y que se encarna en su persona.

En esa línea podemos afirmar que Marcos ha ofrecido la primera *Constitución* del cristianismo, pero no como un código cerrado donde se definen las condiciones (derechos y deberes) de la ciudadanía mesiánica, dentro de la Iglesia, sino como un mensaje articulado y creador, como anuncio y presencia de aquello que el mismo Dios ha hecho en Jesús a favor de los hombres. En esa línea podemos afirmar que Marcos es un libro instituyente, que ofrece y va trazando los caminos de la realización cristiana, en un sentido que recuerda al de los libros de la Ley (Pentateuco) israelita. Más aún, Marcos es un libro «canónico»: quiere ofrecer la clave y sentido de la vida y mensaje de Jesús, entendido como «canon» de vida cristiana.

No es un libro de Ley (como puede ser el mismo Pentateuco israelita), sino un evangelio, anuncio e historia pascual de Jesús. Frente a las calamidades que agoreros y hombres de tragedia han extendido sobre el mundo, Marcos es anuncio de la felicidad y promesa de Jesús, que suscita una esperanza y abre una experiencia profunda de Dios, en línea de felicidad y plenitud, de reconciliación y vida abierta a los hombres y mujeres que parecen condenados a la muerte sobre el mundo, porque él (Jesús nazareno) ha resucitado y el anuncio de su Reino sigue resonando desde Galilea (cf. Mc 16,1-7).

Conocemos bien la misión de Pablo* a través de sus escritos personales (cartas o epístolas), y así podemos afirmar que él no quiso (y quizá no habría podido) redactar un evangelio «biográfico», es decir, un compendio de la vida y mensaje de Jesús como ha hecho Marcos, pues en su tiempo no era necesario. La figura de Jesús se hallaba viva en el mismo corazón de sus testigos, y además lo que importaba era su pronta venida escatológica. En esa línea, el «evangelio» no estaba contenido en un libro, sino que se centraba en la confesión pascual y en la esperanza de la venida del Cristo (no en el pasado de su historia). Pero, al pasar los años, tras la muerte de los grandes testigos (Santiago, Pablo, Pedro...), muchos sintieron la necesidad de fijar el mensaje de Jesús en su propia vida mesiánica, y eso es lo que hizo Marcos, recreando en otra perspectiva gran parte del mensaje de Pablo.

(6) *Conclusión. Retomar el pasado*, *recrear la vida de Jesús*. Como he dicho al principio, por aquellos años (hacia el 70 d.C.), en varias iglesias estaba circulando ya un libro de Dichos de Jesús (Q* o Logia), una colección de sentencias proféticas y preceptos morales (recogido más tarde por Lucas y Mateo). Ese libro de profecías y enseñanzas de Jesús era importante para mantener su memoria, pero en el fondo podía sumarse a la lista de los libros proféticos y/o sapienciales del Antiguo Testamento: importaba lo que Jesús decía (su mensaje, sus *logoi* o palabras), no lo que él había sido y era como *Logos* o palabra encarnada (humana) de Dios. Pues bien, en ese momento había cada vez más cristianos que querían otra cosa; no les interesaban ya solo las palabras de Jesús, sino que querían conocerle a él como evangelio personal (humano) de Dios, un evangelio que no se centraba en lo que Jesús dijo, ni en lo que haría cuando viniera al fin de los tiempos, sino lo que había sido y era, en la historia de su vida.

Eso es lo que escribió Marcos en su libro, algo que parecía muy sencillo, pero que a nadie se le había ocurrido todavía: presentó la «vida mesiánica de Jesús» (desde su bautismo hasta su muerte) como confesión y testimonio de la presencia definitiva de Dios y como salvación de los hombres. Escribió así, por sí mismo y/o por encargo de su Iglesia (quizá en Roma), un texto que respondió al deseo de muchísimos cristianos, que estaban esperando que alguien les ofreciera la «imagen viva» de la historia de Jesús, partiendo del Antiguo Testamento (la Escritura oficial), pero con cierta autonomía, inaugurando así lo que será la Escritura cristiana, el Nuevo Testamento.

He escrito sobre Marcos, desde perspectivas distintas: *El Evangelio de Marcos*, Verbo Divino, Estella 2012, y *Comentario al Evangelio de Marcos*, Clie, Viladecavalls 2013. Cf. además J. GNILKA, *El evangelio según san Marcos* I-II, BEB 55-56, Sígueme, Salamanca 1986-87; J. Marcus, *Marcos* I-II, Sígueme, Salamanca 2010-2011; J. MATEOS y F. CAMACHO, *El evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético* I-III, Almendro, Córdoba 1993-2000; M. NAVARRO PUERTO, *Marcos*, GLNT, Verbo Divino, Estella 2006; J. RIUS-CAMPS, *El evangelio de Marcos: etapas de su redacción*, Verbo Divino, Estella 2008.

2. Mensaje

(↗ *Cruz*, *evangelio*, *Jesús*, *pasión*). El primer evangelio narrativo que conocemos, escrito probablemente en un lugar cercano a Galilea (Decápolis, Siria, Fenicia) o quizá en Roma, en torno a la crisis del 70 d.C., cuando los cristianos formularon metódicamente los elementos constitutivos de su visión de Jesús. Marcos ha creado un relato formidable,

presentando a Jesús como evangelio, pero no ha sacado su relato de la nada, sino que lo ha tejido y trazado retomando elementos fundamentales del mensaje cristológico de la Iglesia, que ha reconocido el valor de su escrito, conservándolo en su canon, a pesar de que gran parte de sus materiales habían sido asumidos por Mt y Lc. Estos son algunos motivos principales de su narración.

(1) *Marcos presenta a Jesús por sus hechos*, por su vida entregada a favor de los otros, más que por sus palabras. Todo nos permite suponer que conoce el texto Q* o *Logia*, con los dichos pascuales de Jesús, pero no quiere destacar ese elemento. Para Mc, las palabras de Jesús resultan inseparables de su vida mesiánica y de su entrega hasta la muerte por el Reino. Por eso interpreta la enseñanza de Jesús como poder de expulsar demonios (cf. Mc 1,21-28). Marcos presenta a Jesús enseñando con frecuencia (cf. 2,13; 4,1-2; 6,2.6.34; etc.), pero apenas transmite el contenido de esa enseñanza, pues la identifica con la misma vida de Jesús, como supone con toda claridad la parábola del sembrador (Mc 4,2-9). Marcos ha contado así la historia de Jesús, que es Hijo de Dios y Mesías porque entrega la vida por los otros, no un glorioso ser divino, que se impone con poder y milagros sobre los demás. El camino del triunfo mesiánico parece vinculado a los *theioi andres* o seres divinos poderosos, que quieren imponerse a los demás, quizá en nombre de Jesús, demostrando su grandeza y exigiendo reverencia (cf. falsos profetas y cristos: Mc 13,6.21-22). Pues bien, en contra de eso, Mc destaca igual que Pablo el misterio radical del mesianismo cristiano: Jesús realiza la función de Dios en actitud de entrega, revela la grandeza de Dios haciéndose pequeño y muriendo por los otros. Desde esa perspectiva, los anuncios de la pasión (Mc 8,31; 9,31; 10,32-34), creados en su forma actual por el mismo Mc, sirven para expresar el misterio de la entrega de Jesús por los otros.

(2) *Marcos ha escrito su evangelio en una situación eclesial aún dividida*. Todo nos permite suponer que reacciona en contra de una iglesia jerosolimitana, dirigida por los parientes de Jesús (cf. Mc 3,20-35), que pretenden encerrar el evangelio dentro de la casa legal (patriarcal) del judaísmo. Siente así el riesgo de una rejudaización de Jesús y reacciona mostrando que en Jerusalén solo queda una tumba vacía. Tanto las mujeres (entre las cuales parece estar la madre de Jesús) como Pedro deben dirigirse a Galilea, para encontrar allí al resucitado (Mc 16,1-8). Podemos suponer que esa vuelta y encuentro en Galilea no se ha producido aún del todo cuando Marcos escribe su texto: eso significa que la Iglesia está en camino, que el proceso pascual, abierto a la misión del evangelio a todas las gentes (cf. 13,10), debe realizarse todavía. Desde ahí, Marcos escribe un evangelio unitario, pero dividido en dos partes. La primera (Mc 1,1–8,26) presenta el anuncio del mensaje en Galilea, exponiendo los signos básicos del Reino (casa y mesa compartida, con las curaciones). La segunda (Mc 8,27–16,8) narra el camino de entrega de Jesús, que asciende a Jerusalén (pasión y muerte) para volver de allí a Galilea (cf. 16,1-8). La unión de esas dos partes forma la trama central de Marcos, que aparece así como evangelio universal, abierto a todos los pueblos, por encima del judaísmo nacional (cf. Mc 13,13; 14,9).

(3) *Herencia de Pedro*, *misión de Pablo*. Marcos es un evangelio que ha optado por la misión universal cristiana, en la línea de Pablo (en contra de Santiago y de la iglesia de Jerusalén), pero no lo ha dicho de forma expresa, sino solo de un modo narrativo. En ese contexto se entiende su visión de Pedro, a quien empieza presentando como demonio o tentador eclesial (cf. Mc 8,31-38; 14,29.32-42.66-72), para decir luego que llora (cf. Mc 14,72) y destacarle como punto de partida de la misión cristiana en Galilea. Marcos opta por una Iglesia que se funda en el seguimiento histórico de Jesús, que rompió las barreras legales de Israel y abrió un camino mesiánico universal, desde los pobres y excluidos, aunque de esa forma corre el riesgo de dejar a un lado una herencia judeocristiana de Santiago (que reaparece en Mateo). Esa ha sido una opción coherente y esencial para el futuro de la Iglesia, que ha descubierto los rasgos principales de la autoridad mesiánica de Jesús en la narración de Marcos.

(4) *Marcos es un manual para ministros del evangelio*, es decir, para personas que quieren descubrir y asumir el sentido de la entrega de la vida en favor de los demás. No es la biografía de un vencedor, sino de un perdedor mesiánico, de aquel que viene de Dios y desborda los modelos de vida del sistema social y religioso de este mundo. Viene como Mesías y, sin embargo (por eso), mientras ofrece los dones de Dios a los hombres y mujeres del entorno (salud, libertad, pan compartido, casa), va siendo rechazado por el sistema hasta morir crucificado. Este es el argumento narrativo y teológico del evangelio: cómo el hombre Jesús es Mesías de Dios, autoridad suprema; cómo sus discípulos pueden seguirle, en experiencia de pascua. Por eso, la autoridad de los cristianos se inscribe y funda en el camino de pasión del Cristo: solo pueden anunciar el Evangelio y crear comunidad mesiánica aquellos que han hecho el seguimiento de la Cruz, superando su escándalo y abandonando las falsas seguridades del mesianismo triunfador que otros buscaban.

Cf. J. GNILKA, *El evangelio según san Marcos* I-II, Sígueme, Salamanca 1986-1987; J. MATEOS y F. CAMACHO, *El Evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético* I-III, El Almendro, Córdoba 2000; W. MARXSEN, *El evangelista Marcos. Estudio sobre la historia de la redacción del evangelio*, Sígueme, Salamanca 1981; M. NAVARRO, *Marcos*, Verbo Divino, Estella 2006; X. PIKAZA, *Para leer el Evangelio de Marcos*, Verbo Divino, Estella 1998; *Pan*, *casa*, *palabra. La Iglesia en Marcos*, Sígueme, Salamanca 1998; D. -ROADS, J. DEWEY y D. MICHIE, *Marcos como relato*, Sígueme, Salamanca 2002; V. TAYLOR, *Evangelio según san Marcos*, Cristiandad, Madrid 1979.

3. Evangelio secreto

(↗ *Discípulo amado*, *gnósticos*, *Jericó*, *Juan*, *Mateo*). Hipotética redacción (hoy perdida) del evangelio de Marcos que contendría algunos pasajes de carácter gnóstico y que habría surgido en el siglo II y III d.C. (aunque algunos la toman como anterior al texto canónico actual, que sería producto de una recensión/reducción del evangelio secreto). Este evangelio, al que se suele aludir de un modo especial en los comentarios a Mc 11,46-52 (entrada y salida de Jesús de Jericó) y a Mc 14,51-52 (joven desnudo del Huerto de los Olivos), plantea varios problemas importantes.

Muchos dudan de su misma realidad de ese evangelio, afirmando que nunca existió y que, de haber existido, se ha perdido, al parecer sin remedio. El profesor Morton Smith (1915-1991), de la Universidad de Columbia (EE. UU.), dijo haber encontrado el año

1958 en el monasterio de Santa Catalina del Sinaí una carta de Clemente de Alejandría (que vivió en torno al 150-215 d.C.) en la que hablaba de los gnósticos carpocratianos y citaba unos fragmentos de ese pretendido evangelio secreto. Sacó fotografías de la carta y publicó su texto, pero el original (una copia tardía del s. XVIII) ha desaparecido, de manera que algunos han puesto en duda su misma existencia. Sea como fuere, parece probable que el texto haya existido y que la copia de M. Smith sea verdadera. Podemos suponer además que la Carta de Clemente de Alejandría es auténtica, pues su contenido responde a la teología de algunos gnósticos de la segunda mitad del siglo II d.C., que habrían reelaborado en su línea el evangelio de Marcos, redactando así lo que sería su «evangelio secreto».

Algunos investigadores, como H. Köster, han supuesto, en la línea de M. Smith, que el evangelio secreto era el primitivo y que el texto actual de Marcos (el ahora canónico) es obra de una reducción del anterior, al que ha quitado algunos elementos característicos (y escandalosos). En el principio habría existido según eso una «tradición gnóstica», que ponía de relieve el conocimiento y el amor secreto de Jesús (vinculado a una enseñanza oculta, en la línea de la pedagogía griega de los misterios). El Marcos actual sería una reelaboración canónica de ese texto, a mediados del siglo II d.C. (al servicio de la Gran Iglesia). Pues bien, en contra de eso, la mayor parte de los investigadores piensan (pensamos) que el texto original es el canónico (escrito en torno al 70 d.C.) y que el evangelio secreto fue escrito un siglo más tarde, en el momento de mayor predominio gnóstico. La Carta de Clemente cita dos fragmentos de ese posible evangelio secreto.

(a) *El primero* se inscribiría entre Mc 10,34 y 10,35 e incluiría una nueva versión del milagro de Lázaro: Jesús resucitó en Betania a un joven y después mantuvo con él unas relaciones de iniciación sagrada, vinculadas con un tipo de homosexualidad pedagógica (en línea helenista, sin necesidad de contacto físico): «Y el joven, mirando a Jesús, sintió amor por él y comenzó a suplicarle que se quedara con él... Y después de seis días le dio Jesús una orden; y cuando cayó la tarde vino el joven a Jesús, vestido con una túnica sobre el cuerpo desnudo. Y permaneció con él aquella noche, pues Jesús le enseñaba el misterio del Reino de Dios».

(b) *El segundo*, del que solo queda un pequeño resto, hablaría de aquello que Jesús hizo en Jericó, completando lo que falta en Mc 10,46, donde se dice que Jesús entró y salió de la ciudad (sin añadir nada más).También este pasaje está relacionado con el «amigo» al que Jesús resucitó.

Al suponer que el *Evangelio secreto de Marcos* es tardío (de la segunda mitad del siglo II), y que ha surgido como reelaboración del canónico (el primitivo), gran parte de las preguntas sobre su sentido (que parece escandaloso) pierden importancia, al menos para Marcos. Los dos textos citados, especialmente el primero, evocan un tipo de «homosexualidad iniciática» (no física) entre Jesús Maestro y el joven resucitado (símbolo del alma que supera el estado de muerte interior en que se hallaba) y cuadran perfectamente con lo que sabemos sobre grupos gnósticos*, muy interesados por el amor interior y por una experiencia de unificación que suele representarse a través del signo de la «cámara nupcial».

Es normal que un gnóstico de la segunda mitad del siglo II d.C. haya reelaborado algunos temas de Marcos en forma de «iniciación erótica» (de carácter homosexual), como era corriente en ambientes helenistas. Conocemos otras reelaboraciones gnósticas de la tradición cristiana (en la línea del evangelio de Juan), y en ese contexto podría situarse el *Evangelio secreto de Marcos*, que fue en principio un evangelio mesiánico, pero que, pasado un siglo, pudo ser reutilizado con otros fines. Ese evangelio secreto ha podido tomar como base algunos textos «difíciles» de Marcos, que pueden situarnos en la línea del discípulo amado del Cuarto Evangelio, a quien se parece el joven amigo de Jesús, que retomaría los rasgos del hombre rico de Mc 10,17-22 y que podría introducirse en el «hueco» de la entrada de Jesús en Jericó (Mc 14,51-52). Sea como fuere, con los datos que actualmente tenemos, pensamos que ese evangelio es muy posterior al texto canónico de Marcos.

Cf. M. SMITH, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, Harvard UP 1973; *The Secret Gospel: The Discovery and Interpretation of the Secret Gospel According to Mark*, Harper & Row, Nueva York 1973. Visión crítica en S. CARLSON, *The Gospel Hoax: Morton Smith's invention of Secret Mark*, Baylor UP TX 2005. Cf. también Th. W. JENNINGS Jr., *The Man Jesus Loved: Homoerotic Narratives from the New Testament*, Pilgrim, Cleveland 2003; H. KÖSTER, *Ancient Christian Gospels: Their History and Development*, SCM, Londres-Filadelfia 1990, 293-302; *History and Development of Mark's Gospel (from Mark to Secret Mark and 'Canonical' Mark)*, en B. CORLEY (ed.), *Colloquy on New Testament Studies: A Time for Reappraisal and Fresh Approaches*, Mercier UP, Macon GA 1983, 35-57.

MARDUK

(↗ *Babel*, *Dios 1*, *idolatría*, *Tiamat*, *violencia 1*). Dios de Babilonia, jefe supremo del panteón mesopotamio. No es un Dios solar, sino que está vinculado con la tormenta-rayo y aparece a veces con el signo del toro. Su mito se cuenta de forma canónica en el *Enuma Elish*, donde está vinculado con Tiamat*, a la que vence y destrona, para organizar de esa manera el mundo. En él culmina y encuentra su desenlace la gran batalla cósmica (teomaquia, cosmomaquia) que ha dado origen al orden actual. La figura de Marduk es importante para conocer la teología de la Biblia, porque ella está en el fondo de una parte considerable de la visión israelita de Dios y de la historia humana, elaborada en disputa y contraste frente a Babilonia, sobre todo a partir del exilio.

(1) *Victoria sobre el caos-madre. Dios guerrero*. El mito indica que hubo tres intentos por vencer a Tiamat y dominar el mundo. El primero está protagonizado por Ea-Enki, Dios de la tierra y el agua, que se alza contra Tiamat, pero no puede vecerla (*Enuma Elish* II, 50-85). Luego quiere alzarse Anu, Dios del inframundo, pero también sale vencido (*Enuma Elish* II, 86-105). Solo queda Marduk, Dios de una violencia nueva, vinculado a la tormenta y a las armas poderosas de la cultura guerrera de Mesopotamia, y así se enfrentan las dos razones o formas de vida: la racionalidad materna, centrada en el útero que engendra, en la verdad del cuerpo fecundo, con los poderes cósmicos (en los que se incluyen también Ea-Anki y Anu); y la racionalidad guerrera, reflejada por Marduk, cultura de violencia, a quien reconocen y aceptan los restantes dioses. Marduk es también signo de fuerzas cósmicas: tiene dominio sobre el viento y el rayo, con las tempestades. Pero más que Dios de la naturaleza, es Señor de la nueva organización militar de Mesopotamia y se identifica con la cultura de la guerra: lleva en su mano el arco y flecha, la red que cautiva al adversario, la maza que rompe su cráneo. Desde aquí se entiende la diferencia esencial: Tiamat crea y combate con su cuerpo, es decir, con sus fuerzas naturales; Marduk, en cambio, ha suscitado, en torno a su cuerpo natural, una corporalidad o razón objetivada de violencia, representada por las armas. El mito actual presenta a Tiamat como expresión monstruosa de la naturaleza (un tipo de cuerpo que debe ser vencido) y canta la gloria y victoria guerrera de Marduk con su cuerpo vestido de violencia (de armas). De esa forma supone que el hombre guerrero tiene que «matar» o dominar a la madre para desarrollar su verdadera Vida, para convertirse en creador de cultura: «Se lanzaron al combate y se enzarzaron en un cuerpo a cuerpo. Pero el Señor (Marduk), desplegando su red, la envolvió en ella, luego soltó contra Tiamat el viento malo, que le seguía detrás. Y cuando Tiamat abrió su boca para engullirlo, él hizo penetrar en ella el Viento malo para impedirle cerrar sus labios... Él disparó su flecha y le atravesó el vientre; cortó su cuerpo por la mitad y le abrió el vientre. Así triunfó de ella, acabando con su vida (*Enuma Elish* IV, 94-103)... El Señor puso sus pies sobre la parte inferior de Tiamat y con su despiadada maza aplastó su cráneo... Dividió luego la carne monstruosa para fabricar maravillas, la partió en dos, como si fuera un molusco (un pescado para el secadero), y dispuso de una mitad que la abovedó a manera de cielo» (IV, 129-138).

(2) *Marduk*, *Dios creador*. Sobre el cadáver de la madre ha creado Marduk el nuevo orden social. Ha dividido en dos su vientre (= matriz), poniendo una parte como techo (el cielo) y disponiendo la otra como suelo. En el hueco de esa madre asesinada hemos nacido, de su carne procedemos y en ella existimos («vivimos, nos movemos y somos»: cf. Hch 17,28). En el principio de nuestra cultura está el cadáver de la mujer/madre vencida por la técnica violenta (racional) de los guerreros varones de Marduk. Para que el hombre pueda construir esa cultura y construirse tiene que domar-dominar a la mujer (a su misma madre), hasta que al fin ella se vuelva inofensiva y útil, descanso y servidora del guerrero. Este mito concibe al universo como madre dominada y así lo ha destacado de forma estremecedora. (a) En la parte superior del gran horno del cuerpo de Tiamat, dividido en dos, como las valvas de un molusco, ha colocado Marduk los grandes astros (*Enuma Elish* V, 1-47). (b) Con la saliva y aliento de Tiamat hizo Marduk las nieblas, las nubes y los vientos, pues respiramos del hálito vital de la madre muerta (V, 47-53). (c) Sobre la parte inferior del cuerpo de Tiamat, que es la costra y superficie de la tierra, vivimos y nos movemos nosotros. Cabeza y pechos de la madre son las inmensas montañas y sus ojos son los manantiales de los grandes ríos (Éufrates y Tigris) que fecundan la tierra cultivada del entorno de Mesopotamia... (V, 53-68). De esa forma justifica el mito la violencia ecológica contra la madre naturaleza de la que hemos nacido y sobre la que vivimos. Los portadores de la cultura occidental, herederos de este mito mesopotamio, hemos empezado a ser lo que somos al independizarnos de la madre y dominarla.

(3) *Marduk*, *una cultura de violencia*. Solo quien la mata (quien reprime lo materno) puede convertirse en rey (*Enuma Elish* V, 109). Todos dependemos de ese matricidio. Brotamos de la carne y sangre de Tiamat (y/o de Kingu, su consorte), pero nacemos por obra de Marduk, como beneficiarios y representantes de su violencia. Lo que él hizo tenemos que seguir haciéndolo, para ratificar su gesto en una fuerte cultura de violencia. Sobre esa «hazaña» de Marduk se edifica la ciudad (Babel) y se instaura la religión (el culto de los dioses), en claves de violencia. Antes parecía dominante el miedo a la madre, el fantasma de una naturaleza opresora. Ahora, los dioses (y los hombres) deben inclinarse ante los signos del poder violento: «El Señor (Marduk) presentó su Arco, puso esta arma delante de ellos. Los dioses, sus padres, contemplaron la Red que había hecho; y admiraron la maravillosa factura del Arco... (Y Anu) tras besar el Arco dijo: ¡Sí! ¡Este es mi Hijo!» (VI, 83-98). Donde reinaba el útero materno reinan y se vuelven adorables las armas que han matado a la madre. El Arco y la Red constituyen el nuevo cuerpo de violencia del varón que se impone sobre el mundo. Ha terminado la protohistoria (tiempo del cuerpo materno); sobre el cadáver de la madre, con el Arco y la Red como dioses, han comenzado su historia los grandes creadores de violencia que han sido y son los babilonios (y los occidentales modernos). Todos seguimos estando apoyados en el asesinato mítico, es decir, real pero no histórico, de la madre, que puede interpretarse como pecado original de la cultura de Occidente que ha seguido llevando la marca de ese triunfo político y social de Marduk, Dios de la guerra, violencia original sacralizada. La cultura y religión que se establece sobre ese fundamento (muerte de la madre) tiene un

sentido militar: se ha desligado de la naturaleza, se ha puesto al servicio del orden de Babel* y es propia de fuertes guerreros. Esta cultura de Marduk-Babel ha definido toda la historia posterior de Occidente, como sabe el Apocalipsis al presentar a Babel como imperio destructor, fundado en la violencia. La tradición bíblica ha conservado el recuerdo de Marduk. Así Jr 50,2, cuando anuncia la caída de Babilonia: «Anunciad en las naciones... y decid: Babilonia ha sido tomada, Bel es confundido, deshecho está Merodac (= Marduk); destruidas están sus esculturas, quebrados son sus ídolos» (cf. Ap 18,2.10). Bel* es otro nombre de Marduk y aparece también en la historia de Bel y el Dragón (Dn 14).

Textos en F. LARA, *Enuma Elish. Poema babilonio de la creación*, Trotta, Madrid 1994; F. LARA y M. G. CORDERO, *Enuma elis. Poema babilónico de la creación*, Nacional, Madrid 1981; J. B. PRITCHARD (ed.), *Sabiduría del Antiguo Oriente*, Garriga, Barcelona 1966, 35-45. Cf. J. S. CROATTO, *Experiencia de lo sagrado. Fenomenología de la Religión*, Verbo Divino, Estella 2002; X. PIKAZA, *Hombre y mujer en las grandes religiones*, Verbo Divino, Estella 1996.

MARGARITA

(↗ *Mateo*, *parábolas*, *Reino de Dios [mensaje de Jesús]*). Perla preciosa de gran valor que recibe en la Biblia un sentido positivo y negativo, como sabe el libro del Apocalipsis: las margaritas pueden ser un adorno de la ciudad asesina, objeto de comercio injusto al servicio de la riqueza de algunos, en especial de la prostituta (cf. Ap 17,4; 18,12-16); pero también pueden ser adorno gozoso de la ciudad de las bodas, el resplandor de la vida convertido en felicidad perdurable. Por su parte, desde una perspectiva moralista, 1 Tim 2,9 las interpreta como adorno ostentoso de las mujeres prepotentes, que se preocupan más de las joyas que de las virtudes. En esa línea, en el conjunto del Nuevo Testamento, la palabra *margarita* ha recibido dos sentidos principales, uno positivo, otro negativo.

(1) *La margarita del Reino*: «Se parece el reino de los cielos a un comerciante que buscaba buenas margaritas y que, habiendo encontrado una preciosa, fue y vendió todo lo que tenía y la compró» (Mt 13,45-46). El Reino es un tesoro que se encuentra por gracia, por fortuna; algo que desborda todas las posibilidades mercantiles de la tierra, de manera que no puede planearse o calcularse. Pero, al mismo tiempo, es un valor que se puede buscar y que, al hallarlo, desborda todas las posibilidades mercantiles y las normas y principios anteriores de la sociedad de tal manera que, al hallarlo, exige que vendamos todo y lo dejemos para disfrutarlo. Esta experiencia de Reino implica una ruptura radical, una especie de salto al vacío de la gracia, que es la vida interpretada como don, total. Sin esa ruptura total no se puede hablar de Reino.

(2) *La margarita y el puerco*. Invirtiendo totalmente el sentido anterior de la palabra *margarita*, el mismo evangelio de Mateo incluye una sentencia que parece propia de la iglesia judeocristiana en la que se dice: «No deis lo santo a los perros, ni echéis vuestras margaritas delante de los cerdos, no sea que las pisoteen, y se vuelvan y os despedacen» (Mt 7,6). Esta es, sin duda, una sentencia condenatoria, que proviene de círculos legalistas muy cerrados, que no querían que los dones de Dios (lo santo, la margarita preciosa) se pusieran en manos de perros y puercos (de impuros y gentiles). Se trata de una de las sentencias más duras y denigrantes de la literatura del Nuevo Testamento, que apela a los tópicos del tiempo, en los que se condena a los gentiles como impuros (perros, puercos), indignos de recibir los dones del Reino que, por supuesto, han de conservarse en manos de los limpios y los puros, que serían en este caso los judeocristianos. Es evidente que esta sentencia ha circulado en ciertos ambientes eclesiales y se ha empleado para impedir la apertura del Evangelio (de los dones de Dios) a los impuros, a quienes, de antemano, se condena. El evangelio de Mateo no la combate ni rechaza en un plano conceptual, argumentativo, sino que se limita a situarla en un contexto contrario, que obliga a cambiar su sentido: después de las antítesis, en el final del Sermón de la Montaña, precisamente allí donde se dice «no juzguéis» (Mt 7,1-5). Tomadas en sí mismas, estas palabras constituyen un juicio durísimo en contra de los gentiles; pero ellas van en contra del sentido del pasaje donde Mateo las ha situado, no solo en contra de las frases anteriores (Mt 7,1-5: ¡no juzguéis!), sino de las que siguen

«pedid y se os dará...» (Mt 7,7). Así las ha dejado Mateo, en el contexto más adecuado, para que los mismos lectores las puedan entender y reinterpretar, superando lo que ellas tienen de escandaloso y contrario al Evangelio. Así opera también en otras ocasiones, cuando recuerda palabras de una tradición legalista anterior que han de entenderse y superarse a la luz de todo el Evangelio (cf. Mt 10,6 en relación con Mt 28,16-20).

Cf. W. D. DAVIES y D. C. Jr. ALLISON, *Matthew* I-III, ICC, Clark, Edimburgo 1991ss; U. LUZ, *El evangelio según san Mateo* I-IV, Sígueme, Salamanca 2001-2005.

MARÍA, HERMANA DE MOISÉS

(↗ *cantoras [mujeres]*, *Éxodo*, *Moisés*, *profetas 1*). Figura importante de la historia del Éxodo. La tradición posterior supone que es hermana de Moisés y de Aarón (cf. Nm 26,59). Veladamente puede identificarse con la hermana sin nombre que vigila a Moisés cuando le abandonan en el Nilo, hasta que le adopta la hija de Faraón (cf. Ex 2,4-7). Después aparece como profetisa, hermana de Aarón; a ella se le debe atribuir el canto de Ex 15,1-18, que el texto actual pone en boca de Moisés, pero añadiendo que ella repetía el estribillo, dirigiendo la danza sagrada con panderos y diciendo: «Cantad a Yahvé, sublime es su victoria, caballos y carros ha arrojado en el mar» (Ex 15,21; ese estribillo corresponde al comienzo del canto actual de Moisés: Ex 15,1b). Este canto recoge el tema de la guerra de Yahvé, que se opone con su fuerza superior y lucha contra los carros y caballos de Egipto, para destruirles del todo. Carros y caballos pertenecen al -poder del mundo, son signo y expresión de los guerreros de la tierra, ejército de hombres que parecen poderosos, siendo en el fondo impotentes. Frente a ellos eleva la mujer creyente el poder del Dios excelso que actúa sin batallas y ejércitos del mundo. María se desvela así como cantora de la gracia poderosa del Señor que vence a los poderes enemigos.

MARÍA, MADRE DE JESÚS

1. Introducción

(↗ *anunciación*, *concepción por el Espíritu*, *gebîra*, *Iglesia*). Tenemos que empezar distinguiendo entre la «María de la historia» y la «María de la fe», que ha sido y sigue siendo recreada por la experiencia de los creyentes en la Iglesia.

(1) *María de la historia*. Entre los datos firmes de la historia de María, la madre de Jesús, podemos contar los siguientes. (a) *Fue una mujer galilea: judía*, *mediterránea*, *de comienzos de nuestra era*. Todo lo que ella vivió, sintió y realizó ha de entenderse desde esa perspectiva. Muchos cristianos creen que ella ha expresado los rasgos primordiales de lo humano, en clave de mujer, de tal forma que confían en ella, recuerdan a Dios y le invocan por medio de ella. (b) *Fue esposa de José y madre de Jesús*, *un pretendiente mesiánico judío* ajusticiado por los romanos. El Evangelio parece presentarla como madre de varios hijos, que llevaban nombres marcadamente judíos (Jacob [= Santiago], José, Simón y Judas). Pero, al mismo tiempo, dice, de forma simbólico-religiosa o biológica, que fue madre virgen de Jesús, su primogénito, a quien concibió por obra del Espíritu Santo. De manera sorprendente, Mc 6,3 llama a Jesús el hijo de María; en esa línea, los hermanos de Jesús serían solo sus parientes. (c) *Mantuvo relaciones complejas con Jesús y parece que al principio no aceptó su mesianidad*, como supone Mc 3,31-35 y 6,1-6. Pero el Nuevo Testamento añade que ella se integró en la Iglesia o comunidad de los discípulos de su hijo, entre los que jugó un papel importante, viniendo a convertirse en figura simbólica o paradigmática de la fe, sea en sentido crítico (no pudo imponer sus derechos sobre Jesús: cf. Mc 3,31-35) sea en sentido ejemplar y edificante, de tal forma que Lc 1–2 y en algún sentido Jn 19,25-27 la presentan como modelo de vida cristiana. (d) *Ha sido creyente y creída en la Iglesia* (cf. Hch 1,13-14; Lc 1,45; Mt 1,18-25). Por razones que algunos suponen evidentes, y que otros intentan justificar con muchos argumentos, ella vino a convertirse pronto en lugar de referencia o modelo para la comunidad cristiana, como testifican en perspectivas diferentes los escritos del Nuevo Testamento y, sobre todo, desde situaciones distintas, los autores eclesiásticos y gnósticos a partir del siglo II d.C. En resumen, podemos decir que María, madre de Jesús, ha empezado siendo una persona concreta e importante, dentro de un contexto cultural, social y familiar bien definido. No es un puro símbolo, una idea general (eterno femenino), ni una diosa.

(2) *María de la fe. Primeras comunidades*. Diversos grupos cristianos han seguido recordando a María por su función de madre y por su tarea particular como persona y miembro de la Iglesia, pero no lo han hecho de una sola forma, sino de varias. Al principio no hubo, por tanto, una fe mariana única y normativa, sino diversas formas de mariología, que cambian según los lugares y estilos de las comunidades. Entre ellas podemos recordar dos principales. (a) *La comunidad de Jerusalén* está representada por Santiago y los hermanos de Jesús. Según Pablo, ella cumple una función de referencia central para las iglesias y ha cultivado, sin duda, tradiciones cristológicas y mariológicas

que después han sido acogidas y elaboradas en diversos textos (en Mt y Jn, en Sant y Ap). Pues bien, en el comienzo de la iglesia de Jerusalén, junto a los Doce y a las mujeres, sitúa Hch 1,13-14 a los hermanos de Jesús con su madre. Parece evidente que ellos han formado un grupo importante, con una visión mesiánica y una teología propia: entienden a Jesús en la línea de las esperanzas davídicas y aguardan un tipo de restauración de Jerusalén, donde ellos permanecen, vinculados al templo y a las instituciones nacionales. Es normal que esta Iglesia destaque los aspectos dinásticos (la línea familiar). Por eso son importantes en ella los *adelphoi* o hermanos del Señor, citados por Pablo, entre ellos especialmente Santiago (cf. Gal 1,19; 1 Cor 9,5). Es muy posible que en esta comunidad se hayan recogido y/o elaborado datos genealógicos* sobre el nacimiento de Jesús, destacando la importancia de la gebîra*, es decir, de la Madre del Señor (cf. Lc 1,43). (b) *Misión helenista*. Conforme a 1 Cor 15,5-8, Jesús se ha aparecido a todos los apóstoles, que, en principio, son los portadores de la misión helenista, que abre el camino fundamental de la historia posterior de la Gran Iglesia. Entre ellos, como el más consecuente y mejor conocido, hallaremos a Pablo. En este contexto parece haberse elaborado la tradición de la concepción de Jesús por el Espíritu; en esta perspectiva, María aparece como «madre virginal» de Jesús, desbordando el plano genealógico donde parecía situarla la tradición de Jerusalén.

(3) *Los escritos del Nuevo Testamento*. Tras la muerte de los fundadores eclesiales (Pedro, Santiago, Pablo), martirizados en los años sesenta, se inicia una época de fuertes elaboraciones, que dan origen a los textos evangélicos o teológicos que fundamentan los diversos caminos del cristianismo posterior. Ellos están vinculados a las tendencias anteriores, pero las integran de un modo personal (a partir de las opciones teológicas de sus autores) y eclesial (desde la vida de las comunidades donde surgen). Son obra de un autor y una iglesia, pero se han hecho pronto universales: han circulado entre las comunidades, en ejercicio de ecumenismo práctico que define el origen y sentido del cristianismo. En este proceso se sitúa la tradición de María, madre de Jesús. (a) *Marcos* evoca la figura de María en tres contextos críticos que son fundamentales para interpretar el desarrollo posterior de la Iglesia, como indicaremos por separado (María*, madre de Jesús 3). (b) *Mateo* asume la tradición de Marcos, en la que inscribe los textos de Q (de origen galileo) e introduce además un poderoso evangelio de la infancia (Mt 1–2), donde retraduce, desde una perspectiva de culminación israelita, la tradición que habla del nacimiento de Jesús por el Espíritu, que parece tener un punto de partida helenista. Mt vincula tradiciones de Galilea y de Jerusalén y es probable que refleje las tensiones de una comunidad judeocristiana, que ha empezado siendo muy celosa de la Ley judía, para abrirse luego, dramáticamente, hacia una misión universal. Desde esa base, podemos y debemos añadir que su mariología (anunciación* 2, concepción por el Espíritu) está al servicio de una misión y conversión mesiánica abierta a todas las naciones (cf. Mt 28,16-20), como muestra el relato de los magos (Mt 2). (c) *Lucas* sigue el mismo esquema de Mateo (vincula a Marcos con Q y la tradición del nacimiento de Jesús por el Espíritu), pero elabora una mariología que se centra ya en la historia y figura de María, como creyente que dialoga con Dios y como profetisa de la salvación escatológica, asumiendo

y desarrollando en línea universal diversas tradiciones de Israel y de la Iglesia primitiva de Jerusalén. Escribe desde una perspectiva geográfica difícil de precisar, posiblemente asiática (¿Éfeso?), pero su centro simbólico es Roma, capital de la ecumene o imperio universal, en cuyo contexto ha querido situar el camino cristiano. (d) *El Apocalipsis* cambia de perspectiva, situando a una gran Madre-Mujer en el principio de su simbolismo cósmico, como centro y meta de una historia interpretada en forma de combate y reconciliación final. Evidentemente, no habla en concreto de María, pero coloca su figura de Madre mesiánica en un contexto de cielo primigenio, de lucha histórica y de bodas finales que servirán para configurar de algún modo toda la mariología posterior (mujer* en Apocalipsis). (e) *El evangelio de Juan* introduce a la Madre de Jesús en un contexto de bodas* (Jn 2,1-11) y culminación eclesial (Jn 19,25-27), ofreciendo una interpretación gnóstica ortodoxa (cristiana) de su función y su historia. Jn es ya un texto helenista, pero recoge el influjo de tradiciones jerosolimitanas y de un judaísmo «heterodoxo», que algunos han vinculado con los samaritanos. Su última redacción puede estar centrada en Asia (Éfeso), pero su evangelio se ha convertido pronto en un documento universal, que ha influido mucho en el entorno sapiencial y gnóstico de todo el oriente del Mediterráneo.

(4) *Primer despliegue eclesial*. Las mariologías anteriores no pueden reducirse a un común denominador. Ellas son distintas y como tales las acoge el canon del Nuevo Testamento, dentro de la Gran Iglesia a finales del siglo II d.C. Pero en esa iglesia influyen además otras tradiciones que ya no están incluidas en el Nuevo Testamento (María*, madre de Jesús 3). (a) *Tendencia gnóstica*. Recoge elementos de la tradición más antigua de la Iglesia (de Q y de Lc, incluso de la historia de Jesús), pero los interpreta en una línea de espiritualismo que tiende a volverse contrario a la carne y a la historia. (b) *Tendencia histórico-eclesial. De Ignacio a Ireneo*. Asumiendo muchos elementos de la gnosis, pero reaccionando en contra de ella, la línea «eclesiástica» dominante o Gran Iglesia ha trazado las bases de la mariología normativa de los siglos posteriores, en línea occidental, helenista y romana.

Cf. R. E. BROWN (ed.), *María en el Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1986; J. C. R. GARCÍA PAREDES, *Mariología*, BAC, Madrid 1995; I. GÓMEZ-ACEBO (ed.), *María, mujer mediterránea*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999; J. MCHUGH, *La Madre de Jesús en el Nuevo Testamento*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1978; I. DE LA POTTERIE, X. PIKAZA y J. LOSADA, *Mariología fundamental. María en el misterio de Dios*, Sec. Trinitario, Salamanca 1996; I. DE LA POTTERIE, *María en el misterio de la alianza*, BAC, Madrid 1993.

2. Marcos

(↗ *Iglesia*, *Marcos*, *Santiago*). El primer autor del Nuevo Testamento que evoca a la madre de Jesús es Pablo, cuando dice que «al llegar la plenitud de los tiempos, Dios envió a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para rescatar a los que estaban bajo la ley». Es una referencia muy interesante, porque sitúa a María en el centro de la revelación de Dios y de la historia de la salvación. Pero en ella no se la cita por su nombre, sino solo por su función. Pues bien, las primeras referencias personales a María las ofrece el evangelio de Marcos, que debemos estudiar con mucho cuidado, no solo por la importancia que ellas tienen, sino, y sobre todo, porque (en contra de las visiones de

Mateo y Lucas: anunciación*, genealogías*, concepción* por el Espíritu) han sido muy poco conocidas y acogidas en la tradición exegética y teológica de la Iglesia.

(1) *Punto de partida*, *características del evangelio*. Marcos asume la tradición helenista (quizá paulina) del valor salvador de la muerte de Jesús, de manera que todo su evangelio puede entenderse como introducción al relato de la muerte y de la pascua: ¿Por qué tenía que morir? ¿Cómo murió de hecho el Mesías? (cf. Mc 8,31; 9,31; 10,32-34). Pero también acepta las tradiciones galileas de Jesús, especialmente su itinerancia y milagros, introduciendo así la vida de Jesús en su mensaje. En ese contexto debe situarse su crítica contra el riesgo judeocristiano de Santiago* y de su iglesia de Jerusalén. Por otra parte, Marcos critica o rechaza también una interpretación sapiencial del mensaje-vida de Jesús, elaborada por Q o después por *EvTom*. Finalmente, Mc desconoce o, quizá mejor, no acepta la tradición del nacimiento virginal, asumida en formas distintas por Mt y Lc. A juicio de Mc, la novedad de Jesús no se inscribe en su nacimiento, sino en el conjunto de su vida, culminada en la pascua. Desde esos presupuestos ha elaborado una narración coherente de evangelio, con una poderosa y polémica visión de la madre de Jesús.

(2) *Iglesia judeocristiana. Madre y hermanos de Jesús (Mc 3,21.31-35)*. Siguiendo su técnica habitual de inclusión literaria, Mc ha vinculado la polémica de Jesús con su madre-familiares (3,20.31-35) con el rechazo de los escribas de Jerusalén (3,22-30), que representan la tradición oficial del judaísmo, centrada en el templo o la ley rabínica. Junto a los escribas, en el ámbito de sacralidad nacional, se encuentran la madre y hermanos, que quieren llevar a Jesús «a su casa», porque está fuera de sí; ellos representan, con toda probabilidad, la iglesia judeocristiana de Jerusalén, contra la que se eleva el Jesús de Marcos, partidario de la misión helenista, que abre el mensaje más allá de las fronteras de la ley judía; en ese contexto se inscribe su visión de la madre y hermanos de Jesús, que seguirían encerrados en la sacralidad judía. En este contexto, Jesús no acepta a su madre: «¿Quién es mi madre y quienes son mis hermanos?... Los que cumplen la voluntad de Dios, esos son mi madre, mi hermano y mi hermana» (Mc 3,31-35). Jesús rechaza, según eso, la visión judeocristiana de la madre y hermanos de Jesús.

(3) *Tradición de Galilea. ¿De dónde le viene esta sabiduría? ¿No es este el Hijo de María? (Mc 6,1-6)*. A cada uno le definía su familia y así dicen los nazarenos refiriéndose a Jesús: «¿No es este el carpintero, el hijo de María, el hermano de Santiago y José y Judas y Simón? ¿No están sus hermanas aquí con nosotros?» (Mc 6,3). Desde ahí se plantea el tema del origen de sus carismas: «¿De dónde le vienen estas cosas, esta sabiduría, estos poderes?». Jesús ha recibido una sabiduría discutida, que los nazarenos, desde su perspectiva israelita, van a rechazar. En este contexto, ellos le llaman *el hijo de María*, en denominación metronímica que resulta sorprendente y que podría aludir a un nacimiento misterioso o fuera de la norma (pues el hijo suele llamarse por el nombre del padre). Sobre esa base, y teniendo en cuenta el rechazo anterior de Mc 3,31-35, parece que sería innecesaria toda referencia posterior a la madre de Jesús. Sin embargo, una lectura más atenta del texto nos permite descubrir que no es así, pues la madre se

encuentra, con otras mujeres, discípulas de Jesús, en el contexto de su muerte, enterramiento y pascua.

(4) *Tradición pascual. La madre de Jesús ante la cruz*, *la tumba y el sepulcro abierto*. Para la comprensión del evangelio de Marcos resulta esencial la presencia y testimonio de unas mujeres, discípulas de Jesús ante la cruz, en su sepultura y en la mañana de su pascua. (a) *Mujeres ante la Cruz*: «Había unas mujeres mirando de lejos, entre las cuales estaban María Magdalena y María, la madre de Santiago el Menor y de José, y Salomé, las cuales le habían seguido cuando estaba en Galilea y le habían servido, con otras muchas, que habían subido también con él a Jerusalén» (Mc 15,40-41). Estas son las verdaderas discípulas de Jesús, las que van a servir de enlace entre su vida y el surgimiento de la Iglesia pascual. (b) *Fue sepultado*, *mujeres ante la tumba*: «Y María Magdalena y María la de José miraban dónde le enterraban» (15,47). El entierro lo dirige un hombre rico, José de Arimatea. Pero las que de verdad conservan el testimonio de la sepultura para transmitirlo a la comunidad son estas mujeres. (c) *Ha resucitado*, *mujeres*, *de la tumba vacía y del mensaje pascual*. Fueron muy de mañana «María Magdalena, y María la de Santiago y Salomé» (16,1). Ellas compraron los perfumes y fueron para ungir a Jesús, descubriendo la tumba vacía y recibiendo el mensaje del joven de la pascua: «Ha resucitado, no está aquí; mirad el lugar donde lo habían colocado. Pero id, decid a sus discípulos y a Pedro que él os precede a Galilea, que allí le veréis, como os dijo» (16,6-7). Este final de Mc constituye uno de los textos más ricos y enigmáticos de la literatura cristiana primitiva y sigue, con todo cuidado, la secuencia de la confesión de fe de Pablo en 1 Cor 15,3-7: «Cristo murió, fue sepultado, resucitó...». Falta solo el cuarto momento («se apareció a Pedro...»), que Mc ha querido interpretar de otra forma, introduciéndolo en la misma trama narrativa de su discurso. De ese forma nos deja en el camino que lleva del «ha resucitado ya» al «se ha aparecido», haciéndonos suponer que existen diversas comunidades (la de Pedro en Galilea, la de los parientes de Jesús, la de los apóstoles). Pues bien, en ese contexto se sitúa la figura y tarea de la madre de Jesús.

(5) *Iglesia pascual*, *iglesia de mujeres*. Mc nos sitúa en el camino que va de la comunidad de Jerusalén, donde solo hay una tumba vacía, a la experiencia pascual de Galilea, que se entiende como principio de misión universal. Pues bien, en ese camino se sitúa el testimonio y silencio de las mujeres. Solo ellas garantizan dentro de la Iglesia la verdad de la muerte, sepultura y resurrección de Jesús (expresada en el signo de la tumba vacía). Pues bien, entre ellas, en el mismo comienzo de la Iglesia, allí donde todo emerge, desde el principio de Cristo muerto y resucitado, encontramos a la Madre de Jesús. Este testimonio pascual de la madre de Jesús con las mujeres, que no están solo ante la cruz, sino también en el sepulcro y en la experiencia pascual, ha quedado muy velado en la historia posterior de la piedad y de la teología (que se ha fijado sobre todo en la visión de María junto a la Cruz: Jn 19,25-27), pero constituye, a mi juicio, un punto de partida y un momento decisivo de la mariología y de todo el cristianismo posterior. La Madre de Jesús no queda cerrada en el grupo de los hermanos que quieren llevarle a casa (Mc 3,31-35), ni es simplemente una mujer sin importancia de Nazaret (Mc 6,3). Ella ha sido, con Magdalena y Salomé y otras mujeres, el testigo fundamental de la

muerte y pascua de Jesús, el eslabón entre su historia y el mensaje de la Iglesia. Estamos suponiendo, según eso, que aquella a quien los textos presentan como madre de Santiago y José es la madre de Jesús. ¿Por qué no dice Mc que ella es madre de Jesús, como hará Jn 19,25-27? ¿Por qué la pone tras María Magdalena, entre el grupo de mujeres «que han seguido a Jesús y le han servido», subiendo con él hasta Jerusalén (15,40-41), para serle fieles en su muerte y agraciadas en su pascua?

(6) *La madre de Jesús como madre de José y Santiago [Jacob]*. Según la tradición, la figura básica en el contexto de la muerte y pascua de Jesús ha sido María Magdalena, a la que siempre se cita la primera con Salomé en tercer lugar. Pues bien, entre ellas, en segundo lugar, aparece de forma sorprendente, esta María, madre de Santiago el Menor y de José, cuya identidad con la madre de Jesús podemos descubrir desde el mismo interior del Evangelio. Empecemos viendo quiénes pueden ser este Santiago y José, de cuya madre tratan nuestros textos. La lista de apóstoles incluye a dos santiagos (= Jacob), a quienes se conoce por el nombre de su padre (el de Zebedeo y el de Alfeo), pero a ningún José (cf. Mc 3,18). Pues bien, la escena de Nazaret presenta unidos a Santiago y a José, como hermanos de Jesús, el hijo de María, sin aludir a su posible padre [¿José?] (cf. Mc 6,3). Solo de ellos puede tratar nuestro texto y así los presenta, vinculados a María, la madre de Jesús. Ellos son, sin duda, figuras conocidas de la iglesia y dan su nombre a María, la madre de Jesús, que ahora aparece ante la cruz y pascua de su hijo, con las otras mujeres. Desde este contexto puede elevarse de nuevo la pregunta: ¿Por qué no dice el texto que esta mujer, llamada María, es la Madre de Jesús, como hará Jn 19,25-27? Por varias razones: internas y externas al Evangelio. Conforme a la visión de Mc 3,31-35, todos los creyentes son madre-hermano-hermana de Jesús, de manera que la madre-María no puede elevar su pretensión sobre los otros, ni buscar por su maternidad un poder superior sobre los restantes miembros de la iglesia. Ella aparece ahora resituada, como madre biológica y/o simbólica de dos miembros conocidos de la comunidad (Santiago y José). Pues bien, eso que en un sentido parece un abajamiento es en otro la mayor elevación: la madre de Jesús ha sido una auténtica discípula, como María Magdalena y como las otras mujeres, desbordando así el nivel en que aparentemente la ponían Mc 3,31-25 y 6,3. En esa misma línea, Jn 19,25-27 la presenta como madre del «discípulo amado»: la madre de Jesús aparece así como madre de los discípulos de Jesús, más que como Gebîra*, Madre del Señor, en la línea jerosolimitana que ha recogido Lc 1,43. De esa forma, María viene a presentarse en el principio de la experiencia pascual como madre de dos cristianos importantes que, en contra de lo que pretendían en Mc 3,31-35, tienen que dejar Jerusalén para ir a Galilea, con los restantes cristianos; en esa misma línea, ella aparece también como madre del discípulo amado. El texto parece suponer, al menos teológicamente, que ni la madre ni los hijos (hermanos de Jesús) han hecho todavía ese camino, no han llegado a Galilea, a la verdadera comunidad pascual, abierta a todos los hombres. Eso significa que sigue en camino. Por eso, Marcos no puede llamar a María «la Madre de mi Señor», como hará Lc 1,43, no puede nombrarla *gebîra* de la iglesia, pues en su iglesia no hay lugar para *gebîras*-madres-señoras, sino solo para hermanos, hermanas y madre de todos (cf. Mc 3,31-35).

(7) *María*, *creyente en camino*. Este enigmático final de las tres mujeres (Magdalena, la Madre de Santiago-José y Salomé), que han seguido a Jesús desde el principio, como discípulas que llegan hasta la cruz, para iniciar un camino pascual que lleva de la tumba vacía a Galilea (camino que, en algún sentido, no se ha cumplido todavía, según Mc 16,7-8), marca el mensaje más hondo de Marcos, define su evangelio. En este final, la madre de Jesús ya no aparece como simple mujer de Galilea (como en Mc 6), ni está vinculada a los parientes de Jesús, que quieren mantenerle encerrado en los límites de la comunidad nazarena (Mc 3), sino que viene a mostrarse, en el principio de la Iglesia, como testigo pascual de la muerte, de la sepultura y del mensaje del joven de la tumba vacía. Ella no se encuentra ya cerrada en su vieja familia, sino con las mujeres de la pascua, recibiendo el encargo de unirse con Pedro y los restantes discípulos en Galilea, para culminar el camino eclesial. María, la madre de Jesús, vinculada a la memoria de Santiago y José, y del discípulo amado, que son hermanos de Jesús, recibe así una tarea de iglesia que desborda los límites de su pequeña familia, para abrirse, a través del Evangelio, hacia la gran comunidad de madres-hermanos-hermanas, que son los que cumplen la voluntad de Dios, por medio de Jesús resucitado. Esto significa que ella forma parte del comienzo cristiano en Galilea. Mc no la presenta como madre virginal de Jesús en su concepción por obra del Espíritu Santo, como harán Mt 1,18-25 y Lc 1,16-28, ni como madre-hermana pascual, integrada en la comunidad definitiva del discípulo amado (en la línea de Jn 19,25-27), sino como madre y mujer en camino, vinculada a las mujeres de la tumba vacía, especialmente a María Magdalena, siendo con ellas portadora del mensaje pascual, principio de vida de la Iglesia, en un proceso que, conforme al mensaje de Mc 16,1-8, sigue abierto todavía en el momento en que se escribe el Evangelio. Eso significa que María, la madre de Santiago y José, no ha culminado aún su tarea: no ha logrado unirse con sus hijos a la comunidad pascual, centrada en torno a Pedro, en Galilea. Ella, la madre de Jesús, Magdalena y Salomé, parecen todavía en marcha, en un camino pascual que debe llevarles de la tumba vacía al encuentro pleno con Jesús en la comunidad que se inicia en Galilea, donde simbólicamente pueden vincularse y se vinculan todos los grupos cristianos (galileos, judeocristianos y helenistas). Sería muy importante conocer con mayor precisión lo que Mc ha querido indicar a través de la figura de las dos marías (la amiga y la madre de Jesús) y de Salomé, en este comienzo pascual de la Iglesia, representado básicamente por ellas. Jn 19,25-27 avanza en esa línea, pero vincula a la madre con la comunidad del discípulo amado. Por su parte, Hch 1,13-14 supone que ella, vinculada a las mujeres y/o a los hermanos de Jesús, ha culminado la experiencia pascual, en el principio de la Iglesia. Mc, en cambio, deja la experiencia abierta, suponiendo que la madre de Jesús, unida a Magdalena y Salomé, debe hacer el camino de Iglesia que conduce a Galilea, es decir, a la plena experiencia pascual. Ella aparece así, con las otras mujeres, como una de las fundadoras de la Iglesia.

Cf. X. PIKAZA, *Pan, casa y palabra. La iglesia en Marcos*, Sígueme, Salamanca 1997; M. NAVARRO, *Marcos*, Verbo Divino, Estella 2006; N. R. PETERSEN, «When is the End not the End? Literary Reflections on the Ending of Mark's Narrative», *Int* 34 (1980) 15-66.

3. Iglesia

(↗ *Iglesia*, *Ignacio de Antioquía*, *Lucas*, *Mateo*, *Tomás*). El primer despliegue de la figura de María, la madre de Jesús, en el cristianismo primitivo está vinculado a las aportaciones de Mateo y Lucas, que reinterpretan la visión de Marcos, en una serie de temas que estudiamos por separado: anunciación*, concepción* por el Espíritu, genealogías*. En ese contexto se sitúan también las aportaciones de Juan (bodas*, acoger*). El despliegue posterior de la mariología está vinculado, dentro de la Iglesia primitiva, a la riqueza simbólica de la figura de la madre de Jesús y a la exigencia de superar el riesgo de la gnosis. La Gran Iglesia ha querido mantener y destacar la figura de María, para ratificar con ella el carácter histórico del nacimiento de Jesús. Al mismo tiempo, la figura de María ha servido para poner de relieve algunos elementos importantes de la sacralidad femenina, vinculados en otro tiempo con la figura de diosas y mujeres sagradas. Cuatro son los rasgos que más han influido en la fijación de su figura.

(1) *Riqueza de signos y textos del Nuevo Testamento*. Uno de los acontecimientos decisivos en el surgimiento de la Gran Iglesia ha sido la fijación del canon, no tanto por lo que excluye (en la línea del *EvTom*), sino por lo que incluye. Ciertamente, la figura de María no es el elemento fundamental del Nuevo Testamento, pero es importante, sobre todo por su fuerza evocadora y por la capacidad que tiene de influir en la imaginación y la piedad de los creyentes; de manera normal, ella ha venido cobrando cada vez más significado en muchas tradiciones del cristianismo primitivo. Como supone todo lo anterior, el problema es que no existe una sino varias mariologías o formas de interpretar la figura de la madre de Jesús, de manera que resulta importante compararlas entre sí, aun antes de las fijaciones dogmáticas (como la de Éfeso: año 431), que, por otra parte, no sirven para cerrar caminos, sino para orientar en ellos. Esta ha sido, y es aún, una riqueza fundamental, en la base de la Iglesia; por eso hemos hablado y seguiremos hablando de mariologías en plural, es decir, de caminos distintos, que solo pueden mantenerse unidos a través de un ejercicio dialogal intenso. La fuerza y novedad de la figura de la Madre de Jesús en el Nuevo Testamento sigue siendo sorprendente. Por eso es normal que debamos volver allí para orientarnos.

(2) *Piedad popular, vinculada a una figura sagrada femenina*. En un primer momento, el cristianismo ha sido muy judío y, por eso, contrario a toda veneración de una figura femenina. Pero el mismo Nuevo Testamento ha recorrido ya unos primeros pasos en la línea de una simbolización sacral de lo femenino, sobre todo a partir de Ap 12,1-6, donde la Mujer celeste parece evocar rasgos sapienciales y apocalípticos judíos, que pueden compararse pronto con los rasgos de las grandes diosas del oriente del Mediterráneo. Este ha sido, y en algún sentido sigue siendo, un trasfondo o presupuesto básico de la mariología. Al situarse en el contexto social y religioso del Imperio romano, la Iglesia recibe, como por ósmosis, algunos de sus presupuestos, tanto de forma negativa (por contraposición), como de forma positiva (por influjo directo). Es muy posible que el despliegue de la figura de María pueda inscribirse dentro de esa gran «catarsis» sacral femenina, que evocan y promueven algunos textos básicos de la

religiosidad de los siglos I-III d.C., desde Plutarco, *De Isis y Osiris*, hasta Apuleyo, en los últimos capítulos del *Asno de Oro*. Parece que muchos hombres y mujeres del bajo Imperio romano necesitaban una figura sagrada femenina, positiva y concreta, cercana y exigente, que llenara el vacío espiritual del entorno y les sirviera de fuente de inspiración espiritual. La Madre de Jesús, María, pudo cumplir esa función y lo hizo por experiencia y sentimiento popular, más que por elaboración teológica.

(3) *Ignacio de Antioquía. Los tres misterios clamorosos*. Frente al riesgo de gnosis (Tomás*), y partiendo de una sacralización helenista de la autoridad y la unidad eclesial, ha elevado su palabra Ignacio de Antioquía, en los primeros decenios del siglo II d.C. (a) *La teología de Ignacio* es jerárquica (supone que Dios habla desde arriba) y está fuertemente socializada: supone que la autoridad de Dios se expresa en el orden de unas iglesias donde obispo y presbíteros con diáconos son el signo y garantía de la presencia de Cristo. Desde esa base vincula el Espíritu (la palabra superior que viene de Dios, en el silencio) con la carne de una humanidad, que se centra en Jesús, el Hijo de María. Jesucristo es la Palabra, salida del Silencio superior de Dios (cf. *Magn* 8,2), pero encarnada verdaderamente, en un camino de nacimiento, pasión y resurrección (*Magn* 11), que conduce nuevamente al Padre (6,2). Por eso, frente a todos los riesgos de disolución gnóstica o doceta de la Iglesia, Ignacio apela a la unidad social de todos los creyentes, bajo un solo obispo, pues Jesús nació verdaderamente de María, comió y bebió y fue verdaderamente perseguido en tiempos de Poncio Pilato (cf. *Tral* 9,1). (b) *Tres misterios clamorosos*. El hecho de que Jesús nazca de María sirve así para destacar su humanidad. En este contexto se inscribe la palabra de Ef 18–19, que empieza con una confesión de fe («Jesús, el Cristo, nuestro Dios, del linaje de David, fue concebido por María, del Espíritu Santo, y nació y fue bautizado para que por su pasión fuese purificada el agua»: Ef 18,2-3) y culmina con la presentación solemne de los tres «misterios clamorosos que tuvieron lugar en el silencio de Dios, quedando así ocultos al Príncipe de este Mundo: la virginidad de María, el parto de Jesús y la muerte del Señor» (cf. Ef 19,1). En esos misterios se expresa «el astro que brilló en el cielo por encima de todos los astros», esta es la luz de Dios que ilumina a los hombres, la verdad que vence la ignorancia, la vida que triunfa de la muerte (cf. Ef 19,2-3). La visión de fe que está en el fondo de estos tres misterios del silencio de Dios parece llevarnos más allá de los temas básicos del Nuevo Testamento. En ellos no se alude al mensaje de Jesús, ni a los milagros de su vida, ni a su pascua. Es como si el centro de la fe se hubiera trasladado hacia María, la Madre. El primer misterio de la fe es puramente mariano: la virginidad de María. El segundo es mariano-cristológico: el parto de Jesús. El tercero es ya puramente cristológico: la muerte del Señor. El pasaje del Nuevo Testamento más cercano a este sería Ap 12,1-6, donde el misterio de Dios (que el Dragón no puede destruir) está centrado en la Mujer-encinta (que sería el equivalente de la virginidad fecunda de Ignacio), en el parto mesiánico, y en el triunfo pascual (en el lugar de la muerte que destacaba Ignacio coloca Ap 12 el rapto del Hijo ya nacido). Una vez que la fe se ha expresado de esta forma, la figura de María (en su virginidad y en su parto) cobra una fuerza especial dentro de la Iglesia. Así iniciamos con ella un camino en el que la

mariología ocupará un lugar casi tan importante como la cristología, dentro de la fe de la Iglesia.

(4) *Ireneo. La contraposición con Eva*. Más importancia que la especulación de Ignacio ha tenido en la mariología de la Iglesia antigua la comparación de María con Eva. El tema se hallaba de algún modo apuntado en el Nuevo Testamento, desde Gal 4,4 (nacido de mujer...), hasta Jn 2,1-11 y 19,25-27 (donde Jesús llamaba a su madre *mujer*). En esa misma línea podían entenderse los relatos ejemplares de Lc 1 y Mt 1, que presentaban a María como Madre mesiánica, y, sobre todo, el simbolismo de Ap 12, que se refería a una Mujer celeste como principio de una nueva y más alta generación. Por otra parte, desde el momento en que Rom 5 había comparado a Jesús con Adán se podía y debía ampliar el simbolismo, aplicándolo a María, en su relación con Eva. Así lo ha visto ya *Justino*. «Sabemos que Jesús nació de la Virgen como hombre, a fin de que por el mismo camino en que tuvo principio la desobediencia de la serpiente, por ese también fuera destruida. Porque Eva, cuando aún era virgen e incorrupta, habiendo concebido la palabra que le dijo la serpiente, dio a luz la desobediencia y la muerte; pero la virgen María concibió en fe y alegría cuando el ángel Gabriel le dio la buena noticia de que el Espíritu del Señor vendría sobre ella y la fuerza del Altísimo la sombrearía, por lo cual lo nacido de ella, santo, sería Hijo de Dios; a lo que respondió ella: «hágase en mí según tu palabra» (*Dial* 100,4-5). La fe y maternidad de la virgen María tiene, según eso, fuerza salvadora. Frente a la pareja antigua de pecado (Eva y Adán, varón y mujer) se eleva ahora la pareja de la gracia: María y Jesús (madre e hijo). Así lo ratifica de manera clásica *Ireneo* cuando, en el fondo de la oposición Adán-Jesús, coloca la de Eva y María: «Eva desobedeció y fue desobediente, cuando todavía era virgen..., antes de que ella y Adán tuvieran idea de engendrar hijos; pues bien, así como Eva se convirtió por su desobediencia en causa de muerte para sí y para todo el género humano, así también María, a la que se le había asignado un esposo, pero que aún era virgen, se convirtió por su obediencia en causa de salvación para ella y para todo el género humano... De esa manera, el nudo de la desobediencia de Eva fue soltado por la obediencia de María. Lo que Eva había ligado por su incredulidad, lo desligó María por su fe» (*Ad. Haer*. 22,4). Estos signos valen más que todas las teorías. La presencia de María junto a Jesús ha servido para que los cristianos interpreten de manera creadora el nuevo comienzo de la historia de la salvación, recuperando de manera más alta las figuras y acciones de Eva y Adán. Ciertamente, las diferencias son muchas: Adán-Eva son marido y mujer (en relación matrimonial de engendramiento); por el contrario, María-Jesús son madre e hijo, de manera que su relación no puede interpretarse como forma esponsal de colaboración en igualdad. Por otra parte, las funciones del varón y la mujer parecen distinguirse en cada caso. Pero eso no ha impedido que, a lo largo de los siglos, la figura de María se haya situado junto a la de Cristo, su Hijo, como principio de salvación para los creyentes.

Cf. S. BENKO, *Los evangélicos*, *los católicos y la Virgen María*, Causa Bautista, Barcelona 1981; *The Virgin Goddess. Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology*, Brill, Leiden 1993; A. M. DUBARLE, *María, nueva Eva según las Escrituras*, Athenas, Cartagena 1959; A. FEUILLET, *Jésus et sa Mère*, Gabalda, París 1974;

R. LAURENTIN y S. MEO, «María nueva Eva», en S. DE FIORES y E. TOURÓN DEL PIE (eds.), *Nuevo diccionario de mariología*, San Pablo, Madrid 1988, 1474-1486.

4. Hermenéutica

(↗ *Ashera*, *gebîra*, *Iglesia*, *madre*, *mujer*). El Nuevo Testamento en su conjunto y la Iglesia posterior no podrían haber elaborado el poderoso símbolo de María, la Madre de Jesús, si ella no hubiera sido una persona honesta, ejemplarmente dedicada a su hijo (Hijo de Dios), en camino de maduración humana (creyente), que le fue llevando del clan familiar de los hermanos de Jesús a la casa universal de la Iglesia. Así podemos decir que la mariología es la historia simbólica de María, recibida (cultivada, amada) por muchísimos cristianos como expresión personal privilegiada de la obra redentora de Jesús.

(1) *Historia*. Los cristianos pueden integrar la historia de María en un horizonte simbólico de fe, pero no pueden identificarla con el mito hierogámico (pagano) de la virgen madre de Dios. Desde un contexto cercano al mito, se han estudiado en los últimos decenios los arquetipos eternos (lo materno, lo femenino) que estarían en el fondo de gran parte de la mariología popular que habría redivinizado (o resacralizado) al menos psicológicamente la figura de María. El tema es complejo y ha sido tratado en múltiples niveles, tanto en perspectiva histórica como teológica y psicológica; muchos psicólogos y estudiosos de la historia de las religiones piensan que el símbolo mariano debe convertirse en una especie de expresión cristiana del mito de la sacralidad femenina. La madre de Jesús es para ellos un ejemplo más (quizá el más perfecto) del arquetipo de la mujer/madre sagrada. Pues bien, en contra de eso, reasumiendo los datos exegéticos y teológicos fundamentales, pueden ofrecerse unas sencillas reflexiones conclusivas que sitúan el signo de María en su lugar cristiano.

(2) *Arquetipo*. Parece claro que existe un cierto arquetipo de lo divino femenino, tal como destaca la psicología de vertiente junguiana y como muestran las varias religiones del oriente mediterráneo donde Ashera y Deméter, Isis y Cibeles, la Madre Celeste y la Diosa de Siria aparecen de algún modo como intercambiables. Pero en un segundo momento debemos afirmar que el arquetipo no está clausurado, no tiene que permanecer siempre idéntico. La realidad y sentido de la mujer no es algo que preexiste en un nivel celeste y se impone desde arriba, sino un valor personal que los mismos seres humanos (mujeres con varones) vamos conformando a lo largo de la historia. En la visión cristiana de María influye ese arquetipo y el motivo de la hierogamia pero su elemento desencadenante y central es la historia concreta de María. Cuando los cristianos hablan de ella no la recuerdan y veneran de un modo general como madre divina del paganismo universal, sino como madre humana concreta del Cristo, descubriéndola misteriosamente vinculada al proyecto histórico y mesiánico de su hijo, que es el mismo Hijo de Dios. En su concreción histórica, como madre de Jesús y miembro de la Iglesia, ella ofrece nueva identidad al ser humano (y de un modo especial a las mujeres).

(3) *Teología*. La mariología es una expresión simbólica (creyente) de la figura de María, no un desarrollo del mito del eterno femenino. Ciertamente, está en su fondo el riesgo del mito, y no podía ser de otra manera, pues la madre de Jesús asume para el

creyente aspectos y valores de aquello que muchos pueblos han expresado al hablar de la gran mujer/madre divina. Pero todo eso queda asumido y superado (recreado) en la historia concreta de María, en clave de evangelio. Solo pueden conservarse los posibles valores del mito (de la diosa/madre, del eterno femenino) allí donde ellos vienen a ser recreados en el símbolo personal de María, sobre el suelo firme de la historia de Jesús, -entendida y actualizada desde el conjunto del Evangelio, dentro de la Iglesia. La grandeza de María no está en ser diosa/mujer, no está en el signo de su maternidad sagrada. Ella es grande por ser sencillamente humana: la madre (al fin) creyente del Hijo de Dios. Entre la pura historia (en sí poco conocida) y el puro mito (en el ámbito de la fantasía religiosa) nos sitúa el Nuevo Testamento al presentar de un modo poderoso el símbolo cristiano de María, la madre de Jesús. Desde ahí podemos destacar tres rasgos que permiten entender mejor la figura cristiana de la madre de Jesús. (a) *María está en el culmen del Antiguo Testamento israelita*. Ella es la Hija-Sión, signo del pueblo que aguarda la llegada de Dios que ha de mostrarse como padre, esposo, amigo de aquellos que le aman. Así aparece como portadora de la fe y de la esperanza de Abrahán y los patriarcas y profetas de su pueblo, de manera que podemos definirla como israelita por excelencia, la persona que dialoga con Dios en alianza y deja que Dios mismo fecunde su existencia. Ella viene a presentarse de esa forma como madre mesiánica del pueblo, en la línea de las heroínas salvadoras: de Ester y de Judit, de Yael y de la madre de los siete hermanos macabeos. Por eso es principio de acción liberadora. (b) *Ella expresa la más alta verdad de la mujer*. Así aparece como auténtica Eva, mujer del principio y meta de la historia. Gn 2–3 la presenta entre Dios y la serpiente, cerca de Dios por su maternidad (es fuente de vida), cerca de la serpiente por su deseo de posesión envidiosa (quiere adueñarse por sí misma de la vida). Lc 1,26-38 ha invertido (y cumplido) la función de la Eva antigua, conforme a la palabra del mismo Dios que dice a la serpiente: ¡pondré enemistades entre ti y la mujer...! (Gn 3,15). En el lugar donde la mujer despliega su verdad, en esperanza práctica de vida, ha colocado el Nuevo Testamento la figura de María. (c) *María es en fin persona humana*. Ciertamente, es Hija-Sión, mujer-materna, Eva verdadera. Pero es ante todo un ser humano, de tal forma que, en clave provocativa, podemos presentarla como primera persona de la historia: es la primera que ha dialogado de forma plena con Dios, en actitud de escucha y compromiso, en gesto de colaboración intensa (anunciación*). Dios y María se han hablado y en ese diálogo ha expresado el Padre su Palabra divina (ha engendrado humanamente al Hijo) y ha desplegado María el más hondo sentido de la vida humana, haciéndose persona y alumbrando al mismo Hijo de Dios.

Cf. M. NAVARRO, *María*, *la mujer: ensayo psicológico-bíblico*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1987; E. NEUMANN, *La grande madre. Fenomenologia delle configurazioni femminili dell'inconscio*, Astrolabio, Roma 1981; X. PIKAZA, *La Madre de Jesús. Mariología bíblica*, Sígueme, Salamanca 1991; L. PINKUS, *El mito de María. Aproximación simbólica*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1987.

MARÍA MAGDALENA

(↗ *Iglesia 1*, *Marta*, *mujeres*, *sepulcro*). Ha desempeñado un papel importante en el principio de la Iglesia, como testigo primero y más significativo de la muerte y sepultura de Jesús y del descubrimiento de su tumba vacía, con otras dos mujeres, una de las cuales (María, la de Santiago y José) puede ser la madre de Jesús (como sabe Jn 19,25; cf. Mc 15,40.47; 16,1-8). Así aparece unida a otras mujeres, como transmisora del mensaje pascual para los discípulos. Está firmemente anclada en la tradición de la muerte, sepultura y anuncio pascual de Jesús. No conocemos su familia, sino solo su nombre, por el que sabemos que es natural de Magdala, ciudad de la ribera del lago de Galilea, al sur de Cafarnaún, lo que supone que es una mujer independiente, pues no está definida por los rasgos familiares (no aparece ni como hija, ni como esposa, ni como madre de otra parte).

(1) *Sinópticos*. Presentan a María entre las discípulas de Jesús, que le habían seguido y servido en Galilea, siguiéndole hasta Jerusalén, donde permanecen a su lado hasta la cruz, a diferencia de los discípulos varones (cf. Mc 15,50-51; cf. Mt 27,56.61; 28,1). Ella aparece como testigo del sepulcro* vacío y debe transmitir el anuncio de la pascua* (Mc 15,47; 16,1). El relato de la pasión y pascua de Lc 23–24 conserva las mismas tradiciones, pero añade una muy significativa, citando entre las mujeres que seguían a Jesús, de un modo especial, a «María Magdalena, de la que había echado siete demonios» (Lc 8,2); de esa manera la convierte, al menos implícitamente, en pecadora, es el sentido de «posesa». Resulta difícil saber si estamos ante una tradición histórica o ante una interpretación del mismo Lucas, que ha querido poner de relieve el poder de sanción y de perdón de Jesús. El mismo evangelio de Lucas parece identificarla con la pecadora* que ha ungido los pies del Señor (cf. Lc 7,36-49), cambiando totalmente el sentido del gesto de Mc 14,3-9 (la mujer de la unción ya no es profeta, sino pecadora perdonada). Conforme a esta visión de Lucas, María Magdalena sería una prostituta convertida a la que Jesús acoge en su discipulado, donde viene a realizar un papel importante en el momento clave de la crucifixión y de la pascua. Más aún, por asociación lógica y «economía de nombres», algún lector podría suponer que esta pecadora María es la misma María hermana de Marta* de Lc 10,38-42. El evangelio de Juan ha seguido ese camino *insinuando* (o haciendo posible) que la mujer de la unción (Jn 12,1-8) pueda ser la misma María Magdalena, hermana de Lázaro y de Marta.

(2) *El evangelio de Juan* ha mantenido la tradición de la presencia de María Magdalena en la tumba vacía (Jn 20,1), pero ha desarrollado de un modo ejemplar su experiencia pascual, presentándola como el primer testigo de la resurrección, en línea de amor. Ella ha permanecido ante la cruz de Jesús, aunque su papel queda eclipsado por la madre y el discípulo amado (Jn 19,25-27), y después, en contra de la tradición sinóptica (cf. Mc 15,47 par), ella no aparece como testigo de la sepultura (Jn 19,38-42). De todas formas, ella viene al sepulcro el domingo de pascua a la mañana, pero, a diferencia de Mc 16,1 par, no lleva perfumes para ungir a Jesús. Viene dos veces. Primero va sola; ya no necesita de las compañeras que según la tradición iban con ella. Va sola pero actúa

como representante de todos los discípulos, de manera que, cuando encuentra el sepulcro vacío (Jn 20,1), vuelve a contárselo a Pedro y al discípulo amado, representantes oficiales de la comunidad. Después va con los dos discípulos, que descubren el sepulcro vacío y se marchan. Los discípulos se marchan del huerto de la sepultura, pero ella quiere encontrar el cadáver y llevarlo consigo y tenerlo a su lado (Jn 20,14-15). Significativamente, lo mismo que ante la tumba de Lázaro, ella está llorando y no hace caso ni a los ángeles que se interesan por su llanto (Jn 20,12-13). Solo busca a Jesús. Pues bien, Jesús se le muestra en los rasgos de un jardinero que le dice simplemente «¡María!». Al oír su nombre, ella entiende y se vuelve «y le dice en hebreo *Rabboni!* (que significa maestro). Jesús le dice: no me toques más, que todavía no he subido al Padre. Vete a donde mis hermanos y diles: subo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios. Vino María Magdalena y anunció a los discípulos: he visto al Señor y me ha dicho estas cosas» (Jn 20,16-18). María quiere quedarse con Jesús, como si el tiempo se hubiera cumplido y parado por siempre. Ya no existe para ella más gozo ni misterio que amar a Jesús abrazando en el huerto sus pies de amigo y Señor resucitado. Pero Jesús quiere que ella realice más tareas. Por eso, el encuentro se vuelve principio de un nuevo servicio. De esa forma María, la vidente tempranera de la pascua viene a convertirse en primera de todos los apóstoles. Ha encontrado a Jesús en el huerto de la pascua. Ha tocado sus pies, ha sentido la fuerza de su vida. Pero, sobre todo, ha escuchado su palabra, siendo así la primera persona que acoge la palabra del resucitado, para responder y realizar su obra. De esa forma aparece como el primer apóstol de la Iglesia. Ella deja el sepulcro, el encuentro inmediato con Jesús, y va a decir a los apóstoles aquello que ha visto y vivido.

(3) *La tradición posterior* se ha dividido en torno a María Magdalena. La línea más oficial ha destacado los aspectos devocionales, privados y penitenciales de su figura, que ha quedado marginada en la vida pública de la Iglesia, en contra del testimonio de Jn 20,1-18 y de Mc 16,9 (donde se dice que ella fue la primera que vio a Jesús resucitado). Así lo muestran 1 Cor 15,3-9, donde Pablo no cita la aparición de Jesús a María, y el conjunto del libro de los Hechos que no cuenta la historia de las mujeres en la Iglesia primitiva (a pesar de citarlas en Hch 1,13-14). Dentro de la Iglesia, las mujeres como Magdalena han venido a presentarse como signo público de penitencia. Pero otra tradición, atestiguada por algunos apócrifos, ha presentado a María Magdalena como signo de una Iglesia donde las mujeres han ejercido las tareas fundamentales de predicación y presidencia de comunidades, que han venido a estar básicamente definidas por la presencia femenina, rompiendo así la división de espacios que marcaba la tradición romano-helenista (los varones en la vida pública, las mujeres en casa). En un momento dado, la Iglesia ha creído que eso implicaba un peligro para el buen orden comunitario. Por eso ha querido relegar (y ha relegado a las mujeres) al plano privado de la obediencia y de la escucha de la palabra (así lo indican las cartas pastorales: 1 Tim, Tito). Pero en el fondo de ese intento puede descubrirse la importancia que ha tenido María Magdalena, tal como lo atestigua Celso y lo recuerdan diversos textos gnósticos donde María Magdalena aparece como figura dirigente dentro de la Iglesia, al lado (y a

veces en contra) de Pedro. La relectura de la figura y función de María Magdalena en el nacimiento del cristianismo constituye uno de los temas y tareas más importantes de la exégesis bíblica en los próximos decenios.

(4) *Reflexión sobre la Magdalena. Experiencia pascual*, *experiencia de mujeres*. Ellas habían acompañado a Jesús durante su ministerio y siguieron con él (cerca de él) hasta la cruz, queriendo seguirle después, al otro lado de la muerte, pero al modo antiguo, es decir, ungiendo su cuerpo para enterrarlo con honor, guardando su luto y venerando su memoria en un sepulcro*. Sin embargo, ellas no pudieron cumplir los ritos funerarios, porque los soldados (o unos delegados de los sacerdotes) habían arrojado el cadáver en una fosa común de ajusticiados. Pues bien, por providencia cristiana, lo que en un plano era un fracaso (no pudieron obtener el cuerpo y celebrar el rito de unción y llanto fúnebre: un entierro sagrado) se transformó, por la misma dinámica del evangelio, en certeza superior de Vida y Presencia mesiánica. Ciertamente, fue su amor el que descubrió que Jesús estaba vivo; pero, al mismo tiempo, en un nivel más hondo, ellas supieron que era el mismo Dios quien les llevaba a descubrir a Jesús resucitado. Por caminos en principio diferentes al de Pedro y los Doce, las mujeres supieron que Jesús estaba vivo, es decir, resucitado, en ellas y con ellas, ofreciéndoles de nuevo, ahora, de un modo más profundo, el don y tarea de su Reino. Es muy probable que ellas iniciaran caminos de experiencia y creación pascual (Iglesia) que la tradición patriarcal posterior ha velado.

(5) *La Iglesia*, *creación de una mujer histérica*. A mediados del siglo II d.C., Celso, filósofo pagano, escribe un libro donde define al cristianismo como creación de un grupo de mujeres histéricas: «Pero debemos examinar la cuestión de si alguien que realmente había muerto ha resucitado alguna vez con el mismo cuerpo... Pues bien, ¿quién fue el que vio eso? Una mujer histérica, como tú dices, o quizá algunas otras que habían sido embaucadas por la misma brujería, o que lo soñaron, hallándose en un estado peculiar de mente o que, motivadas por su mismo deseo, tuvieron una alucinación fundada en alguna impresión equivocada (una experiencia que ha sucedido a miles de personas); pero es todavía más probable que ellas quisieran impresionar a otros contándoles una fábula fantástica, de tal manera que a través de esta historia, propia de animales sin razonamiento, ellas tuvieran una oportunidad de impresionar a otros mendigos». Celso critica a los cristianos desde una perspectiva social y religiosa, y lo hace destacando y condenando la función que las mujeres (especialmente Magdalena) ejercieron en la vida de Jesús y en el comienzo de la Iglesia. Los círculos cristianos mantuvieron por un tiempo la memoria de María Magdalena, a quien tomaron no solo como seguidora y amiga de Jesús, sino como fundadora de la Iglesia (cf. Mc 16,1-11; Mt 28,1-8; Lc 24,1-11; Jn 20,1-18 y varios escritos gnósticos del siglo II y III). Pues bien, cuando condena a María Magdalena, llamándola histérica, Celso rechaza igualmente a las mujeres que seguían realizando una función importante en el siglo II, liderando comunidades y presidiendo asambleas, con funciones que después se harán exclusivas de obispos o presbíteros varones.

(6) *María Magdalena*, *Iglesia de mujeres*. Celso y otros muchos pensadores romanos y/o helenistas del siglo II condenaron el carácter «femenino» de la Iglesia, pues pensaban que ella mezclaba dos planos que debían hallarse separados: el oficial, dirigido por sacerdotes y varones, que forman la estructura dominante de la sociedad; el privado, propio de la casa, donde han de estar las mujeres. A su juicio, el cristianismo negaba la distinción de esos niveles, destruyendo así la estructura jerárquica de la sociedad y del Imperio. Ciertamente, desde mediados del siglo II, la administración oficial de la Iglesia (impulsada ya por las *cartas pastorales*, atribuidas a Pablo: 1 y 2 Tim, Tit) tiende a ratificar la estructura patriarcal del entorno, siguiendo modelos helenistas. Pero gran parte del *poder real* de las iglesias (y a veces la misma autoridad oficial) se hallaba en manos de mujeres, de tal forma que Celso y otros pensaron que el cristianismo era una religión femenina. Esas comunidades dirigidas por mujeres asumen y desarrollan algunos de los elementos básicos del mensaje de Jesús, quien, al situarse ante las mujeres de su tiempo, criticando tradiciones que parecían inmutables por hallarse avaladas por Moisés (cf. Mc 10,1-12), había dicho que al principio no fue así. Ciertamente, los Doce habían sido varones, como los doce patriarcas de Israel, en su misión israelita, pero en el conjunto del movimiento de Jesús y de la Iglesia primitiva hay otras líneas de autoridad y testimonio en las que no se distinguen las funciones de varones y mujeres (cf. Gal 3,28).

(7) *Recuperar a las mujeres al comienzo de la Iglesia*. Ciertamente, el relato de las apariciones de Pablo (1 Cor 15), escrito desde una perspectiva masculina, no recoge la presencia de las mujeres. De un modo convergente, para potenciar el evangelio en la sociedad grecorromana (con religión oficial masculina), Lucas contará la historia del primer cristianismo a partir de los varones (en Hechos) y las cartas pastorales (1-2 Tim, Tit) intentarán imponer la estructura masculina en la autoridad cristiana. Pero en principio la Iglesia no fue así. Las mujeres de la pascua no dependían de Pedro y de los Doce, ni recibieron su autoridad o mensaje a través de unos varones, sino que eran cristianas autónomas y creadoras de comunidad, de manera que, según Celso y otros, la Iglesia pudo presentarse como lugar peligroso, pues negaba la distinción de poder entre los sexos. Al principio no había dominio de Pedro sobre las mujeres, sino caminos convergentes y fraternos, de varones y mujeres que compartían una misma experiencia y tarea, superando el modelo social de un mundo que daba a los hombres el poder en la ciudad y encerraba a las mujeres en la casa. Ciertamente, las mujeres de la pascua deben compartir su experiencia con Pedro y los otros discípulos (cf. Mc 16; Mt 28; Lc 24; Jn 20) y parece que lo han hecho (a pesar de la divergencia entre los diversos textos), pero no para someterse a Pedro y quedar subordinadas, sino para ofrecer un testimonio de Jesús, que se comunica y expresa de formas distintas y complementarias por varones y mujeres. En esa línea el origen múltiple del mensaje pascual (mirado desde varones y mujeres) constituye un dato irrenunciable de la Iglesia, aunque algunas comunidades posteriores lo hayan silenciado, impidiendo que las mujeres accedan a los ministerios. Las mujeres del principio descubrieron y expandieron (cultivaron) una forma de presencia pascual que pudo servir para superar el riesgo apocalíptico de aquellos

cristianos que tendían a esperar pasivamente la vuelta de Jesús. Ellas supieron que lo esencial era amar como él había amado, retomando su experiencia mesiánica, a partir de los excluidos y crucificados de la sociedad. Así ofrecieron una contribución esencial al movimiento cristiano. Pero más que el influjo de unas mujeres aisladas importa el hecho de que las iglesias primitivas fueron lugares de convivencia abierta (escandalosa, según muchos), comunidades que superaban la división de jerarquías y funciones del entorno pagano (el hombre en público, la mujer en casa), abriendo así un camino que después ha sido en gran parte ignorado por la institución masculina de la Gran Iglesia. Una visión novelada moderna, que hace a Magdalena esposa de Jesús y madre de sus hijos, carece de todo fundamento.

Cf. E. BAUTISTA, *La mujer en la Iglesia primitiva*, Verbo Divino, Estella 1993; C. BERNABÉ, *María Magdalena*, Verbo Divino, Estella 1994; M. Y. MACDONALD, *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana. El poder de la mujer histérica*, Verbo Divino, Estella 2004; M. SAWICKI, *Seeing the Lord. Resurrection and Early Christian Practices*, Fortress, Minneapolis 1994; J. SCHABERG, *La resurrección de María Magdalena*, Verbo Divino, Estella 2007; E. SCHÜSSLER FIORENZA, *En memoria de Ella*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1989; K. JO TORJESEN, *Cuando las mujeres eran sacerdotes: el liderazgo de las mujeres en la primitiva iglesia y el escándalo de su subordinación con el auge del cristianismo*, El Almendro, Córdoba 1997; X. TUNC, *También las mujeres seguían a Jesús*, Presencia Teológica 98, Sal Terrae, Santander 1999; B. WITHERINGTON III, *Women in the ministry of Jesus*, Cambridge University Press 1984; *Women in the Earliest Churches*, Cambridge University Press 1988.

MARTA Y MARÍA

(Lc 10,38-42) (↗ *Iglesia 2*, *Lucas*, *ministerios*, *mujer 3*). Este pasaje se ha entendido tradicionalmente como fundamento de la superioridad de la vida contemplativa (María) sobre la vida activa (Marta), en sentido helenista o cristiano. «Mientras iban ellos de camino, Jesús entró en cierta aldea; y una mujer llamada Marta le recibió. Y ella tenía una hermana que se llamaba María, que sentada a los pies del Señor escuchaba su palabra. Marta, en cambio, estaba afanada (distraída) con mucho servicio; y acercándose [a él, le] dijo: Señor, ¿no te importa que mi hermana me deje sola en el servicio? Dile, pues, que me ayude. Respondiendo el Señor, le dijo: Marta, Marta, te preocupas y estás perturbada por muchas cosas; una [sola] cosa es necesaria; en efecto, María ha escogido la parte buena, la cual no le será quitada» (Lc 10,38-42). La interpretación tradicional se ha situado en la línea de una visión arquetípica que propusieron ya algunos devotos judíos (como Filón* en su *Vida contemplativa*) y muchos pensadores griegos antiguos, lo mismo que algunos «virtuosos» de la religión de Oriente (hindúes, budistas, taoístas...), que distinguían dos tipos de vida: una activa (que sería propia de Marta) y otra contemplativa (que sería propia de María). Todos ellos daban prioridad a la vida contemplativa, vinculada al ocio interior y al cultivo de los valores espirituales, separados del trabajo material y de las ocupaciones externas. Este pasaje repetiría, por tanto, un esquema dualista de la vida, identificando la contemplación con la escucha de la palabra del Señor. Desde esa perspectiva, docenas de generaciones de monjes y contemplativos cristianos se han sentido identificados con María, dejando los afanes de Marta para los miembros menos perfectos de la Iglesia. Pero esa interpretación venerable choca con algunas dificultades, como indicaremos.

(1) *Jesús y las dos hermanas*. Jesús aparece como huésped, recibido en una casa. La tradición evangélica (cf. Mc 6,6-13 par), reelaborada por Lc (9,1-6; 10,1-11), sabe que la misión cristiana está vinculada a las casas de aquellos que acogen a Jesús o a sus mensajeros. Las dos hermanas representarían dos maneras de acogida buena de Jesús y de sus seguidores, aunque una (María, la escucha) sería superior a otra (Marta, el servicio). En su mismo enfrentamiento, estas dos hermanas expresarían las dos actitudes principales de la humanidad: vida activa y contemplativa, trabajo servil y liberal... Jesús, Maestro interior, Mesías de la Palabra, estaría en la línea de un judaísmo místico, que ha destacado la necesidad de escuchar y cumplir la Ley (aquí expresada en la palabra de Jesús). Estos elementos pueden hallarse en el fondo del texto, pero no agotan su contenido judío ni cristiano. Para los auténticos judíos, la ley no ha sido objeto de contemplación mística, sino de cumplimiento activo. Tampoco Jesús ha sido Maestro de una doctrina espiritual, sino profeta de una justicia gratificante, que se expresa en el amor a los pobres. Además, en el fondo del texto hay otro dato muy significativo: Marta y María no son dos mujeres en abstracto, sino dos personas que representan las tareas de la Iglesia.

(2) *Dos hermanas*, *servidoras de la Iglesia*. De un modo normal solemos pensar que Marta realiza trabajos de tipo doméstico más bajo (limpiar la habitación del huésped,

preparar la comida, servir la mesa), mientras María estaría liberada para el ocio interior de la oración. Marta sería una criada, María una señora. Pues bien, una vez que llegamos aquí, descubrimos que esa interpretación no sirve: ni Marta hace solo trabajos de criada, ni María escucha solo a Jesús para ser una señora ociosa. Ambas son hermanas, dirigentes de una iglesia, es decir, de una comunidad doméstica que acoge a Jesús acogiendo a los cristianos y a los necesitados. En el Nuevo Testamento, y de un modo especial lo sabe Lucas, la palabra *servir (diakonein)*, que se aplica a Marta, significa también, y sobre todo, realizar una tarea ministerial en nombre y por encargo de la comunidad, como muestra el texto de la disputa sobre la grandeza dentro de la Iglesia (Lc 22,24-30). Los discípulos quieren ser más grandes mandando sobre los demás; en contra de eso, Jesús se hace el menor, el servidor de todos, auténtica Marta (si ese nombre vale). Desde esa base, toda división entre mujeres servidoras y mujeres (u hombres) jerarcas, entre martas trabajadoras y marías contemplativas resulta contraria al Evangelio. En la misma línea de nuestro pasaje se sitúa el texto sobre los «diáconos» helenistas, que aparecen como servidores de la mesa (en la línea de Marta), viniendo a presentarse, al mismo tiempo, y precisamente por su servicio, como ministros del Evangelio: ellos extienden el mensaje de Jesús a los gentiles (Hch 6,1-7). Paradójicamente, los iniciadores de la misión universal cristiana han sido estos siete servidores (que se parecen más a Marta), no los Doce apóstoles-predicadores de Jerusalén (que se parecen más a María). Eso significa que las figuras de las dos hermanas se han cruzado. Por otra parte, María puede ser hermana de sangre de Marta, pero más probablemente es hermana creyente (cf. Mc 3,31-35), sentada a los pies del Señor (Lc 10,39), escuchando su palabra. No estudia la Ley, como los aspirantes al rabinato judío, pero escucha la Palabra, de manera que puede presentarse como maestra sabia dentro de la Iglesia. El judaísmo de aquel tiempo no dejaba que las mujeres estudiaran oficialmente la Ley; la Iglesia posterior dirá que ellas guarden silencio en la comunidad (cf. 1 Tim 2,11-12 y glosa de 1 Cor 14,34-35). Pues bien, a diferencia de Marta, que es signo del servicio ministerial, María aparece aquí como persona que escucha y que, por tanto, puede proclamar la Palabra. Marta ha recibido a Jesús (en su aldea y/o casa), actuando como «presidente» de la comunidad, pero María, su hermana, es quien mejor le atiende y entiende, escuchando su palabra. Marta, afanada por el mucho servicio, se queja ante el Señor, acusando a su hermana, porque la ha dejado sola. Es evidente que en un sentido tiene razón, pues María abandona el servicio (de la casa-iglesia), para sentarse a los pies de Jesús y escucharle. Pero en otro sentido más hondo tiene razón María, que escucha a Jesús como mujer (como persona), pero no para quedarse en la pura contemplación espiritualista, sino para realizar de un modo más hondo las tareas de la Iglesia.

(3) *La diaconía o servicio de Marta*. Sin dejar de ser un trabajo doméstico (¡la iglesia es casa!), la diaconía de Marta es ante todo un ministerio eclesial, pues la verdadera autoridad de la Iglesia es el servicio mutuo, como sabe todo el Nuevo Testamento (cf. Mc 10,45; Mt 20,25; 23,11). Desde ahí, tomando como base la actividad de las mujeres a las que aluden Lc 8,1-3 y Mc 15,40-41, debemos recordar que Jesús iba acompañado de

mujeres-servidoras. Por eso, la mucha diaconía que distrae a Marta puede aludir a trabajos de organización doméstica (comida, limpieza), pero alude también, y sobre todo, a las tareas de la misión eclesial (predicación y administración). Ni Marta es pura criada de varones, ni María pura contemplativa separada del mundo, en el sentido posterior, sino que representan dos rasgos propios de la humanidad (y de la Iglesia en su conjunto), no solo de las mujeres: el trabajo y el amor, el servicio y la escucha de la palabra, la acción y la oración. Marta y María son hermanas, pero más en línea eclesial que carnal (cf. Lc 8,19-21; cf. Hch 1,15; 11,29; 15,3...): son diaconisas que realizan su ministerio para bien de la comunidad cristiana que recibe a Jesús (a sus delegados). Desde esa base tenemos que añadir que no hay oposición entre servicio externo (acción) y escucha interna (contemplación). Más aún, en contra de una tendencia «normal» que relega a las mujeres al «servicio servil» (propio de Marta), el texto ha querido poner de relieve la capacidad que ellas tienen como mujeres para realizar un «servicio integral», fundado en la escucha y comprensión de la palabra. Solo desde ahí se entiende la superioridad de la escucha de la mujer (María), dentro de un contexto donde ambas (Marta y María) han de ser y son activas.

(4) *Dos mujeres*, *una Iglesia*. Entendida así, la escena de Marta y María recoge los motivos básicos del tema de Hch 6,1-7, pero con una diferencia: los representantes de la Iglesia son ahora dos mujeres, que ocupan el lugar estructural de los Siete (representados por Marta) y de los Doce (representados por María). De esta forma, Lucas ha vuelto a evocar el tema de los ministerios eclesiales, pero desde la perspectiva de dos mujeres, que son signo de la vida de la Iglesia, apareciendo como representantes del conjunto de la comunidad. En Hch 6 recibe preferencia el ministerio de los helenistas (servicio de las mesas y las viudas), pero sin negar el valor del ministerio de los Doce (oración y predicación). Por el contrario, en Lc 10,38-42 recibe preferencia el ministerio de la escucha de la palabra (María), pero sin que se rechace el ministerio más activo de la diaconía (Marta). Jesús ratifica de forma paradójica el valor del gesto de María: «Una sola cosa es necesaria, María ha escogido la mejor parte». Con eso no rechaza ni condena a Marta (no la expulsa de su ministerio), pero le recuerda el riesgo de dispersión en que se encuentra: su afán por el servicio (organización eclesial y perfección externa de las obras) puede separarle de la raíz de la Palabra, de la fuente del Señor, del amor del corazón. De esa manera, Jesús pone de relieve el riesgo de unas obras que, al desligarse de la raíz del Evangelio, pueden convertirse en nuevo legalismo. María, en cambio, sabe que solo una cosa es necesaria: escuchar y seguir a Jesús y buscar el Reino (cf. Lc 12,31 y 18,22; Mt 6,33), aunque tiene que saber que esa única cosa necesaria (que equivale a la fe paulina) no puede entenderse en un nivel de pura contemplación, sino de acogida total de Jesús, abierta al servicio de los demás (es decir, a las obras del amor). En ese sentido se añade que María ha escogido la mejor parte... (Lc 10,42). No está condenada como mujer al servicio que le imponen los varones, no es una esclava del sistema patriarcal o del lugar que ocupa en la casa. Ha hecho una opción, ha escogido, de una forma personal, y así se ha vinculado con Jesús, a través de la palabra. Hay servicios «serviles» que se pueden imponer. La palabra, en cambio, no se impone, sino que ella abre un

espacio de libertad y de acción. Jesús respeta la elección de María y ratifica su gesto de escucha: de esa forma la valora. Frente a la mujer sierva, que podría terminar cerrada en unas obras de servicio, impuestas desde fuera, Jesús ha destacado el valor de la mujer-persona que es capaz de dejarse transformar por la Palabra. Marta y María simbolizan y encarnan así todas las tareas de la Iglesia como casa donde se acoge y escucha la palabra, acogiendo y sirviendo a los huéspedes. Es evidente que no pueden separarse.

Cf. J. BRUTSCHECK, *Die Maria-Marta-Erzählung. Eine redaktions-kritische Untersuchung zu Lk 10,38-53*, BBB 64, Bonn 1986; I. M. FORNARI, *La escucha del huésped (Lc 10,38-42)*, Verbo Divino, Estella 1995; B. PRETE, «Il logion de Gesù: "Una cosa sola é necesaria" (Lc 10,42)», *XXII Sett. Bib. Italiana*, Brescia 1973, 149-175; E. SCHÜSSLER FIORENZA, «La práctica de la interpretación», en *Pero ella dijo*, Trotta, Madrid 1996, 78-106; A. SOLIGNAC y L. DONNAT, «Marthe et Marie (Lc 10,38-42)», *DicSpir* 10 (1980) 664-673.

MARTA. PRIMERA CONFESIÓN DE FE CRISTIANA

(Jn 11,1-45) (↗ *Magdalena*, *Marta y María*, *resurrección*). La tradición lucana (Lc 10,38-40) conoce a dos hermanas que, en gesto de amistad y servicio, reciben a Jesús, como ha señalado el tema anterior (Marta* y María). El evangelio de Juan conserva el recuerdo de Marta la trabajadora, que sirve en el banquete que ofrecen a Jesús en Betania, mientras Lázaro (tercer hermano) se sienta a comer y María queda libre para realizar su gesto profético de amor y servicio, ungiendo a Jesús para la muerte (Jn 12,1-8).

(1) *Las funciones de Marta*. El evangelio de Juan ha introducido otra escena (sobre la muerte y resurrección de Lázaro*) en la que Marta tiene una función propia, iniciando un diálogo con Jesús en el que pueden distinguirse tres momentos. (a) *Reconoce el poder de Jesús*, diciéndole: «Señor, si hubieras estado aquí no hubiera muerto mi hermano; pero aún ahora sé que Dios te concederá todo lo que le pidieres» (Jn 11,21-22). Ella entiende a Jesús como alguien que hace milagros: cura a los enfermos y resucita a los muertos. (b) *Fe judía*. Jesús responde a Marta diciéndole que su hermano resucitará y ella lo ratifica, pero desde la perspectiva tradicional del judaísmo: «Resucitará en la resurrección del último día» (Jn 11,23-24). Esta es la fe básica de los judíos (por lo menos de los fariseos), tal como recuerda Pablo, presentando a Abrahán como padre y modelo de fe «porque creyó en el Dios que vivifica a los muertos y que llama al ser a las cosas que no existen» (Rom 4,17). (c) *Fe cristiana*. Pero a Jesús no le basta la respuesta judía que le empieza ofreciendo Marta, y así, ante la tumba de Lázaro, el amigo y hermano muerto, él revela a Marta su misterio: «Yo soy la resurrección y la vida; el que cree en mí, aunque muera vivirá; y todo el que vive y cree en mí no morirá para siempre» (Jn 11,26). Esta es la fe cristiana (cf. Rom 4,24), expresada de forma cristológica. Lo que define el Evangelio no es una pura esperanza (¡habrá resurrección final para los justos!), sino la unión de los creyentes con el Cristo ya resucitado.

(2) *La fe de Marta*. La escena nos sitúa así en un lugar fronterizo, en la ruptura de nivel donde, superando la fe común de la escatología judía (apoyada en la resurrección futura de los muertos), emerge la fe específicamente cristiana: Jesús mismo es la resurrección ya realizada, el culmen de la historia, la revelación de Dios. Este es un misterio que Jesús proclama ante la tumba del amigo muerto y que Marta ratifica, proclamando así la primera confesión de fe específicamente cristiana del Evangelio. Jesús le ha preguntado, en fórmula expresa: «¿Crees esto?», ella ha respondido: «Sí, Señor; yo creo que tú eres el Cristo, el Hijo de Dios, que ha venido a este mundo» (Jn 11,27). Al contestar así, Marta aparece como la primera cristiana verdadera: reconoce a Jesús como el Cristo, Vida de Dios que está presente sobre el mundo. Ciertamente, ella sigue siendo servidora de los otros, como indica el texto posterior (Jn 12,2). Pero, desde el fondo de ese servicio, ella aparece como la primera en expresar y expandir la fe completa. Por eso, Juan no la tiene que presentar ya en los relatos de la pascua: ella no corre hacia la tumba vacía (como hará la Magdalena), ni busca al cadáver del Señor en el jardín de la muerte como ella (cf. Jn 20,1.11-18). Ha confesado su fe en Jesús que es

vida de los hombres y su confesión permanece como tipo y modelo de fe para todos los creyentes. La resurrección de Lázaro su hermano, que vendrá después de su confesión, servirá como signo para confirmar la fe más honda y duradera de Marta en el Jesús, que es la resurrección y la vida, en el principio de la Iglesia.

Cf. M. NAVARRO, *Ungido para la vida. Exégesis narrativa de Mc 14*,*3-9 y Jn 12*,*1-8*, Verbo Divino, Estella 1999.

MARTIRIO

(↗ *cruz*, *pasión*, *macabeos*, *persecución*, *violencia*). El tema del martirio, es decir, del servicio y testimonio hasta la muerte, está en el fondo del judaísmo y del cristianismo. El martirio es la expresión del valor trascendente de la vida que puede entregarse al servicio de Dios y de su obra, en gratuidad, en camino de salvación.

(1) *Macabeos*. 1 Mac ha destacado la importancia de la entrega militar hasta la muerte, es decir, el martirio de los soldados que luchan a favor del yahvismo. Por el contrario, 2 Mac ha insistido en la importancia de los mártires no violentos. Ciertamente sigue valorando el alzamiento militar de soldados, que culmina en la purificación del templo (2 Mac 10), pero lo deja en un segundo plano. Lo que de verdad decide el futuro de Israel es la fidelidad de los que han muerto por mantener la Ley, como lo muestra la historia de los siete hermanos y su madre, que dicen al verdugo: «Tú, malvado, nos arrancas la vida presente. Pero, cuando hayamos muerto por la Ley, el Rey del Universo nos resucitará para una vida eterna» (2 Mac 7,9). «Vale la pena morir a manos de los hombres cuando se espera que Dios mismo nos resucitará. Tú, en cambio, no resucitarás para la vida» (2 Mac 7,14). Conservar la vida en contra de la Ley significa perderla; perder la vida por la Ley es ganarla (cf. 2 Mac 7,22-23). Para 1 Mac, el martirio en la guerra es fermento de victoria política; para 2 Mac, en cambio, el martirio sin guerra ni revancha en este mundo es principio y promesa de resurrección, en un mundo distinto, donde ya no habrá violencia.

(2) *Martirio cristiano*. El Nuevo Testamento presenta a Jesús como testigo fiel, mártir verdadero: «Aquel que mantuvo el buen testimonio ante Poncio Pilato» (cf. 1 Tim 6,13). Jesús no muere para conseguir la victoria política (como en 1 Mac), pero tampoco para asegurar un tipo de resurrección o inmortalidad en el más allá (como en 2 Mac), sino por fidelidad al Reino, es decir, a la vida de Dios, en gratuidad total, en perdón a los enemigos. Jesús es testigo de Dios (*martys* o mártir: Ap 1,5), porque ha revelado con su palabra y con su vida el misterio de ese Dios. Lógicamente, unidos a Jesús, todos los cristianos han de ser testigos-mártires de Dios y del Evangelio: «El que pierda su vida por mí y por el Evangelio, la salvará» (Mc 8,35). Por fidelidad a la palabra de Jesús sufre destierro el profeta Juan (cf. Ap 1,2.9; 22,18-19); por fidelidad a esa palabra han de estar dispuestos todos los cristianos al cautiverio o a la muerte (13,10). Los testigos privilegiados de Jesús son los mártires, aquellos que han hablado en su nombre (Ap 11,3), sufriendo o muriendo por ello (Ap 2,3; 6,9; 17,6; 19,10; 20,4).

MATEO

1. Evangelio

(↗ *anunciación*, *concepción por el Espíritu*, *evangelios*, *genealogía*, *Pedro*). Apóstol de Jesús (Mc 3,18; Mt 10,3; Lc 6,15), a quien Mt 9,9 parece identificar con Leví, el publicano de Mc 2,14-15. La tradición de la Iglesia le ha tomado como autor del primer evangelio, que lleva su nombre. Pero los títulos actuales de los evangelios son tardíos, de manera que, según la costumbre antigua, el verdadero título del evangelio que lleva hoy el nombre de Mateo son sus primeras palabras: «Libro de la genealogía (o las generaciones) de Jesús, el Cristo, hijo de David, hijo de Abrahán» (Mt 1,1). Este título evoca los orígenes del pueblo de Israel (y del conjunto de la humanidad), que el Antiguo Testamento expone trazando las genealogías* de sus personajes principales (cf. Gn 2,4; 5,1; 6,9; 10,1; 11,10; etc.). Mateo ha querido situar a Jesús en la línea de la genealogía y las promesas de Abrahán y David, de manera que, estrictamente hablando, no ha escrito un evangelio, a la manera de Mc, sino un libro de la historia de Jesús, a quien concibe como cumplimiento de la promesa israelita. Asume para ello dos motivos o fuentes principales: la historia mesiánica del Cristo, tal como ya ha sido presentada por Mc; y la tradición de las palabras *(logia)* de Jesús tal como se hallaban contenidas en el llamado documento Q. Estos son sus rasgos principales.

(1) *El origen del evangelio*. Mateo proviene de una comunidad judeocristiana que ha querido reinterpretar el evangelio de la vida y muerte de Jesús en los moldes de la ley israelita. Conserva así elementos de la vida de las comunidades galileas y, de un modo especial, de la iglesia de Jerusalén. Pero, a través de un proceso doloroso (y luminoso), la comunidad de Mateo ha descubierto que el mensaje de Jesús, sin perder su base judía, debe abrirse a todos los pueblos, partiendo para ello de los mismos elementos básicos del mensaje de Jesús: gratuidad, amor al enemigo... El garante de ese cambio y de esa interpretación universal del mensaje de Jesús ha sido para Mateo Pedro*, el primero de los Doce (cf. Mt 16,16-20). Guiados por el magisterio de Pedro, los cristianos de la iglesia de Mateo (¿en Antioquía?) han terminado elaborando y aceptando una visión universal de Jesús, que conserva muchos elementos judíos y que los actualiza, en línea de fidelidad ética, abriéndolos a todos los pueblos. La redacción del evangelio puede fijarse entre el 70 y el 80 d.C., una vez que han muerto los grandes líderes de la iglesia antigua (Pedro, Santiago, Pablo), en el momento en que resulta necesario fijar por escrito, de un modo normativo, los aspectos distintivos del camino de Jesús.

(2) *Elementos básicos*. Mateo ha querido recoger y superar por dentro, en la línea del Sermón de la Montaña, algunas tradiciones judeocristianas antiguas, vinculadas a la iglesia de Jerusalén (quizá a Santiago) y reelaboradas desde la memoria de Pedro. Por eso plantea de nuevo el tema de la Ley, que Mc parecía haber resuelto y superado desde una perspectiva paulina, dejándola a un lado. Mt no ha querido dejar a un lado la Ley, sino reinterpretarla desde el mensaje de la vida y muerte de Jesús. Esto le ha permitido destacar aspectos eclesiales que Mc (y por supuesto Pablo) habían dejado en penumbra.

Desde ahí ha querido recrear la vida de Jesús, insertando en la narración de Mc elementos propios de la tradición de Q, con pasajes más particularistas (en línea judía) y otros más universalistas, dejando que el mismo despliegue del evangelio, que responde a la historia de su iglesia, vaya resolviendo las tensiones, de un modo más práctico que teórico. En el fondo de su texto va expresándose una Iglesia conflictiva y rica, en la que se han enfrentado *nomistas* (defensores de la ley) y *antinomistas* (partidarios de su abrogación). Como resultado de ese enfrentamiento, los seguidores de Jesús, que se habían mantenido dentro de las sinagogas (como movimiento intrajudío), han empezado a distanciarse definitivamente del judaísmo nacional, abriendo su comunidad a las naciones. Ha sido un proceso doloroso y Mt quiere interpretarlo y avalarlo fielmente, partiendo de las tradiciones de Mc y Q y de su propia experiencia de Jesús, reuniendo textos de diversos momentos y tendencias, para mostrar que la iglesia ha de ser fiel a la Ley y a las instituciones bíblicas (es auténtico Israel), siendo, al mismo tiempo, portadora de la libertad universal del Evangelio.

(3) *Influjo de Marcos y de Q*. Para interpretar así la historia y mensaje de Jesús, Mateo ha reescrito el evangelio de Marcos, recogiendo y reelaborando prácticamente todo su material: conserva su mismo despliegue narrativo (mensaje en Galilea y ascenso a Jerusalén), insiste en la entrega de la vida, valora la cruz como revelación de Dios; mira a Jesús como maestro y terapeuta y pone de relieve su amor hacia los pobres y excluidos de la ley, con lo que ello implica de universalidad. Finalmente, Mateo divide su obra en las dos partes básicas de Marcos: origen y mensaje en Galilea (1,1–16,20) y camino de entrega pascual con retorno a Galilea (16,21–28,20). Partiendo de esa base de Mc y reelaborando las tradiciones del Q, Mt ha introducido una serie de innovaciones de gran valor cristológico. De esa manera ha recreado el mensaje y vida de Jesús dentro de una comunidad judeocristiana que quiere ser fiel a sus raíces israelitas, aceptando y destacando, sin embargo, la novedad mesiánica, universal del Cristo. Eso le permite asumir gran parte de los dichos de Jesús, que suelen atribuirse a Q, cumpliendo con ello dos objetivos: por un lado conserva y transmite ese material, que la Iglesia atribuye al Jesús histórico y/o al Cristo pascual; por otro, al insertar esos dichos dentro de la trama narrativa de Mc, Mt los interpreta en clave cristológica, como despliegue del propio mesianismo de Jesús. Los dichos que provienen de Q no aparecen ya como palabra independiente, válida por siempre, sino como expresión profunda de la vida de Jesús, de manera que se encuentran básicamente incluidos en *cinco grandes* sermones donde, conforme a las técnicas literarias de su tiempo, Jesús va expresando el sentido más hondo de su vida y mensaje. Esos cinco sermones (Mt 5–7; 10; 13; 18; 23–25), con sus correspondientes partes narrativas que les sirven de encuadre, pueden entenderse, desde la perspectiva de Mt 5,1 (subida de Jesús a la montaña) y de Mt 5,21-48 (antítesis), como una nueva versión de la ley del Pentateuco. De esa manera, Jesús viene a presentarse como el Moisés verdadero, que descubre la voluntad de Dios y la expresa para siempre: no ha venido a destruir la Ley, sino a cumplirla y culminarla de una forma radical (cf. Mt 5,17-20). Más aún, siendo auténtico Moisés, Jesús se muestra en las antítesis por encima de Moisés, como presencia del mismo Dios que revela sus misterios.

(4) *Mateo, evangelio de universalidad y gratuidad*. El evangelio de Mateo es el resultado de un proceso de reinterpretación del mensaje de Jesús que, partiendo de la ley judía, desemboca en una apertura universal (ratificada en Mt 28,16-20). Esa universalidad implica una transformación de la ley nacional judía, en línea de gratuidad, de amor al enemigo y de superación de un tipo de juicio o talión por el que cada uno recibe según sus obras (cf. Mt 5,21-26.38-48; 7,1-6). El judaísmo normal concebía la Ley como expresión de un Dios que sanciona, controla y divide a los hombres. Pues bien, en contra de eso, Jesús ha revelado la verdad de Dios como gracia, abierta a todos los hombres. De esta forma ha destacado Mt algo que estaba en el fondo de Mc, pero que solo llega a explicitarse plenamente ahora: el poder supremo de la gratuidad entendida como revelación de Dios. Significativamente, Mc se hallaba más liberado respecto de la ley judía, de manera que en algún sentido ofrecía una cristología más mesiánica, más abierta y universal, sin sentirse obligado a reelaborar la ley judía. Mt, en cambio, ha incluido elementos que parecen de tipo *regresivo*, pues vuelve a confirmar la validez de la ley judía (5,17-20), comenzando por cerrar la misión cristiana en los límites del pueblo israelita (10,5-15) y ratificando una serie de normas o costumbres judías que parecían superadas de raíz por Mc: el tributo al templo (17,24-27), las discusiones minuciosas sobre el diezmo y los diversos juramentos (23,13-21), etc. Pero, llegando hasta el final en esa línea, descubrimos que, desde el mismo fondo judío, Mt ha superado en Cristo el particularismo de su ley nacional, abriendo la misión cristiana a todas las naciones.

(5) *Tradiciones propias*. Mt utiliza además tradiciones y motivos propios, que le sirven para definir su propia perspectiva, dentro de una Iglesia que ya ha recorrido un largo camino de profundización cristiana, partiendo de posturas muy cerradas (de un cristianismo judaizante; cf. Mt 5,17-20; 10,5-6), hasta llegar a una visión universal y misionera de Jesús (cf. 28,16-20). Entre las tradiciones propias de Mt destaca la del nacimiento de Jesús, como Mesías de Israel, Dios con nosotros. Situado en una perspectiva pascual (en la línea de 1 Cor 15,1-11), Marcos no había tenido la necesidad de hablar del nacimiento de Jesús; así pasaba directamente de la promesa de Dios en Isaías al mensaje del Bautista y al bautismo de Jesús (cf. Mc 1,1-11). Mateo, en cambio, tiene que hablar del nacimiento, para mostrar el sentido de la genealogía israelita de Jesús. De esta forma, quizá sin pretenderlo, Mt se sitúa en la línea de aquella perspectiva que san Pablo ha recogido en Rom 1,2-3: el Evangelio trata del Hijo de Dios que ha nacido como descendiente de David según la carne y que ha sido constituido Hijo de Dios en poder por la resurrección de entre los muertos. Entre el nacimiento mesiánico de Jesús, como Dios con nosotros (Mt 1,20-23), y su constitución como señor universal por medio de la pascua (Mt 28,26-20), se extiende y se despliega a juicio de Mt todo el Evangelio.

Cf. P. BONNARD, *El evangelio según san Mateo*, Cristiandad, Madrid 1976; W. D. DAVIES y D. C. Jr. ALLISON, *Matthew* I-III, ICC, Clark, Edimburgo 1991ss; I. GOMÁ, *El evangelio según san Mateo* I-II, Facultad de Teología, Barcelona 1980; U. LUZ, *El evangelio según san Mateo* I-IV, Sígueme, Salamanca 2001-2005; X. PIKAZA, *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños*, Sígueme, Salamanca 1984; W. TRILLING, *El verdadero Israel. La teología de Mateo*, Actualidad Bíblica, Fax, Madrid 1974.

2. Jesús Emmanuel

(↗ *anunciación*, *Emmanuel*). Uno de los elementos básicos del evangelio de Mateo es la presentación de Jesús como Emmanuel, Dios con nosotros, en perspectiva de pacto.

(1) *Mateo*, *evangelio del Emmanuel*. La visión del «Dios con nosotros» atraviesa todo el evangelio, desde Mt 1,18-20, donde Jesús recibe el nombre de Emmanuel, hasta 28,16-60, donde el mismo Jesús habla como Emmanuel y promete «yo estaré con vosotros hasta el final de los tiempos». Como introducción al evangelio presentamos aquí el primero de los textos: «Su madre María estaba desposada con José; y antes de que se unieran, se halló que ella había concebido del Espíritu Santo. José, su marido, como era justo y no quería difamarla, se propuso dejarla secretamente. Mientras él pensaba en esto, he aquí que un ángel del Señor se le apareció en sueños y le dijo: José, hijo de David, no temas recibir a María, tu mujer, porque lo que ha sido engendrado en ella es del Espíritu Santo. Ella dará a luz un hijo; y le pondrás por nombre Jesús, porque él salvará a su pueblo de sus pecados. Todo esto aconteció para que se cumpliese lo que habló el Señor por medio del profeta, diciendo: He aquí que la virgen concebirá y dará a luz un hijo, y llamarán su nombre Emmanuel, que traducido quiere decir: Dios con nosotros» (Mt 1,18-23). El texto y contexto de Isaías 7,14 ha servido a Mateo para interpretar el nacimiento de Jesús. En Is 7,14 el profeta hablaba al rey de una mujer encinta y del nacimiento del Emmanuel. En Mt 1,18-25 el ángel de Dios habla a José sobre María, su esposa, con la que aún no ha convivido, diciéndole que ella ha engendrado un hijo del Espíritu Santo, añadiendo que él debe acoger a la madre y al niño, a quien debe poner el nombre de Jesús (Mt 1,18-21). Sigue una nota en la que el mismo evangelista afirma que se cumplió así la profecía del Emmanuel (Mt 1,22-23). Después, el texto añade que José cumplió lo que le había pedido el ángel (1,24-25). María, la madre de Jesús, aparece silenciosa, acogiendo en su seno (en su vida) el fruto del Espíritu, como ha dicho ya el narrador. Da la impresión de que el texto supone que hay cierta connaturalidad entre ella y el Espíritu Santo. El silencio de María no es por falta de palabras, sino porque ella acoge el misterio y lo expresa en un fondo de amor que está más allá de todas las palabras. La obra del Espíritu en María es un misterio apofático, que no puede decirse y de esa forma se realiza dentro de ella. Pero la acción de Dios en José necesita la palabra clarificadora del *ángelos kyriou*, del Ángel o Enviado del Señor, que le habla en sueños, penetrando con su luz en la noche de su duda y de su decisión anterior (abandonar a María). El Espíritu actúa por dentro; el Ángel habla desde fuera (como enviado y mediador), sin identificarse con José, a quien dirige su palabra. Significativamente, la palabra del Ángel a José está al servicio de la obra del Espíritu en María.

(2) *María*, *José*, *el Emmanuel*. En ese contexto se sitúan María y José. (a) *María* aporta la experiencia esperanzada de la vida, abierta al Espíritu de Dios. Por eso, ampliando el nivel israelita, ella simboliza la humanidad entera, como lo ha sentido y expresado pronto la fe de la Iglesia católica: ella está antes que todas las divisiones que han introducido en el mundo las naciones y las religiones; ella es simplemente mujer y madre y así puede ser signo de Dios, representante del conjunto de los pueblos. (b) *José*

empieza siendo israelita, hijo de David, pero debe superar ese nivel. Por eso, el Ángel le pide que acoja a María, es decir, que se ponga al servicio del despliegue de la vida. El mismo Dios de Israel ha pedido a José que abandone su actitud de superioridad y se ponga al servicio de la Mujer que engendra y da a luz; que supere su Ley israelita, para abrirse de esa forma al servicio de la vida que se expande a todas las naciones. Quedan en segundo lugar todas las leyes sacrales del pueblo, las instituciones religiosas o sociales. La Palabra del Ángel de Dios pone a José ante el signo de María, una mujer que va a dar a luz. (c) *La Virgen y el Emmanuel*. El texto no cuenta ni supone ninguna virtud de María en el plano moral, sino que se limita a presentarla como *parthenos*, es decir, como virgen o, mejor dicho, como *doncella/joven que puede dar a luz*, conforme al sentido original de la palabra hebrea de Is 7,14 *(ʻalmah)*. El evangelio de Mateo supone que la profecía del Emmanuel se ha cumplido en el nacimiento de Jesús, engendrado de María y acogido por José, que le pone un nombre y le introduce así dentro de la historia israelita. Al llamarle Jesús, José impone al niño un título mesiánico, pues eso es lo que significa el término en hebreo: *Yehoshua. Yahvé Salva*.

(3) *El evangelio del Emmanuel*. El contenido y alcance de ese título se definirá a lo largo del evangelio y, de un modo especial, en las últimas palabras del Jesús pascual que ofrece su salvación a todos los pueblos, añadiendo que él mismo, como Emmanuel (Dios con nosotros), estará con los mensajeros del evangelio hasta la consumación de los tiempos (Mt 28,19-20). De esa manera, al identificar el sentido de Jesús (= Dios salva) con el de Emmanuel (= Dios está con nosotros), pasamos del *actuar/salvar* (Jesús) al de *estar presente* (Emmanuel). Antes de hacer nada, Jesús es presencia universal de Dios, abierta a todos los hombres. La Ley de Israel les divide y distingue conforme a su origen y a sus obras. El nacimiento de Dios en Jesús les unifica. De esa forma, siendo israelita (cumpliendo la palabra de Is 7,14), Jesús es presencia universal de Dios. De esa manera pasamos de la cristología de José (que acoge y da nombre al niño) a la cristología de la Iglesia, expresada por la cita de cumplimiento de Mt 1,22-23: el mismo autor del evangelio reflexiona, desde la base de la Escritura israelita, y resume todo lo anterior presentando a Jesús como Emmanuel y abriendo de esa forma un arco (o puente) que se cerrará al final del evangelio: solo este Dios-con-nosotros podrá decir sobre el monte de la Pascua *Yo-estaré-con-vosotros* (con misioneros y pueblos humanos) hasta el final de los tiempos (28,16-29).

Cf. H. FRANKEMÖLLE, *Yahwebund und Kirche Christi*, NA 10, Münster 1974; J. P. MEIER, *The Vision of Matthew: Christ, Church, and Morality in the First Gospel*, Crossroad, Nueva York 1991.

3. Contenido y actualidad

(↗ *iglesia*, *judeocristianismo*, *Ley*, *Marcos*, *Pedro*, *Q*, *Santiago*). Marcos* había escrito su texto, esperando la próxima venida de Jesús, desde la Alta Galilea o Siria. Años después (hacia el 80-90 d.C.), cuando la caída del templo se ha vuelto irreversible y los rabinos fariseos empiezan su nueva tarea, poniendo las bases de la nueva identidad judía, ha escrito Mateo su evangelio como libro de la genealogía de Jesús (Mt 1,1), partiendo de tres fuentes: (a) El texto de Mc, que le sirve de esqueleto y fondo narrativo, de

manera que su evangelio es una «reelaboración» eclesial de Marcos; (b) el documento Q*, que conserva tradiciones de los dichos de Jesús, recogidas probablemente en Galilea; (c) las tradiciones propias de su Iglesia, en línea judeocristiana. Partiendo del mismo texto, podemos afirmar que el autor del evangelio es un judeocristiano culto, un escriba experto en las «cosas del Reino» (cf. 13,52), que ha querido reescribir el evangelio de Marcos, con elementos que provienen de la tradición de Q (documento de los Dichos) y de las tradiciones de su propia iglesia.

(1) *Libro de los orígenes. Una estructura armónica.* Así empieza el texto: «Libro de la genealogía (o las generaciones) de Jesús, el Cristo, hijo de David, hijo de Abrahán» (Mt 1,1). Como se sabe, los encabezamientos de los libros judíos formaban de algún modo su título, de manera que el de Mateo puede presentarse como una genealogía expandida de Jesús (cf. Gn 2,4; 5,1; 6,9; 10,1; 11,10; etc.). En ese sentido, estrictamente hablando, Mt no ha escrito un evangelio, a la manera de Marcos (a quien, por otra parte, sigue), sino un libro de la historia (generaciones: cf. Mt 1,1) de Jesús, a quien concibe como cumplimiento de la promesa israelita. Para ello asume las tradiciones de Mc y de Q, pero cuenta además con motivos propios, que le sirven para definir su propia perspectiva, dentro de una Iglesia que ya ha recorrido un largo camino de profundización cristiana, partiendo de posturas que parecen muy cerradas (de un cristianismo judaizante; cf. Mt 5,17-20; 10,5-6) para llegar a una visión universal y misionera del mensaje de Jesús, desde el trasfondo de sus mismas palabras, entendidas en un ámbito de pascua (cf. Mt 28,16-20).

Entre las tradiciones propias de Mt destaca la del nacimiento de Jesús, como Mesías de Israel, Dios con nosotros. Situado en una perspectiva pascual (en la línea de 1 Cor 15,1-11), Marcos no tuvo la necesidad de hablar del nacimiento de Jesús; así pasaba directamente de la promesa de Dios en Isaías al mensaje del Bautista. Mateo, en cambio, tiene que hacerlo, para elaborar así su genealogía de Jesús, a quien arraiga dentro de la historia de Israel. De esta forma, quizá sin pretenderlo, se sitúa en la línea de aquella perspectiva que san Pablo ha recogido en Rom 1,2-4: el evangelio trata del Hijo de Dios que ha nacido como descendiente de David según la carne y que ha sido constituido Hijo de Dios en poder por la resurrección de entre los muertos. Entre el nacimiento mesiánico de Jesús, como Dios con nosotros (Mt 1,20-23), y su constitución como señor universal por medio de la pascua (Mt 28,26-20) se extiende y se despliega a juicio de Mt en todo el evangelio.

Desde esa base se entiende la estructura armónica del evangelio, que forma de algún modo un «Nuevo Pentateuco», es decir, una expresión de la nueva Ley cristiana, contenida en cinco discursos básicos (con temas que provienen en principio del Documento de los Dichos), precedidos y seguidos por secciones narrativas (tomadas básicamente de Marcos). Tenemos, según eso, un libro en once partes. (1) *Primera narración*, genealogía y nacimiento (Mt 1–4): recoge el origen de Jesús, concebido por obra del Espíritu Santo y su bautismo en el Jordán con las tentaciones. (2) *Primer discurso: sermón de la montaña* (Mt 5–7): constituye el discurso programático de Jesús, con la nueva ley del Reino. (3) *Segunda narración*: comienzo de la misión en Galilea

(Mt 8–9); incluye básicamente relatos de milagros, organizados de una forma sistemática. (4) *Segundo discurso:* envío misionero (Mt 10): recoge las tradiciones fundantes de la misión israelita de Jesús, tal como ha sido recogida y transmitida por los judeocristianos, en un contexto de persecuciones. (5) *Tercera narración*: primeros enfrentamientos en Galilea (Mt 11–12): pone de relieve la novedad de Jesús frente a Juan Bautista, insistiendo en la novedad de Jesús, a quien empiezan a rechazar sus paisanos. (6) *Tercer discurso:* parábolas (Mt 13). Mateo ha recogido el conjunto de las enseñanzas de Jesús, en forma de parábolas, poniendo de relieve su claridad (son para que todos las entiendan) y sus dificultades (gran parte de sus oyentes las interpretan mal o las rechazan). (7) *Cuarta narración:* crisis de Jesús en Galilea (Mt 14–17). Esta es una larga sección narrativa en la que se vuelve a destacar la novedad de Jesús frente al Bautista y se recogen sus críticas en contra de la tradición de los presbíteros judíos. Aquí, en el centro de su camino, Jesús asume el compromiso de subir a Jerusalén, con riesgo de que le maten. (8) *Cuarto discurso:* el sermón eclesial (Mt 18). En este contexto de subida a Jerusalén, Jesús ha querido presentar las claves y normas fundamentales de su comunidad, ofreciendo las bases del comportamiento de la comunidad. (9) *Quinta narración:* subida a Jerusalén (Mc 19–22). Siguiendo el relato de Marcos, Mateo define el camino de Jesús en forma de ascenso mesiánico a Jerusalén, donde se enfrenta con las autoridades políticas y religiosas de la ciudad. (10) *Quinto discurso:* sermón escatológico (Mt 23–25). El evangelio recoge en esta sección las últimas controversias de Jesús con el judaísmo del templo y las parábolas que trazan el sentido del juicio final. (11) *Sexta narración*: muerte y mensaje pascual (Mt 26–28). Retoma los motivos básicos de la primera narración, pero desde la perspectiva de la pasión de Jesús y de su mensaje pascual, abierto a todas las naciones. No pudiendo precisar aquí el sentido y tema de cada una de esas partes, destacaré algunos elementos básicos del evangelio.

(2) *Jesús*, *Dios con nosotros*. Marcos no había narrado ninguna aparición de Jesús resucitado, sino que terminaba con la visión del ángel junto a la tumba vacía, diciendo a las mujeres que Jesús había resucitado y que fueran a encontrarle a Galilea (Mc 16,7-8). Pues bien, en contra de eso, el evangelio de Mateo, que ha presentado ya a Jesús en el momento de su concepción como «Dios con nosotros» (Emmanuel: Mt 1,23), le presenta al final del evangelio como Resucitado, sobre la montaña de Galilea, con todo el poder, enviando a sus discípulos a todas las naciones, para extender su mensaje, y diciéndoles: «Yo estoy con vosotros todos los días hasta la consumación del tiempo» (Mt 28,19-20).

Jesús aparece de esa forma como «nueva Ley» o, quizá mejor, como Shekiná* o presencia personal de Dios, manteniéndose así en la mejor línea de tradición del judaísmo, pero con una novedad básica: Él no es ya un tipo de entidad abstracta, sino un Hombre Concreto, el Hombre mesiánico, a quien se le puede conceder un título divino (es Emmanuel, Dios con nosotros: Mt 1,23; cf. Is 7,14). Jesús no es solo un mensajero de Dios, como pudo haber sido Moisés (cuya sombra planea a lo largo de todo el evangelio), sino el mismo Dios que está presente en aquellos que predican su mensaje (Mt 28,20), que se reúnen en su nombre (Mt 18,19) o simplemente sufren necesidad sobre la tierra (Mt 25,31-46). Por eso, para interpretar rectamente el evangelio (libro) de

Mateo, debemos precisar la función de este Jesús, que ocupa así el lugar y cumple la función que antes realizaba la ley israelita.

Para Marcos, igual que para Pablo, el evangelio era ante todo buena nueva, noticia de la pascua que se anuncia y anticipa en los creyentes. Pues bien, Mateo, sin negar ese aspecto, ha interpretado el evangelio también como «buena doctrina», como aquella enseñanza escatológica, nueva y salvadora, que el Jesús pascual quiere ofrecer a todos los hombres, a través de sus discípulos (M 28,16-20), para que así puedan integrarse en la comunión universal de amor de la Iglesia (cf. Mt 18,16-20).

Israel tenía su doctrina, la Ley, con sus preceptos y sus tradiciones que enmarcaban y determinaban la vida de los fieles. Pues bien, Jesús ha proclamado ahora la Ley definitiva de la nueva humanidad, que se expresa y concretiza en el Sermón de la Montaña (Mt 5–7). Lógicamente, Jesús aparece enseñando en las sinagogas de los judíos, pero no para repetir lo dicho, sino para ofrecer el evangelio del reino, curando toda enfermedad y toda dolencia en el pueblo (cf. Mt 4,23; 9,35). Se trata, por tanto, de una enseñanza mesiánica (centrada en el Reino que viene y no en preceptos concretos de libro legal), que resulta inseparable de las «curaciones». Jesús ocupa así el lugar de Dios (del Dios lejano y de la Ley de Dios) para los hombres.

(3) *Un evangelio con historia.* Hay libros que se escriben de un tirón, de manera que mantienen una doctrina homogénea a lo largo de todos sus capítulos. Pues bien, en contra de eso, Mateo ha escrito un evangelio en el que se conservan y expresan los diversos momentos de su redacción (y de la vida de la comunidad) que está representada en ellos. En ese sentido, él ha conservado las huellas de una comunidad judeocristiana, cercana a las doctrinas de Santiago* (el hermano del Señor), e incluso a las doctrinas de otros judeocristianos aún más radicales. A esa etapa antigua de la comunidad y del evangelio pertenecen dos pasajes muy significativos.

Uno está centrado en la Ley: «No penséis que he venido para abrogar la Ley o los Profetas. No he venido para abrogar, sino para cumplir. En verdad os digo que hasta que pasen el cielo y la tierra, ni siquiera una jota ni una tilde pasará de la Ley hasta que todo haya sido cumplido» (Mt 5,17-18). No parece que el Jesús histórico haya podido decir estas palabras, pues él no estuvo interesado en los temas de la Ley del judaísmo, como lo estará después la Iglesia (cuando surja el problema de la relación de los judeocristianos con otros cristianos de origen gentil). Los que hablan en este contexto, en nombre de Jesús, son sin duda unos judeocristianos contrarios a Pablo y a los cristianos helenistas. Mateo ha querido conservar su palabra (que puede y debe reinterpretarse desde el contexto total del evangelio).

Otro pasaje está centrado en la misión: «No vayáis por los caminos de los gentiles, ni entréis en las ciudades de los samaritanos; id, más bien, a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 10,5-6). Aquí se defiende una misión judía, reducida al pueblo de Israel, en la línea de aquellos judíos que pensaban que el mensaje de Jesús debía mantenerse en la nación judía hasta que llegara la plenitud de los tiempos (hasta la vuelta del Mesías). También este pasaje ha de entenderse desde el contexto general de Mateo, que culmina

con el envío universal de Jesús resucitado, a todos los pueblos de la tierra, desde Galilea (Mt 28,16-20).

Mateo ha dejado en su evangelio esos dos textos antiguos (Mt 5,17-18; 10,5-6), como expresión y recuerdo de una historia venerable, porque sabe que ellos pueden y deben ser reinterpretados desde el conjunto de su libro. De esa manera, frente a la ley nacional judía, en el cuadro del juicio final (Mt 25,31-46), él presenta como única ley la de dar de comer al hambriento, vestir al desnudo, acoger al exilado, visitar el enfermo y encarcelado. De esa manera, retomando los principios éticos de la experiencia israelita antigua, el Jesús de Mateo aparece como defensor de una ley universal. Lo mismo pasa con la misión, que ha sido retomada expresamente tras la pascua, cuando Jesús envía a sus discípulos «a todas las naciones» de la tierra, sin diferencia entre ellas.

(4) *Un evangelio avalado por el recuerdo de Pedro.* Marcos podía aparecer como evangelio más inspirado en Pablo, de manera que la figura de Pedro podía permanecer en el fondo ambigua. Para Mateo eso resulta ya imposible, como lo muestra la continuación del texto de la «confesión» mesiánica de Pedro (cf. Mc 8,27-30), donde Jesús confirma la tarea interpretadora y eclesial de Pedro: «Bienaventurado eres, Simón, hijo de Jonás, porque no te lo ha revelado la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los cielos. Y yo te digo que tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán sobre ella. Y a ti te daré las llaves del Reino de los cielos: todo lo que atares en la tierra será atado en los cielos, y todo lo que desatares en la tierra será desatado en los cielos» (Mt 16,17-19).

Este es un *texto pascual*, una palabra que Jesús resucitado dirige a un Pedro que ha culminado ya su tarea, ratificando la función que ha realizado en la Iglesia. Quizá en un primer tiempo los cristianos de la iglesia de Mateo habían estado más vinculados a Santiago. Pero, a través de un proceso cuyas huellas hemos detectado en las reflexiones anteriores, ellos han terminado asumiendo la interpretación y la línea cristiana de Pedro, partidario de una Iglesia que siendo judía se vuelve universal. Este Pedro asume y defiende la misión de la Iglesia a todos los pueblos, ofreciéndole una base cristiana (el testimonio de Jesús) y unas justificaciones israelitas (así aparece como verdadero intérprete de la Ley, rabino cristiano que ata y desata, es decir, que ha interpretado rectamente el evangelio de Jesús).

Las palabras que Jesús le dirige (¡tú eres Pedro, te daré las llaves del Reino de los cielos...!) ratifican lo que él ha realizado ya, una vez y para siempre. Hubo un momento en que las diversas comunidades corrieron el riesgo de escindirse, por su forma de entender la ley judía. Fue necesaria la aportación de mediadores y, sobre todo, la de Pedro (cf. Hch 15). Por eso, este pasaje de Mt 16,16-19 debe entenderse desde su contexto histórico, indicando que el evangelio de Mateo no trata solo de Jesús, sino también de Pedro, de lo que él ha realizado tras la muerte de Jesús, vinculando las diversas tendencias eclesiales, desde el fondo de la tradición judía. Pedro aparece así en la base del nuevo templo (Iglesia) que sustituye al Templo de Jerusalén, porque es el edificio de aquellos que creen en Jesús y que forman el «cuerpo mesiánico de Dios».

A diferencia de Marcos, Mateo supone que Pedro ha cumplido su tarea y así le presenta como intérprete cristiano de la Ley judía y como primera piedra de la Iglesia. Jesús acepta así su confesión (¡Tú eres el Cristo!: Mt 16,17) y le confía su tarea nueva de intérprete del Reino de Dios: «Y yo te digo: ¡Tú eres Pedro y sobre esta Piedra edificaré mi iglesia y los poderes del infierno no prevalecerán sobre ella!». La comunidad mesiánica se funda sobre el testimonio de la fe de Pedro y de aquellos que asumen su camino, afirmando que Jesús no es solo el Cristo de Israel, sino el Hijo de Dios para todas las naciones. El texto supone que Pedro ha cumplido ya esta función (de una vez y para siempre), de manera que ella puede y debe mantenerse, pero no necesita repetirse (pues ya está cumplida).

(5) *Un evangelio que une y separa con el judaísmo rabínico.* Mateo ha escrito un evangelio «pactista», queriendo vincular a judeo y paganocristianos, no solo desde la figura de Jesús (como Marcos), sino también desde su mensaje, reintroduciendo en la Iglesia una parte muy significativa de la tradición moral del judaísmo. Él asume así la «unión básica» entre iglesias paulinas (abiertas a la misión universal, sin necesidad de cumplir la ley judía) e iglesias de fondo judío, que quieren conservar algunos elementos rituales del Antiguo Testamento. Es un acuerdo cumplido ya, en torno al 80/85 d.C., en algunas zonas de Siria (Antioquía) o en la Alta Galilea, cerca del lugar donde Jesús había empezado su tarea. Este es un acuerdo «pensado y razonado», partiendo de las Escrituras comunes de Israel, influido sobre todo por la memoria de Pedro (y de los de su grupo), pero en el que cabe también la línea cristiana de Pablo y la de Santiago, con las aportaciones de los que han venido de Jerusalén tras la ruina de la ciudad. Este es un acuerdo muy amplio, pero en él no caben todos, pues quedan fuera otros judíos, también sabios y piadosos (en gran parte fariseos), que han comenzado a fijar sus tradiciones de una forma nacional, preocupados por la ley estricta de comidas y de separación de grupo. A veces se encuentran y discuten entre sí; todavía no han roto del todo, pero el acuerdo será cada vez más difícil.

La división que entonces comenzó se mantiene hasta el día de hoy. Mateo quiso escribir un evangelio para todos los pueblos, pero desde el mensaje de Jesús en Galilea, no desde Jerusalén (cf. Mt 28,16-20). De esa manera, su propuesta se separa de aquellos que piensan que la base de todo acuerdo sigue estando en Jerusalén, y que no ha llegado todavía la hora de las naciones. En esa línea, los judíos más rabínicos se extenderán con su nueva Misná hacia Oriente y Occidente, pero manteniéndose como grupo separado, mientras no llegue el tiempo escatológico de las naciones. Por el contrario, los judíos de Jesús podrán bajar y bajarán de la montaña de la verdadera Ley, que no se extiende ya desde Jerusalén, sino desde Galilea (cf. Mt 26,16-20) a todo el mundo, llevando el mensaje de los cinco Sermones del evangelio de Mateo (Mt 5–7; 10; 13; 18,23-25), que marcan un tipo de «ley universal» de la vida humana, abierta a las naciones de la tierra. Estos judíos universales expandirán así el mensaje del Mesías Jesús, a quien conciben y veneran ya como Señor celeste, ofreciendo a todos los pueblos una salvación de fondo judío, según las promesas de Israel.

MATRIMONIO

1. Sentido general

(↗ *Amor*, *celibato*, *divorcio*, *endogamia*, *Esdras-Nehemías*, *familia*, *fraternidad*, *genealogía*, *hombre*, *Jesús*, *mujer*, *poligamia*, *sexualidad*). Forma básica de vinculación humana, determinada por la misma identidad del hombre y la mujer, en cuanto seres que nacen de otros seres humanos (de una pareja), tanto en plano biológico como, y sobre todo, cultural. Conforme a Gn 1 y Gn 2, el primer matrimonio lo forman un hombre y una mujer, que se unen porque se atraen y encuentran uno en el otro (cf. Gn 2,23) y porque así transmiten vida. En la historia israelita, esa unión hombre-mujer se inscribe normalmente en el contexto de una familia (o casa) más extensa, formada por clanes y tribus. Cada *familia o casa paterna (bayith*, *beth 'av)* viene a integrarse con otras familias, formando un *clan (mishpaha)*; por su parte, los clanes se integran en *tribus (shevet*, *matteh)*, y las tribus se unen formando el pueblo de Israel, que se transmite por generación, de padres a hijos. Lógicamente, más que el matrimonio en sí (relación horizontal varón-mujer) importa la relación de descendencia, formada por casas paternas (por las que el nombre y vida pasa de padres a hijos). El matrimonio constituye, por tanto, una institución derivada: está al servicio de los padres de familia y de los clanes, en línea de generación.

(1) *El matrimonio*, *institución subordinada.* En este contexto, los padres de familia (y los jefes de clanes más extensos) vendrán a ser la primera autoridad, representantes del Padre-Dios celeste, de manera que sus mujeres (una o varias) están subordinadas. De manera consecuente, la primera historia bíblica sanciona el recuerdo de los padres-patriarcas, que no son divinos (como en otros pueblos), pero sí muy importantes, pues garantizan la elección y las promesas: ellos (Abrahán, Isaac, Jacob y los Doce) definen el principio y sentido del pueblo de Israel. Los padres de familia forman el consejo de ancianos *(zequenim)*, que son autoridad definitiva (y casi única) en la federación de tribus: son representantes de casas y clanes, y así forman la asamblea permanente (legislativa, ejecutiva, judicial) del pueblo.

Cada familia repite y encarna el modelo patriarcal, con el padre varón como garante de Dios y transmisor de las promesas, en línea genealógica. Lógicamente, en este contexto, el matrimonio en cuanto tal (como unión hombre-mujer) aparece como una institución derivada, pues la mujer o mujeres, una o varias (con siervos y bueyes), son propiedad del padre de familia, como marca la ley más solemne del Decálogo (cf. Ex 20,17; Dt 5,21). Hay patriarcado, no matrimonio. Según eso, el importante es el varón, definido como fuerte *(gibbor)*, en cuanto padre y guerrero (trabajador). La mujer es «derivada», está subordinada, incluso como mujer (a pesar de lo que dice Adán en Gn 2,23); como simple esposa, ella se encuentra a merced del marido, que puede expulsarla de casa (cf. Dt 24,1-4); solo al volverse madre, y siendo defendida por sus hijos, ella se vuelve importante en la familia. En otras palabras, la mujer no es importante como esposa (por el matrimonio), sino como madre. Desde ese contexto se entienden algunas

costumbres y leyes fundamentales que regulan la condición de la mujer en el matrimonio.

Poligamia. En la historia del antiguo Israel no hay una ley específica sobre la poligamia, sino que ella se toma de hecho como un estado posible (e incluso) normal para los varones ricos, que pueden mantener y defender a varias mujeres. Polígamos fueron los patriarcas, y la poligamia ha seguido existiendo, por lo menos hasta el tiempo de Jesús y aún más tarde, en algunas familias israelitas, sin que ello haya implicado ninguna contradicción esencial, pues cada una de las mujeres es propiedad del marido, que tiene las mismas obligaciones de respeto y cuidado hacia todas.

Adulterio y divorcio. En ese contexto se entiende la ley del adulterio (cf. Ex 20,14; Dt 5,18), que no ha de entenderse como «pecado» sexual, sino como atentado contra la propiedad del marido sobre la esposa (o esposas). El adulterio no afecta a la mujer como tal (a ella no se la ofende, pues no tiene derecho a la fidelidad del marido), sino al marido, que tiene el derecho y la obligación de mantener la fidelidad de su mujer (de sus mujeres), para controlar de esa manera la legitimidad de la descendencia; la ley del matrimonio queda sometida a la seguridad de la descendencia. Evidentemente, en este contexto, el divorcio es derecho y prerrogativa del esposo, que puede repudiar o abandonar a una de sus mujeres, siempre que lo haga según la ley (Dt 24,1-3).

Más allá de la ley. Amor y matrimonio. Esta «ley del matrimonio» ha evolucionado a lo largo de la historia de Israel, de tal manera que, tras el exilio, se ha ido extendiendo de manera normal el modelo monogámico. Ciertamente, se han conservado las leyes de pena de muerte contra el adulterio (cf. Lv 20,10), pero muchas veces se han dulcificado de hecho. Por otra parte, algunas escuelas, como la de Shamai (un poco anterior a Jesús), han endurecido las condiciones para el divorcio. Además, la Biblia israelita ha recibido en su canon un libro (Cantar de los Cantares) que canta el amor total de un hombre y una mujer, en claves que tienden a ser monogámicas, pero sin apelar al matrimonio, que no se entiende como estado de amor, sino de derecho del esposo sobre la esposa.

Ese libro (el Cantar de los Cantares) constituye uno de los testimonios más importantes de la historia de la humanidad en línea de «amor dual», pero no de matrimonio, porque su amor no desemboca directamente en el matrimonio, entendido como institución familiar. Sin duda, en Israel han existido muchos matrimonios «por amor». Más aún, el amor matrimonial (de un hombre y una mujer) está en la base de algunos de los textos y experiencias más importantes de la Biblia israelita, como en el canto de Gn 2,23 (amor Adán-Eva) y en el símbolo matrimonial del amor de Dios hacia su pueblo (en Oseas y Jeremías, en Ezequiel y en el Segundo Isaías), pero (a diferencia de lo que pasa en la modernidad), en los tiempos del Israel bíblico, el matrimonio, como institución social, no era tema de amor, sino que estaba vinculado más bien a la transmisión de la vida, en un contexto patriarcal en el que el hombre dominaba sobre la mujer.

(2) *Jesús*, *la novedad cristiana*. Básicamente, el cristianismo ha mantenido la misma visión del judaísmo contemporáneo sobre el matrimonio y la familia. Sin embargo, tanto Jesús como la Iglesia primitiva han introducido algunos correctivos (que pueden

encontrarse también en otras líneas del judaísmo) y que llevan a una visión distinta (igualitaria) del amor matrimonial. Estos son algunos de los rasgos más característicos.

Jesús no habla de poligamia. No la aprueba, pero tampoco la condena de un modo directo, quizá porque no entra en el campo de sus preocupaciones. De todas formas, él la da por hecho, al menos simbólicamente (en un plano), retomando algunos elementos de la tradición israelita, sin que ello cause escándalo o protesta entre los oyentes y lectores. Así se dice, por ejemplo, en Mc 12,20-26, que siete hermanos cumplieron la «ley del levirato»; evidentemente, los que se fueron casando con la viuda de los hermanos anteriores podían estar casados, pues lo que importa en este caso no es la condición de la mujer (que debe casarse con un hombre que puede estar ya casado), sino la descendencia «legal» de su primer marido. Lo mismo pasa en la parábola del esposo que se casa con siete vírgenes buenas (cf. Mt 25,1-13), sin que se proteste por ello.

No parece que Jesús hubiera rechazado a un marido polígamo, siempre que amara a sus mujeres (y ellas le amaran), y no hubiera una solución mejor para su caso. Pero, de hecho, la poligamia parece hallarse ya fuera de su horizonte mental práctico, y del horizonte social de los seguidores de Jesús, de manera que no hace falta ni siquiera condenarla. Pero, tanto 1 Tim 3,2 como Tito 1,6, cuando dicen que el obispo/presbítero y el diácono sean maridos de una sola mujer, parecen suponer que entre los miembros más ricos de la comunidad puede haber varones polígamos, como permite la ley judía.

Adulterio. Tanto Jesús como la tradición cristiana lo siguen condenando, aunque con dos novedades determinantes. La razón radical para condenar el adulterio no son ya los hijos (que el marido esté seguro de que los hijos son suyos), sino el derecho del esposo sobre la esposa (y de la esposa sobre el esposo), de manera que ambos aparecen en paralelo, con los mismos deberes y obligaciones, conforme al principio de Gn 2,24: «no son ya dos, sino una carne». Por eso, no solo es la mujer la que adultera contra el primer varón (cuando se casa con otro), sino que el varón adultera también «contra su mujer» (cuando se casa con otra) (cf. Mc 10,11-12). En la misma línea se mantiene Pablo, cuando afirma que el cuerpo de la mujer es para el marido, y el del marido para la mujer (1 Cor 7,4-5), de manera que el adulterio se entiende como ruptura del amor debido, de la alianza de vida y no como simple destrucción de la pureza genealógica. Por eso, en un sentido, el Nuevo Testamento sigue rechazando el adulterio (como ruptura de amor), pero, en contra de la ley antigua, no condena a muerte a la adúltera, pues hay implicaciones y temas que no se resuelven matando a la «culpable»; eso significa que la comunidad cristiana se atreve a recibir en su seno a los adúlteros, para iniciar con ellos un camino distinto de amor (cf. Jn 8,11).

Desde aquí se entiende el tema del divorcio, que ha de interpretarse como fracaso de amor, ruptura de las relaciones de pareja. El matrimonio ya no es un medio al servicio de otra cosa (del poder del varón, de la limpieza de sangre de la descendencia), sino que vale por sí mismo, como unidad de dos en una sola carne, en la línea de 2,24. En ese contexto se puede añadir que es signo de una «alianza definitiva de amor», como la de Dios con Israel y la de Cristo con su Iglesia (cf. Ef 5,22-33). Evidentemente, no todas los temas de fondo quedan claros, pero, en principio, el Nuevo Testamento ha superado el

principio de patriarcalismo masculino, haciendo posible un matrimonio de amor permanente, e igualitario, entre marido y mujer.

(4) *Algunas consecuencias.* Desde el momento en que el matrimonio ya no está al servicio de los hijos, ni se toma como estado obligatorio, puede cultivarse la experiencia de una vida célibe, dentro del espacio de amor de la comunidad. Así lo ha puesto de relieve Pablo en 1 Cor 7, iniciando una de las mayores revoluciones antropológicas de la historia de Occidente (y de la humanidad). La mujer no está al servicio de nadie, ni del marido, ni de los posibles hijos, sino que puede ser ella misma, viviendo, si quiere, como célibe dentro de una comunidad que la acoge y respeta como tal.

En este contexto resulta fundamental el tema de los niños. Como hemos visto, el matrimonio no está al servicio de los hijos propios, sino del amor mutuo (de la pareja), aunque, como es evidente, se supone que los padres deben cuidar a sus hijos. Pues bien, más que los hijos propios de un «buen matrimonio», a Jesús y al Nuevo Testamento le interesan los «niños sin familia», es decir, aquellos que no tienen «buenos padres legítimos» que les cuiden. Esto nos sitúa en un contexto de familias divididas, de niños abandonados. Pues bien, en ese contexto, los miembros del grupo de Jesús (unidos o no en matrimonio) tienen que preocuparse de los hijos sin familia; ellos, los niños que no pueden ser cuidados en un buen matrimonio legal (pues no tienen padres que les puedan acoger), empiezan a ser los privilegiados de la familia de Jesús, como han puesto de relieve algunos textos básicos de los evangelios (cf. Mc 9,33-37 y 10,13-16 par).

2. Problemática actual

(↗ *Divorcio*, *Familia*, *Iglesia*, *Nacimiento*, *Niños*, *Sexo*). El matrimonio, entendido como unión libre e igualitaria de un hombre y una mujer (de dos personas), constituye una conquista reciente en la cultura occidental. En tiempo antiguo existían otros esquemas de unión interhumana: dominaba el hombre sobre la mujer, había vinculaciones impuestas por convivencia social..., pero no matrimonio concebido como encuentro igualitario y libre, de fidelidad en el amor (no por pura ley), entre dos personas (básicamente un hombre y una mujer, libres e iguales).

La literatura europea, desde el siglo XII hasta el romanticismo, apenas había cantado (ni canta todavía) el amor matrimonial: le ha interesado el proceso de enamoramiento, el culto a la dama, el donjuanismo, las relaciones de carácter imposible, el adulterio. Tan pronto como se inicia el matrimonio parece que la historia de amor muere y solo sigue la prosa de la vida. Pues bien, ahora, a principios del siglo XXI, nos hallamos ante una situación muy favorable, con la impresión de que algo acaba, pero también con la certeza de un nuevo comienzo, que puede y debe inspirarse en la experiencia de Jesús y de los primeros cristianos. Desde esa base podemos hablar del sentido cristiano del matrimonio, retomando la inspiración básica del Nuevo Testamento, aunque introduciendo reflexiones antropológicas y teológicas vinculadas con la experiencia de la modernidad.

(1) *Testimonio de Jesús*, *situación actual*. La clave para entender el matrimonio cristiano sigue siendo la palabra básica de Jesús en Mc 10,1-12 par, centrada en la

fidelidad de los esposos, sin supremacía de uno sobre otro. En esa línea se puede afirmar que solo ahora (s. XXI), con la emancipación y la libertad de la mujer, puede entenderse plenamente lo que Jesús quiso.

El matrimonio no aparece ya como una imposición; hombres y mujeres pueden vivir su amor y llenar su apetencia social de otras maneras; por eso, ya no es necesario, ni siquiera para la procreación de los hijos (por más conveniente que sea). El matrimonio es una institución libre y personal, la unión de dos seres iguales que podrían optar por otras formas de relación sexual y humana, como supone Jesús al oponerse al divorcio*.

El matrimonio sigue siendo el lugar privilegiado, *pero no único*, *de la paternidad y maternidad*, entendida de manera responsable, como efecto de un deseo y una opción, de un compromiso libre y común del varón y la mujer. Por eso, más que hablar en tono de lamentación, más que evocar crisis y condenas, como algunas veces hace, la Iglesia debería presentar ante los hombres y mujeres la belleza y valor del matrimonio, como ideal de vida, espacio de encuentro y realización íntima de dos personas. Pues bien, partiendo de la perspectiva bíblica, leída desde la actualidad, el matrimonio cristiano incluye tres elementos.

(2) *Elementos del matrimonio.* Solo en ese contexto de libertad de la mujer (y del varón) se puede insistir en la importancia del enamoramiento (volviendo a la clave de Gn 2,23-24, formulada en clave de varón, y al Cantar de los Cantares). Frente a quienes intentan apoyarlo en otros presupuestos, el matrimonio solo puede fundarse en la voluntad de los contrayentes, es decir, en el enamoramiento personal (tanto del varón como de la mujer, que podría no casarse, como sabe bien Pablo, cf. 1 Cor 7,25-40), con lo que ello implica de deseo, de pasión y encuentro interhumano. No existe matrimonio sin la conversación de los cuerpos, sin la amistad de las personas, sin la satisfacción y la exigencia (las tareas) de la vida compartida, pero tampoco sin libertad radical del varón y de la mujer. Mirado de esa forma, el matrimonio ratifica el carácter autónomo (total) del amor de dos personas, que se comprometen a vivir en compañía, en un camino normalmente abierto al despliegue de la vida (es decir, a la generación de hijos).

Compromiso voluntario. En otros tiempos, el matrimonio se realizaba más por conveniencias sociales que por opción y voluntad positiva de los esposos. Pues bien, con los cambios sociales de la modernidad y con la liberación económica, social y sexual de la mujer, el matrimonio puede y debe estabilizarse como un compromiso voluntario (libre) de convivencia entre personas que podrían vivir sin casarse. Ya no es una necesidad, como podía ser antes, sino el resultado de una elección libre y personal. Un hombre y una mujer se atreven a ofrecerse una palabra de alianza para siempre, con todo lo que implica de fidelidad y comunión de vida. Solo en ese sentido se puede hablar del matrimonio por amor, en la línea del mensaje de Jesús.

Hondura religiosa. Por su fidelidad personal, por su amor mutuo y por su capacidad creadora (que se expresa en forma de paternidad/maternidad), para los cristianos, el matrimonio se define en perspectiva religiosa o, mejor dicho, cristológica, como intentó mostrar el autor de Efesios 5,21-33, aunque no logró expresar su intuición por apelar a esquemas jerárquicos de Cristo Varón como Cabeza y de la Mujer como cuerpo.

(3) *Valor cristiano*, *a la luz del Nuevo Testamento.* Conforme a lo anterior, el matrimonio visibiliza el amor de Jesucristo, apareciendo como un reflejo de su ternura y compasión, de su confianza, su fidelidad y donación hasta la muerte. Por eso es sacramento pascual: allí donde un hombre y una mujer se aman de manera intensa, en actitud de entrega definitiva creadora, se vuelve transparente la misión del Cristo, tal como lo ha indicado Ef 5,22-33, aunque en una perspectiva simbólicamente jerárquica (el marido como signo de Jesús; la mujer como signo de la Iglesia). Ciertamente, Jesús no se ha casado (celibato*), no ha vivido la experiencia de un enamoramiento cultivado en forma de vinculación interhumana; sin embargo, toda su conducta está marcada por su entrega fiel hacia otros seres humanos; por eso puede ofrecer un modelo y sentido de vida para los casados. En ese sentido él puede aparecer como «esposo» y su conducta como expresión de la conducta amorosa y entregada que han de asumir los maridos.

Esto significa que la verdad de aquello que realiza el matrimonio, como alianza libre, entrega mutua y existencia compartida, es un signo del Reino de Dios y, de un modo especial, de la entrega personal de Jesús (como he puesto de relieve en la entrada anterior: matrimonio*. Sentido general). Desde esa base, retomando la conducta y mensaje de Jesús e interpretándola a la luz de Ef 5, pero en perspectiva de igualdad entre varón y mujer, se pueden y deben formular las siguientes reflexiones:

El matrimonio ratifica la experiencia y enseñanza de Jesús sobre el amor humano. Ciertamente, el Dios de Jesús desborda y sobrepasa todos los niveles de un encuentro entre los hombres. Pero su amor se expresa y humaniza allí donde dos personas comparten su existencia. Cuando los viejos mitos del Oriente interpretaban el principio de las cosas como una unión hierogámica* (dios-diosa), estaban expresando algo que sigue siendo básico en la Iglesia cristiana, aunque ahora debe entenderse de un modo muy distinto: el matrimonio no es amor de Dios, sino de dos personas concretas que se comprometen a vivir en común el Evangelio. Tanto el uno como el otro pueden decirse una palabra de entrega y de vida común que dura para siempre. En ese sentido, resulta fundamental la fidelidad de los esposos que se ofrecen mutuamente una palabra de fe, prometiéndose amor para siempre. Esa fidelidad matrimonial es gracia y tarea, es don y compromiso que dura para siempre. Por eso, en la Iglesia no existe un matrimonio temporal. El amor episódico, la vinculación parcial de dos personas tiene otras funciones, ofrece otros valores, pero nunca puede ser un matrimonio cristiano, que implica un compromiso de convivencia definitiva entre dos personas, de manera que cada una de ellas puede ser signo de Dios (de Cristo) para la otra.

El matrimonio eclesializa el amor. Eso significa que la presencia y testimonio de la comunidad constituye un elemento esencial de su celebración y de su despliegue. Por eso, cuando algunos hablan hoy de la crisis de los matrimonio, no pueden referirse solo a la ruptura de las relaciones de pareja, sino que deben hablar también de la carencia de amor eclesial (social). Cerrados en sí, aislados de la comunidad, un hombre y una mujer no pueden formar nunca un matrimonio cristiano, por mucho que se amen. Podrán ser una pareja ejemplar, un testimonio fuerte de fidelidad humana. Pero solo son matrimonio

cristiano allí donde expresan su amor dentro del amor de la Iglesia, que celebra la presencia de Jesús como misterio de fidelidad y alianza que se abre a todos los creyentes.

El matrimonio celebra el amor. La unión de los esposos, dentro de la Iglesia, es más que un compromiso, más que un contrato o tarea. Es un sacramento y, por eso, se celebra. Esto significa que el amor ha de entenderse en forma de misterio. Los esposos cristianos consagran el amor al acceder al matrimonio. Ellos mismos son ministros, a través de la palabra que se ofrecen y del gesto de vida que inauguran. Toda su existencia, desde el plano de la cercanía física hasta el nivel de la comunión de voluntades, se convierte en expresión de la presencia de Dios entre los hombres. En esa línea, unidos ante el misterio, se descubren en manos de una trascendencia de vida y amor que les fundamenta, les asume, les transforma y así quieren celebrarlo. Celebrar significa asumir la presencia de Dios en el compromiso y camino de amor de la pareja, dentro de la comunidad cristiana. En este contexto, para que el matrimonio sea verdaderamente humano ha de entenderse como algo «superior»: presencia del amor trinitario y redentor de Dios entre los hombres; por otra parte, para que el amor sea sacramento de Dios tiene que ser plenamente humano.

Cf. E. FUCHS, *Deseo y ternura: fuentes e historia de una ética cristiana de la sexualidad y del matrimonio*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1995; A. G. HAMMAN, *Matrimonio y virginidad en la Iglesia antigua*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2000; A. SARMIENTO, *Matrimonio cristiano*, EUNSA, Pamplona 2001; M. VIDAL, *El matrimonio entre el ideal cristiano y la fragilidad: teología*, *moral y pastoral*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2003; R. J. WEEMS, *Amor maltratado: matrimonio*, *sexo y violencia en los profetas hebreos*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1997.

MATRIMONIO «CRISTIANO» (EF 5,21-39)

(↗ *homosexualidad*, *mujer*, *varón*). En el principio de las relaciones humanas ha colocado la Biblia la unión del hombre y la mujer (Gn 2,24: «Dejará el hombre a su padre y a su madre, se unirá a su mujer y serán una sola carne»). El signo esponsal del amor mutuo (sin necesidad de matrimonio expreso) recorre y define gran parte de la antropología bíblica, desde Gn 2–3 y Cantar de los Cantares hasta el Apocalipsis.

(1) *Visión general*. El Antiguo Testamento ha entendido el matrimonio a la luz de las costumbres y normas del antiguo Oriente. Ha permitido la poligamia, que aparece sobre todo en la historia de los patriarcas* y reyes antiguos, aunque ya en tiempos de Jesús era poco practicada, y ha regulado el divorcio* (Dt 24,1-2). La mujer es importante, sobre todo, como madre (gebîra*), pero el Cantar* de los Cantares ha ofrecido uno de los testimonios supremos del amor monogámico como experiencia existencial y teológica, presentando a la mujer como valor en sí, al lado del varón, sin necesidad de verla como madre. Por otra parte, el testimonio de la historia original, tanto en Gn 1,27 («varón y mujer los creó...») como en Gn 2,24 («dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer y serán una sola carne»), se sitúa en la línea de la monogamia y la fidelidad matrimonial. Jesús ha situado e interpretado el matrimonio a la luz de esas palabras del Génesis, tomando como modelo la monogamia y prohibiendo el divorcio (Mt 10,6-9; 19,1-10 par). Lógicamente, siguiendo un proceso que es normal en todo el Nuevo Testamento, la Iglesia ha interpretado y valorado el matrimonio a la luz de la entrega de Jesús, como una concreción del mismo amor de Cristo. Pablo asume la visión monogámica de Jesús y la prohibición del divorcio (1 Cor 7,10).

(2) *Ef 5,21-33. Un matrimonio jerárquico*. La escuela de Pablo acepta y desarrolla esta visión en Ef 5, ratificando desde Cristo el valor sacramental (escatológico y liberador) del matrimonio, aunque corre el riesgo de introducirlo dentro de unos esquemas jerarquizantes, de tipo patriarcalista, como ponemos de relieve destacando los tres momentos del texto: «[1. Principio]. Someteos unos a los otros en el temor de Cristo. [2. Argumento central]. Las mujeres a sus maridos como al Señor, porque el marido es cabeza de la mujer, como Cristo es cabeza de la Iglesia, es salvador del cuerpo. Así como la Iglesia está sumisa a Cristo, así también las mujeres deben estarlo a sus maridos en todo. Maridos, amad a vuestras mujeres como Cristo amó a su Iglesia y se entregó a sí mismo por ella, para santificarla, purificándola mediante el baño de su sangre... Así deben amar los maridos a sus mujeres, como a sus propios cuerpos. El que ama a su mujer se ama a sí mismo. Porque nadie aborreció jamás su propia carne; antes bien la alimenta y la cuida con cariño, lo mismo que Cristo a la Iglesia. [3. Conclusión]. Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer y los dos se harán una sola carne. Gran misterio es este, lo digo respecto a Cristo y a la Iglesia. En todo caso, en cuanto a vosotros, que cada uno ame a su mujer como a sí mismo; y la mujer que respete a su marido» (Ef 5,21-33). Estamos ante una visión jerarquizada del matrimonio, pues el marido se presenta como revelación del Señor para la esposa, de modo que la mujer ama al Señor amando sobre el mundo a su marido (cosa que no se dice, de forma reversible,

del marido respecto a la mujer). De esta forma, el matrimonio se interpreta como realización simbólica del encuentro salvador de Cristo con la Iglesia, retomando un motivo clásico de la tradición israelita.

(3) *Novedad y riesgo de Ef 5,21-33*. En el Antiguo Testamento, Dios aparecía como esposo de su pueblo. Pero, según Ef 5, el Dios esposo es Cristo; el pueblo esposa es la Iglesia. Hasta aquí todo parece normal y se puede seguir hablando de igualdad entre varones y mujeres. El problema empieza cuando se aplica ese modelo a la relación matrimonial interpretada en clave jerárquica: marido y mujer dejan de encontrarse ya en un mismo plano, para ocupar lugares diferentes dentro de la unión del matrimonio: el marido representa a Cristo y cumple una función salvadora, apareciendo como cabeza de una mujer interpretada como cuerpo, por el que el marido debe entregarse hasta la muerte. La mujer representa a la Iglesia, es decir, a la humanidad; por eso, ella ha de portarse de manera receptiva, dejándose transformar (santificar) por su marido, como la Iglesia se deja santificar por Cristo. Lógicamente, ella es cuerpo regido por una cabeza; no ama sino teme, recibe con respeto agradecido el don de su esposo. De un modo normal, Ef 5 ha tomado un modelo patriarcal que parecía lógico en su tiempo. Pero eso no lo explica todo, pues también Jesús y Pablo conocían ese modelo, pero no lo aplican a la visión del matrimonio, ni en Mc 10,2-12 ni en 1 Cor 7. Pues bien, este nuevo texto de la escuela paulina (Ef 5) lo ha hecho, iniciando así un camino nuevo y peligroso dentro de la simbología cristiana. *Antes*, dentro del mensaje de Jesús (cf. Mc 2,18-19) o en la predicación de Pablo (2 Cor 11,1), tanto varones como mujeres formaban la esposa mesiánica del Cristo, sin diferencia entre unos y otras. Ahora, la misma lógica del símil (un Cristo varón como esposo de una humanidad-mujer) y el patriarcalismo del ambiente han separado jerárquicamente las funciones, de manera que dentro del matrimonio el varón es Cristo (y cabeza), la mujer Iglesia (y cuerpo). Eso significa que las mujeres han de tomarse como inferiores, dentro de una perspectiva orgánica donde la unión de la Iglesia se construye no a partir de la igualdad de sus miembros, sino desde su misma desigualdad. Ciertamente, varón y mujer son uno en Cristo (como sabe Gal 3,28); pero en Ef 5, a diferencia de Gal 3,28, ya no se puede afirmar que no existen varón y mujer (como distintos y contrapuestos). En el mismo lugar donde Cristo había suprimido la desigualdad, haciendo surgir un nuevo ser humano (sin varón ni mujer, sin esclavo ni libre), se introduce una nueva desigualdad paradójica en Cristo: el esposo es superior a su esposa, porque es cabeza y signo de Cristo, aunque no para mandar sobre ella, sino para servirla y entregarse por ella hasta la muerte; por su parte, la mujer es inferior, de tal manera que debe dejarse guiar por el esposo, como la Iglesia por Cristo.

(4) *Ef 5,21-33. Un texto paradójico. Tres lecturas*. De todas formas, el texto se encuentra construido de manera paradójica, y puede interpretarse de diversas maneras, conforme se acentúe una de las partes que hemos destacado al traducirlo. (a) *Leído desde su fórmula inicial*, entendida como tesis o resumen de todo lo que sigue (¡someteos unos a otros en el temor de Cristo!), el texto debería interpretarse de forma igualitaria y reversible: varón y mujer han de entregarse (someterse) uno a otro, en gesto de amor servicial fundado en Cristo. En este principio no hay jerarquía, uno arriba y otra abajo,

uno cabeza y otro cuerpo... Ambos forman el mismo cuerpo mesiánico de Cristo y en ese cuerpo constituyen una sola carne, de tal manera que deben subordinarse mutuamente, uno al otro (¡someteos!), sin que uno de ellos sea superior al otro, según el más hondo mensaje de Jesús (cf. Mc 10,42-45 par) y la parénesis fundante de san Pablo (cf. Flp 2,1-4: ¡considerando cada uno al otro como superior!). (b) *Leído desde su argumento central*, el texto introduce una jerarquización ontológica o quizá mejor «mítica» de los sexos (el espíritu sería masculino, la materia femenina), de tal forma que el esposo aparece como mesías de la esposa, como si él fuera principio y garantía de la unión matrimonial. Llevada la comparación al límite habría que decir que el marido es salvador del cuerpo (de la mujer) por su misma condición masculina: así la limpia y purifica, conservándola sin mancha (Ef 5,26-27). Es evidente que, entendidas de esa forma, fuera del contexto, esas afirmaciones son anticristianas (harían al marido en mediador exclusivo de Dios y figura de Cristo para su mujer). (c) *Leído desde su parte final*, el texto acaba interpretando todo el texto a la luz de Gn 2,24 y así supera también la visión jerarquizada de los esponsales. De esa forma empalma con el tema de la subordinación mutua (reversible, igualitaria) de los esposos, de tal forma que cada uno es, a su manera, cabeza del otro, sin que ninguno de los dos sea superior. Es como si, de pronto, el autor de Ef 5,21-33 hubiera juzgado insuficiente el argumento anterior de cabeza y cuerpo *(sôma)*, que ha venido empleando en el centro del texto y se sintiera obligado a recordar con Gn 1,26-27 y 2,23-24 que ambos (varón y mujer) han de realizar un único camino y forman así una sola carne *(sarks)* en la que ya no hay cabeza y cuerpo.

(5) *Conclusión. Ef 5,21-33: un texto abierto*. Evidentemente, la mujer de Ef 5 pertenece a la humanidad, no es una diosa. No es la expresión suprahistórica del eterno femenino, sino una persona concreta, redimida por Jesús en un momento de su historia. Su figura no puede interpretarse como un momento del mito hierogámico intradivino. Ella forma parte de la humanidad mesiánica y su esposo simbólico no es Dios (como en Ez 16), sino el nuevo Adán que es Cristo. Leído así, este texto ha sido y puede seguir siendo positivo para el conjunto de la Iglesia, pues se atreve a interpretar el matrimonio (unión varón/mujer) en clave cristológica: la vinculación afectiva de los hombres (especialmente el matrimonio) forma parte del misterio mesiánico. Es también bueno que la mujer quede valorada por su referencia al marido y el marido por su referencia a la mujer, sin necesidad de entenderla como madre (es decir, a partir de los hijos), pues en Ef 5 no son necesarios los hijos para que se valore en el Cristo el amor del matrimonio. Pero son muchos los que piensan que ese texto ha sido y sigue siendo peligroso porque define al Mesías como varón y a la comunidad como mujer y porque utiliza simbología de cabeza y cuerpo. Ese lenguaje está determinado por el contexto cultural y significa una vuelta atrás (una regresión) respecto al mensaje de Jesús y a la misma experiencia y práctica de Pablo. Pienso que en la catequesis actual debería desaparecer toda referencia al esposo como Cristo/cabeza y a la mujer como Iglesia/cuerpo, a no ser que esos símbolos se vuelvan reversibles. La misión del verdadero Cristo se expresa por igual a través del varón y de la mujer; el misterio corporal de la Iglesia alude a ambos. Eso significa que el texto ha de reformularse en lenguaje reversible de manera que allí donde

se dice que *el esposo* es Cristo para la esposa se pueda añadir que *la esposa* es Cristo para el esposo; y allí donde se dice que el esposo es cabeza se pueda añadir que es también cuerpo de la esposa y viceversa.

Cf. S. F. MILETIC, *One Flesch: Eph 5,22-24.31. Marriage and the New Creation*, AnBib 115, Roma 1988; R. RADFORD RUETHER, *Mujer nueva*, *Tierra nueva*, La Aurora, Buenos Aires 1977; E. SCHÜSSLER FIORENZA, *En memoria de ella*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1988.

MELQUISEDEC

(↗ *Abrahán*, *Hebreos [carta a los]*, *Jerusalén*, *sacerdocio*). Rey sacerdote de la ciudad-santuario de Jerusalén, antes que ella fuera conquistada por los israelitas: «Cuando Abram (= Abrahán) llegó de vencer a Kedorlaomer... Melquisedec, rey de Salem, presentó pan y vino, pues era sacerdote de El-Elyon, y le bendijo diciendo: ¡Bendito sea Abram de El-Elyon, creador de cielos y tierra, y bendito sea El-Elyon, que entregó en tus manos a tus enemigos! Y Abram le dio el diezmo de todo» (Gn 14,17-20).

(1) *Pervivencia cananea*. Este Melquisedec, rey-sacerdote de Salem (= Jerusalén), aparece así como antepasado legítimo de los que serán después sacerdotes israelitas de la misma ciudad sagrada, que David* integrará en su reino. De esa forma aparece como puente entre la Jerusalén «pagana» (jebusea) y la israelita y como uno de los signos más importantes de la unión de las dos religiones o, mejor dicho, de la conservación de elementos cananeos en la religión israelita. Abrahán es pastor, ganadero nómada. Melquisedec es agricultor de la tierra prometida, sacerdote de El-Elyon, Dios Altísimo de esa tierra, a quien ofrece los dones de su territorio (pan y vino), dones que ahora comparte con Abrahán y sus compañeros que vienen de la guerra. Por su parte, Abrahán ofrece a Melquisedec (y a su Dios) los diezmos de su guerra, reconociendo así el culto de Jerusalén y avalando el valor de su santuario. Los signos de Melquisedec (pan y vino) están relacionados con la victoria de Dios (de Abrahán) sobre los reyes de oriente, que querían adueñarse con violencia de la tierra. Por eso, Melquisedec, sacerdote de Salem, sale al encuentro de Abrahán, ofreciéndole (a él y a su Dios) los dones mejores de la tierra liberada y de su santuario (pan y vino), que sirven para bendecir a Dios. El salmo 110,4 presenta a los reyes de Jerusalén como «sacerdotes según el orden de Melquisedec», diferenciándolos así de los sacerdotes oficiales de la tradición israelita (de la línea de los levitas y de Aarón; sacerdocio*). La tradición parabíblica (apócrifa) del judaísmo y la literatura de Qumrán* ha desarrollado poderosamente la figura de Melquisedec, viniendo a convertirle incluso en un personaje celeste.

(2) *Reinterpretación cristiana. Carta a los Hebreos*. Fundándose quizá en motivos judíos anteriores, propios de algunos círculos judíos «heterodoxos», la carta a los Hebreos ha elaborado la visión del sacerdocio mesiánico de Jesús, en la línea de Melquisedec, oponiéndose así a la línea oficial del sacerdocio del templo de Jerusalén (cf. Sal 110,4; Heb 4,6). Ese testimonio de Hebreos resulta esencial para entender el nuevo sacerdocio-sacrificio de Jesús, desligado de todos los rasgos levíticos (sacrificios de animales, sacralidad nacional). El nuevo sacerdocio de Jesús se encuentra evocado en la historia de Melquisedec, que recibió por Abrahán el homenaje de sus descendientes israelitas, incluidos los sacerdotes de Aarón (Heb 7,1-20; cf. Gn 14,17-20), apareciendo como superior a todos ellos y mostrando de antemano la caducidad del judaísmo religioso nacional, con su templo y rituales, su pureza y sacrificios. Según eso, la misma institución sacerdotal de Aarón (templo, culto y ritos), y no solo la impureza de alguno de sus discutidos sucesores (sadoquitas, hijos de Boeto), ha sido una inmensa (¿necesaria?) equivocación, llamada a desaparecer con la llegada del sacerdote de

Melquisedec, Hijo de Dios (Jesucristo). Paradójicamente, la institución de Aarón ha realizado un servicio negativo: su misma incapacidad (no podía conducirnos al misterio de Dios, ni ofrecernos perdón) exige que busquemos y encontremos otro sacerdocio en la línea de Melquisedec.

(3) *Sumo Sacerdote según el orden de Melquisedec*. Aarón no ha sido sacerdote verdadero, ni ha ofrecido un culto aceptable, sino sangre de animales muertos, incapaces de salvar. «Cristo, en cambio, constituido *Sumo Sacerdote* de los bienes futuros, penetró en el *Santuario*, una vez y para siempre, a través de un mayor y más perfecto *Tabernáculo*, no hecho con las manos, es decir, no de esta creación, y no por medio de la sangre de machos cabríos y de becerros, sino por medio de *su propia Sangre*, habiendo obtenido redención eterna» (Heb 9,11-12). El ritual y sacerdocio de Jesús se identifica con su vida entera. No incluye ritos o sacrificios separados de la vida, no exige ningún tipo de objetivación religiosa. Desaparece el templo externo, los ritos especiales, y no queda más rito ni templo que la vida, que es presencia de Dios, camino que conduce al Tabernáculo celeste. Jesús es sacerdote de tal forma que supera el sacerdocio previo (separado, ritual) e introduce en su misma existencia sacerdotal a todos los creyentes. Por un lado, *es sacerdote único*, de manera que solo él puede serlo: no por oficio, familia, ritual o liturgia mundana, sino porque, siendo Hijo de Dios, ha expresado humanamente la riqueza y plenitud del ser divino al encarnarse y vivir en amor hacia los otros. Por otro *es sacerdote universal*: en su camino quedamos integrados todos los creyentes, como portadores de su ofrenda de vida.

Cf. C. A. FRANCO, *Jesucristo*, *su persona*, *su obra en la carta a los Hebreos: lengua y cristología en Heb 2,9-10; 5,1-10; 4,14 y 9,27-28*, Ciudad Nueva, Madrid 1992; A. VANHOYE, *El mensaje de la carta a los Hebreos*, Verbo Divino, Estella 1990; *Sacerdotes antiguos*, *sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1992; C. ZESATI ESTRADA, *Hebreos 5,7-8. Estudio histórico exegético*, Istituto Biblico, Roma 1990.

MEMORIA

1. Biblia, libro de la memoria

(↗ *Biblia*, *Dios*, *eucaristía*, *éxodo*, *hermenéutica*, *historia*, *víctimas*). Siendo testimonio de una esperanza mesiánica, el judaísmo ha sido y es memoria *(zikaron)* de las cosas que Dios ha realizado por su pueblo y de los sufrimientos que el pueblo ha padecido. Su tarea (y la del cristianismo) consiste en mantener esa memoria (y en especial la de las víctimas) para iluminar la esperanza de los hombres. Entendida así, la Biblia es el libro del recuerdo activo de la salvación de Dios.

(1) *Mandamientos y credo histórico.* Yahvé tiene autoridad para proclamar una ley por aquello que ha hecho a favor de su pueblo. Por eso, sus mandamientos no se fundan en un tipo de precepto universal de la razón humana (como el «tú debes» de Kant), sino en una palabra de presentación de Dios que dice: «yo Soy Yahvé, tu Dios, que te saqué de Egipto» (Ex 20,2). Dios no es un «Yo Soy» intemporal, sino el que afirma: «yo soy el que ha sido y seré», el que os acompaña (Ex 3,14). Este «yo Soy», concretizado en forma de recuerdo liberador (el que te saqué de Egipto), define la experiencia del Dios israelita, como memoria salvadora que se expresa en el cumplimiento de unos mandamientos.

En ese contexto se puede hablar de un «credo» centrado en la memoria de aquello que Dios ha hecho por su pueblo. Ciertamente, los israelitas pueden decir y dicen que «Dios reina» en general sobre el cosmos (Sal 29,10; cf. Sal 93,1; 97,1; 99,1). Pero ellos saben que su reinado concreto (liberador) se expresa a través del recuerdo del éxodo (cf. no solo en Ex 20,2, sino también en Dt 5,6; 1 Re 12,28; Jr 2,6; etc.), expandido en el Credo histórico, que es una confesión de memoria Los que se identifican con ella, esos son israelitas:

«Mi padre era un arameo errante; bajo a Egipto y residió allí con unos pocos hombres... Pero los egipcios nos maltrataron y humillaron... Gritamos a Yahvé, Dios de nuestros padres, y Yahvé escuchó nuestra voz, vio nuestra miseria... y nos sacó de Egipto con mano fuerte y brazo extendido y nos trajo a este lugar...» (Dt 26,5-10; cf. Jos 24,2; Sal 136,78).

(2) *Israel*, *una institución para el recuerdo.* El Antiguo Testamento es una memoria de vida que cada padre debe transmitir a sus descendientes, fundando así y garantizando el cumplimiento de las leyes que configuran y vinculan a todos los miembros del pueblo. El judaísmo sigue siendo una religión de memoria familiar, y cada padre es ministro de Dios para sus hijos.

«Cuando mañana pregunte tu hijo: ¿qué son estos mandatos y decretos que os mandó Yahvé...? responderás: Éramos esclavos de Faraón en Egipto y Yahvé nos sacó de Egipto con mano fuerte... para traernos y darnos la tierra que había prometido a nuestros padres. Y nos mandó cumplir todos estos mandamientos, respetando a Yahvé, nuestro Dios» (Dt 6,20-24).

Este es, quizá, el más completo de los credos de Israel, porque vincula sus tres grandes tradiciones (la promesa de Dios, el éxodo y la alianza), para expandirlas y expresarlas en un compromiso de fidelidad que define toda la vida de los creyentes, que expresa en el cumplimiento de los mandamientos. Solo la memoria del pasado funda la experiencia del presente y la esperanza de futuro.

No se trata de una simple crónica de acontecimientos, que pueden arrinconarse en unos libros, como objeto de estudio. En contra de eso, el verdadero recuerdo *(zikaron)* actualiza el pasado, de tal manera que los israelitas mantienen en su memoria aquello que ha sucedido y que configura su vida. Ese es el tema básico del libro del Deuteronomio, que se despliega como una «recreación» cordial (litúrgica y personal) de los acontecimientos del pasado. Este compromiso de mantener viva la memoria de lo sucedido es lo que ha hecho posible que el pueblo de Israel no solamente perviva, sino que se siga actualizando, como presencia viva del pasado; este recuerdo mantiene la vida del pueblo.

No existe otro pueblo que se pueda comparar con el judaísmo, un grupo humano de memoria más larga, más presente... Para un buen judío, sus antepasados están vivos (desde Abrahán y David hasta los últimos mártires de la shoah*). Su libro (la Biblia) es una memoria vida del pasado. También son memorial sus tradiciones legales (Misná*, Talmud), sus fiestas, lo mismo que su tierra ancestral (Canaán, Israel), con su misma lengua (hebreo). Siendo portadores de una gran memoria, y precisamente por eso, los judíos pueden ser hombres del futuro (aunque a veces han podido caer en el peligro de mantener una memoria exclusiva de los muertos de su propio pueblo, como si los muertos de otros pueblos fueran menos importantes).

(3) *Jesús*, *hombre del recuerdo*. Los judíos nacían en un mundo donde la memoria de los profetas y de los libros antiguos trazaba el camino que ellos debían seguir sobre la tierra. En ese sentido podemos afirmar que, como buen judío, Jesús era un hombre que vivía del recuerdo histórico de sus antepasados (no del mundo superior espiritual de los platónicos). Por eso tenía marcado de algún modo, de antemano, su futuro; pero, al mismo tiempo, debía interpretarlo y concretarlo, descifrando y desplegando los rasgos básicos de lo recordado. Todo estaba anunciado en las promesas de Dios (en la Escritura y tradiciones de su pueblo); pero él mismo debía confirmarlo y concretarlo en su propia historia, dedicándose al anuncio del Reino de Dios, al servicio de los pobres.

Jesús estuvo vinculado a las tradiciones más hondas de Israel (en especial las de David). Nació de una promesa, era un esperado, un destinado; pero él mismo tuvo que trazar su destino. El recuerdo del que nació era el fundamento de su vida y, sin embargo no estaba cerrado de un modo fatal. Por eso, Jesús debió interpretarlo y lo hizo de un modo creador, vinculando en su vida las memorias proféticas (de Elías, de Isaías...) y mesiánicas (especialmente de David). En ese sentido, debemos afirmar que la herencia de Jesús (el cristianismo) es una forma de actualizar el recuerdo de Israel (es decir, el Antiguo Testamento, que no es antiguo por haber sido superado, sino por haber culminado en Cristo). Los cristianos comparten una misma memoria con los judíos, pero

la interpretan de formas que pueden ser algo diferentes, desde la perspectiva concreta de Jesús que se centra y expresa sobre todo en la eucaristía.

(4) *En memoria de ella*, *en memoria de mí: eucaristía.* Conforme al evangelio de Marcos (cf. Mc 14,3-9), la muerte de Jesús ha sido anunciada y preparada (simbolizada) por una mujer que le ha ungido con un perfume muy caro, anticipando de esa forma su muerte y su resurrección (el mensaje pascual). Por eso, contra la crítica de aquellos que condenan su «derroche», Jesús defiende a la mujer y dice que «en todos los lugares donde se anuncie el evangelio, en todo el mundo, se dirá lo que esta ha hecho para memoria de ella» (Mc 14,9). La historia cristiana se encuentra vinculada al recuerdo de esta mujer profeta, amiga de Jesús, que le acompaña y anima en el camino de su muerte y de su pascua. Pues bien, avanzando en esa línea del recuerdo, Jesús dejó a sus discípulos su memoria y centró en ella todo su mensaje, en torno al pan y al vino de la Cena: «Haced esto en memoria de mí» (Lc 22,19; 1 Cor 11,24).

Por eso, la forma cristiana de recordar a Jesús es la eucaristía, la celebración de aquellos que se reúnen para compartir el pan y el vino, actualizando de esa forma lo que Jesús hizo en sus multiplicaciones (compartiendo el pan con los pobres) y en la entrega de su vida hasta la muerte (última cena*). La eucaristía aparece así como memoria de Jesús condensada en el pan compartido (que es el signo y presencia de su cuerpo mesiánico) y en el vino que es el signo de su muerte a favor de los hombres. No se recuerda a Jesús en un gesto de muerte y venganza, sino de celebración abierta a la vida. Por eso, en un sentido muy intenso, la eucaristía se identifica con la misma resurrección (con la presencia de Jesús muerto a favor de los hombres, pero vivo en ellos). Entendido así, el cristianismo se visibiliza en el recuerdo de Jesús y de todas las víctimas que han sido sacrificadas desde el comienzo del mundo (cf. Mt 23,29-35 par). En ese contexto se sitúa el Canto de María, la Madre de Jesús, entendido como expresión de una memoria salvadora (como indica la entrada siguiente de este diccionario).

(7) *Reflexión teológica. Memoria cristiana*, *memoria platónica.* Dentro de la tradición filosófico-religiosa de Occidente, han existido y siguen existiendo dos tipos de recuerdo fundamental: el recuerdo platónico, de tipo idealista, y el recuerdo judeo-cristiano, de tipo histórico. *El hombre platónico* recuerda porque ha descendido del mundo de las ideas, donde estaba su patria; y por eso aquí, en la tierra de su destierro, se esfuerza por mantener la memoria del mundo superior del que ha caído (o bajado); en ese camino de recuerdo, las sombras de la tierra le sirven de motivo de reminiscencia, como la música famosa de Fray Luis de León: «A cuyo son divino el alma, que en olvido está sumida, torna a cobrar el tino y memoria perdida de su origen primera esclarecida» (A Francisco Salinas). Es un recuerdo poético hermoso, con paralelos en muchas religiones y culturas de tipo más místico. Pero no es el recuerdo bíblico. *El hombre bíblico*, tanto judío como cristiano, es aquel que mantiene vivo el recuerdo de la liberación histórica y social, abierta al futuro también histórico de reconciliación y libertad, el recuerdo de la liberación de Egipto (plano más judío), el recuerdo de la muerte pascual de Jesús (plano más cristiano).

Cf. A. CHOURAQUI, *Moisés. Viaje a los confines de un misterio realizado y de una utopía irrealizable*, Herder, Barcelona 1997; N. R. M. de LANGE, *Judaísmo*, Riopiedras, Barcelona 1996; M. HALBWACHS, *On Collective Memory*, Chicago UP, 1992; E. HOBSBAWM y T. RANGER, *The Invention of Tradition*, Cambridge UP, 1983; A. NEHER, *La esencia del profetismo*, Sígueme, Salamanca 1975; *El exilio de la palabra: Del silencio bíblico al silencio de Auschwitz*, Riopiedras, Barcelona 1997; F. ROSENSZWEIG, *La estrella de la redención*, Sígueme, Salamanca 1997;Y. H YERUSHLAMI, *Zajor: La historia judía y la memoria judía*, Antrophos, Barcelona 2002.

2. María, mujer de la memoria

(↗ *historia*, *mujer*, *protoevangelio*, *semen*). La Biblia en su conjunto es el libro de la memoria de las cosas que Dios ha realizado a favor de su pueblo a lo largo de la historia. En sentido general, las religiones orientales (y el platonismo) ponen de relieve la memoria de la patria originaria de la que el hombre ha descendido, cayendo en el mundo. Por el contrario, los israelitas mantienen la memoria histórica de lo que Dios ha hecho por ellos. En ese sentido, la misma Escritura es el *zikkaron* o recuerdo de la acción liberadora de Dios; por su parte, las fiestas (especialmente la pascua) son celebraciones del recuerdo, para conservar la memoria de lo que Dios ha hecho a favor del pueblo. La memoria del varón se transmite a través de su descendencia, de tal manera que la mujer* parece haberse convertido en un tipo de «instrumento» al servicio del recuerdo o descendencia de los varones. Pues bien, como ejemplo de memoria creyente, el Nuevo Testamento ha presentado dos veces a la Madre de Jesús que «conservaba todas estas cosas, meditándolas en su corazón» (cf. Lc 2,1-21.41-52). Así aparece como memoria mesiánica, al servicio de la revelación de Dios, realizando un papel esencial, conforme a la tradición israelita.

(1) *El primer ejemplo de la memoria de María* está vinculado a la escena del nacimiento (Lc 2,1-21). Por exigencia de la profecía, y cumpliendo una norma política del Imperio romano, como ciudadano del gran imperio mundial, José lleva a María a Belén, donde nace Jesús, sin casa que le acoja, en un establo de ganado (Lc 2,1-7). Como representantes de la humanidad necesitada, de los excluidos del Imperio y la ciudad, reciben el anuncio del dichoso nacimiento salvador unos pastores del entorno, que vienen para adorar al Niño, a quien encuentran con María y José (2,15). Los pastores reconocen el signo de Dios y María lo interpreta y valora de un modo personal: «ella conservaba todas estas cosas, comparándolas [= meditándolas] en su corazón» (2,19); así aparece como creyente reflexiva o, mejor dicho, orante, como la primera de todos los cristianos que sabe interpretar las profecías y entender los signos de Dios, iniciando un camino de misterio que recorrerá después toda la Iglesia.

(2) *El segundo ejemplo* está vinculado a la revelación de Jesús en el templo (Lc 2,41-52). Lucas afirma con la tradición que Jesús ha nacido en Belén, pero en vez de llevarle luego a Egipto, como ha hecho Mt 2, para interpretar su vida a la luz de la persecución, el exilio y el éxodo, le hace venir con doce años al templo de Jerusalén, donde muestra su sabiduría especial, en el santuario del culto y la vida israelita. Para Lucas el templo es un lugar de piedad y conocimiento, que ha sido aceptado y superado por Jesús, que se «pierde» allí, es decir, se queda dialogando con los maestros de Israel, a los doce años, como portador de una sabiduría más alta que nadie le ha enseñado. María, la madre, le busca y reprocha: «Hijo, ¿por qué nos han hecho esto? Mira, tu padre y yo te

buscábamos angustiados». Pero Jesús responde: «¿Por qué me buscabais? ¿No sabíais que debo ocuparme de las cosas de mi Padre?» (Lc 2,48-49). Así se oponen, sin negarse, Dios (Padre supremo) y José (padre humano). Los padres de este mundo le llevan al templo para que allí aprenda y adore, pero es Jesús quien puede enseñar y enseña en el mismo templo a los doctores, ocupándose así de las cosas de su Padre. Evidentemente, María y José no entienden, pues Jesús les sobrepasa, «pero su madre mantenía todas estas cosas en su corazón» (2,49-51). María, la madre de Jesús, aparece así como memoria viva del misterio mesiánico, como signo y principio de una Iglesia que se abre a la fe del recuerdo creador, superando los razonamientos de la ley de Israel y de la sabiduría de este mundo. Esa memoria de Jesús, que puede y debe vincularse a la memoria de la mujer de la unción (Mc 14,3-9), constituye un elemento esencial de la vida de la Iglesia.

Cf. A. SERRA, *Sapienza e contemplazione di Maria secondo Luca 2,19.51b*, Marianum, Roma 1982.

MERCABÁ, CARRO Y TRONO DE DIOS

(↗ *Cábala*, *Ezequiel*, *fuego*, *trono*, *querubines*). Ezequiel es un sacerdote culto, identificado con la causa de Yahvé. Ha vivido los acontecimientos dolorosos que marcan el derrumbamiento del estado judío y que desembocarán en la ruina del templo de Jerusalén: Josías muere el año 609 a.C., en Meguido, y de esa forma acaba su intento de reforma político-social del pueblo israelita; el 597 a.C. Nabucodonosor conquista Jerusalén y lleva deportados a sus nobles y habitantes más significativos, entre ellos a Ezequiel. Se produce una fuerte escisión: muchos de los que han quedado en Jerusalén, con el rey Sedecías, buscan de nuevo la independencia nacional (a pesar de los avisos de Jeremías); también algunos desterrados de Babel esperan y planean un rápido retorno. En esta situación ha de entenderse la experiencia fundante de Ezequiel, el quinto año de su destierro, es decir el 793-792 a.C., cuando «ve» que el mismo Dios sale de Jerusalén, para habitar con los cautivos, pues su templo será destruido. Esta visión del «carro de Dios» abandonando Jerusalén constituye uno de los testimonios más importantes de la profecía israelita, un texto lleno de signos que ha seguido y sigue siendo fuente de contemplación para generaciones de israelitas y cristianos.

(1) *Texto básico*. La nota central de esta experiencia (que será reafirmada por Ez 10) es la certeza de que el mismo Yahvé acompaña en el destierro a sus cautivos. Esta es una palabra fuerte de consuelo para los cautivos: no están solos, abandonados a su suerte; la misma gloria de Dios está cautivada y habita en medio de ellos. Pero es, al mismo tiempo, una palabra de juicio y amenaza en contra de las instituciones y personas de Jerusalén/Judá, porque han rechazado a Dios y Dios les ha abandonado. «Miré y he aquí que venía del norte un viento [*ruah*] huracanado, una nube enorme y un fuego relampagueante y un fulgor en torno; y en medio de él como un brillo de electro [*hasmal*] que salía de en medio del fuego [*'es*]. Del centro del mismo [*emergía*] la imagen [*demut*] de cuatro vivientes y este era su aspecto: tenían semejanza humana [*demut 'adam*], y cada uno de ellos poseía cuatro rostros y cuatro alas. Sus piernas eran rectas y las plantas de sus pies como la planta de pie de un novillo y brillaban como bronce bruñido. Por debajo de las alas tenían manos de hombre a los cuatro lados. Y los cuatro poseían rostros y alas. Sus alas se tocaban las unas con las otras; y al marchar no se volvían sino que cada uno marchaba de frente. Y la semejanza de sus rostros era: rostro humano y rostro de león por la derecha de los cuatro, y rostro de toro por la izquierda de los cuatro y rostro de águila. Y sus rostros y sus alas estaban extendidas hacia lo alto: dos alas se juntaban una con otra, con dos se cubrían el cuerpo. Cada uno de ellos marchaba de frente: marchaban hacia donde el Espíritu *(ruah)* les llevaba a marchar y no se volvían al hacerlo. Y entre esos vivientes había como una visión: como ascuas de fuego, como unas antorchas (*lappidim*, rayos) discurriendo entre los vivientes. Y el fuego *('es)* fulguraba y del fuego salían relámpagos *(baraq)*. Y los vivientes iban y venían a modo de exaltación. Miré a los vivientes y he aquí que una rueda *('ophan)* estaba en el suelo al lado de cada uno de los cuatro vivientes. El aspecto y hechura de las ruedas era como el fulgor de (piedra) de Tarsis... e infundían terror, pues sus

circunferencias estaban llenas de ojos. Cuando caminaban los vivientes, avanzaban a su lado las ruedas; y cuando se elevaban los vivientes del suelo, se elevaban también las ruedas... Sobre la cabeza de los vivientes había una semejanza de basamento [*raqi'a*] como el fulgor aterrador del cristal, extendido por encima de sus cabezas. Debajo del basamento, sus alas estaban emparejadas horizontalmente en parejas; cada uno se cubría el cuerpo con un par. Y oí el rumor de sus alas cuando caminaban; era como estruendo de aguas [*mayim*] caudalosas, como la voz de *Sadday*... Y por encima del basamento que estaba sobre sus cabezas había como una visión de piedra de zafiro, una semejanza de Trono [*demut kisse'*]; y sobre esa semejanza de Trono una visión como semejanza de ser humano [*demut ke-mar'eh 'adam*] sobre él en lo alto... Era la visión de la Imagen de la Gloria de Yahvé. Al contemplarla caí rostro en tierra» (Ez 1,4-28). Esta es la teofanía de la Mercabá, del carro de Dios, que los estudios judíos de la Cábala han tomado como centro y compendio de toda la Escritura.

(2) *Signo fundante. El Dios del fuego*. Ezequiel, sacerdote desterrado, ha descubierto que el Dios del carro sagrado, expresión del mismo cosmos, ha venido a compartir el destierro con los israelitas cautivos. Los primeros elementos de la teofanía (viento, nube, fuego...) son comunes y aparecen también en otras teofanías. En el centro de todo está el fuego de Dios [*'es*] y en el centro del centro está el mismo Dios a quien, siguiendo la interpretación de los LXX, hemos presentado como electro: metal brillantísimo, pulido, incandescente, compuesto de una mezcla de oro y plata. Conforme a la voz hebrea aquí empleada *(hasmal)*, Dios es fuente original del fuego, brasa que arde sin nunca consumirse. Este es el rasgo fundante de su teofanía: núcleo de fuego rodeado por una inmensa nube, abriéndose a manera de viento sobre el mundo.

(3) *Cuatro vivientes*, *los querubines*. Da la impresión de que el fuego de Dios se abre y deja ver en su centro la figura de cuatro seres misteriosos. El texto paralelo y posterior (Ez 10,1ss) les llama ya desde el principio querubines. Pero aquí no han recibido ese nombre, sino que aparecen como vivientes *(hayot)*, portadores de un trono. No importan por sí mismos, interesa su función: son piernas de novillo fuerte que sostienen el peso de Dios y caminan por la tierra; son alas que cubren el cuerpo desnudo, en reverencia grande, mientras suben y vuelan, llevando por el aire el gran misterio de la creación, el fuego de Dios. Desde el fondo de estos vivientes o animales cósmicos emerge la certeza de que el mundo entero es trono de Dios, especialmente en sus estratos más excelsos. Para entender mejor su representación exterior (híbridos de rostro humano, piernas de novillo y alas de gran águila) podemos recordar algunas figuras de aquel tiempo, con vivientes alados que se orientan hacia los cuatro puntos cardinales, con tronos que se apoyan sobre grandes animales (águilas, toros o leones) que les sirven de soporte. Al mismo tiempo, Ezequiel utiliza la simbología del templo de Jerusalén, donde, según la más antigua tradición (quizá preisraelita), Dios se sienta en un trono de querubines o seres alados (cf. Sal 18,11; 80,1; 99,1), elevándose sobre una placa o cubierta sobre la que extienden sus alas dos querubines (cf. Ex 25,22; 26,1.31; 1 Sm 4,4; 1 Re 6,23-36). Estos vivientes poseen, por un lado, figura humana que se expresa, sin duda alguna, por el rostro; pero, al mismo tiempo, muestran la fuerza del novillo (piernas), la rapidez del

águila (alas), la fiereza del león (rostro): son como expresión de todos los poderes de la vida, signo de Dios, siendo al mismo tiempo un reflejo de la unión del hombre con el mundo de la vida, con los animales de la tierra.

(4) *El carro de Dios*. Los vivientes son seres paradójicos, no solo por las formas del cuerpo (rostro, alas, piernas), sino también por la pluralidad de rasgos: son basas del trono divino, puntos cardinales, la totalidad del mundo. Al mismo tiempo, cada uno tiene cuatro rostros: hombre, león, toro y águila. Parece que los cuatro se vinculan, como plenitud cósmica. El simbolismo es fuerte y hermoso, pero no se puede forzar de un modo unilateral, pues el texto paralelo de Ez 10,13-14 cambia la composición del gran Carro de Dios y pone un querubín en vez del toro, en comparación que parece más elaborada. Esos vivientes (vida en plenitud, el cosmos entero) aparecen en el texto como portadores de Dios. Por eso se añade que el Viento/Espíritu fundante *(ruah)* les hace andar como si el mismo Dios alentara por ellos. En este contexto, llevando la paradoja hasta el extremo, las alas se vuelven ruedas: los cuatro vivientes se presentan como círculos *(‘ophanim)*, en una de las transformaciones más interesantes y profundas de la simbología religiosa. Es evidente que ellas forman parte de un Carro, aunque aquí no se diga. El texto paralelo (Ez 10,13) les llama *galgal*: círculos de un trono, ruedas de una especia de Carroza sagrada de Dios, como ha visto la tradición judía y cristiana, especialmente la Cábala. Los vivientes, convertidos en ruedas, vuelan en la altura con sus alas inmensas y ruedan sobre el suelo con el giro de sus círculos constantes. Llevan a Dios; este es su misterio. En la base del trono de Dios están los vivientes hechos ruedas o esferas que representan el plano superior del universo: los círculos astrales, el perfecto movimiento de los seres que Gn 1,14-15 había colocado en el centro de la creación, para fijar los tiempos y fiestas de los hombres.

(5) *Basamento de cristal*. Las comparaciones anteriores nos permiten entender la palabra clave del pasaje que es *raqi'a*: sobre los vivientes/ruedas se extiende una especie de plataforma que sirve de techo o firmamento para lo de abajo y de sostén o suelo para lo de arriba, como sabe Gn 1,6 y como recuerda, en otro plano, el *kapporet* de Ex 25,21: este es el basamento en que se apoya el trono de Dios, lugar donde sus pies se asientan y reposan: abajo quedan los vivientes cósmicos, con el ruido de sus grandes alas, convertido en estruendo de aguas/mares y en fragor de truenos fuertes que son voz *(qol)* del Dios poderoso o El Sadday; encima se escucha el estruendo de Dios, pero el profeta no se atreve a describirlo. A medida que vamos avanzando, las imágenes se vuelven más sobrias. Del basamento (placa o cielo) que es lugar de separación entre Dios y los vivientes/ruedas del mundo inferior no se dice nada. Es posible que los oyentes y lectores primeros de Ezequiel no necesitaran más explicaciones, ni pudieran darlas; este es el límite y centro del misterio.

(6) *Trono de la Gloria de Yahvé: la semejanza humana*. Lo que está encima del carro, más allá del basamento, es el gran misterio, sobre el que solo se pueden trazar algunas comparaciones: hay una semejanza de Trono, signo del poder de Dios; hay una semejanza del ser humano, de forma que, si el hombre era imagen de Dios Gn 1,26-27, aquí podemos añadir que Dios mismo es imagen del hombre; hay un fulgor de electro,

que nos dice de nuevo que Dios se identifica con el fuego. El texto acaba señalando que esta no es visión de Dios; no es siquiera una experiencia de su gloria *(Kabod)*: es solo la visión de la imagen *(demut)* de la Gloria de Yahvé. Esperábamos ver a Dios y en largo esfuerzo de concentración de ascenso (vivientes, ruedas, basamento) solo vemos un Carro y un Trono, un como ser humano, un como foco de fuego, para escuchar después que todo es simplemente una como imagen de la Gloria de Yahvé. Esta es la gran *Ma'ase Merkabá* (Obra del Carro) que la Cábala judía ha entendido junto a la *Ma'ase Bereshit* (Obra del principio: Gn 1), como expresión de todo el misterio de Dios, objeto de meditación suprema para los iniciados en misterios superiores.

Cf. D. J. HALPERN, *The Merkabah in rabbinic Literature*, AOS 62, New Haven CO 1980; *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, TSAJ 16, Tubinga 1988; A. KUYT, *The Descent to the Chariot: Towards a Description of the Terminology*, *Place*, *Function and Nature of the Yeridah in Hekhalot Literature*, Tubinga 1995; P. S. G. SCHOLEM, *La Cábala y su simbolismo*, Siglo XXI, Madrid 1978; *Las grandes tendencias de la mística judía*, Siruela, Madrid 2000.

MERCANCÍAS DE ROMA

(↗ *Apocalipsis*, *riqueza*). Dentro de la gran liturgia del llanto de los comerciantes, que lloran por la caída de Roma (Ap 18,8-19), el Apocalipsis incluye una lista muy significativa de mercancías que se compran y venden en la capital (18,11-14); ellas muestran que la economía del imperio está al servicio del lujo y sangre de la ciudad prostituida. No es economía humanizada, para bien de los pobres, centrada en el pan y los peces compartidos de la vida de Jesús (cf. Mc 6,30-44 par); no es comercio que ayuda a compartir lo producido y que así vale como medio (espacio) de encuentro y comunicación, sino comercio de la Prostituta, que vive de la sangre de los pobres (Ap 17,5-6). Estas son las mercancías que se venden en Roma. (1) *Objetos preciosos*: oro, plata, piedras ricas, perlas. (2) *Tejidos caros*: lino, púrpura, seda, escarlata. (3) *Materiales nobles*: sándalo, marfil, madera fina, bronce, hierro y mármol. (4) *Especias olorosas*: canela, clavo, perfumes, ungüentos e incienso. (5) *Alimentos ricos*: vino, aceite, flor de harina y trigo. (6) *Animales y medios de transporte*: ganado mayor, ovejas, caballos y carros. (7) *Personas*: esclavos y hasta seres humanos (Ap 18,11-13). Esta es una lista comercial que empieza con *oro* y acaba con *esclavos*. Todo se compra y vende, incluidas las vidas humanas. Significativamente, en esta lista no aparecen mujeres: no hay alusión al comercio del sexo, abundante en aquel tiempo, que se da por supuesto. Es muy posible que los que han comerciado con estos productos y ahora se lamentan por la caída de Roma no tengan religión ni patria propiamente dicha. Su patria es el negocio, su religión la ganancia. Roma, Ciudad sagrada de la Paz Eterna, encarnación de la justicia sin fin (así pregona la propaganda político-religiosa del tiempo), se ha venido a convertir en una simple y pura prostituta. Es evidente que solo cree en su comercio. Los que lloran su ruina no la han querido de verdad. No se lamentan por ella, sino porque han perdido sus ganancias. Su llanto de comerciantes arruinados se eleva con las llamas del incendio. Lloran pero no se acercan a ayudarla, porque temen compartir su tormento.

MÉRITO

(↗ *gracia*, *obras*). En un nivel, la Biblia es el libro* del juicio (de los méritos de cada uno) y así podemos entenderla como un documento donde se recogen los merecimientos de las obras de los hombres, para que así puedan ser bien retribuidos en el juicio*. Pero, desbordando ese nivel, el conjunto de la Biblia y de un modo especial el Nuevo Testamento ha ido más allá de la línea de los méritos (reflejado en los agricultores de la parábola de Mc 12 que tienen que pagar la renta al amo), para situarse y situarnos ante la gracia* (libro* de la vida). Ciertamente, en un plano, los hombres dependen de lo que hacen (¡con el juicio con que juzguéis seréis juzgados!: Mt 7,1), pero en otro más alto ellos están en manos de la gracia universal de Dios, que se revela en Cristo como salvación para los creyentes (cf. Rom 3,22).

MESIÁNICO, PARTO

(↗ *madre*, *María*, *Sión*). Solo cuando ha superado el culto a la Diosa (Ashera/Astarté*) como figura divina (de manera que ella no puede ser ya adorada como esposa de Dios) ha podido surgir en Israel la figura simbólicamente poderosa del pueblo o de la ciudad como mujer que ama y/o da a luz (Sión* /Jerusalén*). Este es un motivo que culmina (para los cristianos) en Ap 12,2, donde se recoge el motivo de los dolores de parto de la madre Israel, convertida en madre mesiánica.

(1) *El pueblo es madre*, *dolores mesiánicos*. El tema del parto aparecía ya en el Antiguo Testamento como expresión de angustia y tribulación (cf. Jr 6,24; 13,21; Is 37,3), evocando, al mismo tiempo, una esperanza salvadora: «¿Quién oyó tal cosa? ¿Quién vio cosa semejante? ¿Puede nacer un país en un solo día? ¿O nace todo un pueblo de una vez? Pues bien, Sión tuvo dolores y dio a luz a sus hijos» (Is 66,7-8). El pueblo (entendido como presencia de Dios) aparece así bajo el signo de una «mujer-madre», que sufre al dar a luz y que encuentra su gozo cuando nace el hijo (cf. Jn 16,21).

De un modo consecuente, el conjunto del judaísmo podría suscribir las palabras de Pablo en Rom 8,22 cuando afirma que la creación entera (y especialmente Israel) gime en dolores de parto, como madre grávida de vida, hasta el momento en que nace el niño y llega la salvación. Esos dolores de parto de la mujer-Israel tienen un sentido positivo que se expresa en el nacimiento del hijo. Ciertamente, hay casos en los que puede hablarse también de un fracaso, es decir, de un dolor materno inútil: «Hemos concebido, tenemos dolores, pero no hemos traído a la tierra espíritu de salvación» (cf. Is 26,18). Pero ese fracaso de la Madre Israel (humanidad) debe al fin ser superado. El Dios bíblico, como madre que va a dar a luz, es principio de vida, de manera que sus angustias de parto constituyen un elemento integrante de la tribulación escatológica, tienen un sentido salvador (cf. Is 26,16–27,1).

Siguiendo esa línea, la tradición rabínica hablará de *los ayes* (dolores) de parto, propios del tiempo del Mesías, abiertos a la revelación salvadora de Dios, aunque en un sentido ellos pueden acabar en el fracaso, como ha sucedido el año 587 a.C. en la primera caída de Jerusalén y, sobre todo, en la segunda del año 70 d.C., tiempo en que numerosos libros judíos hablan de la ruina de la Madre Israel (así *4 Esdras*). De todas formas, en ese contexto, llegando al límite de su dolor, desde la hondura de su propia angustia, impotencia y soledad, el conjunto de Israel ha conservado siempre una esperanza mesiánica materna: como madre que espera y sufre por el nacimiento de su hijo salvador, así es Israel (y, en el fondo, así es Dios). Quizá el texto más significativo de la tradición del «nacimiento mesiánico» sea Is 7,14 (Emmanuel*), con Miq 5,2: «Pero tú, Belén de Efratá, no eres la menor entre las familias de Judá pues de ti ha de surgir aquel que ha de dominar en Israel, y cuyos orígenes son de antigüedad, desde los días de antaño. Por eso, él los abandonará hasta el tiempo en que dé a luz la que ha de dar a luz; y entonces el resto de sus hermanos volverá a los hijos de Israel».

El signo básico de Israel (y de Dios) es una mujer gestante que da a luz, en medio de dolores y circunstancias adversas, superando al fin todos los riesgos y dificultades. Este

es el signo del Dios mesiánico: un pueblo en forma de mujer a la que Dios trascendente ha fecundado con su palabra, haciéndole capaz de abrirse hacia un futuro de salvación (dará a luz al mesías, entendido en sentido personal o social).

(2) *Qumrán*, *riesgo de dualismo*. En esa línea se sitúa no solo Ap 12,1-5, sino también un salmo de Qumrán, que retoma el motivo central de Is 7,14; 9,4-6 y Miq 5,2: «Me encontraba en los dolores, como mujer que da a luz a su hijo primogénito... La mujer fecundada por un hombre sufre penosamente sus dolores, pero en medio de tormentos de muerte dará a luz un hijo varón, y en medio de durísimos sufrimientos saldrá de su vientre de gestante un maravilloso consejero y lleno de poder... Pero ellos, los que han concebido de la víbora (o vanidad), vendrán a ser presa de un tormento horrible y las olas de la muerte se apoderarán de todas las obras del horror; los fundamentos de su muralla se hundirán, como un barco se hunde bajo el agua» (1QH, III, 7-14; = 1QH Col XI).

En un plano, la mujer gestante «buena» se identifica con la comunidad esenia (elegidos de Israel). Pero en otro los dolores del parto mesiánico se formulan de forma individual y reflejan la experiencia del orante. Frente al buen pueblo (y al buen israelita) que gesta al salvador (la salvación) aparecen aquellos que han concebido de la víbora (de la vanidad o de la nada); evidentemente, son los enemigos de la comunidad (la mala mujer) que solo darán a luz la perdición (la muerte), como una madre frustrada. De esta manera se pone de relieve el riesgo del mal nacimiento, en una línea que podría conducir al dualismo.

Pero, en su conjunto, la Biblia y la tradición judía ha superado el riesgo de dualismo de Qumrán y ha presentado a Israel/Jerusalén como madre buena que da a luz al salvador. Las interpretaciones de ese signo materno de Dios pueden ser distintas, pero en el fondo de ellas se supone de algún modo que Israel (y Dios) es como una mujer que ha concebido y va dar a luz. Desde esa perspectiva afirmamos que la Biblia judía es la expresión de un pueblo teológico y mesiánico, que cree en el Dios que actúa no solo como creador sino como padre/madre salvador.

En ese contexto se sitúan algunos de los textos apócrifos más significativos que han definido el sentido y herencia de Israel a finales del siglo I d.C. Entre ellos destaca *4 Esdras*, cuya figura principal es la Madre Israel, en forma de viuda (ha muerto ya su hijo) o de mujer gestante (alumbrará nuevos hijos). Lógicamente, el «primer ser humano» no es un Adán, sino una figura femenina, que puede relacionarse con Eva, madre de todos los vivientes. Desde esta base, H. Arendt ha interpretado la novedad del judaísmo (y del cristianismo) en claves de natalidad (capacidad de dar a luz); a su juicio, al fijarse en la mujer que ha concebido y en el niño que va a nacer, la profecía bíblica ha encendido entre los hombres la certeza de una salvación o plenitud futura.

Texto hebreo de 1QH Col XI en E. LOHSE, *Die Texte aus Qumran*, Kösel, Múnich 1964, 120-121. Traducción en F. GARCÍA M., *Textos de Qumrán*, Trotta, Madrid 1992, 368-369. Cf. H. ARENDT, *La condición humana*, Paidós, Barcelona 2001.

MESÍAS

1. Principio y modelos

(↗ *David*, *Emmanuel*, *Isaías 2*, *monarquía*, *Jesús*). La palabra *Mesías* (en griego *Khristou*) viene de *mâsîah* (ungido): rey o personaje salvador que Dios ha de enviar sobre la tierra para liberar a los oprimidos, iluminar a los creyentes e instaurar para los justos un reinado de concordia duradera. Sin embargo, esa palabra ha perdido a veces su primer significado (de unción personal) y puede aplicarse a todo tipo de salvación o esperanza. En ese sentido, el mesianismo es anterior a una figura de Mesías personal. Nace en el principio de la historia de Israel, cuando los israelitas tienen la certeza de que Dios les abre un camino de futuro (promesa) y se explicita en el mensaje de los profetas que, superando el anuncio de condena, con la llegada del día de Yahvé (Amós), proclaman la llegada futura de la libertad o salvación, en claves de nueva alianza (Oseas, Jeremías) o de nuevo éxodo y/o retorno desde el cautiverio (Segundo Isaías). En ese contexto sobresale la figura del Mesías como portador de esperanza para el pueblo.

(1) *Mesianismo davídico. Un principio*. El mesianismo más persistente ha sido siempre de tipo político o, quizá mejor, social y se expresa de un modo ejemplar a través de David, un rey que ha quedado en la memoria de Israel como portador de paz y descanso para el pueblo, al menos para los judíos. Un relato ya muy cargado de teología afirma que, una vez bien asentado en su trono, David quiso ofrecer «casa y descanso» a Dios, en gesto inútil, porque Dios no necesita del descanso que le puedan dar los hombres. Pues bien, invirtiendo ese deseo, Dios mismo le ofreció a David un *descanso*: una promesa de paz, un futuro de esperanza: «Y cuando tus días sean cumplidos, y duermas con tus padres, yo levantaré después de ti a uno de tu linaje, el cual procederá de tus entrañas, y afirmaré su reino... y yo afirmaré para siempre el trono de su reino. Yo le seré a él padre, y él me será a mí hijo» (2 Sm 7,13-15). David ha querido darle casa a Dios, pero no ha podido hacerlo, pues Dios no necesita que los hombres le aseguren una casa... Dios en cambio puede: puede y quiere ofrecer una casa (espacio de vida y nacimiento) a los hijos de David, abriendo así, por medio de ellos, un lugar y tiempo de experiencia mesiánica... Pues bien, al lado de la figura davídica han surgido otras figuras mesiánicas, de tipo sacerdotal y/o profético (cf. Dt 18,15). Ellas servirán para recordar que la humanidad no se encuentra encerrada en la forma actual de vida de este mundo, sino que busca su verdad en el futuro. Por eso está esperando la llegada de un Mesías que será el verdadero rey o profeta, el hombre de la justicia y de la verdad.

(2) *Mesianismo*, *una esperanza multiforme*. Más que un personaje del que se conocen ya los rasgos, el Mesías es el signo de un camino abierto: sobre el orden establecido del sistema social y religioso, que actúa en el nivel de las instituciones que dominan en el mundo actual, se instaura la esperanza mesiánica que abre una utopía de reconciliación y plenitud para los hombres. La esperanza mesiánica supone que la humanidad no se halla clausurada en un momento dado, sino que tiende hacia una plenitud futura, superando así la visión del eterno retorno cósmico de las religiones de la naturaleza. Esa esperanza

suele personalizarse en un Mesías que va tomando rasgos distintos a lo largo de la historia y teología israelita. El Mesías no es una figura oficial instituida (como el rey o el sacerdote), pero su imagen simbólica (esperada y/o proyectada hacia el futuro) representa una fuente de vida (una utopía) frente a los problemas o carencias del momento actual. Así dice la samaritana, representando una fe que es común a las varias tendencias israelitas, entre las que se cuenta la de los samaritanos: «Sé que llega el Mesías, llamado Cristo; cuando él venga nos anunciará todas las cosas» (Jn 4,25). Más que institución o figura con rasgos bien fijados en los libros antiguos, el Mesías puede presentarse como principio de superación de las injusticias actuales y en ese sentido constituye un elemento central de la imaginación creadora, que supera las barreras del tiempo que todo lo destruye y del realismo que todo lo aplana. Frente al poder de los monarcas, superando la injusticia de un templo que sanciona las instituciones actuales, muchos israelitas han proyectado la esperanza modélica de un Mesías más o menos personalizado como signo de libertad y plenitud para los hombres.

(3) *Mesianismo*, *una serie de figuras*. La figura mesiánica más importante del mesianismo israelita (o al menos del jerosolimitano y judío) ha sido David, cuyo recuerdo sigue influyendo en los oráculos de varios profetas (Is 7,10-16; 9,1-6; 11,1-9; Miq 5,1-4; Jr 23,5-6) y en diversos salmos reales (cf. Sal 2; 20; 72; 89). Sin embargo, David no ha sido la única figura de Mesías, de manera que encontramos a su lado otras distintas, que se hallaban vivas en tiempos de Jesús. (a) *Profeta elegido*. La esperanza en un profeta nuevo, que ratifique la experiencia de Moisés o que sea en sí mismo Mesías, solo ha podido surgir en un momento en que los israelitas han reconocido la aportación de los profetas antiguos, entendidos en un sentido extenso. Así se puede hablar de un profeta como Moisés, que enseñará al pueblo lo que ha de hacer (desde Dt 18,15-18), pero también de un profeta como Elías, que preparará los caminos del Señor (como sabe o insinúa Mal 3,1s y Eclo 48,10). Esa esperanza de un profeta parece haber sido muy fuerte en tiempos de Jesús, como atestiguan los evangelios, cuando le comparan con Elías, con Jeremías o con alguno de los profetas (cf. Mc 6,15; Mt 11,14; Mt 16,14). (b) *Elegido apocalíptico*, de tipo sobrehumano. Aparece en las Parábolas de Henoc, donde el mismo Hijo* del Hombre (cf. *1 Hen* 48,10; 52,4) viene a presentarse como Ungido del Señor de los Espíritus. No parece necesario que sea Hijo de David, aunque actúe como mediador (depositario) de las viejas esperanzas de su pueblo y cumpla las promesas davídicas; ciertamente, es Mesías, pero es un Mesías de tipo angélico o trascendente, más que humano. (c) *Ungido guerrero*, *hijo de David*. La figura de David retorna siempre a los recuerdos de los judíos. De esa forma, los *Salmos de Salomón* vuelven a decir que Dios escogió a David por rey y aseguró con juramento que sus hijos gozarían del reino para siempre (*SalSl* 17,5). Pero el pecado de Israel truncó la promesa (*SalSl* 17,6-22); se entiende la voz del orante: «Mira, oh Señor, y ensalza entre ellos a su rey...; cíñele de fuerza, de manera que pueda aniquilar a los poderes enemigos y limpie a Jerusalén de los paganos...» (17,23-24). El rey a quien espera el orante de este salmo es Hijo de David (17,5.23) y Ungido del Señor (17,36; 18,6.8). Su tarea primordial será instaurar el reino de Israel, venciendo a los poderes enemigos y logrando así el dominio

sobre todos los pueblos de la tierra (17,23-27). Este rey guerrero cumplirá la obra de Dios, destruyendo a sus adversarios y de un modo especial a los romanos. En esta línea se sitúan las esperanzas de muchos judíos del entorno de Jesús, pertenezcan o no al grupo de sus discípulos. (d) *Ungido clerical. Dos ungidos*. La tradición de *Jubileos*, *Test XII Pat* y Qumrán, habla también de un sacerdote de Leví (de Aarón) como Mesías enviado por Dios para implantar sobre la tierra el verdadero culto y la justicia. Los ambientes sacerdotales consideran primordial el orden cúltico y religioso. Por eso, junto al Mesías de David (guerrero) sitúan el de Aarón (sacerdote). Esta dualidad mesiánica, insinuada en Zac 6,9-14, ha sido temáticamente desarrollada en *Test XII Pat* y en algunos textos de Qumrán. El rey, Mesías de David (o de Israel), dirigirá el combate, como jefe en la batalla, pero estará sometido a la norma y orden del Sumo Sacerdote, que aparece como mediador de Dios para los humanos (en la ley, las observancias rituales y el culto). En ese sentido podemos hablar de dos Mesías, uno político y otro sacerdotal (e incluso de un tercer Mesías profético). Sea en la línea que fuere, el Mesías nace del pasado (se funda en la esperanza del Antiguo Testamento) y está destinado a realizar la restauración (reimplantación) del reino israelita.

(4) *Mesianismo apocalíptico. (1) Textos básicos* (apocalíptica*). El judaísmo de los tiempos de Jesús ha estado marcado por una fuerte esperanza apocalíptica, que ha definido de un modo intenso su mesianismo. En esa línea podemos afirmar que la apocalíptica ha servido para unificar las diversas tradiciones mesiánicas y sapienciales, legales y sacerdotales de gran parte del pueblo, de tal manera que pueden vincularse y se vinculan las aportaciones de los apocalípticos puros (tradición de *1 Hen*, *4 Esdras*, *2 Baruc*) con las aportaciones y experiencias de otros grupos judíos, más interesados por las esperanzas mesiánicas. Sobre esa base podemos hablar, de manera general, de un mesianismo apocalíptico (que podría llamarse, quizá mejor, escatológico), como indicarán los textos que primero presentamos y luego comentamos. Los tomamos de la literatura judía parabíblica del tiempo de Jesús, todos ellos de tipo mesiánico-apocalíptico. (a) *Línea más sapiencial: cambio cósmico*: «Pienso yo que cuando esto ocurra [cuando se amansen las fieras que los humanos llevamos en el alma], los osos, los leones y las panteras, los animales de la India (elefantes y tigres) y todas las demás fieras de vigor y poder invencibles cambiarán su vida solitaria y aislada para vivir en comunidad y poco a poco, a imitación de las criaturas gregarias, se tornarán mansos en presencia del hombre... En medio de todos estos animales (escorpiones, cocodrilos e hipopótamos...) le es dado al hombre virtuoso permanecer protegido por una santa inviolabilidad, pues Dios ha honrado a la virtud concediéndole el privilegio de estar al abrigo de cualquier amenaza...» (Filón, *De Praemiis* 90-91). (b) *Línea más teológica: Dios Mesías*, *Reino de Dios*. «Los hijos del gran Dios vivirán todos alrededor del templo, en paz, gozándose en aquello que les concede el creador y justiciero Monarca, pues él solo les protegerá y asistirá con gran poder, con una especie de muro de fuego ardiendo en derredor. Sin guerras vivirán en sus ciudades y en los campos, pues no les tocará la mano de la guerra mala... Y entonces, en verdad, las islas y todas las ciudades dirán: Cuánto ama el Inmortal a estos hombres, pues todos serán sus aliados y les

ayudarán: el cielo, el sol por Dios conducido y la luna... Habrá una gran paz por la tierra... Y entonces (Dios) hará nacer un reino para la eternidad, destinado a todos los hombres, santa ley que antaño concedió a los piadosos... De todos los lugares de la tierra llevarán incienso y regalos a la Morada del gran Dios...» (Oráculos Sibilinos III, 702-780). (c) *Línea más antropológica: nuevo paraíso*. «Para vosotros [los judíos fieles] está abierto el paraíso, plantado el árbol de la vida, dispuesto el tiempo futuro, reservada la abundancia, edificada la ciudad, asegurado el descanso, lograda la bondad y más conseguida aún la sabiduría. La raíz mala quedó cortada en vosotros, la enfermedad extinguida, la muerte alejada; el infierno se retira, no se conoce ya la corrupción. Pasarán para siempre los dolores y estará presente la inmortalidad como tesoro» (*4 Esd* 8,52-55). (d) *Línea más utópica: la gran abundancia*. «Cuando el Mesías habrá humillado al mundo entero y cuando reine en paz por siempre sobre el trono de su realeza, entonces se revelarán las delicias, se mostrará la tranquilidad. En aquel tiempo, la salud descenderá como rocío y se alejará la enfermedad. Las preocupaciones, dolores y gemidos se alejarán de los hombres, se expandirá el gozo por toda la tierra. Nadie morirá prematuramente; ninguna desgracia llegará de improviso. Juicios y acusaciones, luchas y venganza, crímenes, pasiones, celos, odio y todas las cosas semejantes sufrirán condena, después de haber sido extirpadas. Esto se refiere a los que han llenado de males la tierra, y por su causa ha sido muy turbada la vida de los hombres. Las bestias salvajes saldrán de la selva para ponerse al servicio de los humanos; serpiente y dragón saldrán de sus cuevas para obedecer a un niño. Las mujeres no sufrirán más en sus partos, ni se angustiarán cuando alumbren el fruto de su seno. En estos días, los segadores no conocerán fatiga, ni se cansarán los constructores. Los trabajos progresarán por sí mismos, al ritmo de aquellos que los realizan, en reposo completo. Porque este tiempo será el fin de la corrupción y el principio de la incorrupción» (*2 Bar* 73-74).

(5) *Mesianismo apocalíptico. 2 Comentario*. Significativamente, los textos anteriores, tan diversos como el tratado de Filón de Alejandría, los anuncios de esperanza de *4 Esd* o *2 Bar*, elevados desde un mundo dolorido, tras la caída del templo de Jerusalén (70 d.C.), y los oráculos Sibilinos concuerdan en lo esencial: hay un mesianismo, es decir, una esperanza de renovación humana y de plenitud, que se expresa siempre con rasgos simbólicos (míticos) muy fuertes, en perspectiva apocalíptica. Este es un elemento común de la tradición israelita: la esperanza mesiánica de renovación humana (expresada a través de un fuerte simbolismo apocalíptico) pertenece al patrimonio común del judaísmo del tiempo de Jesús, abierto a la culminación del fin de los tiempos. Filón propone una utopía casi filosófica de plenitud humana, los oráculos Sibilinos se abren hacia el futuro salvador con la ayuda de un tipo de adivinación o mántica religiosa, *4 Esd* y *2 Bar* expanden la esperanza de reconciliación final después de la tragedia judía del 70 d.C. (con la caída del segundo Templo). Perspectivas y signos son distintos, pero en todos brota y se expande una misma esperanza de transformación y reconciliación israelita, humana: la certeza de que el mundo viejo acaba y de que emerge, por gracia de Dios, un orden de justicia y reconciliación entre los humanos. En este contexto ha surgido y se expresa una misma *razón utópica*, que no intenta justificar lo que existe, en

gesto de sometimiento a la realidad, sino que busca y pretende suscitar aquello que debe existir, desde el don supremo de Dios. Lógicamente, esta razón utópica será de tipo *imaginativo* y deberá expresarse con signos y figuras evocadoras, que desgarran de algún modo las fronteras de lo que ahora existe sobre el mundo, abriéndonos al misterio de lo que debe venir. Esta es una *razón integral* que combina imaginación y pensamiento, teoría y compromiso práctico, experiencia individual y transformación social, comprensión de lo que existe y anticipación de lo que vendrá.

(6) *Reflexión hermenéutica. Una protesta de la imaginación*. Entendido así, el mesianismo constituye la expresión más intensa de la imaginación creadora de los hombres que buscan su verdad en el futuro, desde una perspectiva básicamente israelita. (a) Algunos textos vinculan la esperanza mesiánica con el pueblo en cuanto tal. El mesianismo se identifica con la plenitud israelita, con el retorno de los exiliados y el restablecimiento de las doce tribus. En esa línea, el Mesías se identificaría con todo el pueblo y no con un hombre o mujer especial. (b) Otros vinculan el mesianismo con una institución: con el nuevo Templo y con la Jerusalén celeste. Hay un mesianismo más pacífico, con triunfo nacional y pacificación universal sin guerra. Hay otro más violento, que destaca los dolores del fin del tiempo, pues llegará y se realizará a través de una gran guerra. (c) Hay mesianismos vinculados con seres celestes: ángeles, patriarcas primitivos (Henoc, Matusalén), símbolos astrales... (4) Pero la esperanza más extendida sigue siendo la de un Mesías-Rey, de la estirpe de David, que dirigirá a los israelitas en su lucha contra los poderes adversarios. En ese contexto podemos afirmar que *Jesús* asume (e invierte) de forma poderosa el mesianismo israelita, siendo al mismo tiempo Mesías y Profeta, desde los más pobres de la tierra. Así ha ofrecido reino a los marginados y pan a los pobres (multiplicaciones), ha curado a los enfermos y ha muerto por hacerlo. En su experiencia pascual, sus seguidores le han reconocido y confesado como Mesías; por eso, los seguidores de Jesús se llamarán los mesiánicos (cristianos).

Cf. H. CAZELLES, *El Mesías en la Biblia. Cristología del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1981; J. J. COLLINS, *The Scepter and the Star: The messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other ancient Literature*, Nueva York 1995; F. GARCÍA, «Esperanzas mesiánicas en los escritos de Qumrán», en F. GARCÍA y J. TREBOLLE, *Los hombres de Qumrán*, Trotta, Madrid 1993, 187-222; P. GRELOT, *L'espérance juive à l'heure de Jésus*, Cerf, París 1994; E. PUECH, «Mesianismo, escatología y resurrección en los manuscritos del mar Muerto», en J. TREBOLLE (ed.), *Paganos, judíos y cristianos en los textos de Qumrán*, Complutense, Madrid 1999, 245-286; J. L. SICRE, *De David al Mesías*, Verbo Divino, Estella 1995; S. MOWINCKEL, *El que ha de venir. Mesianismo y Mesías*, Fax, Madrid 1975; J. ZIMMERMANN, *Messianische Texte aus Qumran*, WUNT 104, Tubinga 1998.

2. Jesús

(↗ *David 1-2*, *hijo de David*, *títulos de Jesús*). Israel era en tiempo de Jesús un hervidero de varias esperanzas. Dentro de ellas emerge Jesús, como figura mesiánica de gran autoridad: anuncia la intervención liberadora de Dios, ofrece la certeza de que los hombres vivirán en gratuidad y comunión, abriendo las puertas mesiánicas a los pobres y excluidos del sistema. Normalmente, los portadores de esperanzas mesiánicas apoyaban su pretensión en unos valores establecidos, de tipo sacerdotal, dinástico o militar. Pues bien, en contra de eso, *Jesús* ha invertido de forma poderosa el modelo anterior: ha ofrecido reino a los marginados y pan a los pobres (multiplicaciones), ha curado a los

enfermos y ha muerto fracasado. Allí donde se esperaba el triunfo mesiánico (la toma de Jerusalén, la instauración del Reino de Dios), los seguidores de Jesús han visto que su pretendiente mesiánico ha sido rechazado por las autoridades sacerdotales de Israel y ha muerto condenado por los romanos. Pues bien, a través de ese rechazo y condena, ellos han descubierto el verdadero mesianismo de Jesús, que estaba vinculado a la tradición davídica.

(1) *Una discusión entre los exegetas*. Sigue abierta entre los exegetas la discusión sobre la manera en que Jesús vinculó su mensaje y experiencia con el mesianismo del entorno. Algunos (como O. Cullmann) afirman que Jesús se presentó abiertamente como Mesías, tanto en su decisión de subir a Jerusalén (Mc 8,27-33), como en la misma entrada en Jerusalén y en la forma de responder ante la pregunta del Sumo Sacerdote en el juicio (cf. Mc 14,61-62). Jesús había suscitado sin duda un entusiasmo mesiánico, pero, en contra de Cullmann, otros exegetas piensan que no es tan claro que él se haya presentado a sí mismo como Mesías, pues el centro de su mensaje no ha sido algún tipo de afirmación sobre su propia autoridad, sino el despliegue del Reino de Dios y la llegada apocalíptica del Hijo del Hombre (como ha destacado F. Hahn). De todas maneras, podemos suponer que, al presentarse como un profeta, en la línea de Elías, Jesús ha vinculado su mensaje y su vida con la esperanza mesiánica, expresada en la figura del Hijo de David. Más aún, es muy posible, que él se sintiera portador de las esperanzas davídicas, entendidas de un modo muy especial, en línea de apertura hacia los pobres y excluidos del sistema de este mundo. El Nuevo Testamento supone que, al menos en el momento final de su vida, Jesús se presentó como Hijo de David. Parece que la pretensión de tener una ascendencia davídica se hallaba bastante extendida y es probable que la familia de Jesús se contara entre aquellas que la mantenían. Quizá sus antepasados emigraron de Belén a Galilea en los años de la conquista y rejudaización de los asmoneos (hacia el 100 a.C.). El mismo Pablo presenta a Jesús como «hijo de David según la carne» (Rom 1,3-4) en un tiempo en que aún vivían y tenían gran influjo sus hermanos y parientes en Jerusalén. Desde ahí se entiende mejor la experiencia mesiánica de Jesús. Pero no basta con decir que Jesús fue (o se tomó como Hijo de David), sino que hay que mostrar lo que eso implica en su proyecto.

(2) *Mesías misericordioso*, *Mesías davídico*. La invocación «Jesús, Hijo de David, ten piedad de mí» (Mc 10,47-48) se encuentra firmemente anclada en el milagro del camino (Mc 10,46-52 par). Es significativo el hecho de que la obra distintiva del Hijo de David sea curar a los enfermos (o mostrar misericordia), quizá en la línea de Salomón, hijo de David, a quien la tradición recordaba como rey de paz y gran exorcista. Mateo ha sentido la singularidad de ese dato y lo ha integrado en otros textos (Mt 9,27; 15,22; 20,30-31): la sirofenicia confiesa a Jesús como Hijo de David que se apiada de los pobres y perdidos (15,22); frente a los fariseos que interpretan los milagros como signo diabólico (Mt 12,24) las gentes se admiran y exclaman: ¿no será este el Hijo de David? Algunos textos judíos de aquel tiempo, como Sal 17 y 18, suponían que el Hijo de David debía aniquilar a los enemigos, instaurando por fuerza el orden israelita; en contra de eso, los evangelios confiesan que debe tener piedad y ayudar a los perdidos. Sea como fuere,

Jesús entró en Jerusalén mientras cantaban «Bendito el que viene en nombre del Señor» y «bendito el reino de David, nuestro padre, que viene» (Mc 11,9-10). El primer bendito es de carácter *procesional*: aclaman a Jesús, como a los otros peregrinos que se acercan a la fiesta, en nombre del Señor. El segundo es de tipo *escatológico*: proclaman la llegada del Reino. Esta redacción de Mc parece fiel a la historia. Todo nos permite suponer que, al final de su vida, al entrar en Jerusalén, Jesús se presentó como Hijo* de David y pretendiente mesiánico. Vino para anunciar y preparar la llegada del reino de David, pero no lo entendió de forma militar, como resultado de una imposición y una victoria armada, sino en forma de servicio humano y gratuidad, de apertura a los excluidos del sistema y de comunicación de amor universal. Como hemos dicho, todo nos permite suponer que Jesús se creía «hijo de David» en un plano genealógico (¡su familia tenía pretensiones davídicas!), pero sobre todo en un plano de humanidad abierta al don de la gracia de Dios y a la comunicación amorosa. Sin duda, él quiso ser «Rey de los judíos» y lo fue de un modo distinto a lo esperado. Así vino a Jerusalén y de esa forma «tomó la ciudad y purificó el templo». Por esta razón fue condenado a muerte*.

(3) *Conclusión. Una hipótesis de J. P. Meier*. En este contexto, dejando a un lado mis opiniones, me atrevo a citar las palabras conclusivas de J. P. Meier, el más lúcido y crítico de todos los investigadores modernos que han tratado de estudiar la vida de Jesús. Tras miles de páginas de estudio minucioso de la historia de Jesús, Meier se atreve a condensar su trabajo presentándole como Mesías, hijo de David: «Pudiera ser –uno no puede decir más que esto–, pudiera ser que, desde el comienzo de su ministerio, Jesús fuera tomado, al menos por algunos, como un descendiente de David. Si la familia de su padre putativo, José, gozaba de tal reputación en la sociedad campesina del entorno de Nazaret, en Galilea, naturalmente, la familia estaría orgullosa de ello y no habría sido en modo alguno reticente en lo referente a esa descendencia. Esta pudo ser una razón por la que, a lo largo de la mayor parte de su ministerio, Jesús, de un modo bien pensado y consciente, hubiera escogido la función de actuar a la manera de un profeta-como-Elías, casi como una manera de contener y rechazar (no aceptar) las esperanzas mantenidas por sus seguidores, que le tomaban como el Mesías real profetizado, de la casa de David –un Mesías entendido por ellos en una línea de tipo mundano, político e incluso militar–. Si es cierto que Jesús no presentó abiertamente la pretensión de ser él mismo el Mesías davídico durante los años de su ministerio público, si, incluso, él rechazó de un modo intencionado tales ideas, escogiendo para sí mismo una función de profeta como-Elías, entonces, la entrada triunfal y la demostración en el templo constituirían para Jesús una notable ruptura respecto a su propia reticencia anterior y a la forma que tuvo de presentarse a sí mismo. ¿Por qué hizo esta ruptura, en el momento en que la hizo? No lo sabemos. Posiblemente, él se hallaba frustrado de un modo creciente por sus encuentros infructuosos con las autoridades del templo en Jerusalén y así decidió literalmente forzar la ruptura, provocar a las autoridades con acciones públicas que expresaran una pretensión real de tipo davídico. Amenazadas con su forma constante de hablar sobre el Reino de Dios, que vendría muy pronto y que, al mismo tiempo, se hallaba de algún modo presente en su ministerio, las autoridades entendieron bien esta nueva marcha de

Jesús, entendieron al menos que Jesús estaba actuando con la pretensión de ser el Mesías real davídico, que venía a la capital y que, simbólicamente, pretendía tomar el control sobre el templo de la capital. Esto explicaría la razón por la que las autoridades quedaron como galvanizadas y se decidieron a actuar de un modo decisivo en esta visita concreta de Jesús a Jerusalén. Las acciones simbólicas y públicas de Jesús trazaron la diferencia, precipitando su arresto y su crucifixión, acusado de que había pretendido ser el «Rey de los judíos», lo que era simplemente la forma en que los romanos, gentiles, entendían al Mesías Real davídico». Según eso, Jesús murió como pretendiente mesiánico. Si esa pretensión era auténtica, si él era de verdad el Mesías de Dios, es algo que solo se puede afirmar desde una experiencia cristiana de pascua (resurrección*).

La cita anterior de J. P. MEIER está tomada de «Del profeta como Elías al mesías real davídico», en D. DONNELLY (ed.), *Jesús. Un coloquio en Tierra Santa*, Verbo Divino, Estella 2004, 109-110. Cf. J. P. MEIER, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico* I-IV, Verbo Divino, Estella 1998-2006; O. CULLMANN, *Cristología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1997; F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, FRLANT 83, Gotinga 1962; M. KARRER, *Jesucristo en el Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 2002; X. PIKAZA, *La nueva figura de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2003.

MESOPOTAMIA

(↗ *Abrahán*, *Marduk*, *Tiamat*). Los antepasados de los israelitas habían estado en *Egipto*, de donde salieron para adorar a su Dios y vivir en libertad conforme al relato del Éxodo. Pero, por lengua y cultura, estaban más cerca de los semitas de Mesopotamia, de donde procedía Abrahán: «Sal de tu tierra, parentela y casa, a la tierra que yo te mostraré. Yo te haré pueblo grande y te bendeciré» (Gn 12,1-3). Emigró Abrahán, abandonó los dioses de su casa y parentela (en Ur y Jarrán de Mesopotamia), para hallar a su Dios sobre una nueva tierra donde serán benditas todas las naciones. Mesopotamia y más en concreto Babilonia ha sido desde entonces un lugar de referencia para los israelitas, de manera que no se conoce la cultura y religión de Israel si se ignora la de Mesopotamia. En el principio había en Mesopotamia una Madre-Padre, caos universal de aguas saladas-dulces (mar y río, Tiamat y Apsu) del que surgieron los dioses, en engendramiento que comienza siendo positivo (despliegue de vida), para volverse batalla interminable y negativa, de manera que solo por la guerra y victoria de los fuertes (Marduk) se establece el orden. El signo de esta cultura-religión será la guerra: un orden cívico-estatal como el de Babilonia, la ciudad más conocida de Mesopotamia, solo pudo surgir y mantenerse dominando a la Madre sagrada. Abrahán y los patriarcas de Israel, parientes de los mesopotamios, tuvieron que huir de aquella tierra y cultura de guerra, para crear una religión en la que Dios fuera poder sin violencia, orden sin imposición. De todas formas, la cultura de Mesopotamia está en el fondo de casi toda la Biblia y, de un modo especial, del judaísmo posterior, que creció y se estabilizó en Babilonia (con el Talmud*). Los israelitas entendieron su vida y religión como resultado de un proceso de ruptura frente a la cultura de Mesopotamia. Los grandes relatos bíblicos del principio (orden de la creación, diluvio), lo mismo que muchas leyes sociales y sagradas de Israel, tienen su origen o su paralelo en la cultura de Mesopotamia y, más en concreto, en la de Babilonia. El tema del exilio en Babilonia, con la vuelta de algunos y la permanencia de otros en la gran diáspora oriental, constituye un elemento esencial en el surgimiento de la Biblia y del judaísmo posbíblico, por lo menos hasta el siglo X-XI d.C.

METALES

(↗ *estatua*, *vivientes*). La comparación del proceso de la historia con una serie de metales aparece desde antiguo y se conoce tanto en Mesopotamia como en Grecia. La formulación clásica de la Biblia se encuentra en el libro de Daniel: «Una estatua majestuosa... Tenía la cabeza de oro fino, el pecho y los brazos de plata, el vientre y los muslos de bronce, las piernas de hierro y los pies de hierro mezclado con barro» (Dn 2,32-33). El libro de Daniel destaca la unidad de la historia (una estatua) y su diversidad progresiva, desde la cabeza (oro) hasta los pies (hierro y barro), identificando cada metal con un reino (babilonios, medos, persas, Alejandro Magno y los reinos helenistas). Hay una decadencia, pues se pasa de la edad de oro a la del hierro. Pero, al mismo tiempo, hay un progreso técnico y militar, que lleva del oro, que es decorativo y honorable, al hierro de las armas destructores. El texto supone, paradójicamente, que la edad de hierro, siendo la más fuerte y sangrienta, es la más débil, pues el hierro está mezclado con el barro. Un mito semejante había sido desarrollado en Grecia por Hesíodo *(Erga)*, que habla de cinco edades de la historia de los hombres: de oro, de plata, de bronce, de los héroes y de hierro. Ahora estamos en la Edad de Hierro, que es una era de violencia y guerra. Platón *(La República)* adapta este mito al orden social, suponiendo que los diversos metales corresponden a los diversos tipos de personas (oro, plata, bronce, hierro), de manera que unos nacen con capacidad de pensar y dirigir la República, otros tienen que defenderla (soldados), otros trabajan como personas libres al servicio de la economía del conjunto, y otros, en fin, son esclavos; todos nacen de la misma madre tierra, como de ella provienen los metales; pero unos y otros son muy diferentes. Las aplicaciones de Hesíodo y Platón son significativas para conocer la visión de la historia y de la sociedad humana, pero no tienen las implicaciones críticas y utópicas del texto de Daniel.

MÉTODOS EXEGÉTICOS

(↗ *crítica*, *hermenéutica*, *lecturas*). A lo largo de los siglos se han sucedido varias formas de lectura cristiana de la Biblia, que no se oponen, sino que pueden y deben completarse:

(1) *Modelo patrístico y medieval antiguo*. Algunos Padres y teólogos (Orígenes o san Agustín) elaboraron tratados sistemáticos *(Sobre los Principios*, *La Ciudad de Dios...)*. Pero en su conjunto, la teología consistía en el estudio de los textos bíblicos, desde sus diversas perspectivas: la *exégesis literal* fijaba la historia o argumento básico de los textos; la *exégesis alegórica* buscaba el sentido más profundo, de tipo espiritual, desde la unidad de la historia de la salvación; la *exégesis moral o tropológica* aplicaba los textos a la vida de los creyentes; la *exégesis anagógica* ofrecía una interpretación más mística y escatológica de los textos. La Iglesia oriental ha seguido en la línea anterior, destacando la importancia de la liturgia y de la meditación interior para comprender la Escritura.

(2) *Método escolástico*. A partir del siglo XIII se inició una elaboración general de la teología separada de la Biblia. De esa forma se organizaron los grandes tratados sistemáticos... que han seguido influyendo hasta el siglo XX. La exégesis se independizó de la teología sistemática y viceversa. Los teólogos acudían a la Biblia solo para buscar un «apoyo» a sus afirmaciones dogmáticas; por su parte los bíblicos tendían a separarse de los teólogos, haciendo un estudio puramente espiritual-filológico de la Sagrada Escritura.

(3) *Modelo protestante*. Rechazando el esquema escolástico y la interpretación normativa de la Biblia, fijada sobre todo por la jerarquía, Lutero y los protestantes, a partir del siglo XVI, pusieron de relieve la lectura e interpretación privada de la Biblia. Esa apertura protestante ha sido ejemplar y ha hecho posible el surgimiento de los estudios científicos de la Biblia, utilizando para ello las diversas ciencias históricas y literarias, tal como se han desarrollado sobre todo en el siglo XIX y XX.

(4) *Modelo católico*, *modelo abarcador*. El Vaticano II (*Dei Verbum*, 1965) ha buscado un modelo teológico integrador, que vincule otra vez la exégesis bíblica con la teología y la espiritualidad, recogiendo los más valiosos elementos de la tradición antigua, de la exégesis oriental y de la interpretación protestante, pero desde una perspectiva universal, católica. Este modelo, que quiere ser abarcador, católico, no ha sido todavía suficientemente desarrollado.

Cf. A. M. ARTOLA y J. M. SÁNCHEZ CARO, *Biblia y Palabra de Dios*, Verbo Divino, Estella 1989; J. BARTON (ed.), *La interpretación bíblica*, Sal Terrae, Santander 2001; H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture* I-II, Aubier-Montaigne, París 1959-1964; V. MANNUCCI, *La Biblia como palabra de Dios*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1985.

MICAL

(↗ *Ajinoam*, *David*, *Saúl*). Hija de Saúl, mujer de David. Su figura, envuelta parcialmente en la leyenda, se entiende desde las tensas relaciones que David mantuvo con Saúl durante los años que le sirvió como soldado y general. Ella supo amar, pero su amor fue manipulado por su padre y su marido. La Biblia dice de ella algo sorprendente en la historia israelita: «Mical, hija de Saúl, estaba enamorada de David y se lo comunicaron a Saúl y le pareció bien, porque calculó: Se la daré como cebo, para que caiga en manos de los filisteos» (1 Sm 18,20-21).

Exceptuando a la Sunamita del Cantar de los Cantares*, que cumple otra función literaria y simbólica, Mical es la única mujer de la Biblia judía que muestra abiertamente su amor por un hombre, haciendo lo posible para casarse con él. Pero tanto el padre (el rey Saúl) como el futuro esposo (David) se aprovechan de ella. El rey utiliza el amor de su hija para tenderle una trampa a David, pidiéndole como dote cien prepucios de filisteos, a los que, evidentemente, debía matar primero, poniendo así en gran riesgo su vida. Por su parte, David, de quien no se dice que ame a Mical, quiere aprovecharse de ella para conseguir de esa manera un derecho al trono de Saúl, pues el reino podía pasar del rey difunto al marido de su hija. Mical manifiesta su amor como algo valioso en sí mismo, pero su padre y su marido la utilizan.

(1) *Cien prepucios de dote*, *ella salva a David*. En un mundo despiadado, donde el padre (Saúl) parece un neurótico y el pretendiente (David) un aprovechado sin escrúpulos, se sitúa el tema de la dote: «El rey Saúl dijo: "Decid así a David: No quiere el rey dote, sino cien prepucios de filisteos para vengarse de sus enemigos". Pues el rey quería que David sucumbiera a manos de los filisteos... La cosa pareció bien a David... y antes de cumplir el plazo se levantó y partió con sus hombres. Mató a doscientos hombres y trajo sus prepucios al rey para ser yerno suyo. Saúl le dio a su hija Mical por mujer» (cf. 1 Sm 18,25-27).

Es una dote simbólica, pero nos ayuda a entender el valor de una hija de rey: la piel del pene de doscientos enemigos. No pueden ser prepucios de israelitas, porque no los tienen, ni de otros semitas, que también se circuncidan, sino de filisteos. La dote de la hija del rey son doscientos enemigos muertos (o circuncidados a la fuerza); un signo supremo de violencia machista. No es una mujer pasiva, sino de gran decisión, que se enfrenta a su padre rey, a favor de su marido David, a quien salva la vida, como se la había salvado en otro contexto a Jonatán, su hermano (cf. 1 Sm 19,1-10).

«Envió Saúl gente a la casa de David para vigilarle y matarle por la mañana, pero su mujer Mical le advirtió: "Si no te pones a salvo esta misma noche, mañana morirás". Mical hizo bajar a David por la ventana. Él partió y huyó poniéndose a salvo. Tomó Mical un terafim y lo puso en el lecho, colocó una estera de pelos de cabra a la cabecera y la cubrió con un vestido. Cuando Saúl mandó gente para prender a David, ella dijo: "Está enfermo". Pero Saúl envió de nuevo los emisarios para ver a David y les dijo: "Traédmelo del lecho para matarlo". Entraron ellos y hallaron un terafim en el lecho y la

estera de pelos de cabra en la cabecera. Dijo Saúl a Mical: “¿Por qué me has engañado y has dejado escapar a mi enemigo para que se salve?...”» (1 Sm 19,11-17).

El texto supone que ella tiene en casa un terafim, un dios familiar protector, como los que aparecen en la historia de Raquel*. Pero en el caso de Raquel parece que son varios, más pequeños, y que podían esconderse bajo la silla de una cabalgadura. Aquí hay solo uno, más grande, de tipo antropoide. No parece adecuado para adivinar, sino para resguardar la casa, como signo especial de presencia de Dios. No sabemos si es dios o diosa, masculino o femenino. Es probable que cumpla funciones preventivas (como ángel guardián de la casa) y también de «curación» (o incluso de adivinación). Ciertamente, tanto David como Mical son yahvistas, pero eso no impide que, al lado de Yahvé, busquen la protección de otros dioses o símbolos divinos. Sea como fuere, el «terafim» que Mical, enamorada de David, introduce en su lecho para engañar a los perseguidores cumple en el texto una función positiva... Es un signo religioso manejado por una mujer, al servicio de un hombre al que ama.

(2) *Pero David no le ama*, *sino que le utiliza.* Así le dice cuando vienen a buscarle los enviados de Saúl: «Deja que me vaya o te mataré» (1 Sm 19,17). Estas son las últimas palabras de David a Mical y pueden interpretarse como una «exigencia jurídica»: David pide a Mical el divorcio, diciéndole que quiere irse sin ella y que, si ella se empeña en retenerle (o quiere ir con él), la matará. Ciertamente, según la ley posterior de Dt 21,1-3, el marido puede «divorciar» (expulsar) por sí mismo a la mujer, sin el consentimiento de ella, pero aquí (quizá por ser ella hija de rey) es él quien debe pedir el divorcio a su mujer. El texto parece suponer que ella no se lo quiere conceder, sino que pretende retenerle (o marchar con él). Pero David no acepta la propuesta de Mical (que parece ofrecimiento de amor) y está dispuesto a matarla con tal de marchar y conseguir sus planes; de esa forma consigue a la fuerza el divorcio.

David huye de la corte de Saúl, separándose así de su mujer, y, tras una serie de episodios de tipo novelesco, poniéndose alternativamente al servicio de los israelitas o de los filisteos, según su conveniencia (cf. 1 Sm 20–24), logra establecerse como guerrillero, en el sur de Judá (hasta coronarse como rey en Hebrón: 2 Sm 2,1-4). Mientras tanto, Saúl ha casado a Mical con Paltiel, hijo de Lais (cf. 1 Sm 25,44), de quien se dirá que la ama. Pues bien, al establecerse como rey sobre todo Israel, David exige que le traigan a Mical, no solo por prestigio (¡no puede permitir que nadie tenga a la que ha sido su mujer!), sino para legitimar su acceso al trono (casándose de nuevo con la hija del rey anterior). A Mical no le preguntan nada, ni el texto se preocupa de sus sentimientos, aunque dice expresamente que su nuevo marido la amaba.

(5) *Una mujer herida.* Al establecerse en Jerusalén*, David trae de Hebrón a sus seis mujeres con sus hijos (cf. 2 Sm 3,1-5), entre las que está probablemente Ajinoam* (antigua mujer de Saúl) y también Mical, que vuelve a encontrarse en un ámbito real, pero sin amor de marido y sin hijos. En este contexto se sitúa la última escena de su vida, en que ella aparece como esposa despechada, tomándose la libertad de criticar a David porque ha bailado ante el Arca* de Yahvé, semidesnudo (cf. 2 Sm 6,16.20-23; cf. 1 Cr 15,29). Su amor anterior se ha vuelto desprecio y así lo muestra, por sentirse abandonada

y quizá por la forma en que David se ha desnudado y bailado ante el Arca (¡como un rey sin dignidad, un danzante semiorgiástico!).

Mical, la mujer que salvó la vida de David en el momento del peligro, jugándose su prestigio, la que fue expulsada, para ser retomada después por su antiguo marido, en función de sus intereses políticos, es ahora una reina abandonada y sin poder (sin hijos), entre las otras mujeres del rey, después que su familia ha sido casi totalmente asesinada. Por eso, ella desprecia a David, que baila casi desnudo, como hacían los profetas orgiásticos (¿jebuseos o yahvistas?) ante Dios. Ella le desprecia y David le responde con nuevos reproches y desprecios, recordándole, del modo más hiriente, que Dios le ha escogido a él, y no a la familia de ella.

Esta es la historia básica de Mical, reina estéril, aunque algunas variantes manuscritas (cf. 2 Sm 21,8) le atribuyen cinco hijos, después de haber estado la primera vez con David. Pero la mayoría de los manuscritos suponen que esos hijos (asesinados por orden de David, para cumplir una venganza de la gabaonitas; cf. Rispa), son de Merab, su hermana mayor (cf. 1 Sm 14,49; sobre las conexiones entre Merab y Mical, cf. 1 Sm 18,17-19). Si entre los asesinados por esa terrible venganza del Dios de David hubieran estado los hijos de Mical, nos hallaríamos ante una de las tragedias (y desdichas) más duras de la historia israelita.

Sobre las mujeres en la historia de David, cf. A. BERLIN, «Characterization in Biblical Narrative: David‘s Wives», *JSOT* 23 (1982) 69-85; S. BIETENHARD, «Michal und die Frau am Fenster. Ein Betrag zur Motiv- und Redaktionsgeschichte von II Sam 6,16.20-23», *ThZ* 55 (1999) 3-25; D. L. JACOBSON, «Women in His Life: David and His Women», *Word & World* 23 (2003) 403-412; A. KUNZ, *Die Frauen und der König David. Studien zur Figuration von Frauen in den Daviderzählungen*, ABG 8, Leipzig 2004; D. LEVENSON y B. HALPERN, «The Political Import of David's Marriages», *JBL* 99 (1980) 507–518; I. WILLI-PLEIN, «Frauen um David: Beobachtungen zur Davidhausgeschichte», en M. WEIPPERT (ed.), *Meilenstein*, FS H. Donner; ÄAT 30, Wiesbaden 1995, 349-361; E. WHITE, «Michal the Misinterpreted», *JSOT* 31 (2007) 451-464.

MIDRÁS

(↗ *hermenéutica*, *judaísmo*, *lecturas de la Biblia*). Del hebreo *darás*, investigar: es una interpretación o relectura de la Biblia, que aplica y actualiza su sentido, dentro de una determinada comunidad creyente, en el interior del judaísmo. Se inicia en tiempos de Jesús y ha continuado influyendo hasta la actualidad. Se distinguen dos grandes líneas: el *midrás halákico*, que desarrolla y comenta las partes legales de la Biblia (y que se ha desarrollado en la Misná* y el Talmud*); y el *midrás haggádico*, que desarrolla las partes narrativas. Este último ha tenido un gran influjo en la piedad y vida de los creyentes judíos hasta la actualidad y ofrece interpretaciones y aplicaciones muy importantes de la Biblia.

Cf. H. L. STRACK y G. STEMBERGER, *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*, Biblioteca Midrásica, Verbo Divino, Estella 1996. La Biblioteca Midrásica, Verbo Divino, Estella (1984-), cuenta con 26 volúmenes con textos y comentarios del judaísmo clásico y estudios sobre lengua, literatura e historia del período rabínico.

MIEDO

(↗ *envidia*, *Sabiduría [libro de la]*). En un lugar importante de la antropología bíblica hallamos el temor de los hombres, que se expresa de un modo especial en la historia de *1 Henoc*, con la invasión de los vigilantes y en las narraciones del Éxodo, con la opresión general de los hebreos. Hay también un miedo o terror sagrado ante el misterio, que se manifiesta en muchos textos, desde la teofanía de Henoc* (*1 Hen* 14) o de Moisés (Ex 3,6) hasta el miedo de las mujeres ante la tumba vacía (Mc 16). El Dios bíblico responde al temor de los hombres diciendo «no temas» (cf. Gn 15,1; 21,17; 26,24; Jos 1,9; Lc 1,13.30; etc.). También el ángel de la pascua dice a las mujeres «no temáis»: la revelación de Cristo se expresa como superación del miedo, como mensaje de alegría por la resurrección*. Desde ahí evocamos, de manera algo más extensa, el miedo de los injustos en Sabiduría y el de los sacerdotes en el Evangelio.

(1) *Libro de la Sabiduría*. La injusticia nace del miedo a la muerte que se expresa y crece en aquellos que no aceptan la vida como don de Dios, descubriéndose inmersos y atrapados en un mundo donde todo acaba, de manera que también ellos terminan. Esta experiencia de su limitación no les lleva a gozar de lo que existe, en gesto agradecido, sino todo lo contrario: «La vida es corta y triste y no hay remedio cuando muere el hombre... Nacimos casualmente y pronto acabaremos, como si no hubiéramos vivido, porque el espíritu o respiración de nuestras narices es humo y la palabra una chispa que palpita en nuestro corazón» (cf. Sab 2,1-3). Esta es la condición de la vida, ante la que son posibles dos respuestas. (a) *Los justos* son capaces de mirar sin violencia ni miedo radical a la muerte, aceptando lo que existe, y de esa forma descubren la promesa de una vida más alta, que es gracia, en el fondo de su mismo saber de finitud, porque en ella descubren el valor infinito de la Sabiduría de Dios. (b) *Los injustos*, en cambio, están dominados por el miedo a la muerte y para dominarlo acaban enamorándose de ella, en intensa y brutal paradoja, que desemboca en la violencia. «La justicia es inmortal... Pero los impíos la llaman (a la muerte) con gestos y palabras; por ella se consumen, creyéndola su amiga» (Sab 1,15-16; cf. 2,24). El miedo se convierte en atracción, el rechazo se vuelve deseo, de manera que los impíos quedan fascinados y atrapados por la muerte. Frente a la alianza o matrimonio de los fieles con la Sabiduría amiga-esposa, que ilumina su existencia de un modo gozoso (cf. Sab 8,2), viene a expresarse aquí el *amor fati*, el gozo por la muerte, que se expresa en forma de violencia en contra de los justos (Sab 2). El mismo miedo alimenta la violencia. Paradójicamente, los impíos se enamoran de aquello que más temen. *El amor de la Sabiduría* tendría que haber sido matrimonio de gracia, donde el Dios esposo (o esposa) ilumina la existencia de los fieles y la mantiene en actitud de alianza confiada, por encima del miedo a la muerte. *Pero el amor de la muerte*, interpretado como unión «fatal», vincula al hombre con aquello que más odia, en matrimonio de fornicación *(porneia)*, según vieron desde antiguo los profetas: los ídolos o amantes prostituidos (cf. Sab 14,12) se identifican con la muerte y de esa forma hacen que los hombres se maten entre sí. Este miedo y amor a la muerte conforma de manera radical la vida de los injustos: ciega sus ojos, les impide abrirse a la Sabiduría

de Dios y les encierra en un mundo de envidia* (cf. 2,24; 6,23), que conduce de forma irresistible a la violencia.

(2) *Los que condenan a Jesús* (amor*, envidia*). Según el Evangelio, el temor humano se expresa de forma paradigmática en el proceso de Jesús: «Los escribas y los sumos sacerdotes buscaban la manera de matarle, porque le tenían miedo, pues todo el pueblo estaba admirado de su doctrina» (Mc 11,18). Quizá le temían directamente, porque les acusaba y porque anunciaba el fin del templo. Quizá temían que el pueblo, influido por Jesús, dejara de aceptarles. En ese contexto sitúa Juan la reflexión de sacerdotes y fariseos, reunidos en Sanedrín (tribunal de juicio): «Si le dejamos, todos creerán en él y vendrán los romanos y nos quitarán el *lugar* (= templo) y el *ethnos* (el pueblo)» (Jn 11,48). Tienen miedo de «perder su ley», de quedarse sin templo, sin sacrificios e ingresos económicos, es decir, sin pueblo. Así aparecen como signo de perversión sacral: no sirven para nada (nada aportan) y por eso se hacen «fin en sí»: necesitan fieles sometidos y lugares de influjo sagrado (como suponía en un contexto político el apólogo de Jotán: Jc 9,7-20). En ese contexto se entiende la intervención de *Caifás*, el sumo sacerdote, cargada de ironía y doble sentido, cuando expone su *razón política*: «Os conviene que muera un hombre por el pueblo y no que perezca todo el pueblo» (Jn 11,50). Caifás defiende el interés de su grupo de sacerdotes-escribas dominantes, que él identifica, sin duda, con los intereses del pueblo, que ellos controlan y dirigen desde el templo, en virtud del pacto de poder que han hecho con los romanos. Los sacerdotes tienen que «defender» sus intereses, suponiendo que concuerdan o pueden compaginarse con los intereses de Pilato (conforme a un esquema de ley). Quieren mantener sus privilegios, tienen miedo de Jesús.

Cf. J. DELUMEAU, *El miedo en Occidente. Siglos XIV-XVIII*, Taurus, Madrid 1989; X. PIKAZA, *Antropología bíblica*, Sígueme, Salamanca 2006; H. URS VON BALTHASAR, *Teología de la historia*, Encuentro, Madrid 1992.

MIEL

(↗ *alimentos*, *leche y miel*, *productos de la tierra*). Constituye con la leche el alimento simbólico de la tierra prometida. Forma parte de los siete alimentos* que produce la tierra de Israel (Dt 8,7-10), aunque en ese pasaje parece referirse a la miel o dulce de dátiles, más que a la miel de las abejas. En el judaísmo posterior, la miel se ha tomado como alimento discutido, por su posible impureza, porque en el caso de que no esté bien preparada puede contener alas o restos de abejas muertas, lo que hace que sea impura. Por eso, el hecho de que Juan* Bautista coma saltamontes y miel silvestre (Mc 1,6) está indicando que no acepta las normas de pureza que empezaban a defender los maestros del rabinato. De todas formas, la tradición israelita antigua, que define a Palestina como tierra que mana leche y miel, no ha podido considerar a la miel como impura, sino como un signo de la protección de Dios, de carácter casi mesiánico. Por otra parte, una tradición judía de tipo helenista (cf. libro de José* *y Asenet*) y la cristiana (muchos manuscritos de Lc 24,42) aluden a la miel no solo como comida limpia, sino como alimento sagrado, que está vinculado a los rituales de iniciación y pascua. Ha sido en algunas iglesias un alimento integrado en la eucaristía*.

MIGUEL, LA VICTORIA DE DIOS

(↗ *ángeles*, *Apocalipsis*, *arcángeles*, *Daniel*, *Gabriel*, *Rafael*, *Satán*). Nombre teóforo hebreo, que suele entenderse en forma interrogativa, Mi-ka-El (¿Quién-como-El, es decir, como Dios?). Hay nombres semejantes en otras culturas y religiones del entorno: Man-ka-Shi (Quién-como-Shi, en arameo) o *Mannu-kī-Aššur* (Quien-como-Assur, en acadio). Como figura angélica, Miguel ha tenido un papel muy importante en la tradición apocalíptica, en el judaísmo místico y en el cristianismo. Presentaré su figura con cierta extensión, por la importancia que ha tenido en la tradición cristiana. Para situarla mejor empezaré exponiendo el tema de los ángeles de las naciones.

(1) *Hijos de Dios*, *ángeles de las naciones.* Conforme a una idea antigua, cada pueblo tenía su divinidad protectora, su Dios nacional. Desde su perspectiva monoteísta, los judíos debieron matizar esa visión y así hablaron de un Dios supremo (propio de Israel) y de dioses inferiores (de otros pueblos). «Cuando el Altísimo repartió heredades a las naciones, cuando separó a los hijos del hombre, estableció las fronteras de los pueblos según el número de los hijos de Israel. Porque la porción de Yahvé es su pueblo; Jacob es la parcela de su heredad» (Dt 32,8). Este es un texto evidentemente «corregido», de manera que donde ahora pone «hijos de Israel» ponía antes «hijos de Él». Dios en sí, identificado en otro plano con Yahvé, sería el protector de Israel; los «hijos de Él», a quienes la tradición protoisraelita tomaba como dioses inferiores, serían los protectores de las naciones.

En ese contexto, que subyace en varios lugares del Antiguo Testamento (cf. Sal 29), se añade que el Dios Supremo se habría reservado la protección de Israel, dejando a otros dioses inferiores (sus hijos) la tarea de proteger a los restantes pueblos. Así pensaba en principio la Biblia, pero los escribas judíos que han transmitido el texto sabían que Dios no tiene «hijos», y que no se puede hablar de dioses, sino de un solo Dios. Por eso, donde la primera tradición ponía «hijos de El», ellos han puesto «hijos de Isra-El», trazando así una correspondencia misteriosa entre los hijos de Israel y el conjunto de los pueblos, que serían como una «expansión» de Israel o, mejor dicho, que estarían bajo su protección. En esa línea se podría afirmar que los israelitas son como «ángeles de las naciones», pero aún no se puede hablar de ángeles estrictos, ni de Miguel como representante o virrey de Dios.

Junto a esa corrección hay otra quizá más antigua que aparece en el texto griego de los LXX que ha tenido un gran influjo en la religión posterior, tanto en el judaísmo como en el cristianismo. Esa corrección dice: «El Altísimo estableció las fronteras de los pueblos según el número de los ángeles de Dios; pero la porción del Kyrios fue su pueblo, Jacob» (Dt LXX 32,8-9). Hay una humanidad central formada por Israel/Jacob, que pertenece directamente a Dios, mientras que los restantes pueblos quedan bajo la protección de los ángeles de Dios. Israel no necesita ángel guardián, porque Dios mismo le cuida. Todos los restantes pueblos, concebidos de un modo unitario y sagrado, permanecen bajo la protección de sus respectivos espíritus angélicos. Pero esta visión no se ha extendido de forma universal, pues hay textos judíos donde se afirma que Israel

tiene también su ángel, como los restantes pueblo, aunque un ángel más alto, llamado Miguel, que tiende a identificarse con el mismo Dios. Ese Miguel, es «virrey» de Dios, protector del judaísmo, vinculado a veces con Gabriel*, que también realiza una función de guía de la historia humana. A su lado pueden situarse igualmente otros poderes angélicos (Rafael* y Uriel), pero con una función más reducida.

(2) *Luchador de Dios (1 Henoc)*. La figura de Miguel se eleva en el contexto poderoso de la caída de los «hijos de Dios», es decir, de los ángeles más altos, que aparecen veladamente en Gn 6,1-8 (al hablar de las razones del diluvio) y de un modo más elaborado en el Libro de los Vigilantes caídos (cf. *1 Henoc* 6-36), donde se habla allí de unos guerreros de Dios (vigilantes cósmicos) que lo tenían todo, pero quisieron apoderarse de algo propio de los hombres, y así descendieron del cielo, violaron a las «hijas de los hombres» y sembraron en la tierra una lucha sin fin, en la que seguimos inmersos todavía. Ellos y sus hijos, los gigantes/titanes antiguos, enseñaron a los hombres las falsas religiones, la magia, la guerra y el engaño mutuo.

La tierra quedó pervertida, pero no del todo, pues los hombres oprimidos pudieron clamar a Dios y Dios les escuchó y les ayudó a través de sus ángeles buenos (Uriel, Rafael y Gabriel...), pero sobre todo a través de Miguel (*1 Hen* 9,4-9). *Uriel* instruye a Noé, para que la humanidad pueda salvarse del diluvio (cf. Gn 6–9; *1 Hen* 10,2-3), *Gabriel* instiga a los gigantes (híbridos diabólico-humanos), para que se enfrenten y se destruyan entre sí (*1 Hen* 10,9-10), *Rafael* está encargado de prender, enterrar y juzgar a Azazel/Satán (*1 Hen* 10,4-8)... pero el verdadero «salvador» es *Miguel*, pues él debe anunciar y realizar el juicio contra Semyaza (otro nombre de Satán) y contra sus seguidores hasta aniquilarlos, de manera que pueda brotar la paz y bendición sobre la tierra (*1 Hen* 10,11-22).

Miguel es quien gana la batalla contra Satanás, una guerra entre poderes superiores, no entre hombres, que son inferiores, están sometidos y no pueden enfrentarse a los ángeles perversos y vencerles. Solo podrán vencer esta guerra «celeste» los arcángeles más fuertes, y entre ellos de un modo especial Miguel, que aparece de algún modo como un «ángel mesías», que lucha y triunfa a favor (y en vez) de los hombres, que son víctimas de un pecado más alto (de los vigilantes) y espectadores de una victoria superior, conseguida por Miguel, a quien el mismo Dios ha confiado el poder de luchar y triunfar, diciéndole: «Elimina a todas las almas lascivas y a todos los hijos de los Vigilantes que han oprimido a los hombres. Elimina toda opresión de la faz de la tierra, desaparezca todo acto de maldad. Surja el vástago de justicia y verdad, transfórmense sus obras en bendición y planten con júbilo obras de justicia y verdad eternamente... Entonces serán humildes todos los justos, vivirán hasta engendrar mil hijos y cumplirán en paz todos los días de su mocedad y su vejez. En esos días toda la tierra será labrada con justicia, toda ella estará cuajada de árboles y será llena de bendición... Que sean todos los hijos de los hombres justos, y que todos los pueblos me adoren y bendigan, prosternándose ante mí. Sea pura la tierra de toda corrupción y pecado, de toda plaga y dolor... En esos días abriré los tesoros de mis bendiciones que hay en el cielo para hacerlos descender a la tierra, sobre las obras y el esfuerzo de los hijos de los hombres.

La paz y la verdad serán compañeros para siempre, en todas las generaciones» (*1 Hen* 10,15–11,2).

(3) *Luchador y juez (Libro de Daniel)*. A diferencia de *1 Henoc*, el libro de Daniel ha sido recibido en la Biblia judía y cristiana y contiene también una versión de la guerra final, dirigida por Miguel, para vencer a los poderes de perversión, las grandes «bestias» de la historia, que van dominando de modo satánico sobre el conjunto de la humanidad. En este libro no aparecen cuatro arcángeles, sino solo dos: Gabriel*, el ángel de la revelación, que va guiando la historia de los hombres (como en Lc 1,26-38), y Miguel, el ángel guerrero de la victoria final.

Durante un tiempo, Dios ha permitido que dominen los ángeles de los pueblos, aunque es él quien dirige por medio de Gabriel la marcha de la historia. Pero está llegando el momento de su manifestación final, por medio de Miguel, su virrey, protector supremo de los israelitas. El lector de Daniel sabe que Dios ha de intervenir muy pronto, a través del Hijo del Hombre. «A él se le dio imperio, honor y reino, y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron. Su imperio es un imperio eterno, que nunca pasará, y su reino no será destruido jamás» (Dn 7,14). Esa profecía alimenta la esperanza histórica de los judíos pobres y perseguidos. Pues bien, ella está vinculada con Miguel, pues al final del triunfo «histórico» de Israel, representado por el Hijo del Hombre, aparece el juicio definitivo, la liberación apocalíptica, que se expresa en el triunfo de Miguel sobre los ángeles perversos de la muerte: «En aquel tiempo se levantará Miguel, el gran príncipe que está para servir a los hijos de tu pueblo. Será tiempo de angustia, cual nunca fue desde que hubo gente hasta entonces; pero en aquel tiempo será libertado tu pueblo, todos los que se hallen inscritos en el libro. Muchos de los que duermen en el polvo de la tierra serán despertados: unos para vida eterna, otros para vergüenza y confusión perpetua. Los sabios brillarán como el resplandor del firmamento; y los que enseñan la justicia a la multitud, como las estrellas, para siempre» (Dn 12,1-2).

Este pasaje no nos sitúa ya ante la purificación histórica del templo de Jerusalén (que se realizó de hecho el año 164 a.C., tras las victorias de Judas Macabeo y la muerte de Antíoco), ni ante la llegada histórica del Hijo del hombre (con un Reino que domina sobre todos los reinos de la historia), sino ante la culminación post-histórica de los *mashkilim*, los sabios apocalípticos, vinculados a la tradición de Daniel (cf. Dn 12,3; en LXX los *synientes*). Esta es ya la culminación apocalíptica, que no se debe a la victoria militar, sino al triunfo final de Dios, a través de su «espíritu» supremo, Daniel, luchador y juez, representante de Israel. Así le muestran las visiones judías y cristianas, tras haber vencido a Satán, realizando el doble juicio de la historia.

Juicio militar: «El aquel tiempo se levantará Miguel», el Gran Príncipe, que está al servicio de Israel. Su figura y su presencia nos sitúan ante la gran lucha angélica, la batalla de los ángeles buenos contra los perversos, que encontramos también en Ap 12,7 y *Jud* 1,9. Aquí se cumple de algún modo lo anunciado en Dn 10,31.21. Miguel es el ángel guerrero, de la lucha final, entendida como juicio definitivo, no solo contra de los opresores histórico de Israel, que son otros hombres, sino contra todos los ángeles perversos y contra aquellos que les pertenecen.

Juicio forense: «Será liberado tu pueblo, aquellos que se encuentran escritos en el Libro...». Del juicio angélico-militar (con la victoria de Miguel) pasamos al «forense» (como en Dn 7,10), que no se realiza por la armas sino conforme a la sabiduría superior, propia del derecho. En sentido estricto, por ahora no se sabe si esta liberación es histórica (dentro de este mundo, como en el caso del Reino del Hijo del Hombre) o si es suprahistórica, como supone el texto posterior de la resurrección. Sea como fuere, Miguel aparece como liberador del los justos de los últimos tiempos y como portador del juicio de Dios. En esa línea, él puede aparecer no solo con la espada, luchando en contra de Satán y de sus diablos, sino también con la balanza, pesando las almas o vidas de todos los muertos.

(4) *Protector de la Mujer*, *Dios presente* (Ap 12,1-6). No hay nada sobre Miguel en los evangelios, ni en las cartas de Pablo. Pero él aparece de nuevo en el Apocalipsis, realizando una función que se mantiene en la línea de *1 Hen* y Dn 12. Miguel viene a presentarse como portador y signo de la victoria de Dios contra el Dragón, a favor de la Mujer:

«Se trabó entonces en el cielo una batalla. Miguel y sus ángeles lucharon contra el Dragón. Y el Dragón y sus ángeles lucharon encarnizadamente, pero fueron derrotados y los arrojaron del cielo para siempre. Y el gran Dragón, que es la antigua serpiente, que tiene por nombre Diablo y Satanás y anda seduciendo a todo el mundo, fue precipitado a la tierra junto con sus ángeles. Y en el cielo se oyó una voz potente que decía: «Ahora se ha realizado la salvación y el poder y el reinado de nuestro Dios y la autoridad de su Cristo!...» (Ap 12,7-10).

En el principio de la escena (Ap 12,1-3) se oponían el Dragón y la Mujer, como poderes originarios. El Dragón quiere violar/derrotar a la Mujer, pero no puede, pues Dios mismo se pone de parte de la mujer, y viene en su socorre el gran ángel de Dios, que es Miguel, a quien descubrimos así como protector de la mujer (es decir, de la humanidad). El Dragón puede pensar que ha expulsado a la mujer y que ha quedado solo, triunfante sobre el cielo. Parece seguro de su victoria, pero, de pronto, aparece Miguel, Príncipe de Dios y protector del pueblo de la alianza, es decir, de la mujer (cf. Dn 10,13.21) para vencerle, como estaba anunciado: «entonces se levantará Miguel» (Dn 12,1).

En un sentido podemos afirmar que este Miguel es el mismo Dios. Este es el secreto de fondo de la narración, donde se cuenta de forma velada la lucha de Miguel contra los ángeles perversos (Ap 12,7-9). Miguel es aquí el signo de Dios, su presencia victoriosa, como ha seguido poniendo de relieve el judaísmo. Pero en otro sentido, desde la perspectiva cristiana, Miguel es Cristo... y los cristianos son Miguel, pues se dice que «ellos le han vencido (al Dragón) por la sangre del Cordero y la palabra de su testimonio de ellos, porque no amaron sus vidas hasta la muerte» (Ap 12,11). Pasamos así del lenguaje angélico al lenguaje cristológico. El ángel vencedor, el auténtico Miguel, es Cristo, que no ha ganado la batalla de Dios con una espada, sino con su propio amor (con su sangre). El ángel auténtico de Dios es Cristo, su mismo Hijo encarnado, vencedor definitivo sobre el mal y la muerte.

(5) Ángel psicopompo (carta de Judas, Asunción de Moisés). Una de las funciones más importantes de Miguel en la tradición cristiana ha sido la de pesar y dirigir las almas, en el camino que lleva a la salvación. Es un ángel poderoso, como pondrá de relieve el judaísmo posterior, cuando le presente como genio de las aguas inferiores y del aire, señor de los reptiles y guía del planeta Saturno (cf. *Sefer Raziel*, del siglo XIII d.C., con tradiciones anteriores). Pero su dominio más alto es el que aparece vinculado al juicio de los muertos, como ha puesto de relieve, de manera ocasional, la carta de Judas*, en contra del «libertinaje» de algunos falsos cristianos, que se creen dotados de poderes superiores, de manera que «manchan la carne, rechazan toda autoridad y maldicen de las potestades superiores» (*Jud* 1,8).

Miguel aparece en esa línea como «ángel psicopompo», director y guía de las almas en el camino final de la salvación. Los falsos cristianos a los que Judas critica pertenecen a un tipo de gnosis, por la que ellos se identifican con el mismo Dios, creyéndose divinos y sintiéndose con autoridad sobre los ministros de la Iglesia y sobre los mismos ángeles del cielo, capaces de imponer su juicio sobre todo lo que existe (por ejemplo, en el campo sexual). Pues bien, como ejemplo contrario, para superar su orgullo, cita Judas a Miguel, ministro de Dios para el juicio: «Pero ni aun el arcángel Miguel, cuando contendía disputando con el diablo sobre el cuerpo de Moisés, se atrevió a pronunciar un juicio de maldición contra él, sino que dijo: El Señor te reprenda» (*Jud* 1,9).

Ese texto recoge una escena conocida de un apócrifo (Asunción de Moisés), en el que Miguel y Satán disputan sobre el cuerpo de Moisés. Es evidente que Satán quiere la condena de Moisés, es decir, la destrucción de la vida de los fieles y del pueblo de Israel en su conjunto (de la humanidad). Miguel, en cambio, protege a Moisés y los amigos de Dios, impidiendo que Satán los destruya en el momento del juicio. Con la escenografía cristiana medieval podemos suponer que Miguel está con la balanza, pesando el alma de los justos o con la espada, luchando contra Satán, para que no pueda apoderarse de Moisés difunto.

Desde esa base se ilumina el mensaje de la carta de Judas. Hay gnósticos (herejes) que se ríen de todo eso, que se creen ya salvados, que desprecian los signos de Miguel y el Diablo, queriéndose situar por encima de ellos. Pues bien, en nombre de la tradición cristiana, bien enraizada en la exigencia de moralidad de Israel (en la imaginería apocalíptica del juicio), Judas les amonesta, poniendo como ejemplo a Miguel, fiel a Dios y respetuoso. Ni siquiera Miguel se quiere poner en el lugar de Dios y pronunciar el juicio contra el Diablo, sino que lo deja en manos de Dios (¡El Señor te reprenda!), mientras sigue ayudando a Moisés y a los justos que mueren en la gran batalla escatológica del juicio.

Cf. G. AULEN, *Christus Victor*, SPCK, Londres 1931; J. DANIÉLOU, *Teología del judeocristianismo*, Cristiandad, Madrid 2004; H. BIETENHARD, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*, WUNT 2, Tubinga 1951; D. DÖRFEL, *Engel in der apokalyptischen Literatur und ihre theologische Relevanz*, Shaker, Aachen 1998; W. LUEKEN, *Michael. Eine Darstellung und Vergleichung der jüdischen und der morgenländisch-christlichen Tradition vom Erzengel Michael*, Gotinga 1898; M. MACH, «From Apocalypticism to Early Jewish Mysticism», en B. MCGINN (ed.), *The Encyclopaedia of Apocalypticism*, Nueva York 1998, II, 204-237; X. PIKAZA, *Antropología bíblica*, Sígueme, Salamanca 1996; J. RATZINGER, *La unidad de las naciones*, Cristiandad, Madrid 2011.

MILAGROS DE JESÚS

1. Sentido

(↗ *curaciones*, *exorcismos*, *lepra*, *magia*, *pureza*, *Reino de Dios*). Los autores de la Biblia viven en un contexto donde los milagros y los fenómenos sobrenaturales forman parte de la visión normal del mundo. Pero ellos, en su conjunto, no han elaborado su antropología sobre una experiencia de milagros, sino todo lo contrario. A lo largo de la Biblia, y en especial en el Nuevo Testamento, el milagro entendido como «irrupción maravillosa de seres o poderes de otro mundo» tiende a desaparecer, de manera que el hombre viene a situarse de forma directa ante Dios. En sentido estricto podríamos decir que el verdadero milagro consiste en que los hombres crean en el Reino* de Dios. Sobre esa base se entienden los milagros de Jesús, como signo de la fe en el Reino.

(1) *Jesús*, *un hombre que hacía milagros*. Fue evidentemente un sanador, un hombre con poderes para movilizar la energía interior de otros hombres, de manera que su relación con los demás se ha expresado en forma de milagros. Así le recuerda la tradición de Marcos. Sanadores y taumaturgos buscaban seguridades, apelando a poderes exteriores: piden que vengan y actúen en la vida de los hombres. En contra de eso, *Jesús* ha sido un hombre de fe: no soluciona los problemas de los otros ofreciéndoles un tipo de ayuda externa, sino que se introduce con ellos en el dolor y opresión de la vida, haciendo así que los enfermos puedan responder y comunicarse como creyentes. Solo desde ahí entendemos su acción carismática. Jesús puede curar porque *dialoga con el enfermo (o poseso)*: penetra en su dolor, en la raíz de su locura, en iluminación personal, en comunicación de fe. Precisamente allí donde parece que la vida se encuentra cerrada y condenada ha introducido un amor más poderoso que la muerte. Jesús ofrece el milagro de la fe, como portador de gratuidad, al servicio de los pobres y pequeños, de manera que en su misma vida se expresa el milagro de la gracia.

(2) *Milagros discutidos. El pecado de los escribas*. La controversia más significativa sobre los milagros de Jesús se encuentra en Mc 3,21-29 par. Los escribas le acusan presentándole como alguien que está sometido a Satanás (= Belcebú), pues con sus milagros perturba el orden sagrado de Israel. Según ellos, los problemas se arreglan marginando y silenciando a los endemoniados e impuros para así mantener las -estructuras de seguridad nacional israelita. Jesús, en cambio, ha superado ese esquema y principios de seguridad, buscando ante todo la libertad de los endemoniados, la curación de los enfermos. Los escribas le acusan de traición contra la seguridad nacional del judaísmo. Piensan que, curando a los posesos y ofreciendo comunión (Reino) a los marginados e impuros, pone en riesgo la sacralidad de la nación. Parece que los escribas necesitan expulsar a los posesos, encerrándoles en la cárcel de su propia locura, manteniendo también fuera a los enfermos. Jesús responde diciendo que él introduce a los posesos y enfermos en la casa de Israel y acusa a los escribas de pecado (cf. Mc 3,28-29), invirtiendo así la razón del mismo juicio: son ellos, los escribas, quienes pecan contra el Espíritu Santo, porque niegan y rechazan la acción liberadora en favor de los

marginados. El pecado de los escribas no se sitúa en un plano de espiritualismo o soberbia interior, sino que es un pecado social: ellos no aceptan ni acogen a los marginados. En contra de eso, Jesús ha situado la gracia y perdón ofrecido a los marginados por encima de todas las normas de seguridad de aquellos que quieren sacralizar sus propias instituciones. No está en juego una doctrina abstracta sobre Dios en la que todos (Jesús y escribas) podrían concordar, sino la curación de los enfermos, la liberación de los posesos. Allí donde Jesús ofrece libertad a los posesos y salud a los enfermos se hace presente el Reino de Dios. El viejo tiempo de este mundo (tiempo de opresiones y cárcel de Satán) ha terminado y llega el Reino de Dios como libertad para todos los humanos, conforme a las mejores esperanzas de la tradición israelita (cf. Mc 1,15). Desde esta perspectiva podemos ofrecer algunos rasgos básicos de los milagros de Jesús.

(3) *Los milagros no son esoterismo*, no son el resultado de una sabiduría especial (propia de iniciados elitistas); tampoco son signo de magia, anticipo de una especie de *new age*, nueva edad sagrada que ahora se ofrece a los magos y entendidos de este mundo. Ellos son un signo profético del Reino de Dios para los perdidos y humillados, signo de la gracia que les capacita para transformarse en actitud de fe y entrega de la vida. Milagro es la capacidad que Jesús tiene de llegar hasta el subsuelo de la historia, hasta el lugar donde los hombres se encuentran arrojados y aplastados por el miedo de la muerte y la opresión interhumana, para ofrecerles allí su signo poderoso de liberación y vida. Este es milagro: Jesús cura, no encarcela a los posesos; Jesús ofrece vida, no separa del espacio de la vida a los que pueden parecernos peligrosos. Por eso, allí donde Jesús cura a los oprimidos, sabemos que la opresión no puede ya entenderse como solución a los problemas de la historia.

(4) *Los milagros de Jesús no son expresión de magia ni de esoterismo*. Curanderos, exorcistas había muchos. Uno más no habría perturbado nada. Lo que Jesús hace es distinto: él se presenta como mensajero del Reino, profeta de la nueva libertad de Dios, dentro de la misma historia. Por eso, sus milagros brotan de su amor y libertad creadora; él ha querido abrir y ofrecer a los varones y mujeres de su tiempo un camino de libertad, protestando contra las opresiones que les dominan, haciéndoles capaces de curarse con la terapia de Dios, que es la fe en su Reino. Los milagros de Jesús son signo y expresión de fe. Este es su milagro: que los hombres asuman su propia libertad, que desplieguen sus potencialidades, que confíen en Dios, que se abran de manera gratuita hacia los otros. Jesús no ha querido imponer nada, no ha intentado convencer a los demás con sus prodigios, exigiendo que le acepten. Sus *milagros* se expresan a través del cambio del propio ser humano: implican la apertura creyente del antiguo enfermo (encadenado por el Diablo o por la sociedad opresora), de manera que el enfermo se vuelve capaz de superar la vieja opresión, atreviéndose a vivir de forma libre y personal, rompiendo las viejas estructuras opresoras de una sociedad que quiere mantenerle por siempre sometido. Jesús no cura para que los enfermos no tengan problemas, sino para ayudarles a nacer, vivir y morir en donación gratuita. El milagro es invitación a la libertad: Jesús cura a los enfermos para que ellos mismos sean y puedan regalarse la vida unos a otros.

El milagro es un signo de amor sobre un mundo marcado por la muerte. Un inmortal no podría amar así, ni dar su vida, ni enamorarse, ni entregarse de verdad a los demás. Por el contrario, *un hombre mortal* se puede enamorar, en donación de amor que supera la muerte: el milagro supremo de Jesús es el regalo de su vida en el Calvario. Le mataron porque amaba: porque sus gestos desestabilizaban un sistema social de violencia controlada por los soldados y sacerdotes.

(5) *Jesús*, *una herencia de milagros*. Jesús no ha dejado sobre el mundo una doctrina o teoría sobre Dios, un saber para iniciados, ni una estructura social, un colectivo de firmes jerarquías, sino una herencia y tarea gratuita (carismática) de milagros. Eso significa que sus fieles deben seguir recorriendo su camino de amor (en solidaridad hacia los pobres) y liberación (ofreciendo un lugar en la casa de la vida a los enfermos y excluidos). Por eso, solo una Iglesia que sigue realizando milagros (en amor cercano y encarnado) puede contarlos de verdad, retomando así un tema central de los evangelios. Muchos de nosotros, educados en un racionalismo duro, hemos dejado de creer en ellos. Pensamos que el mundo está fijado, cerrado en sí. Pero los evangelistas, sobre todo Marcos, han sentido la necesidad de volver a contarlos como signo de una gracia que sigue actuando en la Iglesia. «Hay un evangelio (el de Marcos), surgido inmediatamente del entusiasmo de la cristiandad primitiva, que... no gozó en la historia de la Iglesia de la popularidad de los otros evangelios. Este evangelio... se caracteriza por no traer apenas discursos de Jesús. Exceptuando el relato de la pasión, un Jesús activo ocupa el centro de la escena. Relatos de milagros, excepcionalmente pormenorizados, caracterizan su acción, siendo los más importantes de ellos las curaciones de posesos... Jesús es el vencedor cósmico de la muerte y el demonio. Se mueve con la fuerza del Espíritu divino, que lo llena por completo... La fuerza que emana de Jesús capacita a los que sufren para una vida nueva, para la salud, para la anticipación terrena de la salvación eterna... Marcos habla de la desdemonización de la tierra. De esa forma... ha escrito el evangelio de la libertad».

La cita anterior está tomada de E. KÄSEMANN, *La llamada de la libertad*, Sígueme, Salamanca 1976, 71-75. Cf. R. AGUIRRE (ed.), *Los milagros de Jesús. Perspectivas metodológicas plurales*, Verbo Divino, Estella 2002; J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Clamor del Reino. Estudio sobre los milagros de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1982; H. C. KEE, *Medicina*, *milagro y magia en tiempos del Nuevo Testamento*, El Almendro, Córdoba 1992; X. LÉON-DUFOUR (ed.), *Los milagros de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1979; J. PELÁEZ DEL ROSAL, *Los Relatos de milagro en los Evangelios Sinópticos: morfología e interpretación* I-II, Complutense, Madrid 1984; J. J. PILCH, *Healing in the New Testament: Insights from Medical and Mediterranean Anthropology*, Fortress, Minneapolis 2000; A. RICHARDSON, *Las narraciones evangélicas sobre los milagros*, Fax, Madrid 1972; G. H. TWELFTREE, *Jesus*, *the Exorcist. A Contribution to the Study of the Historical Jesus*, Hendrickson, Peabody 1993; *Jesus the Miracle Worker: a historical and theological study*, InterVarsity Press, Downers Grove 1999.

2. Una tabla

(↗ *curaciones*, *evangelios*, *exorcismos*, *Jesús*, *Marcos*). No todos los milagros narrados por los evangelios resultan igualmente fiables en sentido histórico, pero en conjunto ellos ofrecen la figura de un Jesús sanador, que fue capaz de animar/curar a muchos, iniciando así un movimiento de Reino centrado en la salud. Los evangelios no especulan sobre el sentido físico (científico) de esas curaciones, sino que las presentan como expresión del testimonio mesiánico de Jesús, que no se ha resignado a la esclavitud que

imponen las enfermedades y dolores, ni se ha limitado a enseñarnos a sufrir, sino que ha proclamado una Palabra sanadora, creadora.

(1) *Juan no hacía milagros*, *Jesús los hacía*. Según Mc 1,1-8, se podría decir que Jesús había buscado a Dios con Juan Bautista (en el huracán, terremoto, fuego del juicio: Mt 3,7-12 par), pero le halló en la Palabra de Dios que le llamaba Hijo y le hacía portador de su Espíritu (Mc 1,9-11). *Juan* se situaba en la línea de Elías juez, profeta del agua y del fuego, portador de la ira de Dios en el Carmelo (cf. 1 Re 18), de manera que los cristianos dirán que él fue de verdad Elías, no solo por su forma de vestir (Mc 1,6; cf. 2 Re 1,8), sino por su manera de anunciar el juicio, añadiendo que él (Juan/Elías) había precedido a Jesús, preparando su camino (cf. Mc 9,13; cf. Mc 1,7-8 par y Lc 1,76).

Jesús, en cambio, recuerda más al Elías sanador de la resurrección del hijo de la viuda de Naím (Lc 7,11-16), cerca de Sunem (lugar donde Eliseo había resucitado al hijo de la viuda; cf. 2 Re 4,18-37), como afirma el texto programático de Lc 4,24-28. En ese texto, Jesús compara sus milagros con los de Elías/Eliseo, encendiendo así una esperanza de Reino o nueva humanidad, por sus curaciones. Partiendo de esa base (y de su relación con Elías sanador), quiero ofrecer una tabla de milagros de Jesús, que deberían compararse con los de otros taumaturgos, o con las tradiciones de los santuarios de dioses (espíritus) sanadores, como el de Esculapio en Epidauro, pero insistiendo siempre en la novedad escatológica de las tradiciones del evangelio.

(2) *Sumarios y colecciones*. Quizá más que los milagros concretos que narran los evangelios importan los «resúmenes» o sumarios que presentan a Jesús como carismático/sanador en la línea de las colecciones de milagros de la Biblia hebrea (ciclos de Elías-Eliseo: 1 Re 17–18; 2 Re 2,19-25; 4–6) o de los sanadores helenistas posteriores, como será Apolonio de Tiana. El testimonio más importante lo ofrece el evangelio de Marcos, que presenta a Jesús como sanador universal, portador del Reino de Dios (Mc 1,32-39; 3,7-12; 6,53-56; cf. Mt 11,2-6). Marcos ha recogido también colecciones previas de milagros, como puede verse en su sección central (Mc 4,35–6,52), que contiene una serie de seis milagros (en parte repetidos en Mc 8,1-26): tempestad calmada (4,35-42); geraseno (5,1-20); dos milagros de mujeres (5,21-34); multiplicación de los panes (6,32-44); caminar sobre el lago (6,45-52).

El sumario más importante es el que ofrece Mateo 8–9, que ha creado, quizá partiendo de Marcos, una colección de nueve milagros, divididos en tres unidades (Mt 8,1-17; 8,23–9,8; 9,18-38) y separados por dos pasajes de llamada al seguimiento (Mt 8,18-22; 9,9-17), con una intención claramente catequética, para así presentar a Jesús como sanador universal. Por su parte, el evangelio de Juan recoge probablemente un texto previo con seis o siete milagros, que el redactor ha comentado: bodas de Caná (Jn 2,1-12); hijo del funcionario real (4,36-54); multiplicación (6,1-15); curación del paralítico (5,2-9); ciego de nacimiento (9,1-7); resurrección de Lázaro (11,1-44).

(3) *Milagros con más probabilidades «históricas»*. Los contemporáneos de Jesús han creído que él tenía poder de hacer milagros (sanaciones), pero algunos tipos de milagros parecen haber sido creados por la comunidad (o los evangelistas) con fines teológicos. Entre aquellos que son más probablemente históricos se encuentran los siguientes:

Los ciegos ven (cf. Mt 11,5). Parece claro que Jesús ha «curado» a algunos ciegos. Sobre el contenido físico de esa curación, y sus elementos psicosomáticos y/o religiosos, pueden discutir los especialistas, pero es evidente que Jesús «abrió» a muchos impedidos el sentido de la vista. Entre los casos más significativos y verosímiles están el de Bartimeo de Jericó (Mc 10,46-52 par) y el ciego de Betsaida (Mc 8,22-26), con la historia de fondo del ciego de nacimiento de Jn 9,1-41. En ese mismo contexto evocamos el recuerdo del sordomudo de Mc 7,31-37.

Los cojos y tullidos andan (cf. Mt 11,5). Los evangelios recogen relatos de paralíticos, mancos, encorvados y cojos a quienes el contacto o palabra de Jesús ha ofrecido curación. Estos son los textos que pueden tener más fondo histórico: paralítico de Cafarnaún, a quien bajan por el techo (Mc 2,3-11 par); paralítico de la piscina, en Jerusalén (Jn 5,1-18); hombre de la mano seca (Mc 3,1-6); mujer encorvada de la sinagoga (Lc 13,10-17); suegra de Pedro (Mc 1,29-31); y «criado» del centurión (Mt 8,5-13).

Los leprosos quedan limpios (Mt 11,5). No es fácil precisar la enfermedad, pues la palabra lepra* se aplicaba entonces a una extensa gama de afecciones de la piel (distintas de lo que hoy se llama científicamente lepra). Esas dolencias tenían un intenso carácter social, pues se las consideraba signo de impureza. Los evangelios recuerdan dos casos con probable fondo histórico: leproso del camino (Mc 1,40-45); diez leprosos (Lc 17,11-19). Sea como fuere, la tradición ha recordado a Jesús como sanador de leprosos.

Otros enfermos, *difíciles de catalogar.* Entre ellos se puede citar la hemorroísa de Mc 5,24-33 y el hidrópico de Lc 14,1-5, con el epiléptico de Mc 9,14-29, a quien quizá debamos ver también como «poseso» (sin entrar en la discusión de si existen demonios personales). Estos y otros casos de enfermedades nos sitúan ante una sociedad que se sentía amenazada, tanto en un plano físico como psicológico, en un mundo donde Jesús vino a presentarse como «sanador».

Los muertos resucitan (Mt 11,5). Más difíciles de valorar son las resurrecciones. Se corrió sin duda la fama de que Jesús había revivido a varios fallecidos, es decir, que había despertado a personas que parecían muertas, tanto a la hija de Jairo (Mc 5,21-43) como al hijo de la viuda de Naím (7,11-17), aunque sobre el carácter «biológico» de su muerte pueda y deba discutirse. Más «claro» resulta el relato de la resurrección de Lázaro (Jn 11,1-45), que, según todos los indicios, ha sido creada simbólicamente por la tradición del Cuarto Evangelio (o por el mismo Juan Evangelista).

(4) *Ampliación*, *sentido de fondo.* Los milagros (con mayor o menor fondo histórico) han sido contados por los evangelistas con fines de tipo catequético, eclesial o polémico. Por eso, han sido reformados y ampliados, y a veces incluso «creados literariamente» para visualizar el sentido y poder de la fe cristiana, sobre todo los «prodigios» que se refieren a la «naturaleza» (de los que hablaré por separado), pero también otros.

Expresión de fe. Los milagros solo pueden entenderse en un «ámbito» creyente, pues son signos de una fe que actúa y cura, tanto en contexto judío (archisinagogo y su hija, Mc 5,21-42; padre del lunático, Mc 9,14-29), como en un contexto pagano (geraseno de Mc 5,1-20, la madre sirofenicia de 7,24-30). En algunos casos, como en ese último, el

milagro ha podido ser «creado» para poner de relieve el alcance universal de la fe en Cristo.

Signos eclesiales. Se encuentran vinculados al camino de Jesús y a la fe de aquellos que le acogen, de tal forma que pueden entenderse como expresión del sentido de la Iglesia. En ese contexto podemos citar al sordomudo decapolitano (Mc 7,31-37), con los ciegos de Betsaida (8,22-27) y Jericó (Mc 10,46-52), y, de un modo especial, a los diversos «beneficiarios» de los milagros de Jesús en el Cuarto Evangelio, que han sido comentados para expresar el sentido de la fe cristiana.

Controversia con el entorno judío. Lógicamente, los «milagros» de Jesús han sido recordados como causa y signo de controversia, no solo entre Jesús y sus adversarios, sino entre los seguidores de Jesús y otros grupos judíos. En esa base se entiende la curación del leproso de la sinagoga (1,40-45) y la del manco en un día de sábado (3,1-6), lo mismo que el caso del exorcista no comunitario (Mc 9,38).

Jesús rechaza los milagros de tipo impositivo o demostrativo (prodigios celestes) que le piden otros (cf. Mt 12,39; Mc 8,12...). Por eso, no los aduce para demostrar su mensaje, como podrían haber hecho en los años siguientes Teudas y un Egipcio* (que prometieron dividir el Jordán y derribar los muros de Jerusalén), pues sus curaciones tienen la finalidad de expresar el amor poderoso del Reino, es decir, la acción y presencia de una vida liberada. En esa línea, la tradición cristiana alude a falsos profetas y cristos, que harán señales y prodigios para seducir y/o dominar a los mismos creyentes (Mc 13,21-22 par), en contra de lo que quiere Jesús, según el relato de las tentaciones (Mt 4,1-13 y Lc 4,1-13).

(5) *Simbolización. Milagros de la naturaleza.* La tradición cristiana ha creado algunos milagros para indicar por ellos el poder de Jesús y el sentido de su acción (presencia) en el mundo, transformando incluso lo que hoy llamamos «materia» (objetos materiales). En sentido extenso, pueden distinguirse cuatro tipos.

Milagro punitivo, *higuera seca* (Mc 11,12-13.20-21; Mt 21,18-20). Prodigios como esos, realizados para castigo de los adversarios, aparecen con relativa frecuencia en la tradición israelita (desde la narración del diluvio, hasta la destrucción de los egipcios en el mar Rojo) y, sobre todo, en el contexto de los carismáticos paganos del entorno de Israel. Pues bien, según Lc 9,54, Jesús rechaza expresamente ese tipo de milagros: no envía fuego del cielo contra los samaritanos poco hospitalarios. Ciertamente, el Jesús de Mc 11,12-14.20 «maldice» a la higuera y la seca; pero se trata, sin duda, de un relato simbólico (no histórico), para evocar el riesgo de infidelidad de Israel que no cree, secándose así, perdiendo su savia.

Milagros de comidas. Son básicamente dos: las multiplicaciones (Mc 6,32-44; 8,1-10 par) y la conversión del agua en vino (Jn 2,1-11). Ambos tienen un hondo carácter simbólico, aunque las multiplicaciones evocan, sin duda, el recuerdo histórico de las «comidas abiertas» de Jesús con sus seguidores. No parece que en esos casos haya sido necesario un aumento físico del pan o una «transformación» material del agua en vino, pues lo que el relato destaca no es el hecho material del aumento de comida, sino la novedad de la comida de Dios.

Pesca milagrosa (Lc 5,1-11 y Jn 21,1-14). Más que ante un milagro material (aumento de peces) esos textos mostrarían una videncia paranormal de Jesús, que estaría dotado de una gran capacidad para detectar «bancos» de pesca en el lago de Galilea. Pero ellos tienen probablemente un carácter simbólico y evocan la transformación de los seguidores de Jesús, que siendo pescadores de peces se convierten en pescadores y pastores de Jesús, al servicio del reino.

Tempestad calmada, *caminar sobre las aguas* (Mc 4,35-41 par; 6,45-52 par). Son «milagros epifánicos» y expresan la identidad pascual de Jesús, como Señor que acompaña a sus discípulos en la travesía de la misión cristiana. Parece que han sido creados por la tradición pascual, aunque en el fondo de ellos puede conservarse el recuerdo de Jesús con sus discípulos pescadores sobre el lago.

Además de obras citadas en nota anterior, cf. el trabajo exhaustivo de J. P. MEIER, *Un judío marginal* II/2, Verbo Divino, Estella 2000. He tratado del tema en *Historia de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2013.

MILAGROS EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

(↗ *Eleazar*, *Elías*, *Eliseo*, *exorcismos*, *Jesús*, *magia*, *Moisés*). En principio, el judaísmo oficial no apela a los milagros para hablar de Dios. Ciertamente, los considera posibles y, en algún sentido, los valora, pero los sitúa, simbólicamente, en un tiempo lejano, de manera que en la historia actual no se puede apelar a milagros (pues ellos corren el riesgo de ser obra de magia*). En sentido estricto, el milagro de Israel es su existencia como pueblo a lo largo de los siglos. Desde esa base evocaremos algunos signos del ciclo de Moisés, Elías-Eliseo y del tiempo apocalíptico.

(1) *Ciclo de* Moisés*. Quedan al principio, como expresión de la presencia de Dios en el surgimiento del pueblo; son simbólicos y de carácter etiológico: sirven para fundar un tipo de experiencia y certeza religiosa, y pueden dividirse así.

Contra la magia (Ex 4–11). Los magos de Egipto eran capaces de hacer diversos tipos de prodigios, pero Moisés, con la ayuda de Dios, los hace aún mayores. En este contexto, los milagros, condensados en las diez grandes plagas, pueden entenderse como una expresión de la providencia de Dios que guía los fenómenos cósmicos y los pone al servicio de los hombres. La misma providencia de Dios es el milagro.

Paso por el mar Rojo, éxodo* (Ex 14). Es el «milagro fundante» de la historia de Israel, el mayor de sus signos: los hebreos pudieron salir de Egipto, protegidos por Dios (a través de los fenómenos del cosmos: viento en el mar, la marea...), mientras que los soldados egipcios morían ahogados en las aguas. Más que milagro externo, que pueda medirse y probarse con métodos científicos, este ha sido y sigue siendo un signo de la providencia de Dios que guía a su pueblo, que salva a los pequeños, tal como ha puesto de relieve el comentario básico del libro de la Sabiduría (cf. Sab 11–19).

Ampliación. En ese contexto se cuentan también otros milagros de abundancia (el maná*, agua de la roca: Ex 17) o de ratificación del poder sacerdotal de las dinastías legítimas (Nm 16). En esa misma línea pueden situarse algunos milagros de la tradición de la conquista, como el paso del río Jordán con la toma de Jericó (Jos 3–6) y la «detención» del sol en la batalla por la conquista del sur de Palestina (Jos 10,12-14).

(2) Elías* *y* Eliseo* (1 Re 17–2 Re 13). En el centro y el norte del reino de Israel (Samaría y Galilea), la tradición israelita ha conservado el recuerdo de dos profetas carismáticos que aparecen, de algún modo, como nuevos fundadores o defensores de la ortodoxia israelita (en la línea de Moisés). Sus milagros siguen vinculados a la historia política del pueblo, pero tienen un rasgo más inmediato y personal, que está muy cerca de los relatos de otros pueblos que hablan de hombres de Dios y sanadores, que curan a los enfermos y que incluso resucitan a los muertos.

Estos profetas no han escrito libros (ni oráculos que deban recordarse, como en las tradiciones de Moisés), pero han dejado el recuerdo de una presencia especial de Dios que se expresa en diversas curaciones. De manera muy significativa, siendo campeones de la «ortodoxia» israelita, estos «profetas de milagros» han sido hombres de Dios en línea universal y así han curado (resucitado) a personas de Israel y a otras que no formaban parte del pueblo elegido. Con ellos podrá empalmar la historia de Jesús.

(3) *Milagros apocalípticos*. Había en tiempo de Jesús judíos carismáticos de los que se recuerdan algunos (Honi y Hanina ben Doxa). Flavio Josefo afirma que ha visto a un exorcista judío que hacía milagros espectaculares. De prodigios de diverso tipo se hablaba en los recuerdos del santuario de Esculapio (en Epidauro) y también en las historias posteriores de Apolonio de Tiana. Pero, estrictamente hablando, a pesar de la abundancia de nombres israelitas en los papiros mágicos de Egipto, los rabinos judíos del tiempo de Jesús (como los judíos posteriores) no eran favorables a milagros, a no ser los milagros del fin de los tiempos, anunciados por los profetas apocalípticos, que abundaron en la tierra de Palestina en los años que siguieron a la muerte de Jesús.

MILENIO

(↗ *Apocalipsis*, *gracia*, *juicio*). El tema cristiano del milenio (Ap 20,1-6) está en la línea de los dos momentos clásicos de la escatología del entorno de Jesús, que distingue y vincula (y a veces identifica) dos tipos de plenitud final: (a) Hay una plenitud o culminación histórica, que suele identificarse con el reino mesiánico de Israel, que un día se extenderá sobre la tierra. (b) Hay una plenitud o culminación suprahistórica, que suele identificarse con el Reino de Dios, abierto por igual a todos los hombres, más allá de la historia actual.

(1) *Texto básico*. El tiempo y tema del milenio del Apocalipsis se identifica con el primer tipo (o momento) de la escatología: «Y vi un ángel que bajaba del cielo llevando en la mano la llave del Abismo y una gran cadena. Apresó al Dragón, la antigua serpiente –que es el Diablo y Satanás–, y lo encadenó por mil años... Después vi unos tronos, y a quienes se sentaron en ellos se les dio poder para juzgar. Y vi a los que habían sido degollados por el Testimonio de Jesús y la Palabra de Dios: los que no habían adorado a la Bestia ni a su estatua, los que no se habían dejado marcar ni en su frente ni en sus manos. Todos ellos vivieron y reinaron con Cristo mil años. Los demás muertos no vivieron hasta pasados los mil años. Esta es la primera resurrección. ¡Bienaventurados y santos quienes participen en esta resurrección primera! La segunda muerte no tendrá poder sobre ellos, sino que serán sacerdotes de Dios y de Cristo y reinarán con él los mil años» (Ap 20,1-6). Externamente, es un texto sencillo: hacia el final de la historia (pero todavía dentro de ella), una vez que las estructuras de la vieja opresión resulten inviables y queden superadas por la Palabra de gracia, agotados ya los poderes de la Prostituta* y de la Bestia* con sus reyes, cuando podría parecer que todo se ha vuelto destrucción, vendrá a revelarse el triunfo gratuito de la gracia, de tal forma que reinarán para siempre los justos (antes encarcelados y expulsados), sin tener que apelar para ello a la violencia. Se abre así la utopía de la humanidad reconciliada, que eleva su apuesta y deseo de paz, de gratuidad y de no violencia, por encima de la violencia anterior de la historia, pero dentro todavía de la misma historia.

(2) *Utopía de la humanidad reconciliada*. El milenio forma parte de este mundo, de esta historia, de tal forma que en este campo podemos hablar de una «escatología material», de una utopía histórica. Para que pueda llegar este «milenio» se exigen muchos cambios de tipo militar y policial, político y económico, social y personal, pero se exige (se supone) sobre todo el cambio de vida de los hombres, en una línea económica y social, que transformará las condiciones de vida que ahora existen. Pablo y Juan parecen mucho más reservados en este campo, de manera que en su línea podría hablarse más bien de dos reinos que existen desde ahora, al mismo tiempo: por un lado vivimos bajo el viejo orden del mundo, dominados por su violencia; pero internamente, en el nivel de la experiencia creyente, sabemos que ha llegado el Reino de Dios; por eso, en su visión no haría falta el despliegue de un tiempo físico distinto, de un milenio de triunfo externo de los fieles. En contra de eso, el Apocalipsis supone que, tras una etapa de violencia desatada, podrá darse y extenderse en este mismo mundo un tiempo (mil

años) de gracia, en la línea de las grandes utopías de Israel: Is 2,2-4 (de las espadas forjarán arados) e Is 11,1-9 (habitará el lobo con el cordero). El Ap retoma así un tema clave de la profecía israelita, pero introduce una novedad cristiana, diciendo que ese reino estará dirigido por los «degollados», es decir, por los mártires y las víctimas (como el Cristo). Este será el reino de los sacrificados y encarcelados de la historia anterior, que no se elevarán para vengarse de los opresores, sino para abrir sobre el mundo un despliegue gozoso de vida en gratuidad. Será el reino de los antes expulsados, de los que no podían comprar ni vender (Ap 13,17), será la victoria de los siempre perdedores, que ahora triunfan por gracia de Dios y no por algún tipo de méritos sociales o personales; el reino de la *abolición* completa de las opresiones y violencias: no serán necesarias las armas, ni las estructuras de opresión o represión, pues todos los hombres y mujeres podrán vivir por gracia, dándose la vida unos a otros, para compartirla de un modo gozoso. Imaginemos un mundo sin Bestias* ni Prostituta*, sin imposiciones de sistema ni violencias de tipo económico-político o militar: habrá llegado el tiempo final de la gracia, la victoria sin violencia de los antes derrotados, el reino de las víctimas que triunfan sin imponerse y que crean un mundo sin lucha ni dominación. Así lo ha querido mostrar el autor del Apocalipsis, diciendo que volverán a la vida los que han muerto por Jesús: se elevarán los derrotados y triunfarán en la misma historia, no para oprimir a los antiguos opresores (en gesto de venganza), sino para gozar la felicidad del reino mesiánico.

(3) *Interpretaciones*. Ese milenio se ha interpretado de dos formas básicas. (a) *La lectura más antigua ha destacado su carácter social*, conforme a la tradición del judaísmo mesiánico. Se puede discutir el modo y alcance de la resurrección de *estos justos* (¿solo los mártires?, ¿todos los cristianos?). Se discuten igualmente las formas externas del milenio (¿vivirán todos los triunfadores a lo largo de los mil años o seguirán muriendo en paz, ante el Dios de la vida?, ¿tendrán hijos e hijas, casándose de nuevo, o mantendrán una existencia desligada de la forma actual del sexo?). Pero hay una cosa indiscutible: al fin se eleva y triunfa la esperanza de los pobres y expulsados de la tierra, que podrán ser y serán sobre el mundo principio de Reino, de manera que la humanidad alcanzará al fin su tiempo de gracia, como ha puesto de relieve todavía en la Edad Media Joaquín de Fiore, uno de los intérpretes más lúcidos y apasionados del Apocalipsis. (b) *Desde san Agustín ha dominado una interpretación espiritualista*. El Apocalipsis no habría anunciado un cambio de vida social, sino solo un tipo de transformación interior, vinculada a la experiencia individual de fe y a la celebración del misterio cristiano, en una línea más cercana a Pablo (cf. Rom 13,1-7) y a Juan (escatología* realizada) que al ritmo de conjunto del Apocalipsis. Externamente, seguiremos dominados por las bestias de Ap 13, de manera que no habrá tiempo sin ellas. Pero en el fondo de su corazón los creyentes podrán vivir ya el jubileo de la dicha plena, en el tiempo del milenio, que es propio de la experiencia espiritual de la Iglesia. (c) *Las dos interpretaciones pueden y deben completarse*, de manera que el milenio interior de la fe no sustituya ni niegue la esperanza del milenio exterior de la reconciliación futura y de la victoria de los crucificados de la historia. Pero esa reconciliación y victoria no puede fijarse de

antemano con ningún tipo de teoría, pues el futuro del milenio depende también del compromiso creyente de los fieles, es decir, de su capacidad de martirio (dejarse matar por el Reino), y de la forma en que puedan y quieran desplegarse las iglesias, entendidas como instituciones sociales de gracia.

Cf. A. J. BRAVO (ed.), *Apocalipsis: ¿Fin de la historia o utopía cristiana?*, Iberoamericana, México 1999; N. COHN, *En pos del Milenio*, Alianza, Madrid 1997; *El cosmos*, *el caos y el mundo venidero. Las antiguas raíces de la fe apocalíptica*, Crítica, Barcelona 1995; H. DE LUBAC, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore* I-II, Encuentro, Madrid 1989; X. PIKAZA, *Apocalipsis*, Verbo Divino, Estella 1999.

MINISTERIOS

(↗ *amor*, *carismas*, *Iglesia*, *Ignacio de Antioquía*, *Marta y María*, *obispos*, *pastorales [cartas]*, *Pedro*, *presbíteros*). No hay en el Nuevo Testamento ninguna tabla de ministerios sacerdotales ordenados, como los que ha elaborado la Iglesia posterior, a partir de finales del siglo II d.C., distinguiendo obispos, presbíteros y diáconos. En sentido estricto, todos los cristianos son «ministros», es decir, diáconos o servidores de los demás, no por imposición, sino por gracia (cf. Mc 10,43). La Iglesia de Jesús no comienza organizando un tipo de ministerios o jerarquías, como las que podrían existir en el judaísmo del templo, sino abriendo unos caminos de servicio mutuo, que se irán explicitando en las comunidades, conforme al impulso del mismo «espíritu» de Jesús, según las necesidades de los tiempos. El primero que ha desarrollado el tema ha sido Pablo.

(1) *Pablo. (1) Ministerios de la palabra: apóstoles*, *profetas y maestros*. Los cristianos de Corinto habían disputado sobre los dones o carismas* más altos en la Iglesia. Pablo les responde: «Sois el *Cuerpo del Cristo*, y cada uno un miembro de ese cuerpo... A unos los ha designado Dios en la Iglesia: primero *apóstoles*, segundo *profetas*, tercero *maestros*; luego, poderes; después, don de curaciones, acogidas, direcciones, don de lenguas. ¿Acaso son todos apóstoles?, ¿todos profetas?, ¿todos maestros?, ¿todos poderes?, ¿todos tienen carisma de sanación?, ¿hablan todos lenguas o interpretan? Buscad pues los carismas superiores» (1 Cor 12,27-30). Estos ministerios se pueden dividir en dos grupos. Los primeros en la Iglesia son los apóstoles*, avalados por Jesús para fundar comunidades. Lógicamente, no son los Doce de Lucas-Hechos, sino los enviados (eso significa *apóstol*) mesiánicos, que han «visto» a Jesús resucitado, recibiendo su autoridad (cf. 1 Cor 9,1; 15,7). Ciertamente, pueden ser delegados o enviados de una Iglesia, pero su autoridad básica proviene de la experiencia de Jesús, no de la Ley. Solo así pueden ser y son creadores de iglesias, portadores de una llamada que les desborda y que desborda a las mismas comunidades. Desde aquí se entiende la defensa apasionada que Pablo realiza de su apostolado, no solo en Gal, sino también en Flp 3 y en el conjunto de su correspondencia con la Iglesia de Corinto. Frente a los falsos obreros que ponen el Evangelio al servicio de sus intereses (ley, grupo nacional, dinero), Pablo defiende su autoridad pascual para fundar iglesias, desde la palabra de gratuidad (justificación del pecador), que constituye el centro de su Evangelio. Tras los apóstoles vienen los profetas* y maestros (= doctores, sabios). Da la impresión de que los profetas pueden vincularse a los apóstoles (como itinerantes), pero también a los maestros, como guías sedentarios de las comunidades que se van estableciendo. Profetas y maestros se encuentran unidos, como sedentarios, dentro de una Iglesia donde ellos ofrecen testimonio de Jesús (profetas) o enseñan el camino de evangelio (maestros). Ciertamente, se distinguen: los profetas son más carismáticos y testimoniales; los maestros están más vinculados a la enseñanza... Pero de hecho se unen de tal modo que parece difícil separarlos: son portadores de la palabra de Jesús dentro de una Iglesia ya formada o creada a partir de los apóstoles. Estos ministerios de la palabra definen a la

Iglesia como grupo que se reúne y va formando en torno a la comunicación mesiánica. No hay otra autoridad: Pablo no puede apelar a una ley previa, ni a valores nacionales o imperiales; tampoco le importa la administración racional, ni la eficacia económica, sino la palabra que brota de la contemplación pascual de Jesús (apostolado), del testimonio de vida (profecía) o del proceso de maduración mesiánica (enseñanza). Así entendida, la Palabra no se puede convertir en ley (sistema superior), sino que está vinculada al testimonio personal y al mutuo encuentro. Parece lo más débil y, sin embargo, es lo más fuerte: ella enriquece y vincula a los humanos. Esa es la verdad del Evangelio.

(2) *Pablo. (2) Ministerios del servicio* (1 Cor 12,27-30). Pablo ya no los numera (no dice el 4º, el 5º...), quizá porque el orden resulta menos claro. Sin embargo, ellos eran (y son) importantes. Podemos dividirlos en tres grupos. Los *primeros* (poderes y sanaciones) son de tipo más personal y carismático; son propios de aquellos que pueden animar y curar a los demás, capacitándoles para vivir en libertad, como hacía Jesús con sus milagros y exorcismos. Los *segundos* (acogidas, direcciones) son de tipo más organizativo; parecen más humildes, pues no exigen dones milagrosos que derivan del testimonio personal de los ministros, sino madurez y capacidad de dirección: los dos términos *(antilêpseis*, *kyberneseis)* significan en el fondo lo mismo y aluden a quienes acogen y encauzan (= pilotan) a los otros en la Iglesia, pues ella es casa de acogida y barco que debe ser bien dirigido. Los *terceros* (don de lenguas, *glosolalia*) son los que más preocupan a Pablo, pues pueden convertirse en objeto de envidia y disputa; Lucas situó este don, interpretado como presencia del Espíritu Santo, al comienzo de la Iglesia, en Pentecostés (Hch 2); Pablo lo admite y valora, no solo por fidelidad al pasado, sino por experiencia propia, pues se siente y sabe más carismático que nadie (1 Cor 14,18); pero le preocupa el hecho de que el don de lenguas se hipertrofie, convirtiendo la Iglesia en un grupo de entusiastas sin más meta ni riqueza que el despliegue de sus capacidades extáticas.

(3) *Cartas pastorales. (1) Nueva tradición eclesial*. Pablo no tuvo que organizar de un modo fijo los ministerios, pues toda la Iglesia era una institución de servicio mutuo. La tradición posterior, fijada en las cartas pastorales (patriarcalismo*), ha tenido que fijar los ministerios eclesiales, centrados en presbíteros* y obispos, convirtiendo así la Iglesia en un cuerpo instituido, con personas liberadas para dirigirlo. Es evidente que esas personas deben tener una preparación especial y unas condiciones adecuadas. En esa línea, la tradición sinóptica exigía una ruptura familiar para seguir a Jesús (cf. Lc 9,59-60; 12,51-53; 14,25-27; Mc 10,29 par). Pues bien, en contra de eso, las cartas pastorales suponen que una buena familia y matrimonio constituyen el contexto necesario para ser ministros de la Iglesia. En contra de una tendencia ascética (celibato posterior), 1 Tim sostiene que solo puede ser «obispo» (y presbítero o diácono) un buen padre de familia: varón probado, capaz de educar y dirigir su casa. Lógicamente, ahora se aplican los códigos* domésticos (patriarcales) evocados en las cartas de la cautividad. «Quien aspira al episcopado desea una hermosa tarea. Pues el obispo debe ser irreprochable, marido de una mujer, sobrio, prudente, decoroso, hospitalario, capaz de enseñar, no bebedor ni pendenciero, sino amable, no contencioso, no avaricioso. Buen gobernante de su casa,

con hijos sumisos en toda dignidad, pues si no sabe presidir su propia casa, ¿cómo cuidará la Iglesia de Dios? No sea neófito: no se envanezca y caiga en condena del diablo. Tenga buena reputación entre los de fuera, para que no caiga en descrédito y lazo del diablo» (1 Tim 3,1-7; cf. 1 Tim 3,8-13; Tit 1,5-9). El ministerio se ha vuelto apetecible, pues confiere honor a quien lo obtiene. Estamos lejos de la tradición mesiánico-profética de Mt 8,18-22 par: «las aves tienen nidos, las zorras madrigueras, pero el Hijo del Humano no tiene donde reclinar la cabeza»; «dejad que los muertos entierren a sus muertos». El obispo se vuelve personaje honorable, padre ejemplar de una familia extensa, bien jerarquizada. Es normal que surjan candidatos.

(4) *Cartas pastorales. (2) Las condiciones para ser ministro de la Iglesia*. El ministerio implica una «tarea hermosa», para la que se escogen buenos candidatos. ¿Quién los elige?, ¿hay un rito especial de investidura? Es probable que intervenga un profeta o carismático, escogiendo «en Espíritu» al más adecuado (cf. Hch 13,1). Tiene que haber asentimiento de la comunidad. El rito es una imposición de manos del presbiterio, que tiene autoridad colegiada y la delega en el obispo (1 Tim 1,18; 4,14). Todo se realiza en contexto de plegaria. Poco más podemos añadir, aunque el mismo autor de la carta dice a Timoteo «no te apresures a imponer las manos» (1 Tim 5,22), suponiendo que tiene (o confiriéndole) autoridad para establecer la jerarquía (cf. Tit 1,5). (a) *Buen patriarca*. La tradición sinóptica exigía ruptura familiar para seguir a Jesús. Ahora al contrario: una buena familia y matrimonio constituyen el mejor seminario de formación episcopal. En contra de una tendencia ascética (celibato posterior), 1 Tim supone que solo puede ser obispo (y presbítero o diácono) un buen padre de familia: varón probado, capaz de educar y dirigir su casa. De esa forma el evangelio se ajusta a la lógica social del entorno. La Iglesia ha querido dialogar con la cultura del ambiente y una forma de hacerlo es asumir su esquema patriarcal, de forma que los cristianos aparezcan como institución honorable. Con esto se niega la libertad e igualdad evangélica de las mujeres. (b) *Capaz de enseñar*. El obispo ha de ser hombre de palabra. Eso supone que debe tener conocimientos, no ya por experiencia pascual (¡ha visto al Señor!: cf. 1 Cor 15,3ss), sino por un aprendizaje establecido dentro de la Iglesia. No se manda expresamente que sepa saber leer o que conozca de manera directa la Escritura, pero el contexto lo supone, como muestra 2 Tim 3,15-16: frente a las novedades de «los últimos días», el trabajador del evangelio ha de estar afianzado en la Escritura, para enseñar la verdad. (c) *Hospitalario*, *hombre de paz*. La Iglesia es una casa que acoge a los que llaman y, de un modo especial, a los cristianos del entorno. Por eso, el obispo ha de ser hospitalario: más que el mensaje hacia fuera (misión paulina) importa aquí el testimonio de vida y acogida personal. La comunidad es casa abierta, lugar de paz; en esa línea se sitúa el resto de las cualidades del obispo (no bebedor ni pendenciero, sino amable; no contencioso, ni avaricioso). El buen presbítero merece «doble paga» (1 Tim 5,17-18); por eso es bueno que no sea avaricioso. Faltan en esta descripción cualidades más tarde exigidas por la Iglesia: no se dice que el obispo sea un digno presidente de la eucaristía (esa no parece una función episcopal); tampoco se le atribuye la disciplina

penitencial (que quizá pertenece al conjunto de la comunidad). El obispo de 1 Tim es un servidor comunitario. Por eso ha de ser hombre de palabra.

Cf. A. D. CLARKE, *Secular and Christian Leadership in Corinth*, Brill, Leiden 1993; J. DELORME (ed.), *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1975; X. PIKAZA, *Sistema, libertad, iglesia. Las instituciones del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 2001; H. VON CAMPENHAUSEN, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power*, Hendrickson, Peabody MA 1997.

MIQUEAS, LIBRO DE

(↗ *Isaías*, *profetas 2-3*). Profeta campesino de Moresti, al sur de Judá, del siglo VIII a.C., en el tiempo de la caída de Samaría (721), conquistada por los asirios. Su mensaje ofrece elementos de condena y esperanza y ha sido reelaborado por los redactores del libro que lleva su nombre. Vincula una fuerte conciencia social (en la línea de Amós) con el descubrimiento de la soberanía de Dios (como Oseas e Isaías). (a) *Oráculos de condena*. Critican la opresión religiosa y social de los sacerdotes y terratenientes de Jerusalén, elevando su amenaza contra los dos reinos (de Israel y Judá), diciendo que pueden caer en manos de los asirios. (b) *Profecías de salvación.* Anuncia la llegada de un gobernante bueno, capaz de liberar a Israel de los asirios y de guiar al pueblo en la fidelidad a Dios (Miq 5,1). Su libro incluye también el anuncio del «triunfo final» y de la paz centrada en Sión, donde vendrán todos los pueblos (Miq 4,1-4), una esperanza compartida también por Is 2,2-4. Su oráculo sobre Belén (Miq 5,2), retomado por Mt 2,6, es uno de los primeros testimonios de una esperanza mesiánica vinculada a la dinastía de David.

MIQUEAS BEN YIMLÁ

(↗ *espíritu*, *guerra*). Acompañado por Josafat, rey de Judá, Ajab, rey de Israel, prepara la guerra contra Siria. Llaman a los profetas para que anuncien la Palabra de Dios; vienen en gran número, y responden de manera halagadora: Dios mismo está al lado del rey en la batalla (1 Re 22,1-6). Pero son profetas falsos, hombres que han vendido la palabra a los deseos de su rey y han desertado por tanto de su Dios. Josafat, rey de Judá, quiere escuchar la voz de un profeta que se mantenga fiel al yahvismo y solo encuentran a Miqueas ben Yimlá. Le llaman y acude ante la corte del rey donde se despliegan las representaciones de la victoria anunciada. (1) *Los cuatrocientos profetas* oficiales cantan a coro y dicen al rey: «Ataca a Ramot Galaad y triunfarás: Dios entregará la ciudad en tus manos». Para resaltar esa certeza, uno de los profetas se pone ostentosamente grandes cuernos como signo de victoria. (2) *Miqueas ben Yimlá* proclama una palabra diferente: «Estoy viendo a Israel desparramado por los montes como ovejas sin pastor. Y el Señor dice: no tiene amo; que cada uno vuelva a su casa y en paz» (1 Re 22,17). No tienen pastor porque el rey les lleva por caminos injustos. En esas condiciones no se puede buscar la protección de Yahvé para el combate. Pues bien, desde esa base, con un valor y una ironía desconcertantes, el profeta continúa invitando el rey para que entable el combate, porque «Dios le espera allí para matarle» (1 Re 22,19-23). Lógicamente, un profeta que habla así y se atreve a contradecir a su rey y acusarle abiertamente, deberá ser perseguido. Han pasado los tiempos en que los profetas eran inviolables, como muestran las historias de Samuel, Natán y Ajías de Silo (cf. 1 Sm 15,1-35; 2 Sm 12,1; 1 Re 14,1ss). Pero este rey decreta el castigo de Miqueas: «meted a ese hombre en la cárcel y tasadle la ración de pan y agua hasta que yo vuelva victorioso» (1 Re 22,27).

MISERICORDIA

1. Antiguo Testamento

(↗ *amor*, *gracia*, *Jonás*, *justicia*). El judaísmo posbíblico tiende a situarse en un plano de Ley, de manera que parece haber dado primacía a la justicia*. Pero la Biblia sabe también, desde el principio, que los hombres viven por misericordia, pues lógicamente, según justicia, conforme a la opción de Gn 2–3, ellos deberían haber muerto para siempre. A la misericordia de Dios apela la misma Ley israelita, en uno de sus textos centrales (Ex 34,4-6); también apelan a ella muchos textos proféticos e incluso la apocalíptica* (al menos para los justos). Ella aparece de manera más intensa en algunos textos tardíos del Antiguo Testamento, como en el libro de la Sabiduría.

(1) *El principio misericordia. Ex 34*,*6-7*. El tema ha sido desarrollado en el contexto de la ruptura y renovación de la alianza. Tras un primer encuentro con Dios, Moisés había bajado con las tablas de la ley para enseñárselas al pueblo, pero ha descubierto que el pueblo ha rechazado esa ley, construyendo y adorando al anti-dios, el Becerro de Oro. De manera consecuente como mensajero frustrado, destruye las tablas inútiles (Ex 32,15-20). Pero luego, intercede ante Dios a favor de su pueblo (cf. Ex 33) y Dios responde a su ruego, renovando su alianza con Israel. Sube de nuevo Moisés a la montaña, desciende Dios y dialogan en palabra de misericordia. A diferencia de la teofanía anterior (Ex 19,16-20), aquí no hay rayos o truenos, ni erupción de volcanes. Simplemente una nube, una presencia silenciosa: ¡se quedó Yahvé con Moisés! ¡Moisés invocó el nombre de Yahvé! Conversaron los dos y Dios quiso mostrarle su espalda, el reverso del misterio, pasando ante la cueva de Moisés y diciendo (Ex 34,6-7): «Yahvé, Yahvé, Dios compasivo y clemente, lento a la ira y rico en misericordia y lealtad, misericordioso hasta la milésima generación; que perdona culpa, delito y pecado, pero no deja impune, sino que castiga la culpa de los padres en hijos y nietos, hasta la tercera y cuarta generación». Dios había hablado como trueno, en experiencia cósmica terrible (Ex 19,19-20). Ahora lo hace con voz de compasión y cercanía, apareciendo como Dios humano, padre/amigo, buen educador que mantiene su palabra y perdona a los pecadores. Así actúa como rico en misericordia: perdona a los rebeldes, acoge de nuevo en amor a quienes le habían rechazado. Este Dios ha superado los esquemas moralistas de una Ley cerrada en sí misma. Frente al Señor del talión (ojo por ojo...) emerge aquí el Dios-misericordia, amigo trascendente y cercano, en quien podemos confiar, por encima de nuestros propios males. Como signo de piedad infinita, experiencia de amor incondicionado que trasciende las condiciones del pacto, se eleva el Dios del perdón - israelita antes citado, como indican las aplicaciones del texto. (a) *Dios ofrece* misericordia hasta mil generaciones, es decir, desde siempre y para siempre. Eso significa que la historia de la salvación no se encuentra pendiente del hilo delicado de las obras humanas, sino que se sostiene por la misericordia: Dios mismo es la esperanza de futuro y vida para el pueblo (cf. Sal 51; 57; 67; 101; 118; 136). (b) *Dios castiga de forma limitada*, *solo en tres o cuatro generaciones*. Esta es la experiencia que los israelitas han

vivido en el exilio y en las crisis posteriores, como pueblo experto en opresiones que duran poco tiempo, unas generaciones. Después brilla para siempre el perdón y la gracia de Dios. Allí donde parecía que la historia acaba (tras la alianza rota solo hay muerte), se eleva la más fuerte palabra de promesa: Dios es rico en misericordia, de manera que, tras un breve camino de corrección, ofrece a los humanos la gracia sin fin de su misericordia eterna. Así puede culminar en palabra de amor el Antiguo Testamento, proyectando la clemencia de Dios sobre los pecados y castigos temporales del pueblo.

(2) *Los signos de la misericordia*. Dios mismo viene a mostrarse como fuente de amor, con rasgos más maternos que paternos. El texto le presenta como rico, como lleno de un amor que brota de su entraña o vientre materno *(rehem)*. Dios ama así con ternura de madre y cuida con amor insuperable y eterno al fruto de su entraña. Quien ama según ley puede un día cansarse y no hacerlo, cesar en el amor, si aquel a quien ofrece su cariño se vuelve desleal o ingrato. Por el contrario, quien ama con entraña materna, dando la vida al hacerlo, se mantiene en amor para siempre, hagan los hijos lo que hagan, respondan como respondieren. Este amor del Dios que está lleno de entrañas de misericordia se encuentra al principio de todo lo que existe, como fuente creadora de vida y no como respuesta condicionada por nuestro comportamiento. De esta forma se desvela el amor fundante del Dios que actúa como madre, como amor creador que regala gratuitamente vida y lo hace con ternura, eternamente. Desde aquí se entienden los signos de la misericordia. No hay rayos o truenos, no hay volcanes, en contra de lo que sucedió en la primera teofanía (cf. Ex 19,16-20). Simplemente una nube, una presencia silenciosa, una plegaria. Antes se había hablado de un libro de alianza (cf. Ex 24,7) que debía estar escrito en papiro (o materia semejante). En este nuevo contexto son precisas unas tablas o losas de piedra porque es duro el corazón del pueblo donde graba Dios su misericordia indeleble (cf. Ez 36,26-27). Pero antes Dios hablaba con el trueno, en experiencia cósmica terrible (Ex 19,19-20). Ahora, en cambio, habla con voz de compasión y cercanía que recuerda a los profetas. Yahvé mismo se presenta como Dios humano, padre/amigo, buen educador que mantiene su palabra y ofrece a los hombres un camino de vida por su alianza. Antes no podía haberse vislumbrado este misterio, estas entrañas de perdón y gratuidad, porque los fieles de Israel no habían pecado aún y así Dios aparecía como ley de trueno desde arriba. Ahora, superando el rechazo de aquellos que no han aceptado su presencia, Dios viene a presentarse como amigo para siempre, como han destacado los libros de Oseas* y Jonás*.

(3) *La esencia de la misericordia: Libro de la Sabiduría*. El libro de la Sabiduría ha desarrollado de forma consecuente el tema de la misericordia: «El mundo entero es ante ti como grano de arena en la balanza, como gota de rocío mañanero que cae sobre la tierra. Pero te compadeces de todos porque todo lo puedes, cierras los ojos a los pecados de los hombres para que se arrepientan. Amas a todos los seres y no aborreces nada de lo que has hecho; si hubieras odiado alguna cosa no la habrías creado. Y ¿cómo subsistirían las cosas si tú no lo hubieses querido? ¿Cómo conservarían su existencia si tú no las hubieses llamado? Pero perdonas a todos, porque todos son tuyos, Señor, amigo de la vida. Todos llevan tu soplo incorruptible» (Sab 11,22–12,1). «Tu fuerza es el principio

de la justicia y el ser dueño de todos te hace perdonarlos a todos... Pero tú, dominando tu fuerza, juzgas con moderación, y nos gobiernas con mucha indulgencia, porque siempre puedes disponer de tu poder como tú quieres» (12,16-18). Sobre un fondo de violencia, conforme a la cual el mismo Dios parecía condenado a castigar a los culpables, que debían ser aborrecidos (cf. Sab 12,4), se elevan estos pasajes donde el principio de la misericordia nos permite superar ya de algún modo la división entre justos e injustos, judíos y gentiles, pues el perdón de Dios vincula a todos *(pantes)* los hombres: «Te compadeces de todos porque todo lo puedes (11,23). Amas a todos los seres y no aborreces nada» (11,24). «A todos perdonas porque son tuyos: siendo dueño de todos, tú puedes perdonarles a todos» (cf. 11,16). En este mundo, los que se toman como poderosos muestran su poder oprimiendo a los demás (cf. Sab 2,11). Por el contrario, Dios no es poderoso porque puede imponerse sobre todos los demás, sino porque renuncia a toda imposición, para perdonarles. Dios es poderoso para el bien y de esa forma supera por su misericordia la lógica de las oposiciones (marcada por el árbol del bien/mal: Gn 2–3). De esa forma se expresa como gracia absoluta, no por un tipo de coacción igualitaria (¡responde de la misma forma a todos!), ni por indiferencia (¡todo es igual!), sino por cuidado amoroso que le lleva a perdonar a cada uno de los hombres, por poder, creatividad y connaturalidad.

(4) *La misericordia de Dios*. Partiendo de lo anterior podemos precisar los rasgos y principios del Dios misericordioso. (a) *Dios es misericordioso por poder*. Dios no tiene que defender su poder, sino al contrario: es poderoso sin límites y así puede revelarse como suprema y absoluta compasión, siendo de esa forma capaz de superar, sin injusticia, las antítesis del mundo. «Te compadeces de todos porque todo lo puedes» (12,16). Sobre la misericordia de Dios se funda la vida de los hombres. (b) *Dios es misericordioso porque es creador*. Amar es crear, haciendo que surja lo que existe y que nazca la vida, por encima de la división entre el bien y el mal. Por eso, la creación es siempre gracia, es un don que nos permite superar el nivel del talión, en el que estamos determinados por lo que hay, buscando en los demás nuestro provecho, para pasar al nivel de lo que hacemos que haya. Ese es el plano que el Nuevo Testamento define partiendo del amor* entendido como ágape (no como eros). Los violentos no crean, sino que viven a costa de aquello que otros han creado, como ladrones de la vida. Dios, en cambio, crea todo de un modo gratuito, haciendo así posible que surja la vida donde -reinaba la muerte; por eso es misericordia universal. (c) *Dios es misericordioso por connaturalidad*. De manera sorprendente, Sab expande y aplica a todos los hombres una terminología de alianza que antes, en otro contexto, se expresaba solo de forma israelita, mostrando así a Dios como amigo de todos los pueblos: «Perdonas a todos, porque todos son tuyos, Señor, amigo de la vida» (11,26). Cierta teología del pacto* suponía que solo los israelitas eran «propiedad personal de Dios sobre la tierra» (cf. Ex 19,5-6; Dt 4,20), y así lo supondrán también las antítesis* de Sab 11–19. Pues bien, nuestro pasaje confiesa que todos los hombres son de Dios, universalizando la experiencia israelita. En ese sentido se dice que Dios no es solo creador y dueño universal, sino también amigo o compañero de todos los que viven, sin excepción alguna *(philopsichê)*. Esta es la

aportación mayor de la teología de Sab y quizá de toda la literatura israelita: Dios no es una realidad abstracta, ni un principio cósmico, ni un silencio en el fondo de todo lo que existe; Dios no es tampoco el protector de un pueblo especial, sino un poder personal de vida que ama (conoce y crea) a todos los hombres porque quiere, porque les quiere, vinculándose con ellos de un modo entrañable, en alianza de fidelidad universal.

Cf. F. ASENSIO, *Misericordia et veritas. El Hesed y el ʻEmet divinos. Su influjo religioso-social en la historia de Israel*, Gregoriana 49, Roma 1949; X. PIKAZA, *Antropología* Bíblica, Sígueme, Salamanca 2006; I. M. SANS, *Autorretrato de Dios*, Universidad de Deusto, Bilbao 1997; J. SOBRINO, *El principio misericordia. Bajar de la Cruz a los pueblos crucificados*, Sal Terrae, Santander 1992.

2. Nuevo Testamento

(↗ *amor*, *gracia*, *Mateo*, *perdón*). El conjunto del Nuevo Testamento aparece como un testimonio concreto y universal de misericordia: concreto porque se centra en Jesús, universal porque se abre a todos los hombres. Así lo muestra un texto donde Mateo ha resumido la vida y mensaje de Jesús: «Recorría Jesús todas las ciudades y aldeas, enseñando en las sinagogas de ellos, y predicando el evangelio del reino, y sanando toda enfermedad y toda dolencia en el pueblo. Y al ver las multitudes, tuvo compasión de ellas; porque estaban desamparadas y dispersas como ovejas que no tienen pastor» (Mt 9,35-36; cf. Mc 6,34). En esa línea se sitúan otros textos emblemáticos, como la bienaventuranza de los misericordiosos (Mt 5,7), con el juicio final, donde lo único que cuenta es la misericordia activa (Mt 25,31-46), y de un modo especial las parábolas especiales de Lucas (cf. Lc 10,30-37; 15,11-32). En esta línea pueden destacarse, además, dos pasajes.

(1) *Misericordia quiero y no sacrificio* (Mt 9,13; 12,7). Esta palabra, tomada de Os 6,6, condensa según Lucas toda la experiencia de Cristo, entendida no solo de un modo superficial (moralista), como misericordia barata, sino de forma radical, como principio de transformación humana. Aquí está en juego el sentido de la Ley judía y la permanencia del pueblo de Israel como institución profética y salvadora. Los adversarios de Jesús ponen la Ley por encima de la misericordia, tomándola así como una especie de «dogma»: es la institución sagrada, la estabilidad nacional en línea de sistema que exige un tipo de comportamientos bien regulados (sacrificios). Pues bien, por encima de esa ley ha puesto Jesús la misericordia, es decir, la gratuidad abierta a todos los hombres. Los dos pasajes donde Mateo cita este principio teológico de Oseas (Mt 9,13 y 12,13) marcan el punto de inflexión de su evangelio, el paso de una institución que puede y debe ser misericordiosa (hace obras de misericordia, al servicio del sistema) a una misericordia que viene a presentarse como principio y fuente de todas las posibles instituciones, pues ella define y decide el sentido del juicio de la vida (Mt 25,31-46), que será revelación de misericordia. El Jesús de Mateo no ha discutido con los rabinos de Israel (o del judeocristianismo) desde una perspectiva teórica, sino desde el poder radical de la misericordia que, careciendo de poder (no puede imponerse por la fuerza), es el mayor de todos los poderes. Jesús ha superado ese nivel de sacrificio (ha declarado el fin del templo: cf. Mt 21,12-22), apelando a la misericordia creadora: ella define a Dios, ella

permite caminar y vivir a los humanos, como indica de forma paradigmática el pasaje del paralítico perdonado-curado (cf. Mt 9,2-8).

(2) *Dios*, *Padre de misericordia*. Pablo retoma el sentido israelita básico del Dios misericordia y lo expresa en palabras de fuerte emoción e intenso contenido hímnico, poniendo «Padre» donde Ex 34,6 ponía «rico»: «Bendito sea Dios, Padre de Nuestro Señor Jesucristo, Padre de las misericordias y Dios de toda consolación, que nos ha consolado en toda tribulación para que podamos consolar a los que están en toda tribulación con el consuelo con que Dios nos ha consolado» (2 Cor 1,3-4). Esta es una de las palabras fundamentales del mensaje de Pablo y ella ha de tomarse en su sentido más profundo. Dios es Padre de la misericordia porque Jesús es la misericordia encarnada. Este Dios es un padre materno, preñado de amor, que consuela a los hombres, como hacía el Dios de los profetas del amor más intenso (Is 66,13), como hará el Paráclito*, gran Consolador. Ciertamente, Pablo alude a su propia situación de lucha y desconsuelo, que ha logrado superar con la gracia de Dios. Pero su experiencia, expresada en el contexto de 2 Cor 1,1–2,17, se abre a todos los hombres que quieran recibir el mensaje y aliento de Jesús. Frente al Dios de la ley o poder, frente a un Señor resentido (que parece estar en lucha contra los hombres), frente al Juez alejado que mira las cosas desde fuera, Pablo ha definido a Dios como Padre misericordioso, es decir, consolador: es Aquel que nos ama y por amor, por su gran misericordia, nos ha ofrecido el don de su propio Hijo. Este Dios de consuelo (a quien el texto llama Padre y no Madre, porque así lo exige la tradición social de aquel tiempo) es más Madre que Padre. Llegando al límite de su experiencia, fundando su vida en el Dios de Jesús, Pablo descubre que ese Dios, Padre de consuelo, tiene aspectos que podemos evocar como femeninos: es aquel que nos consuela en Jesús, dándonos lo más grande que tiene, su propio Hijo.

Cf. I. GÓMEZ ACEBO, *Dios también es Madre*, Paulinas, Madrid 1994; R. SCHNACKENBURG, *Amistad con Jesús*, Sígueme, Salamanca 1998; J. VÍLCHEZ, *Dios*, *nuestro amigo. La Sagrada Escritura*, Verbo Divino, Estella 2003.

MISIÓN

(↗ *apóstoles*, *envío*, *Mateo*, *profetas*). El conjunto de la Biblia supone que el hombre tiene una tarea que realizar, respondiendo a Dios y cumpliendo sus mandamientos. Así suelen distinguirse dos tipos de religión: las religiones místicas, que no tienen más tarea que expresar la profundidad sagrada de la realidad; y las religiones proféticas, que son esencialmente misioneras, pues el profeta es un hombre «enviado por Dios» para realizar una misión social y/o religiosa que se identifica con el mismo ser y acción de Dios. En ese contexto se arraiga la misión de Jesús, que envía a los Doce* como testigos del Reino que llega (cf. Mt 10,1-7 par). Ahí se ha situado la tarea de los misioneros helenistas*, que extienden la iglesia más allá de las fronteras de Israel y, sobre todo, el ideal y tarea de Pablo*, el apóstol o enviado por excelencia. Pero aquí hemos querido recoger el testimonio de Mateo, pues expresa muy bien los momentos y tensiones de la misión eclesial.

(1) *Mateo. Las dos misiones*. La iglesia de Mateo* conserva las heridas de la lucha entre el mesianismo intrajudío (cf. Mt 5,17-20) de algunos círculos judeocristianos (que solo se sienten enviados a la casa de Israel) y el mesianismo y misión universal del final del evangelio (Mt 28,16-20), que ha marcado toda la visión posterior de la Iglesia cristiana. La primera misión, asumida por los Doce* en el tiempo de Jesús, se limitaba a las ovejas perdidas de la casa de Israel (cf. Mt 10,5-12). La segunda, que aparece, sin duda, como interpretación auténtica del mensaje de Jesús, avalada por Pedro (cf. Mt 16,16-20), se abre por los once discípulos pascuales a las naciones, desde la montaña de Galilea. Estos once son discípulos y hermanos de Jesús (cf. Mt 28,7.10), que se reúnen en la pascua con las mujeres que han visto la tumba vacía, representan a la Iglesia, que inicia su andadura misionera desde la montaña galilea. Tienen o, mejor dicho, son autoridad porque Jesús está presente en ellos (Jesús no se ha ido para enviarles el Espíritu, como en Lc 24 y Hch 1). Ellos pueden y deben realizar la obra de Jesús, presente en ellos, ofreciendo a los pueblos el nuevo nacimiento y enseñanza trinitaria (del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo), no la circuncisión y la ley judía. Son todos los creyentes (no los Doce de la misión israelita; cf. Mt 10,2), son la nueva humanidad, varones y mujeres, que se abren desde la montaña galilea (mensaje y vida de Jesús) a las naciones; son compendio de aquellos a quienes Jesús ha llamado (en vida y tras la pascua), ofreciéndoles tarea de reino, haciéndoles creadores de iglesia. Lo que es imperfección israelita (once y no Doce) se convierte en perfección universal. Mc 16,1-8 sabía que para abrirse a las naciones hay que dejar Jerusalén y empezar en Galilea, pero no lo había dicho expresamente. Mt, en cambio, lo dice: esta es, quizá, la más triste y creadora de sus afirmaciones: la función de Jerusalén ha terminado (cf. Mt 21,43; 22,7; 23,37-39); ahora se abre desde Galilea (no desde Roma como supone Hch 28) la nueva misión universal cristiana. La tradición de Israel había situado el encuentro con Dios y el comienzo de la vida israelita en la montaña del Éxodo, en la que Dios ardía como fuego o tronaba diciendo sus mandamientos (cf. Ex 3; 19–20). Pues bien, Jesús ha citado a sus discípulos en la montaña de la revelación de Galilea, donde ellos le encuentran. Jesús no

tiene que aparecerse: espera allí, les está aguardando, para mostrarles la verdad y plenitud de su amor sobre la tierra. Allí se les muestra como Señor universal. Así les encomienda su tarea y les ofrece su promesa: «Los Once discípulos fueron a Galilea, a la Montaña que les había mandado Jesús. Y viéndole le adoraron, aunque algunos dudaban. Y Jesús, adelantándose a ellos, les habló diciendo: Se me ha dado todo poder en el cielo y sobre la tierra; id, pues, y haced discípulos a todos los pueblos, bautizándoles en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado y he aquí que yo estoy con vosotros todos los días, hasta la consumación de los tiempos» (Mt 28,16-20). La experiencia pascual se interpreta, según eso, como extensión de la soberanía de Dios, que ahora se expresa como señorío de Cristo, Señor de cielo y tierra. Jesús posee (ha recibido, se le ha dado) todo poder y así se manifiesta a sus discípulos, haciéndoles participantes de su tarea.

(2) *«Id y haced discípulos a todos los pueblos»* (Mt 28,19). Este es el contenido de la misión cristiana. El Evangelio no se impone por fuerza. No transforma las cosas con violencia, sino que expresa y realiza su señorío a través de los discípulos, a quienes Jesús encarga su tarea. Por un lado, Jesús manda a sus discípulos que vayan a todos los pueblos, para transmitirles su evangelio: la pascua es, por lo tanto, don universal de Dios en Cristo; palabra y gesto de amor que vincula a las naciones y personas de la tierra, superando todo particularismo antiguo. En esa línea, los discípulos tienen que «recibir» a todos, ofreciéndoles su propio espacio de vida, esto es, su discipulado. Por eso, ellos no tienen que reconstruir el número israelita de Doce (en contra de Hch 1), pues los Once de la montaña misionera no aparecen ya como puros israelitas, para reconstruir y juzgar a las tribus de Israel (cf. Mt 19,28; Lc 22,30), sino como discípulos universales de Jesús (Mt 28,16), que deben ofrecer el discipulado (*mathêteusate*: 28,19) a todas las naciones, sin distinción de raza, pueblo o sexo. Jerusalén no ha podido vincular a los pueblos y así el camino de la Ley ha terminado. Pero, conforme a la interpretación de las llaves abridoras de Pedro (cf. Mt 16,19), los discípulos de Jesús tienen que ofrecer, desde la montaña de pascua, la salvación universal del Evangelio. Pedro no aparece ya citado: el mandato misionero (haced discípulos) se expande, a través de todos los discípulos, a todos los hombres y mujeres de la tierra. Esta experiencia de trascendimiento respecto a la Ley (Jerusalén) y de apertura universal se inscribe en la tradición judía, como sabe Mt 25,31-46, donde las naciones se acercan al Hijo del Hombre, sin distinción o separación de rangos (pueblos, jerarquías o estamentos); todos los hombres vienen para descubrir su verdad (bendición o maldición) en referencia a los más necesitados: «Tuve hambre, ¿me disteis de comer? Estuve exiliado, ¿me acogisteis? Estuve enfermo o en la cárcel, ¿vinisteis a mí?». Así reformula Mt la experiencia de la antigua Ley, que había descubierto y proclamado la presencia de Dios en los expulsados (huérfanos, viudas, extranjeros) de la sociedad. Llevando hasta el final esa experiencia, la Iglesia misionera no desciende de la montaña galilea como un pueblo mejor entre los otros pueblos, sino como germen de discipulado y vinculación universal, a partir de los más pobres (hambrientos, exiliados, encarcelados) de la tierra.

(3) *Nuevo nacimiento. Bautizándoles*. Esta es una misión universal, abierta a todos los pueblos, de tal forma que en ella lo que importa es la comunión de vida (dar de comer, de beber, acoger, visitar: Mt 25,31-46); pero, al mismo tiempo, es una misión eclesial, pues Jesús quiere que todos los hombres se vuelvan discípulos, vinculándose en el camino y comunidad de amor mutuo que es la Iglesia. Esa misma iglesia concreta, centrada en los Once y abierta a todos los pueblos de la tierra, viene a presentarse como signo y sacramento de la pascua de Jesús para la humanidad. Por eso, el texto dice: «bautizándoles (a todos los pueblos) en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» (Mt 28,19). En la tradición de Juan Bautista (cf. Mt 3,11), el bautismo* era señal de conversión, gesto que prepara al iniciado para el bien morir, liberándole así de la ira -venidera. Ahora el bautismo se interpreta como nuevo nacimiento. Los mismos pueblos (y personas) que se hallaban antes encerrados en sus ritos y violencias pueden renacer, en fraternidad universal, fundada en Cristo. La tradición posterior de la Iglesia dirá que el bautismo tiene que estar precedido por una catequesis, que incluye la conversión de los candidatos. El esquema del Evangelio es inverso: lo primero es el bautismo, sacramento de presencia salvadora de Dios y no signo o sello final de una conversión antecedente (como sucedía en Juan Bautista: cf. Mc 1,4). El bautismo cristiano ofrece el don más alto (la vida del Dios Trinidad) y por ello no se funda en una conversión previa, en clave moralista, sino que la hace posible. La misión es, por lo tanto, una experiencia de nuevo nacimiento. Los discípulos del Cristo ya no anuncian muerte sobre el mundo: no profieren amenazas, no juzgan ni se imponen por encima de los hombres. Ellos van ofreciendo por la pascua de Jesús nueva existencia, un bautismo que se expresa en el misterio del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. De esa forma se vinculan apertura universal (el mensaje se ofrece a todos los pueblos) y hondura teológica (ese mensaje pascual contiene la revelación del Padre, el Hijo y el Espíritu). La unidad entre los hombres está garantizada así por un Dios abierto, a quien los cristianos presentarán como trinidad, comunión del Padre y del Hijo en el Espíritu Santo.

(4) *Vivir el Evangelio*, *no imponer una Iglesia*. De la gracia bautismal deriva la capacidad de cumplimiento, es decir, de vivir según el Evangelio. Jesús no pide a sus discípulos que cumplan los mandatos, para después bautizarse, sino al contrario: les ofrece la vida nueva (bautismo) para que así puedan cumplir su enseñanza (vivir en gratuidad). La experiencia pascual, como gracia que se imparte generosamente (en el bautismo), capacita a los hombres para vivir conforme al Evangelio. Ella ratifica el mensaje previo de Jesús, su palabra de perdón y no juicio, su amor al enemigo. Por ella descubrimos que Dios es don y superamos el peligro de egoísmo (divinización) de la mamona. Esta dialéctica de don (bautizándolos) y de compromiso (cumplid) constituye la base de la nueva creación cristiana. Los cristianos se encuentran como implantados en la pascua (renacidos por el bautismo) de manera que pueden ser enviados a realizar la tarea de Jesús (bautizando a los hombres y enseñándoles a cumplir el Evangelio). Todo eso es posible porque Jesús sigue diciendo: «y yo estaré con vosotros...» (Mt 28,20). El «poder» que el Cristo pascual ofrece a los misioneros no puede interpretarse en claves de imposición social o uniformidad cultural; no es poder de un pueblo sobre otro, ni de una

iglesia o religión determinada sobre las restantes. El mensaje de los misioneros de Jesús no quiere destruir las culturas religiosas o sociales de los pueblos, sino ofrecerles la gracia y camino del discipulado, conforme al Sermón de la Montaña. El camino de Jesús no se vincula a los triunfadores de los diversos sistemas eclesiales, sino, al contrario, a los perdedores de todos los sistemas. Por eso, el Señor escatológico dirá: «tuve hambre, tuve sed, estuve exiliado o desnudo, enfermo o encarcelado...» (Mt 25,31-45). Sus discípulos no quieren convertir o cambiar a los demás, privándoles de sus propias ideas religiosas, sino al contrario: ponerse en el lugar de los marginados, para compartir con ellos la vida de Jesús. Solo de esa forma los seguidores de Jesús pueden ofrecer una experiencia de discipulado (comunicación) a todos los pueblos de la tierra.

(5) *Dos tipos de misión*. De esa forma, retomando un motivo del principio de este tema, podemos recordar y oponer dos tipos de misión. (a) Una misión de tipo *centrípeta* supone que Cristo (o su Iglesia) tiene razón, posee una superioridad sobre las restantes religiones o iglesias del mundo. Por eso, ella se puede presentar como modelo para que vengan y aprendan los humanos. Pues bien, este tipo de misión corre el riesgo de volverse impositivo, contrario al Evangelio. (b) La misión *centrífuga* empieza valorando a los diversos pueblos de la tierra, a los que el misionero ofrece la experiencia de comunicación de Cristo. El misionero no quiere convertir a los demás, ni ganarles para la causa de la Iglesia, sino ayudarles para que sean ellos mismos: que cada pueblo desarrolle sus propias experiencias y valores, desde el don del Padre, del Hijo y del Espíritu, según el Evangelio. Los misioneros de Jesús no quieren que los pueblos gentiles se conviertan para inscribirse en la Iglesia verdadera (conforme a una dialéctica de grupo), sino para que sean ellos mismos, desarrollando sus valores culturales y religiosos, desde el amor del Padre, de Cristo y del Espíritu. La misión de los enviados de Jesús no está al servicio de una posible Iglesia dominante, sino del Evangelio de la gracia y misericordia de Jesús. La misión israelita, tal como la ha desarrollado el judaísmo rabínico*, era sobre todo testimonial y centrípeta: los judíos deben ofrecer en el mundo el testimonio de lo que han recibido, pero sin convertir (sin judaizar) al conjunto de los pueblos, a los que un día el mismo Dios les hará subir a Jerusalén, conforme al testimonio de Is 2,2-4; 60,1-22. Por el contrario, la misión cristiana ha de ser universal y centrífuga, dirigida desde Jerusalén o Galilea al conjunto de los pueblos. Esto es algo que descubrieron y desarrollaron los cristianos helenistas* (cf. Hch 6–7) y que después puso de relieve san Pablo y el conjunto de la Iglesia.

Cf. A. ANTÓN, *La Iglesia de Cristo*, BAC, Madrid 1977; S. BRETÓN, *Vocación y misión: formulario profético*, AnBib 111, Roma 1987; J. COLSON, *Ministre de Jésus-Christ ou le sacerdoce de l'Évangile. Tradition paulinienne et tradition Johannique de l'épiscopat*, *des origines à Saint Irénée*, París 1951; J. ROLOFF, *Apostolat*, *Verkündigung*, *Kirche*, Mohn, Gütersloh 1965; *Die Kirche im Neue Testament*, GNT 10, Vandenhoeck, Gotinga 1993; W. TRILLING, *El verdadero Israel. La teología de Mateo*, Fax, Madrid 1974.

MISNÁ, LA IDENTIDAD JUDÍA

(↗ *Biblia*, *cábala*, *Ley*, *libro*, *Nuevo Testamento*, *rabinismo*, *sinagoga*, *Talmud*). Libro que recoge las tradiciones legales de los grandes rabinos de Israel en el siglo I-II d.C., y que ha marcado desde entonces la identidad judía. Su elaboración, iniciada tras la caída del Segundo Templo (70 d.C.) y acentuada tras la guerra de Bar Kokba (135 d.C.), culminó con la publicación del texto «oficial» (Misná), a comienzos del siglo III d.C. Solo a partir de ella se puede hablar de judaísmo estrictamente dicho, donde se recogen (desde una perspectiva más rabínica) gran parte de las tendencias judías anteriores (esenias, fariseas, saduceas). Quedan así fuera del judaísmo rabínico el mesianismo puramente político (fracasado en las guerras del 67-70 y el 132-134 d.C.), la apocalíptica dura (que tiende a negar la libertad del hombre y a descuidar su tarea en la historia), una tendencia sapiencial de carácter gnóstico (porque diluye el judaísmo en un tipo de esoterismo universal) y el cristianismo (por su universalidad). También se excluye la tendencia samaritana, que acepta el Pentateuco y las tradiciones del entorno de Siquem, pero rechaza la fijación jerosolimitana de la identidad israelita. Queda, finalmente, fuera de la Misná el judaísmo puramente sacerdotal, no por principio, sino por exigencia práctica: el Templo de Jerusalén ha sido destruido (el año 70 d.C.) y los sacerdotes han perdido su función sagrada, de manera que ya no pueden actuar como intermediarios entre Dios y el pueblo.

(1) *Surgimiento del judaísmo. Una historia ejemplar.* La destrucción del templo (70 d.C.), con la prohibición posterior de morar en el entorno de Jerusalén (135 d.C.), que en otras circunstancias hubiera resultado traumática, no ha representado problema esencial para los judíos de la Misná, sino todo lo contrario: ellos solo han podido «realizar su reforma» y recrear el judaísmo, desde esa nueva perspectiva (en paralelo con el cristianismo), porque ya no podían centrarse en el templo. De esa manera, ellos han culminado una historia que había comenzado tiempo atrás y aparecen como creadores del judaísmo histórico (posbíblico). Desde esa base podemos resumir los dos momentos de surgimiento del judaísmo, que se ha mantenido desde el siglo II d.C. hasta la actualidad.

Siglo V-IV a.C. Libro y templo. Nehemías* 8–10 había mostrado los rasgos fundantes de un pueblo que decide estructurarse a partir de una Ley hecha Libro: de su opción siguen viviendo los judíos y, de algún modo, los cristianos. La Regla de Qumrán acentuaba el carácter más particular de la Ley, y de esa forma ella se convierte en norma exclusiva de un grupo de separados, que no pueden querer cambiar el mundo, pues el mundo acaba. Algo parecido han podido pensar los apocalípticos puros y los bautistas consecuentes de tiempos de Jesús y de los decenios posteriores; también ellos han terminado siendo una «secta» en el sentido de que no consiguen recrear la humanidad, ni han podido refundar el judaísmo, que seguía centrado en un tipo de Ley (norma de conducta) y en un templo sacral. Por el contrario, la reforma de Esdras-Nehemías ha seguido siendo clave para la comprensión del judaísmo hasta la actualidad.

Siglo II d.C. Ley sin templo. Los creadores de la Misná han recreado y estabilizado el judaísmo hasta el día de hoy, tras las guerras del 67-70 y 132-135 d.C. Ellos toman la Ley (sobre todo la oral) como una forma concreta de vida, manteniéndose en continuidad con el pasado (tradición), fundando así la existencia posterior del judaísmo nacional, pero sin templo, un judaísmo centrado en comunidades/sinagogas que mantienen la tradición antigua en las nuevas circunstancias sociales y religiosas. En ese sentido, las referencias al templo se vuelven simbólicas, lo mismo que las referencias a la agricultura en la tierra de Israel. Esta *concreción de la Ley* implica ciertos sacrificios: quedan a un lado otras posibilidades, se silencian otras voces que el antiguo Israel juzgó valiosas; hubo que separarse de los cristianos... Pero en el fondo los maestros de la Misná han sido los verdaderos creadores del judaísmo moderno.

El judaísmo de la Misná es muy conservador, y así recoge tradiciones anteriores de tipo agrícola. Pero, al mismo tiempo, es muy innovador, centrado en un nuevo tipo de cultivo nacional (familiar, sinagogal) de la Ley. Es un judaísmo limitado, pues, tras el fracaso de los nacionalismos políticos, de los sueños apocalípticos y de la apertura helenista (asumida en parte por el cristianismo y por la gnosis), tiene que renunciar a ciertas tendencias anteriores. Pero, al mismo tiempo, es un judaísmo muy amplio, en el que se recogen tendencias de muchas escuelas distintas. Como he dicho ya, ese judaísmo ha dejado fuera varias tendencias anteriores (de tipo político, cultural, mesiánico y escatológico), pero ha sabido integrar, desde una perspectiva hebrea (semita), tendencias muy diversas, capaces de dialogar entre sí, sin predominio de unas sobre otras.

La Misná no es un código, ni una narración, sino una colección de tradiciones y costumbres legales, en las que se integra una parte muy significativa del judaísmo anterior, pero en línea nacional. Nace de esa forma el judaísmo que ha pervivido en los siglos posteriores, como religión de ley y pureza, expresada sobre todo en las comidas. De manera sorprendente, la Misná ha codificado y conservado, en forma simbólica, un mundo en gran parte acabado: las purificaciones sacerdotales, las leyes agrícolas de purezas, etc. Pero lo ha hecho con la intención de perpetuar y actualizar en forma laica las normas de pureza que antes solo se aplicaban (básicamente) a los sacerdotes.

De esta forma ha culminado, tras la caída del templo, un proceso que había comenzado mucho antes: los diversos grupos de *hasidim* o piadosos, tal como se fueron desarrollando desde el siglo I a.C. en las comunidades *(haburot)* de esenios y/o fariseos, habían traducido ya la experiencia sacerdotal de Israel en claves sociales, que se expresaban, sobre todo, en la pureza familiar y alimenticia. Por eso, la caída del templo, siendo en un aspecto dolorosa, aparece en otro como providencial: los grupos judíos pudieron desarrollar de forma creadora su ideal de vida comunitaria.

(2) *Composición de la Misná*, *temas básicos.* Tras las grandes crisis del siglo I y de comienzos del II d.C., con la ruptura del orden antiguo (destrucción del templo, pérdida de la tierra), los judíos que han querido conservar su tradición en línea de fidelidad legal (nacional) han debido recrear su historia. Así lo han hecho, de una forma admirable, recuperando su identidad, abriendo un nuevo camino de futuro. Estos judíos que renacen de la gran crisis de ruptura interna y destrucción externa, reunidos tras la guerra del 67-

70, primero en Jamnia y luego en diversas sinagogas de Galilea, fueron capaces de refundar su nación, tal como ha pervivido hasta hoy. Su obra principal ha sido la Misná, que significa enseñanza, repetición (de *snh*, repetir), en la que se recogen las tradiciones y comentarios de los sabios o Tanaim (Tanaítas, repetidores).

La redacción final se atribuye a R. Jehudah ha-Nasi, entre el siglo II y el III d.C., y consta de seis «órdenes» *(sedarim)*, que se dividen en 63 tratados y 527 capítulos. Estos son sus seis órdenes. (a) *Zeraim* o «semillas» expone los preceptos relacionados con el cultivo del campo, especialmente de los diezmos. (b) *Mo'ed* o «festividades» desarrolla lo relacionado con las fiestas, el culto del sábado y las leyes de los ayunos. (c) *Nashim* o «mujeres» expone lo relacionado con las purezas de las mujeres y con los preceptos que regulan lo referente al matrimonio. (d) *Nezikín* o «daños y perjuicios» recoge lo referente al derecho civil y comercial. (e) *Kodashim* o «cosas sagradas» recopila las leyes religiosas, especialmente las referentes al templo de Jerusalén, con el sistema de fiestas y sacrificios. (f) *Tohorot* o «purezas» trata, básicamente, de las impurezas rituales y de las purificaciones.

(3) *Lo importante es el cumplimiento*. Los rabinos creadores de la Misná (los Tanaim) han recogido en ese libro un cuerpo impresionante de leyes y tradiciones que han marcado desde entonces la existencia del judaísmo. En contra de lo que suele decirse, los creadores de la Misná no están demasiado preocupados por la Ley escrita de Moisés, que ellos aceptan y veneran, igual que los cristianos, pero que citan poco. A su juicio, la misma Ley se expresa también y sobre todo en las tradiciones orales que han ido recopilando y fijando, en un proceso impresionante de fidelidad a su propia historia nacional. En ese sentido, cuando hablamos de Ley, los cristianos solemos pensar en el Antiguo Testamento y de manera más precisa en el Pentateuco. Los rabinos entienden por Ley algo mucho más extenso que, además del Pentateuco (y de toda la Biblia hebrea), incluye aquellas tradiciones que partiendo de Moisés habrían llegado, por vía oral, a los maestros de la Misná. Esas tradiciones, compulsadas y recogidas en un código, reciben de manera especial el nombre y condición de Ley (Torah): «Moshé recibió la Torá de Hashem [el Nombre, Dios] que se reveló en el monte Sinaí y la entregó a Ieoshúa, Ieoshúa a los ancianos, y los ancianos la entregaron a los hombres de la Gran Asamblea. Ellos dijeron tres cosas: sean circunspectos en el juicio, establezcan muchos alumnos y hagan vallado a la Torá» (*Abot* 1,1).

Conforme a la Misná, entre *Dios* y la *Torah* hay una especie de identificación funcional: *La Torah viene de Dios*, como expresión de su misterio más profundo, como don de su amor especial hacia Israel. Quizá puede afirmarse que ella es la revelación plena de Dios, la Palabra de su amor hacia los hombres (cf. *Abot* 3,23). Los israelitas fieles acogen la Torah, la meditan y convierten en principio de vida. Ella no es solo Libro (aunque lo es en un sentido); no es Ley normativa que se impone desde fuera... Ella es ante todo Tradición viviente (cf. *Abot* 3,13), un tipo de comportamiento social que se hace objeto de diálogo y respeto entre todos los rabinos. Dios está presente. Ha dado la Torah, pero no ha quedado fuera, como al margen de aquello que los israelitas

dicen y hacen. Dios mismo está con ellos (en ellos) como presencia de misterio, que sanciona y da sentido a su estudio y compromiso, según la Ley.

(4) *La Ley*, *norma de vida.* La tradición misnaica supone que Dios ha creado el mundo a través de la Torah, de tal forma que solo en ella encuentra su valor, su estructura y permanencia. Si nadie descubriera y respetara esa Torah sobre la tierra, si todos la olvidaran y quebraran su equilibrio, el mundo entero perdería su sentido, sumiéndose en el caos. Esta es la experiencia de los rabinos tras la ruptura del 70 d.C. La historia entera se encuentra para ellos en riesgo de quebrar y romperse. Pues bien, recién salvados de la ruina, ellos expresan y cultivan la certeza de que, con su estudio y cumplimiento de la Ley hacen presente a Dios y mantienen la existencia del todo lo que existe. Aquí está la paradoja. Otros pueblos parecen haber destacado una sabiduría de tipo más conceptual. Estos rabinos judíos, en cambio, saben que la Ley *(Torah)* es la misma norma de existencia social y religiosa que define su vida en el mundo. Como depositarios de esa Ley, ellos se sienten responsables de todo lo que existe.

Estamos ante un hecho sorprendente: un grupo de supervivientes, rabinos salvados dos veces de la gran tribulación (tras el 70 y el 135 d.C.), se descubren enviados a fundar el cosmos (mantener su estabilidad) a través de la observancia de la Ley sagrada. Los judíos rabínicos sienten el deber de cultivar su propia identidad, como pueblo de la Ley, reinterpretando en forma nacional las tradiciones anteriores y codificándolas a modo de Torah nacional, vivida al interior de su propio grupo. De esa manera se mantienen fieles a su propia vocación: son el Israel eterno. Ciertamente, han tenido inspiradores y maestros como Hillel y Samay, como Yohanan ben Zakay, Gamaliel II o Jehudá-ha-Nasí, pero en el fondo los creadores de la Misná han sido muchos más, dos o tres generaciones de maestros atentos al pasado y dialogantes, fieles al presente y abiertos al futuro de su pueblo, capaces de lograr que la experiencia judía pudiera conservarse por los siglos en forma nacional.

Los judíos de la Misná no son *sectarios*, un grupo aparte, alejados de todos, en lucha contra los poderes adversarios, como los iniciados de Qumrán. Ciertamente, ellos se alejan por su ley, pero lo hacen *al servicio de los otros*. Desde su propio particularismo judío, descubren y cultivan una vocación universal, pues Dios mismo les ha confiado la ley para que por ella (y por ellos) se mantenga el universo. Solo ha existido, que yo sepa, un grupo humano con pretensiones semejantes: los cristianos.

Los judíos de la Misná sienten el deber de cultivar su propia identidad, como pueblo de la Ley, reinterpretando las tradiciones anteriores y codificándolas a modo de Torah nacional, vivida al interior del propio grupo. De esa forma se mantienen fieles a su propia vocación: son el Israel eterno. Por el contrario, los israelitas cristianos expanden la herencia de la Biblia hebrea (y de la griega de los LXX) hacia el espacio más extenso de los pueblos: conforme a su visión, el mundo no se apoya y se mantiene ya sobre las bases de aquello que realiza un grupo (los judíos) sino sobre la entrega y pascua de Jesús Mesías; de esa forma, ellos quieren ser el Israel mesiánico.

Texto castellano: C. del VALLE, *La Misná*, BEB 98, Sígueme, Salamanca 1997. Cf. también G. ARANDA, F. GARCÍA y M. PÉREZ, *Literatura judía intertestamentaria*, Verbo Divino, Estella 1996; P. LENHARDT Y M. COLLIN, *La Torá oral de los fariseos. Textos de la tradición de Israel*, Estella, Verbo Divino, Estella 1991.

MÍSTICA

(↗ *Apocalíptica*, *ascensión*, *cábala*, *Ezequiel*, *gnosis*, *Henoc*, *Jesús*, *Mercabá*, *oración*, *oración del huerto*, *Pablo*). Estrictamente hablando, el judaísmo bíblico debería ser una religión sin mística, conforme a la famosa distinción de muchos fenomenólogos que han distinguido dos grandes tipos de religiones. (a) *Las religiones místicas* o de la interioridad (hinduismo, budismo, tao) estarían especializadas en el ascenso espiritual hacia Dios. (b) *Por el contrario*, *las religiones proféticas* (judaísmo, cristianismo, islam) se habrían especializado en la obediencia a la Palabra y en el cumplimiento de la voluntad de Dios. Pero esa división, como muchas, resulta unilateral, de forma que la misma tradición judía, sobre todo la de tipo apocalíptico, ha cultivado numerosos elementos místicos, como muestra la tradición de Henoc, que puede situarse en la línea de Ezequiel (Mercabá*).

(1) *La tradición del Pentateuco de Henoc (1 Henoc)* no ha sido incluida en el canon de los escritos judíos y cristianos, quizá porque parecía violenta y porque echaba la culpa de los males a los ángeles perversos (vigilantes), no a los hombres pervertidos (negando quizá la libertad humana). Pero la figura de Henoc ha influido poderosamente en la historia judía, especialmente su ascenso místico hasta Dios, que, unido a otros ascensos o visiones (Is 6; Ez 1; Dn 7), ha marcado toda la mística posterior, judía y cristiana: «He aquí que la nube y la niebla me llamaban, el curso estelar y los relámpagos me apresuraban y apremiaban, y los vientos en mi visión me arrebataban raudos, levantándome a toda prisa y llevándome al cielo. Entré hasta acercarme al muro construido con piedras de granizo... Entré en esta casa que es ardiente como fuego y fría como granizo, donde no hay ningún deleite; y el miedo me obnubiló y el terror me sobrecogió. Caí de bruces temblando y tuve una visión: He aquí que había otra casa mayor... Su suelo era de fuego; por encima había relámpagos y órbitas astrales; su techo de fuego abrasador. Miré y vi en ella un elevado Trono cuyo aspecto era como de escarcha y tenía en torno a sí un círculo, como sol brillante, y voz de querubines. Bajo el Trono salían ríos de fuego abrasador, de modo que era imposible mirar. La Grande Gloria está sentada sobre él, con su túnica más brillante que el sol y más resplandeciente que el granizo, de modo que ninguno de los ángeles podía siquiera entrar en esta casa; y el aspecto del rostro del Glorioso y Excelso no puede verlo tampoco ningún hombre carnal. Fuego abrasador hay en su alrededor, gran fuego se alza ante él, y no hay quien se le acerque de los que hay a su alrededor; miríadas de miríadas hay ante él...» (*1 Hen* 14,8-25).

El texto nos sitúa ante un ascenso místico, que culmina en Dios, a quien podemos vislumbrar como Majestad y Gloria sedente sobre un trono. Nunca se ha visto su figura, nadie ha podido contemplar su rostro, ni siquiera los ángeles que habitan más cerca de su fuego. Es un Dios superior, que no ha entrado en la historia de los hombres, pero los hombres, representados por Henoc, pueden subir hasta las puertas de su trono, en experiencia visionaria.

Este es un Dios excelso, por encima del Dios-Amor que habían anunciado los profetas como Oseas o Jeremías. Es un Dios de juicio y fuego, alguien cuyo rostro no puede contemplarse, pues no se ha encarnado en el rostro de los hombres. Este es el Dios de la mística apocalíptica, propia del genio judío, representado por Henoc, escriba sabio de la Escritura esotérica, que ha subido hasta Dios, para revelar su misterio a los creyentes de su grupo. No sube al Sinaí, como Moisés (Ex 19–34), escriba de la Ley común, para escuchar la voluntad de Dios, ratificar la alianza y describir los ritos del culto de Jerusalén, sino al Trono más alto de Dios, para comprender el sentido de la historia, es decir, el pecado de los ángeles perversos y el juicio de los hombres pecadores. Muchos autores judíos y cristianos, como Filón de Alejandría y Gregorio Niseno, tomarán como modelo el ascenso de Moisés (y así lo escriben en sus tratados exegéticos y en su *De Vita Moysi*); pero una larga tradición esotérica, judía y cristiana (cf. Heb 11,5 y Jud 14), seguirá tomando como referencia a Henoc.

(2) *Escuela de Ascensos Místicos.* En la línea de Henoc se sitúan los *Sefer Hekalot*, es decir, del *Ascenso a los Atrios divinos*, libros escritos entre el siglo IV y el VII d.C., para guiar a los iniciados por el camino que conduce a «patios del templo celeste de Dios». El judaísmo «oficial» de estos siglos está muy ocupado comentando la Misná (escribiendo el Talmud). Pero quizá algunos de los Amoraim, que codifican letra a letra, tilde a tilde, los principios de la Ley de Moisés, que regula la vida exterior del buen judío, cultivan también una vida interior que les permite contemplar el misterio, subir hasta la altura, siguiendo el camino de la «escuela mística» de Henoc, para realizar el Gran Viaje. Ellos recogen así una herencia interior, que proviene de los mismos profetas y videntes de siglos anteriores, a partir de Ezequiel, que ha visto el «carro» de Dios, la Mercabá (cf. Ez 1-3.10).

Estos místicos de la Merkabá han cultivado cuidadosamente sus tradiciones esotéricas, sin abandonar en lo exterior la vida «legal» del judaísmo. De esa forma se inician en las visiones más profundas del judaísmo interior, que les permiten realizar un viaje a través de los palacios de los siete cielos. Cada iniciado debe prepararse con mucho cuidado para la travesía, a través de un proceso ascético –de ayuno y aislamiento– y de concentración interior. También son importantes las posturas externas: sentados, con la cabeza entre las rodillas, recitando plegarias e himnos, como en un susurro, en un proceso que podría llamarse de autohipnosis. Así preparados, los místicos pueden fomentar visiones, que se mantienen en la línea de una larga tradición. De esa manera van subiendo, a través de siete cielos, cada uno de los cuales contiene a su vez siete palacios, hasta vislumbrar la Figura Divina en su trono celestial glorioso.

(3) *Una escuela esotérica.* Nos hallamos ante una mística bien programada, con guías y maestros que van dirigiendo a los iniciados a través de las puertas de los siete cielos, que solo se abren diciendo los nombres divinos (o angélicos) adecuados. El vidente es un hombre que conoce los nombres y canta los himnos celestes, mientras va subiendo, sin perderse en el camino, cuidadosamente. Tiene que ser alguien bien curtido, mayor de edad (nunca mujer, pues las mujeres, se decía, son dadas a visiones sin control ni dirección). A través de este ejercicio, los místicos descubren (o crean) un mundo interior

de palacios divinos y así van avanzando por los siete muros o escalas del gran «castillo interior» (como dirá siglos más tarde Teresa de Jesús, mística cristiana de origen judío) hasta la morada interior de Dios.

Este es un camino hecho de pruebas interiores y de signos paradójicos. Por eso, el iniciado (el viajero de Dios) debía enfrentarse con sus propias imaginaciones mentirosas, para superarlas, dejando que sea el mismo Dios quien se revele, más allá de todas las contradicciones del camino. De esa manera, al llegar hasta el final, cuando termina el ascenso, el místico descubre que ha logrado «descender» hasta su propio interior, que es el lugar de lo divino. En la séptima morada o palacio, el iniciado se encuentra ante la Gloria de Dios y queda totalmente deslumbrado por los misterios de su Trono. Allí aparece el Santo, vestido de cielo, como foco inmenso de Luz blanca, como Fuente de ríos de fuego que llenan todo el universo. Dios está como foco de luz, como fuente de fuego, pero nadie le puede ver directamente, porque sigue estando escondido, como en el templo de Jerusalén, detrás de un velo o colgadura *(pargod)*, que separa a Dios de todas las restantes realidades del cielo y de la tierra (como ha destacado J. H. Laenen, *La mística judía).*

(4) *Moisés místico.* Pueden darse varias interpretaciones de Moisés, conforme se destaque uno u otro rasgo: liberador, vidente, profeta, sacerdote, legislador, etc. En un sentido extenso, a lo largo de la historia monoteísta, ahora quiero destacar dos fundamentales. Por un lado Moisés es hombre de contemplación. Ha visto a Dios como fuego ardiente en la montaña; ha conversado con él a rostro descubierto... En esta línea, la tradición judía de Filón de Alejandría y la cristiana, desde Gregorio Niseno (en su *Vida de Moisés*), le han tomado como místico por excelencia, el que ha subido hasta la montaña de Dios, para verle allí cara a cara (en la línea de Ex 20,32-35). Este es el Moisés de la cábala judía, el Moisés de los contemplativos cristianos.

Esta tradición ha recordado también a Moisés como liberador de los hebreos. La experiencia de Dios no termina en sí misma, la mística no se cierra en la experiencia interior, sino que debe abrirse hacia la acción social, como han destacado no solo los maestros judíos de todos los tiempos, sino muchos intérpretes cristianos, desde el siglo XII (como Ricardo de San Víctor), cuando dicen que Moisés tuvo que bajar de la montaña de Dios, para liberar a los hebreos; de esa forma, Moisés ha expresado y expandido su visión de Dios en un gesto de entrega al servicio de los oprimidos, a los que ha sacado de Egipto para hacerles capaces de vivir en libertad.

(5) *¿Jesús místico?* Jesús no ha sido un místico en el sentido ordinario del término, en la línea de los videntes de Henoc (o de los atrios divinos), ni ha querido que sus discípulos lo sean, pues le ha importado más la transformación social y el amor mutuo entre los hombres. Ciertamente, él ha creído en los «espíritus» o fuerzas sagradas de tipo perverso que dominan a los hombres y ha combatido en contra de ellas, con la ayuda del Espíritu de Dios (cf. Mt 12,28), pudiendo decir en un momento dado: «He visto a Satanás caer del cielo como un rayo» (Lc 10,18). Esta visión de la caída de Satán puede entenderse como reverso de la otra visión inicial (e iniciática) de Jesús en el bautismo:

vio los cielos abiertos y el Espíritu de Dios descendiendo como paloma, mientras escuchaba una voz que le decía: «Tú eres mi Hijo» (Mc 1,10-11).

No tenemos ninguna razón para dudar de la «realidad» de esta visión. Jesús no ha sido un místico profesional, vinculado a las tradiciones de la visión de Dios en el templo, como han querido algunos investigadores (cf. M. Barker, *The Risen Lord*), pero es evidente que ha sido un hombre de experiencia interior y que, antes de anunciar el Reino, ha «visto» de algún modo el contenido divino de ese Reino (¡Dios Padre) y ha recibido el impulso para proclamarlo. Sea como fuere, debemos añadir que Jesús no ha sido un místico que sube a la altura de Dios para ver (por curiosidad) lo que hay en su altura, sino que ha subido y «baja» para *liberar* a los hombres.

Henoc subió al cielo de Dios para escuchar allí palabras de juicio o para anunciar lo que vendrá al final (como Daniel en Dn 7). Jesús «sube» y contempla para introducirse en la historia de los hombres como profeta de amor creador. Solo en ese contexto se entiende su vida y su muerte. En ese sentido decimos que ha sido un *contemplativo mesiánico*, es decir, un místico del encuentro amoroso y del amor activo hacia los hombres, empezando por los más pequeños, por los rechazados de los esquemas espirituales y sociales de su tiempo: «Gracias te doy, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has escondido estas cosas de los sabios y entendidos, y las has revelado a los pequeños...» (Mt 11,25). En nombre de los pequeños él ha contemplado a Dios Padre y en su nombre y a favor de ellos inicia un camino de transformación contemplativa y activa de los hombres y mujeres de su entorno.

(5) *Pablo*, *un místico.* Un texto clave de la tradición paulina opone la mística al amor: «Y si yo tuviera profecía y viera todos los misterios y tuviera toda la gnosis... pero no tuviera amor nada soy» (1 Cor 13,2). La profecía, especialmente en los apocalípticos (como en los libros de Daniel o Henoc apócrifo) está llena de revelaciones, de tal forma que, en tiempos de Jesús, los profetas eran consideramos videntes que penetraban en los misterios (en aquello que ha de ser al fin de los tiempos) y eran expertos en gnosis (que es, en el fondo, el conocimiento del Dios escondido).

En ese contexto, dentro del Nuevo Testamento el vidente por excelencia es Juan, autor del Apocalipsis, que ha visto y ha dicho los misterios y conocimientos más hondos, centrados en el Cordero Sacrificado. Pero también Pablo afirma no solo que ha visto a Jesús resucitado (cf. 1 Cor 15,3-7), sino que ha sido raptado al tercer cielo donde ha visto y escuchado palabras indecibles (2 Cor 2,1-11). Por eso puede hablar en primera persona, como un vidente extático. Pero, al mismo tiempo, afirma que esa mística en sí no es suficiente, ni es garantía de verdad, pues la única garantía de verdad es el amor. En esa línea, él es absolutamente radical. Por un lado, admite la posibilidad de conocimientos arcanos (visiones, revelaciones). Por otro, afirma que sin amor son engaño, pura destrucción, de manera que convierten al vidente en nada *(outhen eimi)*.

Siguen siendo básicos los estudios de M. BARKER, *The Risen Lord. The Jesus of History as the Christ of Faith*, Clark, Edimburgo 1996; *Temple Mysticism: An Introduction*, SPCK, Londres 2011. Cf. también D. S. ARIEL, *The Mystic Quest. An Introduction to Jewish Mysticism*, Nueva York 1988; J. DAN, *Three Types of Ancient Jewish Mysticism*, Cincinnati 1980; J. H. LAENEN, *La mística judía*, Trotta, Madrid 2005; J. MARTÍN VELASCO, *El*

fenómeno místico, Trotta, Madrid 1999; G. SCHOLEM, *Las grandes tendencias de la mística judía*, Siruela, Madrid 2000.

MITO

(↗ *Bultmann*, *gnosis*, *magia*, *religión*). En sentido estricto, la Biblia no es un libro de mitos, que recoge las posibles aventuras de dioses y hombres o el sentido oculto de la realidad eterna, sino un libro de historia, donde se recogen los momentos e implicaciones básicas de la experiencia religiosa israelita a lo largo de un milenio y donde se confiesa la experiencia de Jesús, tal como se ha vivido en la primera comunidad cristiana. La Biblia no es un libro o colección de mitos, sino un código o camino de conducta, expresado, sobre todo, en el Pentateuco y en los evangelios. Pero, dicho eso, debemos añadir que en la Biblia se han transmitido algunos de los mitos básicos de la cultura occidental (paraíso* y caída del hombre, diluvio e invasión angélica, lucha final y fin del mundo...). De todas maneras, esos mitos han perdido su valor independiente, de tal forma que dejan de valer en sí mismos y han venido a interpretase como entorno simbólico de la historia de la salvación y de la responsabilidad de los hombres. De todas formas, hay muchos que interpretan el mito de un modo distinto y afirman que el conjunto de la Biblia ha elaborado y ofrece el mito fundante de la cultura de occidente. Entendida así, la palabra mito no implica algo que es mentira o que se repite sin cesar (como en el mito del «eterno retorno»), sino aquello en que se cree y se dice, antes de todo razonamiento, pues ofrece la base prerracional de la experiencia y vida de los hombres.

Cf. J. S. CROATTO, *Experiencia de lo sagrado. Fenomenología de la religión*, Verbo Divino, Estella 2002; X. PIKAZA, *El fenómeno religioso*, Trotta, Madrid 1999; G. WIDENGREN, *Fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid 1976.

MOISÉS

(↗ *alianza*, *éxodo*, *ley*, *Pentateuco*, *Yahvé*). En el comienzo de la tradición bíblica hallamos la figura de Moisés, fundador de Israel, hombre del Éxodo y la Alianza. Moisés ha sido y sigue siendo la personificación del judaísmo y aparece, junto a Jesús y Mahoma, como uno de los hombres clave de la religión y cultura de Occidente.

(1) *Moisés de la historia y de la fe*. Históricamente no es mucho lo que sabemos de él, de manera que algunos incluso han dudado de su existencia, diciendo que no es más que un símbolo creado por la fe de los israelitas, para condensar en un personaje los rasgos básicos del comienzo de la historia nacional: salida de Egipto, proclamación de la Ley, paso a través del desierto... En contra de eso, parece que no hay duda razonable de su existencia y de su aportación al nacimiento de Israel: todo nos permite suponer que era un hebreo de origen egipcio que tuvo una labor importante en el proceso de salida de algunos hebreos de Egipto, en el siglo XIII-XI a.C. La tradición israelita le recuerda como vidente: ha descubierto a Dios en la montaña (Sinaí) y ha escuchado su nombre (Ex 3–4). Le ve como caudillo que organiza la marcha de los liberados, iniciando así la historia de la nueva humanidad (Ex 5–18). También es legislador: establece la norma de vida de su pueblo, concretada en leyes por siempre valiosas; por eso, toda la ley posterior de Israel viene a entenderse como Ley de Moisés, transmitida por la Escritura (Pentateuco) o por la tradición oral (Ex 19–34). También es sacerdote, iniciador de la liturgia y fundador del culto sagrado (cf. Ex 35–40; Lv), aunque después lo ejerza en concreto su «hermano» Aarón*. Es hagiógrafo, escritor del Pentateuco. Sabemos por análisis científico que los libros del Pentateuco son posteriores a Moisés, pero de un modo simbólico se los podemos atribuir, presentándole como inspirador la Biblia israelita.

(2) *Principio: el liberado de las aguas*. La historia bíblica de Moisés es una historia de fe. Por eso, ella no puede entenderse en sentido literal, sino como expresión y signo de valores religiosos. Seguimos por tanto ante un «Moisés de la fe» (no ante un Moisés de la historia), ante una figura paradigmática, cuyo nacimiento ha sido ya ejemplar, como son los nacimientos de los héroes religiosos. Estrictamente hablando, no debería haber nacido (pues el Faraón había decretado la muerte de los niños hebreos varones). Pero el sistema también falla y nunca logra controlar del todo el mundo de la vida, como recuerda la acción de las buenas comadronas (Ex 1,15-21), que, en contra de la mala ley egipcia, ayudaban a nacer a los niños hebreos. El Faraón insiste y busca otra manera de matar a los hebreos: «A todo niño que nazca le echaréis al Nilo, pero a las niñas las dejaréis con vida» (Ex 1,22). El río de Egipto, que debía ser fuente de vida, se convierte por ley económico-social en ciénaga de muerte para los hebreos. Pero el sistema sigue teniendo fallos y la Biblia nos dice que una mujer de la tribu israelita de Leví «concibió y dio a luz un hijo. Y viendo que era hermoso lo tuvo escondido durante tres meses. Pero no pudiendo ocultarlo ya por más tiempo, tomó una cesta de papiro y la calafateó con betún; metió en ella al niño y lo puso entre juncos, a la orilla del río», mientras María, hermana mayor de Moisés, vigilaba junto al río (Ex 2,1-3). Las aguas fueron favorables

y llevaron al niño al lugar donde se bañaba la hija del Faraón, que lo vio balancearse y lo adoptó como hijo propio, confiando su cuidado a una nodriza hebrea (precisamente a la madre del niño), de manera que pudo llamarse Moisés, nombre egipcio que en hebreo podría significar «de las aguas lo he sacado».

(3) *Las tres mujeres del comienzo*. El libertador nació del Nilo, uniendo así la herencia hebrea con la cultura de Egipto. Le amamantó su nodriza hebrea (madre carnal) y le educó la madre adoptiva (hija del Faraón), y así fue hombre de dos mundos (hebreo y egipcio), pudiendo emplear las posibilidades del sistema (Egipto) para liberar a los excluidos del sistema (hebreos), creando con ellos un pueblo nuevo de liberados. En este contexto podemos recordar a las tres mujeres del principio de su historia. (a) *La madre hebrea* era ante todo una creyente: puso en manos de Dios la vida del niño y luego lo alimentó, para entregarlo a la hija del Faraón. Ella se arriesgó, manteniendo vivo y oculto al niño, en contra de la ley del Faraón, poniendo la experiencia y gracia de la maternidad y de la vida por encima de las leyes. De esa forma, en el principio de toda libertad está la madre. (b) *La hermana* (María*) fue la primera salvadora de Moisés: vigiló su lugar entre las aguas, para ser luego mediadora entre la madre hebrea y la egipcia. Ella es la figura de la mujer hermana, que sabe mantenerse en el lugar del riesgo y así arriesga su vida por la vida del hermano. La tradición la identifica con María, compañera posterior de Moisés, la primera profetisa de la liberación (cf. Ex 15). (c) *La hija del Faraón* pertenece al mundo de los dominadores. Sin embargo, como mujer, ella se apiada del niño abandonado y, por eso, lo acoge como propio, poniendo las leyes divinas de la vida por encima de la ley política del padre. Ella representa el lado débil del sistema: va en contra de la ley de su padre y, escuchando la voz de su corazón (como una Antígona de Egipto), adopta al niño y lo educa como propio. Descubrimos así que, a pesar de todos sus esfuerzos, el Faraón no ha conseguido imponer su ley de muerte sobre el reino. Dentro de su misma casa y sangre halla mujeres que desobedecen, aunque para ello deban actuar de forma oculta o escondida. Estas mujeres reflejan el sentido primigenio de lo humano y superan las leyes opresoras del sistema.

(4) *Violento y fugitivo*. Educado por la hija de Faraón, Moisés podía haberse olvidado de los suyos, pero no lo ha hecho. Lleva en su sangre el recuerdo de los hebreos y así actúa: «En aquellos días, cuando Moisés ya fue mayor, salió a visitar a sus hermanos y comprobó sus penosos trabajos. Vio también cómo un capataz egipcio golpeaba a un hebreo, a uno de sus hermanos. Miró a uno y otro lado y, no viendo a nadie, mató al egipcio y lo escondió en la arena» (Ex 2,11-12). Ha visto la opresión y responde con violencia, matando al opresor, como si quisiera iniciar una guerra de liberación, contra todos los opresores del entorno. «Salió Moisés al día siguiente y vio a dos hebreos que se enfrentaban entre sí y reñían. Y dijo al culpable: ¿Por qué riñes a tu hermano? Este respondió: ¿Quién te ha hecho jefe y juez sobre nosotros? ¿Acaso quieres matarme como mataste al egipcio?» (Ex 2,13-14). Moisés ha salido por segunda vez para ver y oír, para aprender y actuar, llevando en su entraña el doble impulso del hebreo solidario (hermano de los oprimidos) y del egipcio fuerte (hombre de violencia). Cuando mató al egipcio, sus hermanos (los hebreos) no le criticaron, pero le critican y rechazan cuando quiere

hacer de mediador entre ellos. De esa manera descubre Moisés el riesgo y contaminación de la violencia, dentro de un sistema donde todos son violentos, a partir del Faraón que lo preside. Inserto en esa trama, Moisés ha matado a un egipcio, servidor del Faraón, y tiene que escapar de Egipto porque tiene miedo: «Moisés, lleno de temor, se dijo: la cosa ciertamente se sabe. Y ciertamente, supo el Faraón lo sucedido y buscaba a Moisés para matarle. Pero él huyó de la presencia del Faraón y se fue a vivir al país de Madián» (cf. Ex 2,14-15). Así escapa el libertador violento derrotado, conforme a un modelo que se repite en muchas revoluciones. (a) Huye como fracasado, después de sus dos primeras salidas, sin haber podido ayudar a sus hermanos cautivados; pero huye sabiendo algo nuevo: no se puede liberar a los hebreos matando a los egipcios, pues los egipcios resultan en este nivel muy superiores (tienen un ejército más grande). (b) Huye como perseguido, porque el Faraón quiere matarle. El poder del imperio es inflexible; nadie puede vencerle utilizando sus armas de violencia. Para poder vivir, Moisés ha de escapar, buscando un lugar protegido, fuera del espacio controlado por el imperio, donde deja a su madre adoptiva. (c) Moisés huye, en fin, como buscador de nuevos caminos. Ciertamente escapa: no puede enfrentarse con la fuerza brutal del Faraón, ni puede superar el rechazo de sus hermanos, hebreos oprimidos; pero Dios le está esperando.

(5) *Hombre de Dios*, *liberador y legislador*. Huye de Egipto y se refugia en Madián, entre los pastores seminómadas, que le acogen en su grupo (Ex 2,11-25), y allí descubre a Dios en la montaña, como fuego ardiente, recibiendo la revelación de su nombre (Yahvé*); ha conversado con él a rostro descubierto y asume la misión de liberar a los hebreos (Ex 3–4). De esa forma se convierte en un hombre de acción: no queda en la montaña, para mantenerse en diálogo de intimidad con Dios, sino que desciende y se introduce en el horno de opresión de Egipto, iniciando desde la gran Cárcel del Faraón un camino de libertad para los hebreos oprimidos (Ex 5–18). Moisés interpreta el conocimiento y la ley de Dios (que ha mirado el sufrimiento de su pueblo) de una forma creadora y así viene a presentarse como portador de una tarea múltiple de Dios entre los hombres. Él ha sido el liberador de los hebreos (éxodo*), pero, al mismo tiempo, ha sido su legislador: ha trazado para siempre la verdad para el judaísmo (Ley*, alianza*, mandamientos*). Los judíos han puesto la Ley de Moisés (entendida de algún modo como profecía) en el principio de todas las manifestaciones de Dios. Los profetas posteriores (Isaías y Jeremías, Ezequiel y hasta Daniel...) han venido para confirmar esa Ley nacional de Moisés, en el Sinaí, válida por siempre. En algún sentido se puede afirmar que para los judíos la historia se ha parado (ha culminado) en Moisés: lo que viene después confirma lo anterior, pues Dios lo ha dicho todo al revelar su Nombre (Yahvé) desde el fuego de la zarza ardiente, al manifestar a Moisés su Nombre y su Verdad (¡Soy el que Soy!) y pedirle que libere al pueblo hebreo cautivado (Ex 3,14). En ese sentido podemos añadir que Moisés ha sido el fundador del judaísmo, como muestra la historia del éxodo que aquí no presentamos.

(6) *Muerte prematura. Tres interpretaciones*. Moisés liberador no ha conseguido llegar a la meta: ha muerto antes de introducir al pueblo en la tierra prometida. El texto explica este dato aludiendo a un tipo de pecado, que impidió que Moisés y los hombres

de su generación entraran en la tierra (cf. Dt 32,49-52). Hay otra razón más general: los libertadores mueren ordinariamente sin lograr la meta. «Moisés subió de la estepa de Moab al monte Nebo, frente a Jericó. Y Yahvé le fue mostrando desde allí toda la tierra prometida... Y después le dijo: esta es la tierra que prometí a vuestros padres. Te dejo verla con tus ojos, pero no pasarás a ella. Allí murió Moisés, siervo de Yahvé, en el país de Moab... Le enterraron en el valle, en tierra de Moab. Pero nadie hasta hoy ha conocido su tumba» (Dt 34,1-6). Nadie ha podido venerar su memoria en un sepulcro, pues su memoria verdadera está en el Libro de la Ley que él ha transmitido al pueblo. Así decimos que el recuerdo de Moisés no es un sepulcro (como tampoco habrá recuerdo de Jesús de Nazaret en un sepulcro). La religión de Israel no es un culto funerario, sino esperanza y tarea de libertad por encima de los sistemas de opresión. Desde ahí se pueden trazar tres líneas de interpretación. (a) *Los judíos* afirman que la herencia de Moisés es un Camino de Presencia liberadora: la Ley que él promulgó, de parte de Dios, para conducir a los hebreos, esclavos del sistema, hacia la tierra prometida. En un sentido, el sucesor de Moisés ha sido Josué (= Jesús), conquistador de Palestina (cf. Dt 34,9; Jos 1–2). Pero, en otro sentido, el verdadero Josué-Salvador aún no ha llegado y por eso los judíos se mantienen siempre en éxodo, separados y amenazados, pero manteniendo ante los nuevos faraones la protesta de sus gritos y el testimonio de su opción de libertad, que quieren ofrecer un día a todos los hombres. En tiempos de crisis, tras la desintegración de la identidad nacional sagrada (finales del siglo I, principios del II d.C.), los judíos rabínicos dejaron otros elementos de su historia y volvieron al Moisés de la Ley, que ellos fueron recopilando de forma meticulosa y ejemplar, para recogerla en la Misná y el Talmud, creando de esa forma el judaísmo rabínico (federación* de sinagogas) que sigue existiendo. (b) *Los cristianos* suponen que el auténtico heredero de Moisés es Josué-Cristo (cf. Heb 1,1-3) y añaden que él murió por su fidelidad a Dios y por su opción liberadora, no por sus pecados (que no los ha tenido, a diferencia de lo que se dice de Moisés). Ha muerto porque le han matado los que no aceptaban su tarea sanadora a favor de los nuevos hebreos (impuros, enfermos, oprimidos). Se ha mantenido hasta el fin, sobre el monte de la Cruz, no en el Nebo de Moab, y sus fieles conocen su sepulcro pero saben que está vacío (cf. Mc 16,1-8). No ha dejado una Ley y un pueblo separado; se ha dejado a sí mismo para todos los que quieran aceptar su mensaje y tarea de Reino. En base a esto, algunos han podido pensar que las leyes de Moisés eran secundarias, diciendo que tras ellas ha venido la gracia y la verdad de Jesucristo, el auténtico Moisés (cf. Jn 1,17). Pero otros cristianos afirman que solo ellos conocen al verdadero Moisés, que puede quitarse ya el velo, a fin de que todos puedan contemplar a Dios de un modo directo (cf. 2 Cor 3,13-15). Más aún, desde la experiencia pascual de Jesús, los cristianos han podido recuperar algunos de los rasgos básicos de la historia y figura de Moisés, relacionados con el Éxodo. (c) *Los musulmanes* afirman que la historia de Moisés profeta ha culminado en Mahoma de forma que el Éxodo se vuelve Hégira. Pero, en contra de Moisés, Mahoma no salió de La Meca (de Egipto) para siempre, sino para retornar y transformar el mismo sistema de opresión en pueblo de fieles liberados.

Cf. M. BUBER, *Moisés*, Lumen, Buenos Aires 1994; A. CHOURAQUI, *Moisés*, Herder, Barcelona 1997; A. NEHER, *Moisés y la vocación judía*, Villagray, Madrid 1963; X. PIKAZA, *Monoteísmo y globalización. Moisés, Jesús*, *Muhammad*, Verbo Divino, Estella 2003.

MOISÉS DE LEÓN

(↗ *Cábala*, *hermenéutica*). Cabalista hispano, quizá el mayor de todos los tiempos. Nació en León en torno al 1240 y murió en Arévalo el año 1305. Se preocupó por los orígenes del mal y por la relación entre el sufrimiento y Dios, afirmando que el mal y el dolor existen en el interior del mismo Dios, expresándose después en los hombres, que están encargados de purificar ese mismo mal de Dios. Escribió su interpretación del conjunto de la realidad divina y humana en el libro del *Zohar*, palabra que deriva de la raíz *zhr*, que significa «vigilar, estar atento, amonestar» (cf. Ez 3,21; Sal 19,12; Ex 18,20). Con el sentido de esplendor o brillo resplandeciente aparece la palabra *zohar* en Ez 8,2 y Dn 12,3, donde se dice que «los sabios resplandecerán [*yazhiru*] como el resplandor del mismo firmamento». El *Zohar* es el libro del brillo de los sabios, es decir, de los expertos en visiones escatológicas, por las que el buen judío [cabalista] penetra en los misterios escondidos de Dios, que la Biblia externa y la interpretación rabínica presentan solo de un modo racional o legalista. El *Zohar* es uno de los documentos más importantes de la historia religiosa de la humanidad, es un testimonio del misterio de Dios que se revela en todas las cosas, a través del dinamismo de las sefirot* o propiedades divinas en las que los hombres se encuentran inmersos.

Cf. M. DE LEÓN, *El Zohar* I-V, Sigal, Buenos Aires 2000.

MOLINO, MUJER DE LA PIEDRA DE

A las heroínas bíblicas antiguas de nombre conocido (Débora*, Rajab*, Yael*) podemos unir la mujer de la piedra del molino: «Abimélec llegó hasta la misma (torre), luchó contra ella y se acercó hasta su puerta para prenderle fuego. Y una mujer arrojó una piedra de molino sobre la cabeza de Abimélec y le fracturó el cráneo. Él llamó en seguida a su joven escudero y le dijo: Saca tu espada y mátame, para que no se diga de mí ¡le mató una mujer!» (Jc 9,52-54). La torre es morada de mujer (como la casa de Rajab y la tienda de Yael). Abimélec, reyezuelo tirano de Siquem, hijo de Gedeón*, quiere destruirla, quemando a su gente. Con intención de defenderse (proteger la torre, salvarse a sí misma) responde la mujer, que no tiene espada, no emplea arco ni flechas; pero sabe manejar la muela del molino doméstico que sirve para hacer pan en la casa; y así, lo mismo que Yael, mujer nómada, mató a un guerrero con la clavija de su tienda, esta mujer sedentaria mata a otro guerrero usurpador con la piedra de molino de su casa-torre. No le mata en guerra exterior, por la conquista o posesión de un territorio, sino por la defensa de su casa. Ella quiere proteger el honor de su torre, el sentido de su vida, pues sabe bien lo que le espera de violencia (violación y esclavitud) si cae en manos de un guerrero. Mientras haya mujeres como estas, defendiéndose a sí mismas en la casa, al servicio de la vida, la vida sobre el mundo seguirá siendo posible, aunque el guerrero patriarcalista piense que es deshonra que le mate una de ellas.

MONARQUÍA

(↗ *David*, *federación de tribus*, *Jotán*, *mesianismo*, *Samuel*). La federación de tribus de Israel resultó poco eficaz ante la amenaza organizada de los pueblos del entorno, especialmente de los filisteos de la costa (entre la actual Tel Aviv y Gaza), que habían construido un fuerte aparato estatal al servicio de la guerra. Una federación de hombres libres, sin estructuras militares adecuadas, no puede resistir si es que hay a su lado unos pueblos de tipo imperialista. Por eso, conforme a la lógica de la historia, para mantener su independencia, los federados tuvieron que ceder parte de su autoridad, creando una monarquía unificada, a pesar de la crítica de algunos profetas y sabios.

(1) *Crítica antimonárquica*. Como supo decir bellamente Jotán*, al principio se pudo evitar la función del rey: la vida de las tribus se expresaba con símiles hondos de árboles buenos (vid, olivo, higuera), que dan fruto y enriquecen a todos; la monarquía con sus clases superiores se concebía como zarza parásita que vive de los otros árboles del bosque, de manera que había que evitarla (cf. Jc 9,7-15). En esa línea sigue presentando Samuel, profeta y vidente, las cargas de la monarquía: «Este será el derecho del rey que reinará sobre vosotros: tomará a vuestros hijos y los empleará en su carroza y sus caballos; les nombrará a su servicio jefes de mil y jefes de cincuenta, utilizándolos también para labrar su labrantío, segar sus mieses y fabricar sus armas de guerra... Tomará a vuestras hijas como perfumistas, cocineras y panaderas. Se apoderará de vuestros campos, vuestros viñedos y vuestros olivares mejores y se los dará a sus servidores. Exigirá, además, el diezmo de vuestras sementeras y vuestros viñedos y vuestros olivares mejores y los dará a sus ministros» (1 Sm 8,11-16). A pesar de esa advertencia, el pueblo quiso un rey y, según la tradición que está en el fondo del texto, Dios dijo a Samuel: «No te rechazan a ti, sino a mí mismo me rechazan, para que no reine sobre ellos» (1 Sm 8,7). Dios era garantía de unidad y defensa y ahora se vuelve de algún modo innecesario: en el lugar del Dios fraterno, que unifica y salva al pueblo, surge el rey dictador como signo de concentración social y militar, garantizando la estabilidad israelita, pero al modo de los otros pueblos de la tierra (1 Sm 8,6). Nace el ejército profesional y la división de clases, con un estamento administrativo (siervos del rey) y otro militar (jefes de tropa, comandantes de los carros de combate) que vive del trabajo e impuestos de los otros, necesitando una plusvalía económico-social. Esto sucedió en torno al 1000 a.C. Hubo primero un ensayo breve, bajo el liderazgo de Saúl*, pero la monarquía verdadera empezó con David. Ciertamente, los israelitas siguieron creyendo en un Dios superior que les defendía y dirigía (que era su verdadero Rey). Pero, al mismo tiempo, ellos pensaron que ese Dios podía relacionarse con un reino (un Estado) y con un templo nacional (el de Jerusalén). Estos dos datos (reino y templo) no eran nada nuevo, pues los habían buscado también los pueblos del entorno (babilonios, egipcios, moabitas, fenicios, etc.). De esa forma, los israelitas se hicieron como otros pueblos. En ese contexto podemos distinguir, apoyándonos en el texto de la Biblia, más que en datos arqueológicos e históricos, que son bastante parcos, los tres momentos siguientes, que aparecen detallados en los libros de 1-2 Reyes y de 1-2 Crónicas.

(2) *Reino. David y Salomón* (del 1000 al 900 a.C.). En el principio del reino de Israel está David*, una especie de caudillo militar o condotiero de la tribu de Judá, en la zona sur (en torno a Hebrón), para convertirse luego en rey carismático sobre el conjunto de las tribus. David fue el primero que unificó la tierra de Palestina bajo un mando israelita y su figura quedó más tarde idealizada, de manera que aparece en la tradición posterior como signo de la presencia de Dios, garantía de paz, principio de una familia de la que debe nacer el Mesías. Tras él reinó su hijo Salomón*, que mantuvo el imperio de su padre David, construyendo bajo su autoridad el templo de Jerusalén, que se convertirá más tarde (hasta el día de hoy) en signo de presencia de Dios para Israel. Ese nuevo modelo social aportó ciertas ventajas: los israelitas superaron el riesgo de una ocupación militar permanente, que en aquel momento hubiera supuesto la extinción del pueblo, y conquistaron casi toda Palestina, extendiendo su influjo por Oriente. Más aún, algunos grupos del sur (Judá y Benjamín) interpretaron la monarquía como signo sagrado: Dios mismo era Rey y protector del pueblo a través de David y sus hijos, que así recibieron rasgos mesiánicos, conforme a una visión muy extendida entre las naciones e imperios que divinizaban a sus reyes. A pesar de sus defectos, el modelo monárquico aportó dos elementos positivos: un aumento de unidad nacional (aunque centrada en Jerusalén y marginando a las tribus del Norte) y una experiencia mesiánica, mediada a través de un rey, hombre especial en el que Dios expresa su acción salvadora.

(3) *División de reinos* (del 900 al 721 a.C.). Significativamente, muchos israelitas sintieron que la monarquía sagrada de David y Salomón era contraria a la presencia directa de Dios (como único Rey) y pensaron además que se oponía a las tradiciones de libertad de los hebreos (que no querían más rey que Dios). Las tribus del Norte, formadas sobre todo por los grupos de Efraín y Manasés, rechazaron la monarquía de Jerusalén (de la casa de David), para mantener su identidad y su independencia. Así crearon un reino especial, llamado «Israel» (en el sentido limitado de la palabra, pues también las tribus del sur eran israelitas), que tenía su capital en Samaría y de esa forma los israelitas tuvieron dos reinos: uno centrado en Samaría y otro en Jerusalén. Fueron años turbulentos, que sirvieron para la consolidación de las tradiciones antiguas. En este tiempo surgieron los primeros grandes profetas, sobre todo en el reino del Norte, con Elías* y Eliseo, y después con Amós* y Oseas*. Ellos descubrieron la acción de Dios como presencia de amor y como urgencia de justicia. Pero la historia fue muy dura y el año 721 a.C. los asirios conquistaron y destruyeron para siempre el reino del Norte, con Samaría y Galilea.

(4) *El reino judío de Jerusalén* (721-586 de C.). Tras el 721 a.C. solo quedó el reino del Sur, llamado de Judea (de manera que desde ahora los nombres de *judío* e *israelita* tienden a identificarse). Ese reino estaba centrado en torno a Jerusalén y organizado como una pequeña monarquía, mantenida por los descendientes de David. En ese tiempo surgieron grandes profetas, como Isaías* y Jeremías* que desarrollaron las más poderosas experiencias religiosas de Israel y que constituyen una de las cumbres espirituales de la historia humana. Pero la monarquía de los reyes judíos, descendientes de David, fue solo una etapa en el proceso israelita. El año 587 a.C., los babilonios

conquistaron y destruyeron Jerusalén, llevando cautivos a muchos de sus habitantes y destruyendo el templo. Según eso, el tiempo de la monarquía nacional independiente ha ocupado solo un período muy corto de la historia de los judíos, que han vivido desde entonces sin tierra ni nación propia. De todas formas, muchos judíos posteriores han sentido la tentación de recuperar la monarquía y la nación, reconstruyendo el reino: los macabeos* (de los años 176 al 150 a.C.), los rebeldes del 67-70 d.C. (casi en el tiempo de Jesús) y los sionistas actuales (es decir, los defensores del actual Estado de Israel, en conflicto casi permanente con los musulmanes de la zona).

Cf. J. BRIGHT, *La Historia de Israel*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2003; S. HERMANN, *Historia de Israel, en la época del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1979; M. NOTH, *Historia de Israel*, Garriga, Barcelona 1966; J. A. SOGGIN, *Nueva historia de Israel: de los orígenes a Bar Kokba*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1997.

MONOTEÍSMO

(↗ *Ashera*, *Astarté*, *Baal*, *celo por Yahvé*, *confesión*, *decálogo*, *identidad judía*, *idolatría*, *shemá*, *Yahvé*). La confesión del Dios uno y único constituye el centro de la fe israelita. Pero siendo, en un sentido, punto de partida de todos los restantes elementos de la fe, el monoteísmo ha sido también el punto de llegada de una historia fascinante que define y distingue a Israel. Otros pueblos han descubierto y elaborado otros valores de tipo racional o cultural. Israel ha sido y sigue siendo el pueblo de la confesión monoteísta, formulada a través de un proceso en el que pueden distinguirse varios momentos.

(1) *Monolatría*. Los israelitas antiguos sabían que había otros dioses y en cierto sentido los respetaban: Kamosh entre los moabitas, Dagón entre los filisteos o Markud entre los babilonios. Pero ellos tenían un Dios propio, que era Yahvé, al que veneraban como Dios supremo y celoso, y lo hicieron de tal forma que, a través de un tipo de simbiosis o sincretismo, este Yahvé terminó absorbiendo a los restantes dioses e identificándose con ellos, con El Elyon de Jerusalén (Gn 14,18ss), El Shadday (Gn 17,1) o el Bet-El (Gn 35,7), o condenando y rechazando a otros (sobre todo a Baal). De esa forma, Yahvé fue asumiendo los valores de los diversos El-Elohim (divinidades supremas) de la tierra, de tal forma que al final vino a presentarse como Dios único. Junto a los dioses masculinos había en el entorno de Israel muchas diosas, entre las que pueden citarse Ashera* (2 Re 23,7), Astarté y la Reina del Cielo (Jr 44,25). La veneración de la esposa de Yahvé debió ser frecuente hasta el tiempo de Josías (639-609 a.C.) e incluso hasta después del exilio (587-539 a.C.). Así aparece en algunas inscripciones del siglo VIII a.C. (Kutillet Arjud) y en la colonia militar judía del alto Egipto (Elefantina), donde en pleno siglo V a.C., los judíos allí asentados veneraban a Yahu (Yahvé) con la diosa Astarté*-Anat y así lo escriben a los mismos sacerdotes de Jerusalén. Pues bien, en un proceso que comienza bastante pronto (s. VIII a.C.), pero que solo culmina tras el exilio, los israelitas descubrirán que Yahvé está por encima de la división sexual y engendradora, es Dios sin consorte, de manera que al fin viene a presentarse cono Dios monoteísta.

(2) *Monoteísmo*. El mayor opositor del monoteísmo bíblico fue Baal*, dios de la vegetación y de la vida, vinculado a los cambios estacionales (verano, invierno) y al despliegue de la naturaleza. Solo a través de un largo proceso en el que influyó de un modo decisivo la memoria de los hebreos liberados de Egipto, el conjunto de los israelitas pudo superar el culto de Baal, para centrarse en Yahvé, el Dios de la alianza. Ese cambio culminó solo tras el exilio, cuando los judíos liberados de Babilonia, lograron imponer sobre el conjunto de la población de Jerusalén y de su entorno un monoteísmo radical, donde solo se adora al Dios Yahvé, sin esposa ni consorte, bien separado de los baales de la vegetación y del proceso de la naturaleza. Ese despliegue del monoteísmo radical está vinculado a la reinterpretación de la historia: los grandes profetas habían descubierto y destacado la presencia de Yahvé en la vida del pueblo israelita; pues bien, los liberados del exilio comprendieron toda la historia del pueblo como un signo de la presencia de Dios. En ese sentido, el monoteísmo bíblico puede

formularse como una comprensión teísta de la historia o, quizá mejor, como una teodicea de la historia. El problema básico no ha sido la fijación de los ciclos de la naturaleza (para lo cual valen mejor los dioses masculino-femeninos y especialmente Baal), ni el descubrimiento del sentido del cosmos (para lo cual ha servido mejor la filosofía griega). La novedad israelita, inseparable de la experiencia del éxodo y del mesianismo profético, ha sido el descubrimiento de Dios como garante del sentido de la historia incluso, y sobre todo, allí donde ella parecía abocada al fracaso. Solo ese convencimiento de la presencia de Dios en el curso de los acontecimientos hizo posible que los judíos asimilaran la derrota y el exilio (¡eran castigo de Yahvé por sus pecados!) y superaran la crisis del tiempo de los macabeos*, con la nueva teología y experiencia religiosa de los *hasidim* y los apocalípticos, más que con la guerra. Solo desde esa perspectiva del monoteísmo histórico, vinculado a la alianza y a la esperanza del Reino de Dios, ha podido surgir el monoteísmo cristiano.

(3) *Rasgos del Dios monoteísta*. Al final de ese proceso, los israelitas afirmarán que hay un solo Dios a quien no se puede conocer nunca de un modo total, pero que actúa en todo, de manera que su nombre (Yahvé) no puede pronunciarse; por eso, el pecado supremo consiste en la idolatría, la identificación de Dios con alguna realidad del mundo o con algo que los hombres han fabricado (cf. Ex 20,1-17; Dt 5,6-21). Estos son algunos de los rasgos que definen a ese Dios. (a) *Elección y alianza*. Dios reina sobre todo lo que existe en cielo y tierra (Sal 93,1; 97,1; 99,1; cf. 47,3.9), pero se ha vinculado de un modo especial con los israelitas: «Yo [Yahvé] seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo» (cf. Dt 26,15-19). (b) *Poder liberador*: «Yo soy Yahvé, tu Dios, que te he sacado de Egipto» (Ex 20,2; Dt 5,6; cf. 1 Re 12,28; Jr 2,6; etc.). Estas palabras, que forman la introducción al Decálogo, se expanden en una confesión de fe que suele llamarse Credo histórico: «Mi padre era un arameo errante; bajó a Egipto y residió allí con unos pocos hombres... Pero los egipcios nos maltrataron y humillaron... Gritamos a Yahvé, Dios de nuestros padres, y Yahvé escuchó nuestra voz, vio nuestra miseria... y nos sacó de Egipto con mano fuerte y brazo extendido y nos trajo a este lugar...» (Dt 26,5-10; cf. Jos 24,2; Sal 136,78). (c) *Memoria creyente*. La fe israelita se transmite y expresa en la memoria de las familias judías, en las que cada padre actúa como sacerdote: «Cuando mañana pregunte tu hijo: ¿qué son estos mandatos y decretos que os mandó Yahvé...?, responderás: éramos esclavos de Faraón en Egipto y Yahvé nos sacó de Egipto con mano fuerte... para traernos y darnos la tierra que había prometido a nuestros padres» (Dt 6,20-24). Esta confesión* de fe habla de un Dios que ha cumplido su promesa, liberando a los israelitas por el éxodo.

(4) *Monoteísmo judío*, *monoteísmo cristiano*. Los cristianos han aceptado el monoteísmo israelita, pero lo han interpretado desde Jesús, a quien han visto como «Hijo que estaba en el seno del Padre» (Jn 1,18) y que nos ofrece el Espíritu divino (cf. Jn 20,22). De esa forma, el monoteísmo cristiano, fundado en la misma base israelita de la Biblia hebrea, se abre por Jesús a todos los pueblos de la tierra, de forma trinitaria, es decir, universal. Los cristianos confesamos también que solo existe un Dios pero ampliamos desde ahora su misterio y presencia salvadora a todos los hombres, por Jesús,

en el Espíritu (trinidad*). Ese monoteísmo no está ya vinculado al pueblo de Israel en cuanto aislado de otros pueblos, sino a Jesús de Nazaret, israelita universal, que ha proclamado la llegada del Reino de Dios desde los pobres y excluidos de la tierra.

Cf. R. ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento* I-II, Trotta, Madrid 1999; E. HAAG (ed.), *Gott der Einzige. Zur Enststehung des biblischen Monotheismus*, Herder, Friburgo 1985; O. KEEL (ed.), *Monotheismus im alten Israel und seiner Umwelt*, BibBeitr 14, Friburgo (Suiza) 1980; B. LANG, *Monotheismus and the Prophetic Minority*, Sheffield 1980; X. PIKAZA, *Dios judío*, *Dios cristiano*, Verbo Divino, Estella 1996; G. THEISSEN, *La fe bíblica en perspectiva evolucionista*, Verbo Divino, Estella 2003.

MONTAÑAS SAGRADAS

(↗ *Sión*, *transfiguración*). Hay en la Biblia diversas montañas vinculadas a la revelación de Dios. (1) *Sinaí-Horeb*. Las tradiciones del Pentateuco hablan de un encuentro de los hebreos con Dios en una montaña, como ha puesto de relieve el Éxodo; en las tradiciones antiguas recibe el nombre de Sinaí (cf. Ex 19; Nm 3); en algunas más recientes aparece como Horeb (cf. Ex 3,1; Dt 1; 1 Re 19). Esta es la montaña de la gran teofanía, el lugar en el que Dios reveló a Moisés la Ley y la misericordia. En otras tradiciones se dice que Dios viene del monte Farán, que puede relacionarse de algún modo con el Sinaí-Horeb (cf. Hab 3,3). (2) *Hay montes vinculados a los dioses*. El Sal 48,2 habla de una «montaña del norte», relacionado ya con Sión, pero que en principio se identificaba con el monte Safón, donde los cananeos situaban a sus divinidades. También el monte Carmelo tuvo que ser un lugar de culto pagano, apropiado después por el yahvismo, como muestra la historia de Elías* (1 Re 18). El recuerdo de los montes como lugares de culto pagano pervive en Jeremías, que lo ha condenado: «Me dijo Yahvé en los días del rey Josías: ¿Has visto lo que ha hecho la rebelde Israel? Se ha ido a todo monte alto y bajo todo árbol frondoso, y allí ha fornicado» (Jr 3,6). Los montes parecen más vinculados a un dios masculino (cf. 1 Re 11,7), los árboles a una diosa (cf. 1 Re 14,23; 2 Re 17,10). (3) *Monte Sión*. Dentro de la tradición judía ha recibido una importancia especial el monte Sión*, una parte alta y sagrada de Jerusalén, vinculada quizá al culto de un Dios llamado El-Elyon, de los jebuseos, que se considera después como morada de Yahvé (cf. Sal 2,6; 48,11). (4) *Monte escatológico*. Ciertas tradiciones sitúan el paraíso en un entorno de montaña. El sabio Henoc camina por el mundo superior y descubre seis montes, tres a cada lado, y en el centro uno más alto, el séptimo, que culmina en un trono rodeado de árboles aromáticos. «Entre ellos había un Árbol como nunca he olido, y ninguno era como él. Exhalaba un perfume superior» (*1 Hen* 24,3-4). Estamos ante una descripción del paraíso, interpretado como «espacio sagrado de montes religiosos», con olores y piedras preciosas (cf. Gn 2,11-12; Ez 28,14). A Henoc le importa sobre todo el monte de Dios, cuyo sentido le explica Uriel, su guía: «Este alto monte que has visto, y cuya cima parece el trono del Señor, es su Trono, donde se sentará el santo y gran Señor de la gloria, el Rey eterno, cuando descienda a favorecer la tierra» (*1 Hen* 25,3). También *4 Esdras* 13,12 sitúa la batalla final sobre un monte, vinculado sin duda con Jerusalén. (5) *En el Nuevo Testamento*, dejando a un lado el de los olivos, los montes más significativos son los de la transfiguración (Mc 9,2 par) y el de Galilea, vinculado a la misión final (Mt 28,16). El Apocalipsis relaciona las montañas con las cuevas (Ap 6,17) y las islas (6,14-15; 16,20); son signo de inmensidad (8,8) y forman parte del escenario dramático de la gran batalla final de la historia. En la montaña de Sión, que evoca sin duda la tradición israelita de la montaña santa, ciudad escatológica de Dios, está el Cordero con sus triunfadores (14,1). En esa misma perspectiva ha de tomarse la alusión de 21,10, pues la nueva Jerusalén se muestra desde (¿sobre?) una gran montaña; parece claro que la misma ciudad final es montaña de Dios, en la línea de todo lo anterior.

MORALIDAD

(↗ *ética*, *gracia*, *ley*, *mandamientos*). Desde el principio de la creación (Gn 2–3) el hombre está situado ante el árbol* del bien y del mal, apareciendo así como un ser «responsable», es decir, dueño de sí mismo y dotado de libertad. En sentido radical, la Escritura de Israel, centrada en el libro de la Ley o Pentateuco, ha de entenderse como testimonio radical de moralidad: ella marca a los hombres el camino y dirección de su vida. Especial importancia han tenido en el despliegue de la moralidad israelita los profetas, testigos de la justicia de Dios. Desde una perspectiva evangélica, la moralidad ha de entenderse no desde la ley, sino desde la gracia: «Oísteis que fue dicho: Amarás a tu prójimo, y aborrecerás a tu enemigo. Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos, bendecid a los que os maldicen, haced bien a los que os aborrecen, y orad por los que os ultrajan y os persiguen; para que seáis hijos de vuestro Padre que está en los cielos, que hace salir su sol sobre malos y buenos, y que hace llover sobre justos e injustos. Porque si amáis a los que os aman, ¿qué recompensa tendréis? ¿No hacen también lo mismo los publicanos? Y si saludáis a vuestros hermanos solamente, ¿qué hacéis de más? ¿No hacen también así los gentiles? Sed, pues, vosotros perfectos, como vuestro Padre que está en los cielos es perfecto» (Mt 5,43-48). La moral de la Ley tiene un valor, pero solo sirve para publicanos y gentiles, es decir, para personas que, conforme al judaísmo de aquel tiempo, no creen en el Dios de la gracia. En contra de eso, la verdadera moralidad cristiana brota de la gracia de Dios. La moral de la Ley sirve para mantener un equilibrio social que es propio de buenos paganos y buenos publicanos, pero no basta para ofrecer a los hombres un camino de gracia. Por el contrario, la moralidad del Reino se apoya en la gracia de Dios e interpreta y despliega la misma vida como gracia, superando el nivel de la Ley del bien y el mal.

MUCHEDUMBRE

(↗ *éxodo*, *Iglesia 5-7*, *multiplicación panes y peces*). Jesús no ha sido un líder populista, no ha buscado el aplauso de la gente; pero, como testigo de la alianza de Dios, ha puesto su vida (y muerte) en manos del pueblo de la alianza, como la tradición ha visto, al compararle con los profetas rechazados, juzgados y asesinados de antaño (cf. Mc 12,1-12; Mt 23,31). Su misma popularidad y el movimiento de masas que ha suscitado explican su condena a muerte, como saben los evangelios (cf. Mc 14,2; Jn 11,48-50) y Josefo (*Ant* 18,63-64). Desde ahí ha de entenderse el papel que esas masas desempeñan en su muerte.

(1) *Los cambios de la muchedumbre*. Parece que al principio los grupos de galileos, que suben con Jesús a Jerusalén, le admiran (cf. Mc 11,1-11) y defienden, de manera que los sacerdotes tienen miedo de matarle, por las reacciones que ese gesto pudiera suscitar (cf. Mc 14,2). Pero después la muchedumbre de Jerusalén le rechaza, haciéndose responsable de la muerte de Jesús (cf. Mc 15,6-15 par). Influye en ese cambio el hecho de que algunos de la muchedumbre vienen de zonas rurales (Galilea) y otros son de la ciudad sagrada (Jerusalén), pero eso no lo explica todo. El problema reside, a mi entender, en el mismo carácter del mensaje de Jesús. Ciertamente, la muchedumbre es mudable y puede pasar pronto del júbilo de Ramos al juicio del Calvario, sobre todo al ser manipulada por ideólogos y sacerdotes (cf. Mc 15,11). Pero la razón del cambio resulta más honda: el mensaje de Jesús choca con los intereses culturales y económicos, sacrales y políticos de la alianza nacional israelita. Esto es lo que, al parecer, no habían previsto sus amigos de Galilea. Esto es lo que ha descubierto, con la ayuda de los sacerdotes, la muchedumbre de Jerusalén, que acaba imponiéndose en la plaza.

(2) *Muchedumbre. Un proceso de unificación*. Los evangelios parecen indicar que, en un momento dado, por mimetismo o contagio de violencia, judíos galileos y jerosolimitanos se han vinculado en contra de Jesús, en un mismo rechazo y deseo de muerte, pues le juzgan peligroso y contrario a sus intereses. La tradición teológica ha visto bien el afirmar que «todos le han matado» y que por todos ha muerto, de manera que todos se unen en un mismo pecado y gracia (cf. Rom 5). Este proceso de unificación universal contra Jesús, que asume viejas tradiciones judías expresadas en los textos del Siervo de Isaías 49,1-13; 52,14–53,12 y del Justo de Sab 2, constituye el argumento básico de la pasión en los evangelios (Mc 15; Mt 27; Lc 23; Jn 18). Unos y otros se vinculan en contra de Jesús, en un juicio de violencia, impulsado por los sacerdotes (cf. Mc 15,10 par) y ratificado por Pilato (cf. Mc 15,15 par), pero asumido y culminado por la muchedumbre. En ese sentido, en contra de los fáciles idealismos que conciben al pueblo como inocente y sabio, debemos afirmar que, según los evangelios, la muchedumbre ha podido ser y ha sido manipulada, de tal forma que ha terminado siendo responsable del asesinato de Jesús.

Cf. R. E. BROWN, *La muerte del Mesías* I, Verbo Divino, Estella 2005; R. GIRARD, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona 1995.

MUERTE

1. Hombre y muerte

(↗ *árbol*, *inmortalidad*, *pena de muerte*, *resurrección*, *vida*). Parece que el hombre de Gn 1,1–2,4b no muere, o al menos el texto no dice nada de su muerte. Eso se debe a que no tiene individualidad estricta, sino que vive en un nivel de especie, en el que no existe la muerte. Tampoco el hombre de Gn 2–3 tenía que morir obligatoriamente, sino que se encontraba abierto hacia el árbol de la vida o amenazado por su propia muerte, en el caso de que comiera del árbol de la ciencia del bien y del mal: «De todo árbol del huerto podrás comer; pero del árbol del conocimiento del bien y del mal no comerás, porque el día que de él comas, ciertamente morirás» (Gn 2,16-17). Eso significa que la muerte humana pertenece al nivel de la experiencia de su individualidad y autonomía. Los restantes animales mueren biológicamente, pero no lo saben. El hombre quiere vivir y sabe que muere, si es que quiere hacerse dueño de sí mismo. Esta es su grandeza y pequeñez, este es su destino.

(1) *Hombre*, *deseo de vida*, *realidad de muerte*. Dios le había colocado en un paraíso abierto a la vida, ofreciéndole una utopía de existencia reconciliada consigo mismo y con la realidad, más allá de la muerte. Pero ese jardín era una oferta de gracia; por eso, tan pronto como el hombre asume el dominio sobre el conocimiento, en línea de bien-mal, descubre su verdad de muerte y encuentra que es *adam* (terroso, del polvo de la tierra), que de la *adamah* ha brotado y a ella retorna cuando acaba el ciclo biológico de su vida (cf. Gn 3,19). Entendida así, la muerte no es castigo ni maldición, sino la misma realidad del hombre, sometido a los ritmos de la vida y de la muerte, lo mismo que los cardos y abrojos de la estepa. Ciertamente, el hombre muere, como mueren los restantes animales. Pero los animales no quieren ser más que lo que son, se limitan a vivir. El hombre, en cambio, muere sabiendo que podría vivir y deseando la vida. En ese sentido, el texto bíblico (Gn 2–3) sabe que el paraíso de la vida sin muerte es un don que solo se puede recibir y conservar por gracia. Por eso, tan pronto como los hombres quieren conquistarlo por la fuerza ellos acaban descubriéndose desnudos, impotentes, en manos de su propia fragilidad y de sus deseos de violencia: de la seca *adamah* proviene el *Adam*, a ella ha de tornar, pues «polvo eres y al polvo volverás» (3,19; cf. 2,7). Este es el destino de los hombres que, después de haber soñado en el paraíso, despiertan de nuevo en la estepa de muerte, árida, dura, rodeada por la opresión, pero con el recuerdo del paraíso (Gn 3,14–4,2). Los hombres morimos como los restantes animales de la estepa, pero sabemos que morimos y nos duele. Hemos «pasado» por el paraíso, conservamos su recuerdo, de forma que nuestra misma vida es, de alguna forma, un deseo de superar la muerte. Dios había dicho en Gn 2,17 «el día en que comas de ese árbol morirás», pero la serpiente sabe que no se trata de una muerte instantánea (Adán y Eva han seguido viviendo), sino de vivir de una manera distinta, sabiendo que se muere. De esa forma, toda la existencia del hombre es una especie de preparación para la muerte.

(2) *Eva, madre de la vida. Engendramiento humano*. Después de haber sido expulsado del paraíso, «Adán llamó a su mujer *Eva* (*Jawah*, vitalidad), porque es madre de todo lo que vive» (3,20). Eso significa que el despliegue de la vida se halla vinculado a Eva (la Viviente, *Jawah*), cuyo nombre está emparentado con el de *Yahvé (‘ehyeh)*, Aquel que está presente. Esto significa que hemos salido del paraíso y que estamos condenados a la muerte, pero sigue existiendo Dios (El que Es, el que está presente) y sigue existiendo la Mujer (La que vive), es decir, la Vida como proceso de engendramiento. Inmediatamente después que Dios le recuerda al hombre que es un ser de muerte (tiene que volver a la *adamah*: Gn 3,19), el hombre contesta y recuerda a Dios que su mujer es principio de Vida. Esta pervivencia de la mujer no es la inmortalidad individual (en un plano filosófico, en la línea del pensamiento griego o de los orientales), ni es tampoco la promesa de resurrección futura (en una línea que triunfará después con el judaísmo y cristianismo), sino algo previo. Los individuos mueren, pero pervive la especie, pues la vida se transmite y expande, sobre la muerte de cada uno de ellos. En ese nivel, Eva viene a mostrarse como experiencia superior de maternidad (protoevangelio*: cf. 3,15), signo de Vida que triunfa de la muerte.

(3) *Muerte como asesinato (Gn 4,1-16)*. Del plano del hombre que desea vida y está sometido a la muerte (Adán) y de la mujer que es signo divino de vida (Eva) pasamos a los hombres concretos que se enfrentan entre sí y se matan. Caín y Abel han presentado sus sacrificios ante Dios, que se complace en los de Abel, mientras rechaza los de Caín, iniciándose así una historia de asesinato y muerte (Gn 4,3-5). No sabemos si Abel era justo en el sentido posterior de la palabra, ni nos importa saberlo, pues el texto bíblico antiguo (y la tradición básica iniciada con él) no pone de relieve su posible justicia, sino el hecho de que ha sido asesinado, en nombre de un tipo de envidia que parece fundarse en el mismo Dios. Lo único que sabemos es que ofrecía unos sacrificios de animales, en los que Dios se agradaba. Quizá descargaba de esa forma su violencia y su agresividad, superando así el deseo de matar a su hermano. Por el contrario, Caín, que ofrecía a Dios los frutos de la tierra, no estaba reconciliado: sintió envidia de Abel y le mató, oponiéndose así a la voluntad de Dios. Esta es la certeza básica: el Dios que acepta los sacrificios animales de Abel (quizá como descarga de violencia) no puede aceptar el sacrificio humano de Caín. De esa forma se establece dentro de la historia humana el primer límite concreto que consiste en no matar otros seres humanos. Hasta ahora hemos hablado en un plano de teoría. Ahora, en cambio, hablamos de la primera muerte concreta y descubrimos que ella ha sido, de hecho, un asesinato (Gn 4,1-16). Así encontramos que el hombre es un ser que puede matar a otros hombres. Para la Biblia, el gran problema no es que los hombres mueran, sino que unos hombres maten a otros. El argumento propio de la Biblia no empieza con Adán y Eva, sino con Caín y Abel, con un hermano que mata a otro hermano. Sabemos por el relato de la creación del varón y la -mujer (Gn 2,21-25) que el mayor bien de un hombre es otro ser humano. Ahora añadimos, desde otra perspectiva, que el mayor peligro de un hombre es otro hombre. Desde esta perspectiva podemos entender mejor la muerte de Jesús.

Cf. U. CASSUTO, *Genesis* I, Magnes, Jerusalén 1961; A. SOGGIN, *Genesi* I-II, Marietti, Génova 1991; E. A. SPEISER, *Genesis*, Doubleday, Nueva York 1964; G. VON RAD, *Génesis*, Sígueme, Salamanca 1977; C. WESTERMANN, *Genesis* I-II, Ausgburg, Minneapolis 1984.

2. Han matado a Jesús

(↗ *cruz*, *Jesús 6*, *pasión*, *resurrección*). Murió por mantener su mensaje a favor de los pequeños y expulsados de su pueblo (pobres, prostitutas, publicanos, leprosos, enfermos...). Su muerte no fue una casualidad, sino el resultado de una lógica histórica. Jesús chocó con los intereses de los poderosos. Si se hubiera conformado con sentar las bases de una secta de iniciados, quedando en Nazaret para anunciar bellas historias sobre Dios, nada hubiera sucedido. Pero Dios le llamaba a proclamar el Reino abiertamente y subió a Jerusalén para culminar su obra, a pesar de la negativa y rechazo de los defensores del orden establecido. Así mostró su fidelidad de profeta, de enviado mesiánico.

(1) *Jesús conocía el riesgo de su muerte*. Era, sin duda, realista, conocía el peligro (cf. Mc 6,27) y sabía que los profetas han de estar dispuestos a sellar con su sangre la verdad de su mensaje (cf. Lc 11,49ss; 13,33ss). Por formación religiosa y experiencia histórica, Jesús debía contar con la eventualidad de una condena, de tal forma que alguno ha podido pensar que fue un provocador, que fue el causante de su muerte. (a) *Fue un provocador*. Sobre la ley sagrada del sistema (templo, pureza nacional) puso la fidelidad a Dios y a su Reino, que se expresa en el bien de los pobres. En ese contexto ha proclamado sus palabras más solemnes: «Quien quiera salvar su vida la perderá...» (Mc 8,35); «no temáis a aquellos que matan el cuerpo...» (Mt 10,28). También los celotas estaban dispuestos a morir, pero lo hacían por la ley y el templo, por la nación y el pueblo, como lo habían hecho los macabeos (1 y 2 Mac), con armas en la mano. Jesús proclama el Reino sin armas, está dispuesto a morir a favor de los pobres, pero sin emplear violencia ni matar a los contrarios. (b) *Fue un arriesgado*. Subió a Jerusalén «tomando» la ciudad sin armas, como rey mesiánico (cf. Mc 11,1-10) y anunciando el fin del templo (Mc 11,15ss), pues el tiempo de la sacralidad israelita (sacrificios expiatorios, leyes de pureza) ha terminado. Cercado por sus adversarios, amenazado de muerte, Jesús ha querido ofrecer a sus discípulos un banquete de amistad y despedida. De esa forma ha iniciado el pacto nuevo, la alianza que surge donde un hombre es capaz de ofrecer sin violencia su vida, para superar así toda violencia dentro de la historia.

(2) *Tuvo que morir. Era «necesario»*. Por ofrecer el Reino de Dios en gratuidad, a los más pobres, sin crear por ello estructuras de poder, Jesús ha tenido que morir, de tal forma que su muerte ha sido un momento esencial en su proyecto de Reino al servicio de los pobres. Sin embargo, él apenas habló de ella. Habló del Padre Dios y del reino ofrecido a los pobres. Se ha dicho a veces que la religión es *preparatio mortis*: enseña a los hombres a morir, poniendo de relieve la fragilidad humana. En esa línea se ha movido cierta piedad cristiana que dice al hombre: recuerda que eres polvo y al polvo has de tornar (Liturgia del Miércoles de Ceniza). En contra de eso, el mensaje de Jesús ha sido *preparatio vitae*, ensayo y principio de existencia de gozo y esperanza. El hombre no es un ser para la muerte, sino para la gracia de la vida. Por eso, Jesús no era

un hombre enamorado de la tumba, profeta victimista de desgracias o desdichas, sino un enamorado de la vida que regala lo que tiene a los más pobres y lo comparte con ellos, de forma que el anuncio del Reino puede convertirse en principio de transformación: *convertíos* (Mc 1,15 par). Esta es la paradoja y según ella ha muerto Jesús. No quería morir sino vivir, compartir su vida con los pobres. Pero le han matado aquellos que tienen miedo de que los pobres sean evangelizados, los ciegos vean, los cojos anden y los leprosos queden limpios (cf. Mt 11,2-6). Le han matado precisamente porque ha sido fiel a su mensaje de Reino y porque los poderes del sistema han tenido miedo. Así ha muerto en cruz, llamando a Dios y esperando que Dios le responda, desde el mismo fondo de su angustia. De esa forma, sin perder su dureza, sino todo lo contrario, la muerte viene a presentarse como un camino abierto hacia la vida. Por eso, la salvación (pascua) no emerge a pesar de, sino a través de la muerte: por fidelidad al Dios de los pobres ha muerto Jesús y Dios le ha respondido en la pascua, a través (no por encima) de la muerte (cf. Mc 10,45).

(3) *Ha muerto por conflicto con Israel*. Jesús se enfrentó con los sacerdotes saduceos, guardianes del orden sagrado y del templo, y también con los fariseos, como la tradición cristiana pondrá de relieve: él privó a los maestros de Israel no solo de su autoridad religiosa, sino de su autoridad social... El Dios de Jesús no era el Dios de la religión oficial, su proyecto de vida no era el proyecto de las autoridades oficiales de su pueblo. Nos hallamos ante un conflicto teológico, ante dos visiones de Dios. El Dios del judaísmo es piadoso según ley: perdona a los culpables, conforme a los principios de la alianza, según los sacrificios del templo, conforme al orden sacral establecido. En nombre de Dios Padre, Jesús dice que el tiempo de la ley ha terminado. No es que rechace algunas cosas especiales, un determinado tipo de leyes (como las escuelas de Hillel y Shammai); no es que se oponga a un calendario religioso, para imponer en su lugar otro distinto (como los de Qumrán). Dice algo más radical: el tiempo de la ley-templo ha terminado. (a) *Propuesta de Jesús*. De manera muy sencilla y radical, sin discusiones de detalle (fijadas en las controversias *halákicas*), Jesús declara cumplido el tiempo de la Ley y el templo. Nada niega, nada destruye. Simplemente afirma que el tiempo de la Ley ha terminado: Se ha cumplido el plazo (Mc 1,14-15) y Jesús puede vincularse con los pecadores, en gesto que le enfrenta con los «justos» (cf. Mc 2,17; Lc 15,4-10; Mt 7,36-47). (b) *Respuesta de las autoridades del templo*: no hay tiempo ni lugar para Jesús. Ciertamente, Jesús era un «buen» israelita, pero, conforme a su mensaje, el buen pueblo de la ley debía perder su identidad nacional y su separación sagrada. Lógicamente, los defensores de esa identidad le han condenado. No había otra salida: conforme a la ley del buen sistema, Jesús tenía que morir, pues su movimiento ponía en riesgo el valor del templo. Los sacerdotes oficiales le vieron como un peligro para el pueblo y en nombre del Dios de su pueblo tuvieron que condenarle por blasfemo (Mc 14,64) porque se apropiaba de un poder y autoridad que solo corresponde a Dios. La acusación contra Jesús no ha sido una calumnia perversa, ni su juicio y condena una expresión de maldad alborotada, como parece suponer más tarde Lucas (Hch 2,23; 3,13ss; 4,10; 7,52), sino exigencia de la misma ley de seguridad nacional de un tipo de

judaísmo, que se sentía amenazado por la blasfemia y ruptura de este pretendiente mesiánico galileo. Jesús había desafiado a la autoridad de su pueblo. Lógicamente, la autoridad se defiende y le condena a muerte. Esa autoridad israelita habría comprendido y aceptado casi todo: un asceta duro, como Juan, pregonando el juicio en el desierto; un vidente apocalíptico, anunciando la guerra de Dios; un esenio, opuesto al orden actual del mismo templo; un político celota, comprometido de forma violenta con la liberación del pueblo; un político realista, aliado a Roma... Pero no pudo aceptar a un hombre mesiánico como Jesús, que integraba en el Reino de Dios a los infieles y enemigos, corriendo el riesgo de unir a puros con manchados, rompiendo la identidad sagrada del pueblo.

(4) *La paradoja de Jesús. Tenía que morir*. Jesús es un producto genuino de Israel, el mejor de los israelitas. Ha tomado en serio la gracia de la Ley que es don de Dios para superar las leyes de identidad y separación del pueblo (volviendo al principio de la creación, donde se vinculan desde Dios todos los hombres: Gn 1–2). Ha retomado en su mensaje y gesto las más hondas profecías de Israel (el perdón, la acogida de los pobres y expulsados). Pero, al mismo tiempo, él ha puesto en riesgo la vida de la nación, pues ha prescindido de aquellos rasgos que permiten construir a un pueblo como diferente: leyes sociales de pureza, tradiciones familiares, exigencias jurídicas que ha codificado la Misná (ss. II-III), poniendo así las bases del Israel eterno. Los judíos nacionales pueden afirmar que Jesús tiene razón en un sentido abstracto, pero añaden que una sociedad concreta no se puede mantener a ese nivel de gratuidad y perdón, superando el plano de las instituciones. Los mayores *maestros judíos* del siglo XX (J. Klausner, G. Vermes) tienden a decir que Jesús era justo y tenía razón, pero que el eterno Israel no pudo (ni puede) seguirle, pues ello hubiera supuesto el fin del pueblo sagrado y separado. Además, a pesar de las curaciones de Jesús, seguía habiendo enfermos y expulsados, oprimidos y aplastados sobre el mundo, lo que indica que no había llegado todavía el Reino. Lo único firme era el pueblo, el buen pueblo elegido, mientras que Jesús era solo un carismático iluso, un hombre bueno pero peligroso. Y en estos casos ya se sabe: es preferible que muera un hombre para que se salve el pueblo (cf. Jn 11,50). Los cristianos, en cambio, descubren que en Jesús ha comenzado el Reino.

(5) *Le han ejecutado los romanos por rebelde*. La razón fundamental de su condena fue política, como muestra el cartel de la sentencia: «Rey de los judíos» (Mc 15,26). La tradición sinóptica supone que Jesús procuró ocultar (o matizar) su condición mesiánica, por las ambigüedades nacionalistas y militares que implicaba. Sin embargo, parece totalmente seguro que, al final de su carrera, Jesús ha mantenido firme su actitud, no se ha vuelto atrás, sino que se ha presentado como Mesías*, sin negar las implicaciones político-sociales de su misión. Es muy posible que algunos tomaran a Jesús como un descendiente de David. Él mismo debió presentarse al final como «mesías davídico», elevando su pretensión mesiánica en Jerusalén, sin armas, ni soldados, al servicio de los pobres y excluidos de la sociedad. Con esa certeza, en un momento determinado, en el contexto de la pascua*, es decir, de la fiesta de la liberación de los hebreos y de la revelación salvadora de Dios, subió a Jerusalén a fin de presentar abiertamente su

mensaje. Todo nos permite suponer que subió expresamente decidido a «forzar la ruptura», a provocar a las autoridades con una serie de acciones públicas que expresaran una pretensión real de tipo davídico (entrada en Jerusalén, purificación del templo). No subió en las fiestas del Yom Kippur o de la expiación* para pedir perdón a Dios por los pecados. Tampoco subió en un contexto pentecostal* de renovación de la ley (aunque en su vida y obra hay elementos pentecostales, vinculados con la fiesta de la vida). Subió precisamente en pascua, con la pretensión de ofrecer un nuevo nacimiento para el pueblo. Ciertamente, esa pretensión no era política en el sentido militar y nacionalista. Pero tenía elementos sociales y políticos muy marcados, que las autoridades entendieron como una provocación. En ese sentido, ni Caifás, sacerdote judío, ni Pilato, gobernador romano, fueron injustos o asesinos al condenarle a muerte. Ellos supieron lo que se estaba jugando en el fondo del mensaje y de la provocación de Jesús. Por eso, humanamente hablando, en aquellas circunstancias, no tuvieron otra salida que condenarle a muerte. Para ellos, Jesús era un profeta popular, un líder de masas. Ciertamente, él no era externamente peligroso, pero su movimiento, en un momento de entusiasmo popular como el de las fiestas de Pascua, podía convertirse en rebelión armada. Lógicamente, le condenaron a muerte y lo hicieron en un tiempo de relativa calma, con la ley en la mano. La propuesta de Jesús, definida por una «política radical» de gratuidad, de no violencia activa, de superación de los sistemas sacrales y sociales de imposición y opresión, era peligroso para los sacerdotes de Jerusalén y para Roma.

(6) *La condena de Jesús no fue una equivocación de Roma*. Jesús tenía un proyecto y camino (estrategia) de Reino que no concordaba con los métodos (y presencia) de Roma en Palestina. Por eso ha criticado el funcionamiento básico de las instituciones políticas (sociales) cuando describe y condena el poder como dominio de los unos sobre los otros (cf. Lc 22,25-27; Mc 10,42-45). Por otra parte, Jesús había proclamado un movimiento de Reino al servicio de los desclasados (pobres, excluidos...), creando así una situación de riesgo en el frágil equilibrio político de Palestina, especialmente por su entrada pública en Jerusalén. Finalmente, Jesús se sentía avalado por Dios, declarando así, implícitamente, que el Dios de los romanos (del imperio militar) era un ídolo falso. Respondiendo a todo esto, los romanos le mataron porque era un perturbador del orden divino de Roma, porque había puesto en riesgo el equilibrio frágil de la violencia sagrada del imperio. Ciertamente, en un sentido, Jesús había separado religión e imperio, las cosas del césar y las cosas de Dios (cf. Mc 12,27), pero, de hecho, su forma de anunciar y preparar la llegada del Reino de Dios iba en contra del orden de Roma. Había que decidirse entre Jesús o este imperio concreto. Lógicamente, Pilato se decidió por el imperio. Desde un punto de vista humano tenía razón, pues como dirá más tarde el mismo Flavio Josefo, comentando la guerra del 67-70, Dios había dado su poder a Roma. Así lo entendieron los sacerdotes de Jerusalén, que se beneficiaban de los privilegios nacionales y sagrados, económicos y sociales que les concedía la paz del imperio. Roma era muy tolerante, siempre que se aceptara su visión religiosa de la paz política, pero era implacable cuando veía en peligro su imperio. La muerte de Jesús fue la garantía de que no se producirían desórdenes...

(7) *¿Fue Jesús inocente?* El problema de la inocencia en cuanto tal era secundario; lo que importaba era el orden imperial de Roma, que había pactado con el orden nacional de los sacerdotes judíos. El imperio sagrado de Roma y la santidad del templo de Jerusalén se vinculaban: en ambos casos, Dios se expresa a través de la violencia del sistema. Pues bien, frente a ese dios del sistema, que es violencia organizada, ha elevado Jesús el Reino de Dios Padre. En el mensaje de Jesús hay lugar para el césar, pero el césar no es Dios ni su imperio es el Reino. También puede haber un lugar para los -sacerdotes, pero tampoco ellos son Dios, ni su templo es la casa donde se pueden reunir en fraternidad todos los hombres. Por eso, Jesús no quiere mejorar un poco el sistema del imperio o del templo, sino que busca la conversión total del hombre, más allá de imperio y templo. No es un reformador, sino un profeta y pretendiente mesiánico, que anuncia y prepara, primero en Galilea y después en Jerusalén, la llegada del reino de la gracia, que no viene por armas (Roma), ni por sacrificios sagrados (templo), sino por la gracia de Dios y por la comunión de vida de los enfermos y pobres, de los expulsados y excluidos del sistema. Soldados imperiales y sacerdotes del templo no tuvieron más remedio que condenarle a muerte, porque sintieron miedo ante la palabra y proyecto de gracia de Jesús. Ellos fundaban su seguridad sobre un Dios de seguridad y violencia. Por eso tuvieron miedo ante el camino de Jesús y resolvieron matarle. Ellos condenaron a Jesús con la ley del sistema, una ley que es buena en el nivel de la razón político-religiosa, pero que es incapaz de aceptar la nueva comunión del Reino que Jesús propone, un Reino donde nadie se impone sobre nadie, en comunión de gratuidad, perdón y fiesta de la vida (sin violencia o poder de unos sobre otros). De igual modo siguen condenando a Jesús (y a los pobres del mundo) todos los poderes que se imponen con violencia, los que ponen sus derechos por encima de la vida de los pobres, los que intentan sostener sus privilegios económico-sociales a costa de los otros, los que en función de cualquier tipo de razones condenan o subyugan al hombre, sacralizando de esa forma su violencia. Eso significa que el proceso de Jesús no ha terminado. Ante el estrado de su juicio nos seguimos alzando todavía.

Cf. R. E. BROWN, *La muerte del Mesías* I, Verbo Divino, Estella 2005; J. KLAUSNER, *Jesús de Nazaret. Su vida*, *su época*, *sus enseñanzas*, Paidós, Barcelona 1991; J. P. MEIER, «Del profeta como Elías al mesías real davídico», en D. DONNELLY (ed.), *Jesús. Un coloquio en Tierra Santa*, Verbo Divino, Estella 2004, 109-110; *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico* I-IV, Verbo Divino, Estella 1998-2006; G. VERMES, *Jesús, el judío*, Muchnik, Madrid 1997; P. WINTER, *El proceso a Jesús*, Muchnik, Barcelona 1983.

3. Dios y muerte de Jesús

(↗ *grito*, *Jesús 6*, *kénosis*, *pasión*, *resurrección*). Según Platón, *Sócrates* murió lleno de paz, como un héroe de la filosofía: sabe adónde va (su alma es inmortal) y por eso se despide de sus amigos como triunfador: todo se ha cumplido conforme a lo previsto. *Jesús*, en cambio, no cree en la inmortalidad del alma, sino en el Reino de Dios y parece que el Dios de ese Reino le abandona; por eso, su muerte es un fracaso y así muere como perdedor.

(1) *El grito de la Cruz*. El Nuevo Testamento afirma que ha sufrido la muerte con dolor y dureza (cf. Heb 5,7; Mc 14,34; 15,34-37; Lc 12,50), elevando desde la cruz su

grito de angustia (Mc 15,34.37 par), que muchos interpretan como un invento de la Iglesia (los crucificados mueren por asfixia y son incapaces de gritar) y otros entienden como un signo apocalíptico del fin del mundo (cf. la voz de Mc 1,11). Algunos suponen, en fin, que se puede tratar de un grito desesperado, de angustia y terror ante el fracaso final de su mensaje: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado? (*Eloi*, *Eloi. Lema Sabaktani*, Mc 15,34). Pensamos que ese grito constituye un recuerdo histórico: precisamente, porque los crucificados no suelen gritar, la tradición cristiana ha conservado el recuerdo de ese grito, a pesar de los problemas que podía plantear a la experiencia de los creyentes. La tradición sabe que Jesús no ha muerto en medio de una desesperación total, pues en ese caso no podría haber mantenido su recuerdo salvador. Pero sabe también que, en un sentido, la muerte en cruz es un fracaso. Pues bien, mirado desde una perspectiva más alta, ese fracaso es signo y principio de salvación. Un mesías victorioso se situaría en la línea de los vencedores del sistema, de los soldados y sacerdotes, de los ricos y los fuertes, de los prepotentes. Un Jesús triunfador no podría ser mesías de los pobres, de los expulsados y asesinados. Para ellos y con ellos ha proclamado e iniciado Jesús el camino del Reino. Lógicamente, ha muerto con ellos, como un fracasado, un perdedor. Solo quien sabe perder puede amar de verdad a los demás y acompañarles. Los que quieren ganar siempre y siempre tienen razón acaban siendo dictadores, al servicio del sistema. Pues bien, teniendo eso en cuenta queremos añadir que el grito de muerte de Jesús (Mc 15,37) requiere aclaración, como sabe Mc, que ofrece dos interpretaciones diferentes para entenderlo. Suponemos que en su forma actual Mc 15,34 refleja la conciencia de la Iglesia que ha leído la pasión a la luz del Salmo 22.

(2) *Dos interpretaciones*. Pensamos que en el fondo de Mc 15,37 hay un grito histórico que ha podido interpretarse de dos formas: como llamada a Elías y como invocación a Dios. (a) *Algunos* presentes suponen que Jesús está llamando a Elías, para que venga y le ayude (15,35). Esta opinión se sitúa en la línea del mismo Jesús, que se había presentado en forma de profeta-como-Elías y en la línea de aquellos que pensaban que el mismo Elías avalaba su obra profética (cf. Mc 6,15 y 8,28). Entendido así, este grito podría ser signo de fracaso: Jesús llama al profeta de los milagros y de la justicia salvadora, pero el profeta no acude a liberarle. Pero también puede entenderse en un sentido positivo: Jesús llama a Elías y Elías vendrá, de una forma u otra, avalando así la misión profética de Jesús, en la línea que había iniciado Juan Bautista. (b) *La Iglesia* ha escuchado en ese grito las palabras dolientes del salterio: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15,34). De esa forma, los cristianos entienden el grito de Jesús como palabra de llamada al Padre. El personaje principal de la agonía de Jesús no es Elías, sino Dios. Ciertamente, quedan pendientes otros protagonistas: los discípulos que le abandonan, sacerdotes y romanos que le condenan... Pero el motor y principio de su vida ha sido el mismo Dios que le ungió diciéndole: ¡Tú eres mi Hijo querido, en ti me he complacido! (Mc 1,11). Ese Dios del Reino parece abandonarle ahora; por eso le invoca, confiado y dolido, desde la angustia de la cruz, diciendo con el Sal 22,2: «¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?». No parece abandonarle Elías, sino Dios.

Por eso le llama, elevando su última palabra, haciendo suyo el grito de los condenados que pueden asumir las palabras del Salmo 22, donde el creyente invoca al Dios del pacto, en intimidad y confianza suma, descubriendo al mismo tiempo que ese Dios está lejano: ha desviado el rostro y abandona en dolor y soledad precisamente al mismo justo que le invoca. En esta dialéctica de ausencia y cercanía paradójica del hombre angustiado que se refugia (o quiere refugiarse) en aquel mismo Dios que le abandona, está la clave de este salmo que la Iglesia ha utilizado para interpretar la muerte de Jesús, descubriendo en ella el más hondo misterio de alejamiento y cercanía de Dios, de dolor y de confianza. En el fondo de este grito se vinculan presencia de Dios y abandono, gracia suprema y muerte dolorosa. Porque está siempre en su hondura y constituye la gracia y sentido de su vida, ha invocado Jesús a su Dios. Porque se siente inmensamente lejos y no acaba de encontrarle, le ha llamado preguntando ¿por qué me has abandonado? Todos los que quieren resolver con palabras fáciles esta paradoja de la angustia creyente de Jesús ignoran el sentido del fracaso y de la muerte mesiánica.

(3) *Muerte de Jesús*, *experiencia de Dios*. Jesús ha verificado por su muerte aquello que había proclamado: muestra que es posible amar en plenitud, superar sin violencia la violencia, acoger en amor a todos los humanos. De esa forma nos redime con el propio y más alto testimonio de su vida. Conforme a la ley del sistema, nos hubiera gustado que Dios respondiera con violencia, matando con el rayo de su fuego a los culpables (como se dice de Elías), desclavando a Jesús de la Cruz y burlando de esa forma a los verdugos (como ha creído la tradición musulmana)... Pero eso hubiera sido seguir en la violencia, conforme a la lógica de acción y reacción, de poder e imposición, de nuestra historia. En un nivel de sistema, Dios calla, de manera que la pregunta de Jesús la siguen gritando millones de torturados y angustiados, sin una respuesta en la tierra. Con ellos muere Jesús. Eleva su grito y Dios calla. Llama y nadie la responde. Dios responde en un nivel de pascua: ama a Jesús, le sostiene en la Cruz y le asiste, haciéndole capaz de entregar hasta el final la propia vida, sin deseo de venganza. En este mundo, en esta orilla de la vida, no existe más respuesta que el silencio del amor dolorido y, sin embargo, confiado. Desde la ribera del Padre, la misma muerte aparece como pascua, misterio salvador, revelación suprema del amor.

(4) *Jesús muere como Hijo de Dios*, *a favor de los pobres*. No muere simplemente por blasfemo y peligroso, condenado por los jefes de Israel y Roma, sino porque ha cumplido la tarea que Dios le ha encomendado. Así ha expresado su amor a Dios amando y sirviendo a los hombres. Por eso le han condenado los funcionarios del sistema, clavándole en la cruz del abandono máximo de Dios. ¿Podrá responderle Dios desde la cruz donde ha muerto? Esta es la pregunta teológica suprema. Jesús no ha invocado al Dios cósmico (filosófico), ni al Dios del Estado (en perspectiva romana), ni a la sacralidad del pueblo (ley judía), sino al Dios de los pobres, al Dios de los enfermos y excluidos, de las prostitutas y leprosos; si Dios le abandona, su mensaje de Reino ha sido vano. Por eso, la respuesta de Dios a Jesús (resurrección) es la respuesta de Dios a los pobres, la confirmación y experiencia de un amor que rompe la ley del sistema, expresando la vida en forma de amor en gratuidad, sobre la ley social y religiosa que

expulsa y oprime a los pobres e impuros. Jesús invoca al Dios de los pobres, al Padre de la vida. De esa forma apela, llamando al Dios de su evangelio, poniéndose en sus manos. Porque es su Dios, porque confía en su presencia por encima de todas las violencias y negruras de la tierra, Jesús le ha suplicado: «Dios mío, Dios mío». Porque no puede entenderle, porque ignora su camino y su respuesta, porque sufre su silencio continúa: «¿Por qué me has abandonado?».

(5) *Dios ama a Jesús en la muerte y no quiere su muerte*, *sino la vida de todos*. La tradición cristiana sabe que Jesús no ha muerto simplemente porque le han matado, sino porque él mismo ha dado la vida: «Ha muerto por nuestros pecados» (1 Cor 15,3); «se ha entregado por nosotros» (cf. Gal 1,4; 2,20; Mc 10,45); «ha derramado por nosotros su sangre» (cf. Lc 22,19-20 y par; 1 Cor 11,23-26). Pues bien, Dios no necesita la sangre de Jesús para aplacarse. Al contrario, Dios expresa su amor y se revela como fuente de gracia allí donde Jesús entrega su vida para liberar a los hombres (cf. Mc 10,45). En ese sentido, utilizando un lenguaje sacral del Antiguo Testamento, se podría decir que ha muerto como *víctima expiatoria*, siempre que precisemos con cuidado ese término: no ha muerto para aplacar a Dios, sino precisamente para todo lo contrario, para revelar y realizar sobre la tierra el misterio de un amor gratuito que justifica y salva a los hombres. Solo por eso decimos que derrama su sangre por nosotros (Lc 22,20) o por muchos, es decir, por todos los hombres (Mc 14,24). A lo largo de su vida y de una forma condensada y radical en el momento de su muerte, Jesús vive y muere por los hombres. Este ser para los otros constituye su verdad más radical, la revelación de Dios sobre la tierra. A través de su vida de entrega gratuita de amor, Jesús ha realizado el gesto redentor por excelencia: ha vinculado en amor gozoso y esperanza de Dios a los hombres. Jesús ha muerto por nosotros: ha entregado su vida al servicio del Reino, para que así podamos compartir la vida, en amor gozoso, en perdón y no violencia. Ahora descubrimos que Dios no necesita que le aplaquen, sino todo lo contrario: nos redime y reconcilia, nos aplaca él a nosotros.

(6) *Dios expía por nosotros. La paz del crucificado*. No tenemos que aplacar a Dios, sino que ha sido el mismo Dios quien nos aplaca y pacifica en Cristo. De esa forma se invierte el lenguaje ordinario de las religiones: no son los hombres los que han de servir a Dios, sino que es Dios Padre quien sirve y libera a los hombres, de manera humilde y gozosa, fuerte y desbordante, por medio de su Hijo Jesucristo. No somos nosotros para Dios (para honrarle y servirle), sino Dios para nosotros: para honrarnos y liberarnos, dándonos su amor y libertad en Cristo. No es el hombre para el sábado, sino el sábado para el hombre. No es el hombre para el sistema, sino el sistema para el hombre (si es que puede, pues de lo contrario debe ser destruido). ¿Qué hace Dios en la cruz? ¡Ser Dios! Dios ama a Jesús: le sostiene su dolor y lo recibe en su vida. Al mismo tiempo, ama a los humanos, ratificando y expresando de esa forma la verdad del Evangelio. Allí donde los poderes de la historia han matado a Jesús, Dios viene a presentarse como vida y Evangelio. Para quien haya seguido el camino de Jesús, la gloria de Dios no estará ya nunca en la ley de un judaísmo centrado en los sacrificios del templo, ni en el poder de Roma, sino en la vida y mensaje pascual del crucificado. Por encima de la *Pax Romana*,

que acaba acudiendo a la violencia (poder del sistema), se desvela por Jesús la gracia de Dios Padre, es decir, la posibilidad de un encuentro de amor entre todos los hombres. Por encima de la *Paz Iudaica*, que impone sobre todos un tipo de ley sagrada, viene a desvelarse en Cristo la libertad en el amor abierto a todos los hombres. Por encima de la *paz del sistema* actual, marcado por el capitalismo, que impone su violencia sobre todos, se eleva la gracia de los hombres que son capaces de vivir y morir por los demás. Esta *paz de la cruz* es la única que puede vencer al mundo, como sabe san Pablo y como desarrolla de forma impresionante el Apocalipsis de san Juan, cuando evoca el signo del *milenio* y anuncia el triunfo y reino de los degollados, es decir, de los crucificados de la historia humana. Destruida la ciudad de la prostitución, vencidos los reyes violentos y las Bestias a través de la Palabra del Mesías (Ap 19,11-21), podrá instaurarse por mil años el reino de aquellos que regalan la vida y dialogan entre sí, porque son capaces de morir por los demás, construyendo de esa forma un mundo sin opresión ni lucha, el reino de la abolición de todas las violencias y de la destrucción de todas las opresiones del sistema. Se cumplen así las promesas de Lc 4,18-19 («me ha enviado para anunciar la libertad a los presos...») y el mensaje de la Madre de Jesús: «derriba del trono a los poderosos y eleva a los oprimidos» (Lc 1,52-53).

(7) *Apéndice. El Apocalipsis*. La muerte es un elemento clave del Apocalipsis, que se estructura en torno a ella. Estos son sus sentidos principales. (a) *La muerte (thanatos) pertenece a la forma de vida del hombre en el mundo*. Así aparece vinculada al cuarto jinete, culminando los males de la historia (Ap 6,8). El miedo y deseo de muerte domina y angustia a los malvados (9,6; 18,8). (b) *Cristo* estaba muerto *(nekros)* y sin embargo vive (1,18; 2,8), siendo el primogénito de entre los muertos (1,5). Su victoria sobre la muerte (es Cordero degollado y vencedor: 5,6) le define como *viviente* verdadero, que tiene las llaves del Hades* y la muerte (1,18). (c) *Hay una muerte primera y otra segunda. Cristo ha vencido a la primera*: sus poderes (Dragón, Bestias y Prostituta) han sido arrojados al estanque de fuego, que es la muerte segunda o perdurable (cf. 20,6.14; 21,8), es decir, sin fin: propia de aquellos que no acogen la vida del Cordero (20,13-14). Los vencedores de Jesús no sufren la muerte segunda, es decir, la condena y destrucción tras esta vida: viven por siempre en la ciudad del Cordero, donde todo es nuevo y viviente (21,1.4), de forma que no puede dañarles la muerte segunda (2,11).

Cf. R. E. BROWN, *La muerte del Mesías* I, Verbo Divino, Estella 2005; J. P. MEIER, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico* I-IV, Verbo Divino, Estella 1998-2006; J. MOLTMANN, *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca 1975; H. SCHÜRMANN, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?*, Sígueme, Salamanca 1982; *El destino de Jesús. Su vida y su muerte*, Sígueme, Salamanca 2004; H. URS VON BALTHASAR, *El misterio pascual*, *MS* III, 2, 143-336; *Teodramática* IV. *La Acción*, Encuentro, Madrid 1995.

MUERTE DE JESÚS. RAZONES

(↗ *cruz*, *Diablo*, *Jesús*, *pasión*, *Pilato*). Según las entradas anteriores, la muerte de Jesús constituye el punto culminante de su vida, y de la revelación de Dios. Por eso, esta puede y debe ser interpretada, y así lo haremos, diciendo que ha sido natural, pervertida, bendita...

(1) *Un muerto llamado Jesús*, *que Pablo sostiene que está vivo* (Hch 25,19). Así define el procurador Festo la identidad del cristianismo ante el rey Agripa. En algún sentido, todo el Nuevo Testamento es un intento por entender e interpretar la muerte de Jesús como acontecimiento salvador, vinculado a su mensaje y su persona, en el contexto de su anuncio de la llegada del Reino de Dios, afirmando que él está vivo. Desde esa base, para descubrir mejor el sentido de la vida de Jesús, podemos y debemos recoger de un modo inicial los motivos y el sentido de su muerte:

Muerte natural, *Jesús muere porque es hombre*. En primer lugar ha muerto porque es humano. No es *superman*, apariencia de Dios que camina sobre el mundo, sino un hombre concreto, nacido de mujer, sometido a la ley de la vida y muerte normal de la tierra (cf. Gn 4,4). En ese sentido, su fallecimiento se inscribe en el gran despliegue de los ritmos de la naturaleza, como las plantas que nacen y mueren, como las estaciones del año que pasan y vuelven. Murió por ser mortal, de tal manera que si no le hubieran ajusticiado con violencia hubiera expirado por enfermedad o vejez. Ciertamente, los cristianos saben que Jesús murió en la cruz y fue enterrado (Mc 15). Pero pudo morir porque era humano, salido del humus o polvo mortal de la tierra.

Muerte pervertida, *le ha matado el Diablo.* La tradición bíblica sabe que la muerte del hombre es más que una expresión de su naturaleza humana, y Marcos añade que a Jesús le han matado otros hombres (los sacerdotes, Pilato...), por miedo y por envidia, para defender su sistema de violencia. Pues bien, en el fondo de esa muerte, puede y debe verse «la mano» del Diablo, como sabe el libro de la Sabiduría: «Dios creó al hombre para la inmortalidad y lo hizo imagen de su propio ser; pero la muerte entró en el mundo por *la envidia del Diablo* y los de su partido pasarán por ella» (Sab 2,24-25). A Jesús le han matado por «instigación del Diablo», contra quien ha luchado desde el principio (Mc 1,12-13); lo han hecho unos «agentes del mal», unos poderes sociales que están de hecho al servicio de Satán (como supone Mc 3,21-30). En esa línea, que será desarrolla extensamente por la gnosis, una glosa de Pablo dirá que fueron los «jefes» de este mundo los que mataron a Jesús sin conocerle (1 Cor 2,8). Según eso, la muerte de Jesús constituye un momento del gran drama cósmico y angélico: los poderes angélicos perversos quisieron matar a Jesús, pero al hacerlo, sin conocer bien lo que hacían, se destruyeron a sí mismos.

Muerte bendita, *por amor a los demás.* Ciertamente, Jesús ha muerto por naturaleza (era mortal) y por perversión humana (le han ejecutado), pero en sentido aún más profundo él ha muerto por fidelidad a su tarea, pues ha puesto su mensaje y vida al servicio de los marginados, enfermos y oprimidos de su entorno, suscitando para ellos y con ellos un movimiento de Reino, al servicio de una salud y comunicación universal, y

de esa forma ha suscitado la oposición de los defensores del sistema político/sagrado que intentan matarle desde el principio (Mc 3,6). Así ha muerto dando la vida, según afirma Pablo (cf. Gal 2,20) y saben los textos más profundos de Marcos (cf. Mc 10,45 y 14,24). En ese sentido se puede afirmar que la muerte de Jesús ha sido un «sacrificio», pero no para aplacar a Dios, sino para convertir su vida en ofrenda de vida al servicio del Reino (es decir, como principio de la Nueva Alianza).

(2) *Morir en Dios: blasfemia o revelación*. Como sabe la parábola de los viñadores (Mc 12,1-12), Jesús ha realizado su obra en nombre de Dios, sin más poder ni defensa que su vida, que él mismo entregó, de modo gratuito y generoso, en comunicación sanadora, proclamando la llegada del Reino de Dios. Muchos pensaban que Dios es garante y defensor del orden establecido, que se expresa por el templo de Jerusalén y el imperio de Roma. En esa línea, ellos interpretan el gesto de Jesús como desorden social y «blasfemia» contra Dios y, por eso, legalmente le matan, apelando para ello a las razones de la Biblia, que manda aniquilar a los herejes (cf. Dt 13: lapidación*, pena de muerte*).

Entendida así, la muerte de Jesús ha sido expresión de un *juicio teológico.* Aquellos que le matan optan por el Dios de sus instituciones, y afirman que Jesús las pone en riesgo; ellos quieren que se cumpla la justicia de Dios expresada en el sistema. Por su parte, Jesús muere llamando a su Dios desde la suprema debilidad (¿por qué me has abandonado?: Mc 15,34); los cristianos dirán que ha muerto por ser fiel al Dios amigo de perdedores y marginados, por encima de todo sistema. Así podemos decir que Jesús no ha muerto simplemente por causa del Diablo (envidia y violencia originaria), ni tampoco por la violencia de las autoridades sagradas e imperiales, sino por fidelidad a su mensaje y por amor de Dios, como saben Marcos y Pablo.

Ha muerto para mostrar y realizar, sobre la dura violencia de este mundo, la más honda y gozosa experiencia de vida, como testigo del Reino (mártir) en favor de los pobres y expulsados del sistema. Murió como perdedor, en nombre de Dios, pero convirtiendo su pérdida en ganancia universal. Otros han perdido y parece que todo sigue igual. Jesús, en cambio, ha perdido y en su muerte (derrota) es revelación universal de amor, es decir, de la vida de Dios. En ese sentido, la misma muerte puede y debe interpretarse, desde la perspectiva del Nuevo Testamento, como experiencia de resurrección*. Por eso dice Festo ante el rey Agripa que, según Pablo, Jesús es un muerto que está vivo (Hch 25,19).

Además de obras que aparecen en las dos entradas anteriores y en las «vidas» de Jesús, cf. J. BLINZER, *El proceso de Jesús*, Litúrgica, Barcelona 1959; J. GUILLET, *Jésus devant sa mort*, Aubier, París 1971; K. KERTELGE (ed.), *Der Tod Jesu. Deutungen im Neue Testament*, QD 74, Friburgo 1982; X. LÉON-DUFOUR, *Jesús y Pablo ante la muerte*, Cristiandad, Madrid 1982; F. RODRÍGUEZ GARRAPUCHO, *La Cruz de Jesús y el ser de Dios. La teología del Crucificado en E. Jüngel*, Pontificia, Salamanca 1992; P. WINTER, *El proceso a Jesús*, Muchnik, Barcelona 1983.

MUJER

1. Memoria de otros

(↗ *Abigail*, *Abisag*, *Débora*, *Dina*, *Ester*, *Eva*, *Judit*, *memoria*, *Raquel*, *Rebeca*, *Rut*, *Sara*, *semen*, *varón y mujer*). Eva, la mujer, aparece en Gn 3 como expresión básica de humanidad: es impulso original (fuente histórica de vida, deseo de absoluto) y signo del gran riesgo del hombre que desea adueñarse por sí mismo de la vida. Por eso, lo que ordinariamente se llama condena o ratificación de su caída puede entenderse como canto de reconocimiento a la mujer por parte de los otros dos grandes protagonistas reales de la historia (Dios y el varón) y como expresión y sentido de su condición histórica.

(1) *Deseo de varón*, *necesidad de hijos*... (Gn 3,16). La mujer histórica aparece como maternidad doliente: su gestación y alumbramiento está vinculado al dolor más intenso (*'atsab*, dos veces repetido). La vida es sufrimiento que ella acepta y en algún sentido desea: quiere ser madre (comer de forma humana del árbol del conocimiento/vida) y solo puede serlo en las fronteras del dolor, en los límites del riesgo. Para la mujer, dar la vida significa situarse en las cercanías de la muerte. Por otra parte, el deseo de maternidad - pone a la mujer en manos del varón. Antes era el varón el que deseaba en gozo e igualdad a la mujer (Gn 2,23-24). Ahora es ella la que quiere al varón, pero no en sí mismo, sino para tener hijos. Lo que ella ha deseado de verdad no es el varón, sino la vida total, en gesto de autodivinización imposible (Gn 3,1-6). Ahora, al descubrir que no puede apoderarse de la vida por sí misma, desde su propia y fuerte necesidad de descendencia (quiere ser madre), ella se pone en manos del varón. Aquí está su grandeza, aquí su ruina. Desea ansiosamente al varón como padre que pueda darle hijos. Quiso hacerse diosa y tiene que entregarse a un varón para cumplir su deseo más profundo: tener hijos. Pues bien, el varón al que desea la domina o regula *(mashal)* en palabra de doble sentido (significa «dominar y regular»). Evidentemente, el varón se aprovecha de ella: no la recibe ya como igual (en la línea de Gn 2,23-24), sino como subordinada a la que *mashal*, gobierna o administra. Así viene a imponerse sobre el mundo el pensamiento instrumental o posesivo del varón que utiliza en favor propio el deseo y debilidad maternal de la mujer (su afecto condensado en el engendramiento de los hijos). De todas formas, la palabra *mashal* significa también «concordar, regularse mutuamente»: el varón necesita de la mujer para cumplir su deseo posesivo (de gozo dominador); la mujer necesita al varón para tener hijos. Ambos, varón y mujer *mashal*: se completan y ajustan (como los dos versos de un proverbio), en camino de fragilidad donde termina dominando el más violento (el varón), conforme al primer sentido de la palabra. Aquí emergen los principios más hondos de la antropología: la mujer representa el poder del amor abierto hacia la maternidad; el varón, que en el fondo siente envidia de esa maternidad, se venga de la mujer, dominándola y creando con su propia fuerza de violencia un mundo de opresiones.

(2) *Mujer al servicio de la memoria del varón* (memoria*). El varón aprovecha la debilidad materna de Eva (Gn 3,15-16) para imponerse sobre ella y darle

paradójicamente su nombre verdadero: Eva, *Jawah*, fuente de la vitalidad (Gn 3,20). La mujer había estado buscando su propia identidad en camino conflictivo queriendo hacerse diosa, pero ahora tiene que dejar que sea el mismo varón quien le ponga su nombre verdadero: *Jawah*, la Viviente, vinculada a Yahvé, El que es. Los dos nombres están relacionados *(jawah/jayah)*. Ciertamente, Eva no es Dios, ni madre tierra... divina y fecundante. Pero ella como madre de los vivientes está cerca de Dios y así aparece en Gn 4,1-2, imponiendo un nombre a Caín y Abel, pero después, desde entonces, ella pasa a un segundo plano, de tal manera que el texto bíblico la pone al servicio de la memoria humana, que es memoria de varón. Significativamente, *varón y memoria* se dice en hebreo con la misma palabra *(zakar)*. Por eso, acostarse como varón (con una mujer) y acostarse para dejar memoria del varón *(le mishkab zakar)* significan en el fondo lo mismo. La mujer en sí no deja memoria. Como hemos señalado, el Génesis recuerda la memoria de Eva*, portadora de una descendencia que se oponía a la descendencia de la serpiente (protoevangelio*: cf. Gn 3,14-15); pero después, en el conjunto de la historia israelita, las mujeres no tienen descendencia, no dejan memoria, no valen como personas, sino simplemente como propiedad y como medio para que los hombres expandan su semen o memoria. En ese contexto se entiende la guerra de las tribus federadas contra los benjaminitas, que han abusado de la «concubina» del levita y se entiende la guerra contra los habitantes de Jabes Galaad, para raptar a las mujeres que no han sido todavía «utilizadas», con el fin de que los benjaminitas derrotados puedan sembrar en ellas su memoria, porque las ya «utilizadas» por otros (maridos o amantes) no valen para expandir la memoria de los maridos-varones (mujer* 2; cf. Jc 21,1-15). Esta mujer no es persona (no es realidad valiosa en sí misma), sino que ella está bajo el poder del marido, para que así pueda dejar su memoria a través de los hijos de ella. (3) *Para memoria de la mujer*. Al final del relato de la mujer del vaso de la unción, Jesús proclama unas palabras centrales en las que define su figura y misión: «En verdad os digo: en cualquier lugar donde se anuncie el Evangelio en todo el cosmos se dirá también lo que ella ha hecho, para memoria *(mnêmosynon)* de ella» (Mc 14,9). En este contexto podemos recordar que algunos textos de la última cena presentan la eucaristía como *anamnesia o memoria* de Jesús (Lc 22,19; 1 Cor 11,23-25): el pan compartido es memoria de su vida entregada en favor de los hombres. Ciertamente, las dos palabras (la *anamnesis* de Jesús, el *mnêmosynon* de la mujer) tienen matices distintos, pero ambas provienen de la misma raíz (*mna*: pensar en, recordar). Mc 8,18 ha insistido en el recuerdo (con *mnêmoneuein*) de las *multiplicaciones*, es decir, del pan compartido de Jesús, que nos permite superar la levadura* mala de Herodes y de los fariseos. Pues bien, empleando esa misma palabra, Mc 14,9 insiste en el recuerdo de la acción de mujer, integrada en la memoria de Jesús que define el Evangelio. Los discípulos han tenido dificultades en conservar la memoria de Jesús. Algunos han querido fijarla en una tumba, que así aparecería como *mnemeion* o *mnêma*, recordatorio sepulcral del crucificado (cf. Mc 16,3; Lc 24,1). Pues bien, en contra de eso, el evangelio de Marcos ha vinculado la memoria de Jesús con la vida y acción de esta mujer, que aparece así

como expresión y testimonio vivo de la pascua, a diferencia del sepulcro, que es un lugar de recuerdo vacío.

Cf. M. BAL, *Death and Dissymetry*, *The Politics of Coherence in the Book of Judges*, University of Chicago Press 1988; M. NAVARRO, *María*, *la mujer: ensayo psicológico-bíblico*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1987; *Barro y aliento. Exégesis y antropología teológica de Gn 2–3*, Paulinas, Madrid 1993; *Ungido para la vida. Exégesis narrativa de Mc 14,3-9 y Jn 12,1-8*, Verbo Divino, Estella 1999.

2. Violencia de género

(↗ *Aksah*, *ángeles [invasión de]*, *cautiva [la bella]*, *concubina del levita*, *Henoc*, *Jefté [hija de]*, *rapto de mujeres*). Las mujeres están vinculadas desde antiguo con la violencia, desde diversas perspectivas: ha habido guerras por mujeres, raptos de mujeres y cantos de victoria de mujeres.

(1) *Guerra por mujeres* (Jc 20–21) (Aksa, cultura*, concubina*). La violación de la «concubina del levita» ha dado lugar a una durísima guerra de venganza, en la que la federación* de tribus de Israel se enfrenta contra Benjamín. Esta es una guerra paradójica: para vengarse de los varones de Benjamín, los federados de Israel han matado a todas sus mujeres y a sus hijos (¿qué culpa tienen ellos?), mientras ellos, los varones, siguen vivos. Pues bien, aplacada ya la venganza, se escucha el llanto de los federados de las tribus (¡todos varones!), que se solidarizan con los varones de Benjamín, que han perdido a sus mujeres y a sus hijos. No lloran por las mujeres y los niños, sino por el riesgo de muerte de la tribu, que desaparecerá, si es que sus hombres no tienen descendencia. Esta es la compasión de unos varones por otros varones, que corren el riesgo de morir sin descendencia, pues no tienen mujeres. Los federados han jurado no darles mujeres y no pueden romper su juramento. Por eso tienen que buscar la manera de que los benjaminitas viudos y sin hijos puedan encontrar mujeres, sin quebrantar su juramento. Entonces descubren que los hombres de Jabes Galaad no habían participado en la guerra contra Benjamín, como debían haber hecho, según pacto. Esos hombres merecen ser ajusticiados por desleales a la alianza y sus hijas vírgenes podrán ser ofrecidas como esposas a los benjaminitas ya vengados: «Entonces la asamblea mandó allí a doce mil hombres valerosos y les dieron órdenes diciendo: Id y matad al filo de la espada a todos los habitantes de Jabes Galaad, incluidos mujeres y niños. Y obraréis de esta manera: ¡Exterminaréis a todo varón y a toda mujer que haya conocido varón acostándose con él! Y encontraron entre los habitantes de Jabes Galaad cuatrocientas jóvenes vírgenes (= capaces de ser madres) que no se habían acostado con varón (= no habían yacido con él para dejar memoria). Y las llevaron al campamento de Silo... (Y la Asamblea de Israel se las dio a los benjaminitas...)» (Jc 21,10-14). Esta guerra tiene dos fines: vengarse de la ciudad desleal a la alianza y raptar a las muchachas mujeres casaderas. (a) La venganza cae sobre *varones y niños y sobre mujeres que han conocido varón*. Es evidente que mujeres y niños no son responsables de la posible infidelidad del pueblo, pero no cuentan por sí mismas y mueren con los hombres (a cuyo servicio de semen/memoria se encuentran). (b) Por el contrario, *las mujeres casaderas que no han conocido varón* son raptadas y entregadas como esposas a los benjaminitas. Han de ser jóvenes *(ne'ara)* y vírgenes *(betulah)*, es decir, sexualmente maduras, y no

haber conocido varón. Nadie les pregunta si quieren o no, nadie pide su consejo. Unas mujeres son asesinadas, lo mismo que los hombres (las mujeres casadas o sexualmente utilizadas), otras son raptadas para entregarlas a los benjaminitas, violadores derrotados, perdonados, para que así quede *memoria* de la tribu. Ellas son mujeres para la memoria.

(2) *Rapto de mujeres* (Jc 21,15-25). El tema de la guerra continúa en el relato folclórico y simbólico del rapto de mujeres en las fiestas de la vendimia, en torno al santuario de Silo. Las cuatrocientas mujeres de Jabes Galaad no han bastado para todos los benjaminitas. Por eso, la asamblea de las tribus aconseja a los restantes y les muestra la manera en que pueden raptar a las muchachas que necesitan: «He aquí que es la fiesta anual de Yahvé en Silo... Id y escondeos entre las viñas. Mirad, y cuando las hijas de Silo hayan salido para danzar en corro saldréis de las viñas y raptaréis cada uno una mujer de entre las hijas de Silo y os iréis a la tierra de Benjamín. Y si vienen sus padres o sus hermanos a querellarse ante nosotros les diremos (les diréis): Sed benignos... pues no fuimos capaces de tomar una mujer para cada uno en la guerra» (Jc 21,19-22). Los mismos ancianos de la federación de tribus de Israel aprueban la violencia que los hombres deben realizar para conseguir mujeres: si no logran conseguirlas de otra forma, pueden (deben) acudir al rapto. Es evidente que en el fondo del relato hay una especie de folclore, una leyenda de la fiesta de Yahvé, relacionada a la vendimia y el baile de las viñas en otoño. Danzan las muchachas no casadas y se esconden en las cepas los guerreros, para salir luego y llevar cada uno a la que quiere o puede conseguir por fuerza. Estrictamente hablando aquí no hay guerra, sino robo. Es la fiesta de Yahvé, celebración de la vida al final de verano. Se puede suponer que habrá guerreros mirando con deseo tras las cepas. Este baile de muchachas en otoño viene a presentarse como tiempo de guerra nupcial, de rapto sagrado. La mujer nace y se educa para ser robada, en una fiesta de Yahvé, muy vinculada a la guerra. Año tras año salen y bailan sobre el campo, entre las viñas, las muchachas de Silo (y de otros lugares) en gesto que expresa el gozo de la vida. Pero los varones guerreros piensan que ellas danzan precisamente para ser vistas y robadas. No les preguntan si quieren, no les piden permiso. Piensan que la ley de violencia de la guerra se puede imponer sobre el gozo vital de las mujeres danzantes. Por eso van, hacen guerra fácil contra ellas, las roban, con el consentimiento de padres o hermanos, que aparecen así como responsables y cómplices de esta *guerra/fiesta de Yahvé*, dirigida contra las mujeres a quienes se dirá que es un honor y gloria ser raptadas, para que perdure la memoria de los varones guerreros (violadores, ladrones) sobre el mundo.

(3) *Mujeres para la guerra y la paz. Cantos de victoria*. Como en muchos pueblos, los cantos de guerra y victoria de la historia de Israel han sido atribuidos a mujeres. Los tres fundamentales de la historia antigua son los siguientes: (a) El Canto de Débora* (Jc 5) evoca la guerra entre el ejército de carros de los reyes cananeos y los voluntarios/campesinos de Israel que combatían a pie animados por su fe en el Dios Yahvé, Señor de las batallas (cf. Jc 4). Sobre las aguas de un llano, convertido en lodazal o gran pantano por la lluvia, los israelitas se sintieron superiores, tomaron el control sobre el territorio, se hicieron nuevos amos... Vieron así que la victoria (el nuevo cambio

social en Palestina) era efecto de la presencia de Yahvé. La victoria militar, entendida como triunfo de los campesinos libres, vino a ser interpretada como teodicea, es decir, como expresión de la ayuda de Dios que protege a los suyos desde el cielo, derrotando a los dioses de la tierra de Canaán, vinculados a la estructura jerárquica y militarizada de sus ciudades. (b) El Canto de María (Dios* 4) (atribuido después a Moisés: Ex 15) interpreta el tema de la guerra desde las antiguas tradiciones del éxodo de Egipto. La guerra de los israelitas es una continuación del éxodo, de manera que un pueblo sin ejército, un grupo de oprimidos fugitivos, logran vencer, con la ayuda de Dios, a los soldados de Egipto. Estrictamente hablando, aquí no hay guerra, pues los israelitas no tienen estructuras militares, ni pueden enfrentarse con los enemigos sobre el campo de batalla. Los únicos soldados son los otros, los carros y caballos del Faraón de Egipto, que combaten apoyados por la protección de sus dioses; frente a ellos se alza Yahvé y vence sin ejército, empleando el juego de poderes de la naturaleza puesta ya al servicio de los pobres/fieles. (3) El Canto de Ana* (1 Sm 2) continúa en esa línea, expandiendo el tema de la guerra de los israelitas en clave más social que militar, en línea de cambio humano, de revolución popular (económica, política). Frente al orden antiguo, controlado por los grandes poderes de este mundo (ejército, riqueza, número de gente), se eleva el orden nuevo de los débiles, pobres, poco numerosos. Dios les ayuda y ellos pueden heredar la tierra. Este es el Dios de aquellos que carecen de fuerza, garantía de riqueza (pan) y de abundancia; es el Señor que actúa y vence desde el mismo reverso de la historia (cf. Judit*, Magníficat*).

Cf. R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985, 622-623; M. BAL, *Death and Dissymetry*, *The Politics of Coherence in the Book of Judges*, University of Chicago Press 1988; N. K. GOTTWALD, *The Tribes of Yahweh*, SCM, Londres 1980; X. PIKAZA, *Violencia y Guerra en la historia de Occidente*, Tirant lo Blanch, Valencia 2005; J. W. WATS, *Psalms and Story*, JSOT SuppSer, Sheffield 1992, 82-98.

3. Mujeres de Jesús

(↗ *Iglesia*, *madre de Jesús*, *María*, *María Magdalena*, *Marta y María*, *resurrección*, *sepulcro*, *unción [mujer de la]*). El movimiento de liberación mesiánica de Jesús ha superado aquellas estructuras donde el *padre-patriarca* varón se elevaba con autoridad de género y ha creado una familia de hermanos y hermanas en corro, alrededor del mismo Jesús, para escuchar, dialogar y cumplir juntos la voluntad de Dios (Mc 3,31-35). El orden social dominante ponía al padre sobre el hijo, al varón sobre la mujer, al rico sobre el pobre, al sano sobre el enfermo, etc. En contra de eso, Jesús ha ofrecido de manera provocadora el don del Reino a enfermos, expulsados, niños, pobres... Aquí evocamos algunas mujeres de la vida de Jesús. El tema continúa y debe estudiarse en otras entradas, sobre todo en sepulcro y resurrección. Es allí donde se expresa plenamente el sentido y lugar de las mujeres en la tradición del Evangelio.

(1) *Mujeres en el entorno de Jesús*. En esa compañía se sitúan las mujeres, no solo como necesitadas (menores) que deben ser amadas y ayudadas de forma caritativa, sino como personas, capaces de palabra, servidoras del Evangelio. (a) *Escuchan y siguen a Jesús*. Muchos rabinos las tomaban como incapaces de acoger y comprender la Ley, y el

dato resulta comprensible, pues no tenían tiempo ni ocasión para estudiarla. Pero Jesús no ha creado una escuela elitista, sino un movimiento de humanidad mesiánica, dirigido por igual a mujeres y varones. Por eso, ellas le escuchan y siguen sin discriminaciones (cf. Mc 15,40-41; Lc 8,13). (b) *Sirven*. Varones y mujeres (cf. publicanos y prostitutas: Mt 21,31) podían hallarse igualmente necesitados: obligados a vender su honestidad económica (varones) o su cuerpo (mujeres) al servicio de una sociedad que les oprime, utiliza y desprecia. Pero varones y mujeres pueden hallarse igualmente unidos en un mismo camino de gracia (perdón) y servicio mesiánico. Jesús no es reformador social, sino profeta escatológico: no quiere remendar el viejo manto israelita, ni echar su vino en odres gastados, sino ofrecer un mensaje universal de nuevo nacimiento (cf. Mc 2,18-22). No distingue a varones de mujeres, sino que acoge por igual a todos, ofreciéndoles la misma Palabra personal de Reino y la misma tarea de servicio a favor de los demás. (c) *Jesús no ha distinguido funciones por género o sexo*. Los moralistas de aquel tiempo (como los códigos domésticos de Col 3,18–4,1; Ef 5,22–6,9; 1 Pe 3,1-7; etc.) distinguían mandatos de varones y mujeres; pero el Evangelio no lo hace (no contiene un tratado *Nashim*, como la *Misná*), ni canta en bellos textos el valor de las esposas-madres, pues su anuncio va dirigido simplemente al ser humano. El mensaje del Reino (gratuidad y perdón, amor y no juicio, bienaventuranza y entrega mutua) suscita una humanidad (nueva creación), donde no se oponen varones y mujeres por funciones sociales o sacrales, sino que se vinculan como personas ante Dios y para el Reino.

(2) *Serán como ángeles de Dios*. Un día le preguntaron según Ley quién de los siete maridos que había tenido en este mundo una mujer sería su marido en el momento de la resurrección final. Él respondió diciendo que la lógica del Reino es diferente y las mujeres no son objeto poseído por varones: ellas quedan liberadas del dominio de los hombres, para convertirse simplemente en lo que son, personas, como los ángeles del cielo (cf. Mc 12,18-27). Jesús ha superado la lógica de dominio, abriendo un camino de Reino donde cada uno (varón o mujer) vale por sí mismo y puede vincularse libremente con los otros. Solo en este contexto se puede hablar de eunucos por el Reino Mt 19,12, de manera que esa expresión pueda aplicarse por igual a varones y mujeres en un sentido positivo, superando la estructura de poder patriarcalista: la posible renuncia al matrimonio iguala en libertad a varones y mujeres; ya no están determinados por el sexo, ni obligados a casarse por naturaleza, sino que pueden escoger lo que más quieren. Libres son varón y mujer para el celibato o matrimonio, en igualdad personal. Todo intento de legislar de nuevo sobre esos temas desde imperativos patriarcales (de autoridad social o sexo) va contra el Evangelio. No hay desigualdad, ni primacía de unos sobre otros o viceversa. Por eso, lo mejor del Evangelio sobre las mujeres es que apenas trate de ellas, en cuanto tales.

(3) *La sirofenicia, una mujer al encuentro de Jesús (Mc 7,24-30)*. Entre las personas de la historia de Jesús ocupa un lugar muy especial una mujer pagana, cuya religión formal parece secundaria, pues no importan los dioses que ella adora, sino su dolor como madre de una hija enferma y su fe en Jesús. Tiene un problema familiar: no es capaz de mantener la vida de su hija, que parece constituir su único tesoro (el texto no alude a su

posible marido, ni tampoco al resto de sus familiares). Así la presenta el texto: «Una mujer, cuya hija estaba poseída por un espíritu impuro, oyó hablar de él, e inmediatamente vino y se postró a sus pies. La mujer era griega, sirofenicia de origen, y le suplicaba que expulsara de su hija al demonio. Y él le dijo: ¡Deja que primero se sacien los hijos, pues no está bien tomar el pan de los hijos y echárselo a los perrillos! Pero ella dijo: Es cierto, Señor, pero también los perrillos, debajo de la mesa, comen de las migajas de los niños» (Mc 7,24-30). Esta es la lección mesiánica de una madre pagana (sirofenicia) que hace cambiar de opinión a Jesús, para que cure a su hija enferma. Como buena maestra, ella le hace ver algo que estaba implícito en su mensaje, pero que él no había descubierto ni desarrollado expresamente: la curación de los paganos. No necesita ser judía para enseñar a Jesús. Le basta con ser mujer y madre de una hijita *(thygatrion)* enferma (cf. 7,25-26). En un primer momento ella parece una representante de aquellos pueblos del entorno de Israel que a lo largo de siglos habían combatido a los fieles de Yahvé en su misma tierra. Es figura de las razas, religiones y culturas que se han enfrentado a Israel desde los tiempos más antiguos, en los años de los jueces y Elías (del XII al VIII a.C.), siendo rechazadas en la restauración de Esdras-Nehemías y en las guerras de los macabeos (ss. V-II a.C.); es la gentilidad, que parece oponerse al judaísmo, pero comparte el mismo sufrimiento de los judíos. Ella es una madre que sufre por su hija, de manera que el evangelio de Marcos puede presentarla al lado de unos padres judíos, que también padecen por sus hijos enfermos, pidiendo a Jesús que les sane: el padre Jairo, archisinagogo triste, cuya hija se muere de soledad a los doce años (cf. Mc 5,21-43), y el padre incrédulo del niño endemoniado mudo que está esperando una palabra de reconocimiento (cf. Mc 9,14-29). Pues bien, al lado de los dos padres judíos, como signo de la humanidad, en un contexto pagano, aparece esta mujer que no logra transmitir vida a su hija; ellas dos, madre e hija enferma, son símbolo de todos los pueblos y naciones de la tierra. La buena ley israelita las habría expulsado del pueblo de la alianza, porque ellas contaminan a los puros judíos, conforme a una ley de pureza y separación terrible, estricta (cf. Esd 9–10).

(4) *La sirofenicia*, *maestra de Jesús*. Pero el Evangelio presenta a esta madre como signo mesiánico: ella enseña a Jesús la verdad de su dolor, la miseria de una humanidad que espera salvación. Ante su dolor de madre resultan secundarios otros rasgos que serían esenciales para un judaísmo (o cristianismo) legalista: su idolatría (adora a dioses falsos), su ideología política, su situación personal (¿casada?, ¿madre soltera?). Solo importa su fe, su necesidad y la forma que ella tiene de relacionarse con Jesús, como irá mostrando el texto: Jesús llega a los confines de Tiro y se refugia en una casa, no queriendo hablar con nadie (7,24). Este ocultamiento empieza a formar parte de su estrategia mesiánica, pues él acaba de rechazar un tipo de ley del judaísmo (7,1-23) y tiene que esconderse; pero el mismo ocultamiento se convierte en principio de nueva revelación, pues una madre pagana le conoce y viene, pidiendo curación para su hija enferma (7,25-26). Jesús le responde con la ley oficial del judaísmo: «Deja que primero se sacien los hijos. No es bueno tomar el pan de los hijos y echarlo a los perrillos» (7,27). Primero han de comer los judíos; solo después podrá extenderse la hartura a los

gentiles. Esta es la palabra de la tradición israelita, que Jesús asume y dice, en nombre del pueblo elegido y de su Ley. Lógicamente, esta mujer y su hija tendrán que esperar. No forman parte de la familia de Dios; son sencillamente unos perrillos que ladran, separados de la mesa de la casa. Pero ella encuentra un argumento: «¡Señor!, también los perrillos comen las migajas que caen debajo de la mesa...» (7,28). Acepta la razón de Jesús, pero la invierte, recordándole al Señor *(Kyrios)* de Israel que su banquete es abundante, que sobra pan (se desborda de la mesa), que es tiempo de hartura universal. No pide para el futuro (cuando se sacien los hijos...), sino para el presente, ahora, suponiendo que los hijos (si quieren) pueden encontrarse ya saciados. Jesús se deja convencer por la mujer, descubriendo que su necesidad y el dolor de su hija están por encima de todas las leyes sagradas de Israel, y así le responde: «Por esta palabra que has dicho ¡Vete! Tu hija está curada» (7,29). De esa forma, enriquecido por las razones de una mujer pagana, Jesús avanza hasta las últimas consecuencias de su mensaje: el banquete de pan compartido, la mesa abundante de nueva familia (la Iglesia) ha de abrirse desde ahora para todos. Así supera o rompe el muro que escindía a judíos y gentiles. *Jesús aprende de una mujer*. En una casa de frontera, entre Galilea y Fenicia, Jesús ha recibido la lección de la madre pagana y ha venido a mostrarse como Mesías universal. Su primera respuesta (¡deja que se sacien los hijos!...: (7,27) reflejaba la teología oficial del judaísmo, que Jesús empezaba asumiendo. Pero ella resulta insuficiente ante la petición y fe de la madre que se introduce en la estrategia de Jesús, para recordarle lo que implica su mensaje. Si se quiere entender el Evangelio hay que pasar a la otra orilla, hay que salir del propio pueblo y ver las cosas desde la mirada y sufrimiento de los «gentiles». La mujer argumenta desde su maternidad frustrada, que es más importante que todas las leyes de Israel. Ella sabe que el camino de su maternidad (sea o no según ley) tiene sentido y que Jesús, Mesías de Israel, debe ayudarle en la maduración de su hija. Ante ese dato pasan a segundo plano los argumentos de pureza e impureza, de buen pueblo y mal pueblo. Si Jesús ha ofrecido pan multiplicado para los hijos (han sobrado doce cestos de *migajas*: cf. 6,43) debe haber comida para los perrillos. Este es un *argumento de madre*: su hija necesita «pan del Reino» y si Jesús es Mesías se lo tiene que ofrecer. Solo una madre pagana puede formular este argumento. Ella sabe algo que los grandes escribas de Israel, fundados en la ley de los presbíteros varones (cf. 7,1-7), ignoraban, por hallarse dominados por su pretendida superioridad patriarcal. Aquí, en el momento clave de la historia, cuando se rompe el nacionalismo religioso israelita y el pan del Reino se abre a los gentiles (los perrillos), ha sido necesaria una pagana. Ella es la exegeta de Dios y sabe que ha llegado el momento de compartir la comida mesiánica, superando la ruptura entre hijos (que comían el pan sobre la mesa) y perrillos (que quedaban fuera).

(5) *La mujer de la unción*, *perfume de Jesús* (Mc 14,1-11). Una de las figuras más enigmáticas y significativas del movimiento de Jesús es aquella que le unge como Mesías, iniciando su camino de entrega (muerte) y anticipando la experiencia pascual del sepulcro convertido en casa de perfume y vida, de amor regalado y compartido: «Y estando él en Betania, en casa de Simón el leproso, recostado [a la mesa], vino una mujer

llevando un vaso de alabastro lleno de un perfume de nardo auténtico, muy caro. Rompió el vaso cerrado y derramó el perfume sobre su cabeza. Algunos estaban indignados y comentaban entre sí: ¿A qué viene este despilfarro de perfume? Se podía haber vendido por más de trescientos denarios y habérselos dado a los pobres. Y la injuriaban. Jesús, sin embargo, replicó: Dejadla. ¿Por qué la molestáis? Ha hecho conmigo una obra buena. A los pobres los tenéis siempre con vosotros y podéis socorrerlos cuando queráis, pero a mí no siempre me tendréis. Ha hecho lo que ha podido. Se ha anticipado a ungir mi cuerpo para la sepultura. En verdad os digo: en cualquier lugar donde se anuncie el Evangelio en todo el cosmos se dirá también lo que ella ha hecho, para memoria de ella». Jesús había curado a un leproso, mandándole que fuera a presentarse ante los sacerdotes, según la ley; pero él no lo hizo, no fue a los sacerdotes, ni volvió al espacio de la sacralidad antigua, hecha de leyes de muerte (Mc 1,40-45). Pues bien, aquí aparece otro leproso, en el momento clave de la entrega de Jesús, recibiéndole en su casa, mientras los sanedritas (símbolo del templo) deciden matarle. Por eso, frente al templo* impuro, se eleva ahora la casa de este puro leproso, ante cuya mesa está recostado Jesús, con tiempo para dialogar, en gesto gozoso de comunicación y comida compartida. Entonces vino una mujer con un (vaso de) alabastro con perfume de nardo... (Mc 14,3). Ella no actúa como criada, sirviendo la comida, sino que, en lugar de una bandeja de alimentos, trae un vaso (frasco) de cristal sellado con perfume muy caro, de fiesta y gozo, para ungir y perfumar a Jesús. Así actúa como profetisa, derramando sobre la cabeza de Jesús el perfume de muerte y de gloria, completando el signo y función del Bautista, que le había ofrecido el agua del Bautismo (Mc 1,1-8). El Evangelio no dice su nombre. Solo sabemos que es (tiene que ser) una mujer. El texto la identifica por el perfume que lleva en la mano y por la acción que realiza: «rompiendo el [vaso de] alabastro derramó [su contenido] sobre su cabeza» (Mc 14,3). Así unge a Jesús como a rey (1 Sm 10,1; cf. 1 Sm 16,13; 1 Re 1,39), ofreciéndole su apalabra y asistencia con perfume. Los comensales reaccionan de forma negativa y le molestan diciendo: «¿A qué viene este derroche?» (14,4-5). Razonan desde claves económicas de compraventa. Ciertamente, lo hacen en actitud externa de servicio, señalando que el perfume se podía haber vendido por más de trescientos denarios (jornales), para dárselo a los pobres. Entienden el camino de Jesús en claves monetarias y piensan que solo se puede ayudar a los pobres (darles de comer) con dinero. Según ellos, el mesías debería ser inmensamente rico, para resolver así los problemas de la tierra. Pero ricos de este mundo son los sacerdotes y ellos emplean su dinero para comprar y matar a Jesús (Mc 14,11). Esta mujer, en cambio, no tiene más que perfume y lo ofrece (se ofrece) por Jesús.

(6) *Mujer del perfume. El Evangelio como memoria de mujer*. En la tradición bíblica el perfume está vinculado al incienso del templo (Ex 30,35), que se emplea de un modo especial en la gran fiesta de la Expiación* (Lv 16,12-13). Según 1 Cr 6,49, junto al gran altar de los holocaustos, ante el tabernáculo* de Dios, había un altar de perfumes, donde se quemaba sin cesar incienso para Dios. En esa línea, los sacrificios que se queman sobre el altar producen un olor que es agradable a Dios (cf. Gn 8,21; Ex 2,41). En la Biblia se pone también de relieve el olor del hombre (y sobre todo el de la mujer), que es

olor de amores (cf. Cant 1,3.12; 2,13; 4,10-11; 7,8). En ese contexto podemos entender la importancia del perfume en este pasaje de la mujer que viene con un frasco (alabastro) con perfume de nardo puro, que es de mucho valor (Mc 14,3), como sabe el Cantar de los Cantares (cf. Cant 4,14). Pero, como evoca el mismo Cantar, el nardo puede ser el mismo cuerpo de la mujer que expande su aroma de amor (Cant 1,12). Más que el perfume externo importa ella. Su aroma pertenece al banquete de Jesús, que de esa forma se vuelve banquete de amor y comunicación personal. Ella forma parte de la comida y camino de Jesús, pero no a modo de adorno (un buen jarrón de flores, un incienso), sino como agente esencial de la trama. Parece que los demás (incluido Simón Leproso) ignoran lo que pasa: solo ella sabe, solo ella hace. Con su frasco de perfume en la mano, ella simboliza y desencadena el proceso de la entrega de Jesús, la verdad del Evangelio. Su misma vida se hace gesto (gesto de ella, gesto de Jesús): «Rompiendo el [frasco de] alabastro lo derramó sobre su cabeza (de Jesús)». El evangelista no dice más, pero resulta claro que el gesto de romper el frasco (que es como una ampolla, cuyo contenido solo puede verterse quebrando su parte más débil o cuello) está aludiendo a la muerte de Jesús: rota la ampolla no se puede ya recomponer (es de cristal, no tiene tapón); así Jesús debe romperse para que se expanda su perfume. La mujer unge a Jesús en la cabeza, actuando como reina o profetisa (1 Sm 10,1; cf. 1 Sm 16,13; 1 Re 1,39), no en los pies como pecadora (cf. Lc 7,36-50). Lo hace en el centro de un rito de *comida*, anticipando de esa forma aquello que Jesús dirá en la cena siguiente, la última cena, cuando ofrezca el vino del banquete, que expresa (= simboliza) su sangre (Mc 14,22-26). Ella derrama *(kata-kheô)* su perfume, Jesús derramará (*ek-khynnô*: 14,25) su sangre. Esta mujer del perfume prepara así el gesto de la Cena de Jesús. Ella dice a Jesús con su frasco de perfume aquello que Jesús ha de ser y ha de hacer, cuando entregue su vida como perfume de pascua, muriendo por los hombres. Los críticos quieren convertir el mesianismo de Jesús en cuestión de dinero (con la excusa de unos pobres a los que no están dispuestos a servir de verdad). Pero Jesús defiende a la mujer: «¡Ha hecho conmigo una obra buena...!» (Mc 14,6). Frente a los discípulos que lo interpretan todo en plano monetario, ella ha entendido rectamente a Jesús y se lo ha dicho, ofreciéndole de un modo abundante (¡con derroche!) lo más grande que tiene (su perfume), como para decirle que él mismo es el perfume de pascua. Ella ha iniciado en Jesús (y con Jesús) un gesto de ayuda, de presencia, que se puede traducir y se traduce con perfume, de manera que la muerte viene a convertirse en pascua. En este contexto, ampliando una palabra de la tradición israelita (Dt 15,11), Jesús dice: «Siempre tendréis pobres entre vosotros, a mí no siempre me tendréis» (Mc 14,7). Lo ha dado todo por ellos (por los enfermos, marginados, hambrientos) y ha subido a Jerusalén, dispuesto a morir para ofrecerles el Reino de Dios. Pero ahora se atreve a añadir: «a mí no siempre me tendréis». Él es el pobre, enfrentado ante la muerte. Ella, la mujer, lo ha comprendido y por eso le ha ungido, como a esposo de bodas, como a rey salvador, ofreciéndole su amor hecho perfume, y Jesús lo acepta, recibe el don de la mujer y responde como representante de los pobres: lo que ella ha hecho con él pueden y deben hacerlo todos con los pobres. Ya no se puede hablar de dos maneras de servir: a unos (como a Jesús) con perfume; a otros

(a los pobres) con dinero. Esta mujer ha vinculado a Jesús con los pobres, ofreciéndole una ayuda de perfume (de gozo y aroma), mostrando así que la muerte a favor de los demás es principio de vida, que la tumba se vuelve casa de pascua.

(7) *Unción pascual. Tradición de Juan*. Esta mujer ha comprendido la misión de Jesús, «ungiendo su cuerpo para la sepultura, es decir, para la pascua». Ha ungido a Jesús de tal forma que su sepulcro no será ya lugar de podredumbre y muerte, sino espacio de perfume que se expande por toda la casa (casa de Simón, casa de la resurrección*). Entendida así, esta escena aparece como relato de pascua*. En realidad, Jesús ya ha muerto, está ungido: ha entregado su vida en favor de los pobres y leprosos, de manera que dentro de la Iglesia (en casa de Simón Leproso) se extiende ya, por obra de esta mujer, el perfume de pascua. Los otros hablan de dinero de muerte. Esta mujer habla de muerte para la vida, de cuerpo hecho perfume que se extiende por la casa (cf. Jn 11,3). Por eso resulta esencial su memoria en la Iglesia: «en cualquier lugar donde se anuncie el Evangelio en todo el cosmos se dirá también lo que ha hecho, para memoria de ella». Este Jesús, ungido por la mujer, es ya un *Jesús pascual*, hecho perfume de vida y esperanza para todos, por medio de la Iglesia. Por eso, el recuerdo de Jesús está vinculado a la memoria de esta mujer, que puede y debe integrarse en la memoria eucarística de la Iglesia (cf. Lc 22,19; 1 Cor 11,23-25). El evangelio de Juan ha recreado la tradición anterior de Mc 14,3-9 (y quizá también la de Lc 7,36-50) indicando de una manera expresa que María unge los pies de Jesús en gesto específico de anuncio pascual. No es la profetisa de Mc 14,3-9 que unge a Jesús en la cabeza para coronarle rey mesiánico, en nombre de Dios. No es tampoco la pecadora de Lc 7,36-50 que lava y unge los pies de Jesús en amor agradecido porque ha sido perdonada. Según Jn 12, María es la creyente amiga que acompaña a Jesús en el camino de entrega, ungiendo su cuerpo entregado por los hombres en gesto que anticipa y cumple el misterio de la pascua. Ante aquellos que la critican por el derroche de perfume, Jesús la defiende diciendo que la dejen porque «ha guardado el perfume para el día de su sepultura verdadera, el día de su entrega por los otros» (cf. Jn 12,1-8). Todo nos permite suponer que ella ha culminado ahora el camino del discipulado, como Marta lo había hecho en 11,27, al confesar a Jesús como resurrección y vida. Esta unción está llena de fe pascual. El tema continúa en sepulcro* y resurrección.

Cf. E. ESTÉVEZ, *El poder de una mujer creyente. Cuerpo, identidad y discipulado en Mc 5,24b-34. Un estudio desde las ciencias sociales*, Verbo Divino, Estella 2003; M. NAVARRO, *Ungido para la vida. Exégesis narrativa de Mc 14,3-9 y Jn 12,1-8*, Verbo Divino, Estella 1999; M. SAWICKI, *Seeing the Lord. Resurrection and Early Christian Practices*, Fortress, Minneapolis 1994; X. TUNC, *También las mujeres seguían a Jesús*, Presencia Teológica 98, Sal Terrae, Santander 1999; B. WITHERINGTON III, *Women in the Ministry of Jesus*, Cambridge University Press 1984.

4. Pablo: mujeres mesiánicas

(↗ *amor*, *carismas*, *Eva*, *madre de Jesús*, *María*, *ministerios*, *Pablo*). Las referencias de Pablo a la mujer son muchas y de diverso tipo. Entre ellas queremos escoger dos, una sobre la mujer que ha engendrado a Jesús y otra sobre el ministerio de las mujeres en la Iglesia. En principio, Pablo ha querido crear unas iglesias donde «no hay hombre ni

mujer, pues todos son uno en Cristo» (cf. Gal 3,28). Pero las iglesias paulinas posteriores han vuelto a sancionar un tipo de patriarcalismo*.

(1) *Nacido de mujer*, *nacido bajo la Ley*. En el momento clave de su discurso sobre la novedad cristiana, Pablo afirma que «al llegar la plenitud de los tiempos, Dios envío a su Hijo, nacido *(genomenou)* de mujer, nacido bajo la Ley, para rescatar a los que estaban bajo la Ley, para que alcanzásemos la filiación» (Gal 4,4-5). Pablo no alude a la madre de Jesús como persona individual, sino que evoca su función engendradora, afirmando que ella pertenece al misterio liberador del nacimiento del hijo de Dios. En esa perspectiva se entienden sus momentos o funciones. Es evidente que la madre está sometida a la Ley, lo mismo que su Hijo, y lo está de un modo especial como mujer, según ha precisado con enorme detalle la legislación judía (cf. Lv 12,15; Misná, *Nashim*). En ese aspecto, la madre del Hijo divino es una mujer sometida a la norma legal israelita que regula de forma minuciosa lo tocante al sexo femenino (menstruación, matrimonio, parto...). Esta mujer es símbolo de la humanidad generadora, conforme a un dicho común, que define al ser humano como nacido de mujer (Job 14,1; 15,14; 25,4; cf. también Mt 11,11; Lc 7,28). La madre de Jesús aparece en la línea de Gn 3,20 como fuente de vida. Más allá de cualquier ley religiosa o nacional (de toda vinculación israelita), ella es signo de la humanidad que puede crecer y multiplicarse (cumpliendo así la palabra de Gn 1,29). Por otra parte, ella está especialmente vinculada con Dios y con su Hijo. Pablo sabe que Dios carece de mujer en plano teogámico y de hijo en el ámbito de la generación cósmica, pero, al unir Dios, mujer e Hijo, él evoca unos símbolos míticos (paganos) de gran fuerza en todo el mundo antiguo. En su acción misionera, Pablo ha desarrollado la relación entre el Dios de Cristo y la Ley israelita. Pero este pasaje desborda la perspectiva puramente israelita, situándonos ante el Dios a quien, por medio de Jesús, su Hijo, nacido de mujer, podemos invocar diciendo ¡Abba! ¡Oh Padre! (Gal 4,6). Tanto el Padre como el Hijo resultan implícitamente masculinos. Es evidente que en este contexto la mujer de la que nace el Hijo, engendrado/enviado por el Padre, recibe especial importancia.

(2) *Nacido de mujer*, *nacido de David*. Partiendo de la tradición israelita, Pablo podría haber formulado el nacimiento del Hijo de Dios desde el esquema de Rom 1,3-4, definiéndole como: «nacido del esperma *(genomenon ek spermatos)* de David según la carne, constituido Hijo de Dios en poder, según el Espíritu de Santidad, por la resurrección de entre los muertos» (Rom 1,3-4). Los paralelos con Gal 4,4 son evidentes y en ambos casos se emplea la palabra *genonmenon (genomenou)*, engendrado-nacido. Ciertamente, Rom 1,3-4 ha distinguido el nivel histórico (¡hijo de David!) y escatológico (¡hijo de Dios por la resurrección!), pero los ha vinculado en el mismo *Kyrios* Jesucristo de manera que, al menos en la redacción actual, supone que el hijo histórico (mesiánico) de David es el mismo Hijo de Dios. De un modo muy significativo, el Dios engendrador (que no recibe título de Padre masculino) actúa de manera patriarcal: realiza su paternidad a través de la promesa y acción generadora de David, varón mesiánico. En el nivel de la carne (= humanidad), el Hijo Jesucristo nace de la semilla o esperma de David. Es evidente que el esperma se toma en sentido simbólico fuerte, sin cerrarse en el

plano del líquido seminal, como saben los comentaristas. Pero la imagen que está en el fondo del término solo resulta significativa en un contexto patriarcal donde el padre/varón instaura con su fuerza generante activa la genealogía. Parece que no influyen las mujeres: se limitan a recibir un semen masculino, sin definir de forma expresa el nacimiento del niño. Este es el nivel más israelita del surgimiento de Jesús: un padre humano (David) aparece como mediador y signo del origen/envío del mismo Hijo divino. Expresión de Dios es el padre-varón, no la madre. La misma acción genealógica, patriarcal del varón viene a presentarse como manifestación visible (histórica) del misterio engendrador de Dios. Pues bien, en contra de eso, Gal 4,4 afirma que Dios ha enviado a su Hijo «nacido de mujer».

(3) *La mujer de la que nace el Hijo de Dios*. Según Gal 4,4, esa mujer no es salvadora por sí misma; su gestación y alumbramiento no pueden entenderse como *pascua*, es decir, como paso definitivo del nivel de sometimiento de la ley (esclavitud y carne) al plano del Espíritu (gracia universal y nueva filiación). De todas maneras, mirado en el contexto más extenso del mesianismo de Jesús, el gesto de su madre (su gestación y maternidad) pertenece al camino salvador del despliegue de la vida. En un sentido, la mujer de Gal 4,4 se encuentra bajo la condena del pecado (o, al menos, de la Ley), pues Dios ha enviado a su Hijo para liberar a los que estaban sometidos a la Ley. Pero desde su misma limitación, como mujer que vive bajo el yugo de la ley, la madre de Jesús es capaz de ponerse al servicio de la vida. Rom 1,3-4, asumiendo quizá una fórmula de los judeocristianos de Roma, afirmaba que Jesús había nacido del *sperma* de David, según la carne, dentro de un contexto mesiánico israelita que debe superarse. Gal 4,4 afirma, en cambio, que ella ha nacido de mujer, situándose de esa manera en un contexto de esperanza universal, manifestada por la misma Ley. El mesianismo de David (Rom 1,34) pertenece a la carne, pero es carne abierta de algún modo al Espíritu. La maternidad de María (Gal 4,4) pertenece al plano de la Ley, pero es una Ley que, de algún modo, se abre a la gracia. Según eso, la madre de Jesús es «Ley», pero es una Ley que se desborda a sí misma, pues a través de ella envía Dios a su Hijo. De esa forma se relacionan la acción de Dios que envía a su Hijo y la acción de la mujer que lo engendra, aunque esa mujer se encuentra todavía «en el plano de la Ley». Eso significa que, a diferencia de lo que dirá Lc 1–2 y la tradición mariológica posterior de católicos y ortodoxos, Pablo no ha visto a María como signo de mujer cristiana. A los ojos de Pablo, la Madre de Jesús (lo mismo que David) pertenece al plano del Antiguo Testamento, al mesianismo de la Ley o de la carne.

(4) *Pablo. Virginidad. Liberación de la mujer*. La misma madre de Jesús pertenecía, según Pablo, al plano de la Ley. Pero tras la pascua todo se ha vuelto diferente: la mujer ya no es Ley, sino gracia; no es carne, sino espíritu. Todo lo que Pablo dice sobre la vida cristiana y los ministerios eclesiales, desde la perspectiva de los carismas y del amor (cf. Rom 12,4-16; 1 Cor 12–14), prescindiendo de la glosa posterior de 1 Cor 14,33b-36 (que es un retorno a una ley de tipo apocalíptico), vale igualmente para varones y mujeres, esclavos o libres, griegos o judíos (cf. Gal 3,28). Por exigencia de la creación y por novedad cristiana, varones y mujeres son, por igual, portadores del carisma de Jesús y

así debía haberse expresado en la Iglesia. Ciertamente, una tradición paulina posterior ha dado marcha atrás, como muestran las pastorales (1 Tim, Tit), reservando los ministerios de la presidencia eclesial a los varones, dentro de un esquema de honores que es propio de un tipo de judaísmo precristiano (¡ni siquiera del buen judaísmo rabínico!) y de un entorno religioso grecorromano, que va en contra del Evangelio. Pero las cartas y textos auténticos de Pablo no discriminan en ningún momento a la mujer, sino que igualan a varones y mujeres en la vida y ministerios de la Iglesia. Pablo no puede resolver todos los temas y, por eso, algunas de sus afirmaciones más audaces han podido ser manipuladas después por una tradición patriarcalista. Entre ellas está su defensa del celibato* o virginidad de las mujeres en 1 Cor 7. Pablo vive en un entorno en el que, de hecho, las mujeres casadas corren el riesgo de convertirse en siervas de sus maridos. Por eso, él desea que las mujeres permanezcan solteras, para ser libres, para dedicarse «a las cosas del Señor». El encomio paulino de la virginidad de la mujer constituye una de las páginas más hondas de la historia de la liberación cristiana de la mujer: Pablo quiere que las mujeres sean lo que ellas quieran «en el Señor», que no se sometan a los maridos, que vivan en libertad, para el conjunto de la Iglesia. Una tradición posterior ha convertido el estado oficial de virginidad de las mujeres (cierto monacato y vida religiosa) en estado de sometimiento a los varones ministros de la Iglesia. La vuelta al celibato paulino de la mujer implica una vuelta a la libertad de la mujer, para que ella pueda ser cristiana como lo desee, desde el centro de una Iglesia donde ya no hay varones ni mujeres. Por eso, en un primer momento, todas las mujeres (igual que todos los varones) han de ser célibes, es decir, libres. En un segundo momento podrán decidir si son célibes-libres en virginidad no matrimonial o en vinculación matrimonial, según ellas (y ellos) quisieran, dentro de la Iglesia.

(5) *Pablo. Mujeres mesiánicas. Ministerios y mujeres*. Desde ahí han de entenderse las referencias de Pablo a los ministerios de las mujeres, especialmente las que hallamos en Rom 16,1-15, donde hay tantas o más mujeres realizando labores ministeriales que varones. Significativamente, las mujeres-ministros de Rom 16 pueden ser «vírgenes no casadas» (en la línea de 1 Cor 7), pero pueden ser también «vírgenes casadas», es decir, mujeres que conservan y despliegan su libertad en el matrimonio, que viene a presentarse así para ellas como estado muy adecuado para realizar los ministerios cristianos: «Os recomiendo a nuestra hermana Febe, diaconisa de la Iglesia que está en Cencres, para que la recibáis en el Señor, como es digno de los santos, y que le ayudéis en cualquier cosa que sea necesaria; porque ella ha ayudado a muchos, incluso a mí mismo. Saludad a Priscila y a Áquila, mis colaboradores en Cristo Jesús... Saludad también a la iglesia de su casa. Saludad a Epeneto, amado mío, que es uno de los primeros frutos de Acaya en Cristo. Saludad a María, quien ha trabajado arduamente entre vosotros. Saludad a Andrónico y a Junia, mis parientes y compañeros de prisiones, quienes son muy estimados por los apóstoles y también fueron antes de mí en Cristo... Saludad a Herodión, mi pariente. Saludad a los de la casa de Narciso, los cuales están en el Señor. Saludad a Trifena y a Trifosa, las cuales han trabajado arduamente en el Señor. Saludad a la amada Pérsida, quien ha trabajado mucho en el Señor. Saludad a Rufo, el

escogido en el Señor; y a su madre, que también es mía. Saludad a Filólogo y a Julia, a Nereo y a la hermana de él, a Olimpas y a todos los santos que están con ellos» (Rom 16,1-15). En ese contexto se sitúa también la referencia a «Evodia y Síntique... que han combatido conmigo, a favor del Evangelio» (Flp 4,2-3). Estos pasajes indican que Pablo no esta aislado, sino que anima, acoge y asume como propio un grupo de colaboradores en el que predominan las mujeres: *Febe* es diaconisa de la iglesia en Cencres (Rom 16,1-2). *Prisca* (y su esposo Áquila) son colaboradores de Pablo y presiden una iglesia en su casa (16,3-5). *María* ha trabajado mucho por los cristianos de Roma (16,6). *Junia y* Andrónico (¿su esposo?) son parientes de Pablo y le han precedido como apóstoles (16,7). *Trifena y Trifosa y Pérsida* han trabajado (se han fatigado) por el Señor (16,12). Estas mujeres son *apóstoles* (testigos de Jesús, creadoras de iglesia), servidoras de la comunidad y dirigentes (presidentes) de iglesias domésticas. Esta situación concuerda con la situación de las comunidades de Galilea e incluso con la de Jerusalén, donde María, madre de Marcos, daba nombre a la comunidad reunida en su casa (Hch 12,12). Estos y otros ministerios, compartidos por varones y mujeres, han brotado de un modo normal, según las necesidades apostólicas y organizativas de la Iglesia, por iniciativa de Pablo y sus comunidades, conforme al carisma del Espíritu Santo. Eso significa que las mujeres han asumido y realizado en el principio diversos ministerios eclesiales.

Cf. P. BONNARD, *Galates*, CNT IX, Neuchâtel 1972; R. E. BROWN (ed.), *María en el Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1986; E. W. BURTON, *Galatians*, ICC, Edimburgo 1980; H. SCHLIER, *Gálatas*, Sígueme, Salamanca 1975; X. PIKAZA, *Sistema, libertad, iglesia. Las instituciones del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 2001; K. JO TORJESEN, *Cuando las mujeres eran sacerdotes: el liderazgo de las mujeres en la primitiva iglesia y el escándalo de su subordinación con el auge del cristianismo*, El Almendro, Córdoba 1997; B. WITHERINGTON III, *Women in the Earliest Churches*, Cambridge University Press 1988.

5. Apocalipsis

(↗ *ángeles*, *celibato*, *ciento cuarenta y cuatro mil*, *dragón*, *Eva*, *pecado*, *satán*). El Apocalipsis es uno de los libros simbólicamente más ricos y ambiguos en referencia al tema de las mujeres, que aparecen interpretadas de diversas formas. Aquí nos fijamos de un modo especial en la mujer celeste, con sus diversos cambios, para estudiar luego el tema de los que «no se han manchado con mujeres».

(1) *Una Mujer en el cielo*. En el mismo centro del Apocalipsis aparece la figura de una mujer que da sentido al conjunto del libro: «Una gran señal apareció en el cielo: una Mujer vestida del sol, con la luna bajo sus pies y una corona de doce estrellas sobre su cabeza. Estaba encinta y gritaba en la angustia y tortura de su parto. Entonces apareció en el cielo otra señal: un enorme Dragón de color rojo con siete cabezas y diez cuernos y una diadema en cada una de sus siete cabezas. Con su cola barrió la tercera parte de las estrellas del cielo y las arrojó sobre la tierra. Y el Dragón se puso al acecho delante de la Mujer que iba a dar a luz, con ánimo de devorar al hijo en cuanto naciera. La Mujer dio a luz un Hijo varón, destinado a regir todas las naciones con vara de hiero; y su Hijo fue raptado (= elevado) hasta Dios y hasta su Trono. Mientras tanto, la Mujer huyó al desierto, donde tiene un lugar preparado por Dios para ser allí alimentada durante mil doscientos sesenta días» (Ap 12,1-5). Esta mujer forma parte del mito originario de la

gran madre divina: es «Mujer, vestida de Sol, con la Luna bajo sus pies y una Corona de doce astros sobre su cabeza» (12,1). Posiblemente debamos vincularla con Virgo, un signo del zodíaco. Pero ella es más que un simple signo del zodíaco: es la expresión de la fuente de la vida: En el principio del gran drama de la historia, como expresión de Dios y sentido del surgimiento de la realidad aparece ella. Pero esta es una mujer especial: «Está encinta y grita en la angustia y tortura del dar a luz» (12,2). Para entender mejor su sentido empezaremos situando su figura en el despliegue del conjunto del Apocalipsis. Después volveremos a evocar algunos de los rasgos míticos que más han influido en la interpretación posterior del Apocalipsis.

(2) *Perspectiva dinámica. Los momentos de la mujer del Apocalipsis*. (a) *Madre celeste* (Ap 12,1-5). En su origen es un signo de la Gran Diosa Madre, potencia engendradora que se sitúa en un lugar celeste (como la Reina del Cielo de Jr 44,17-25). Pero, en perspectiva israelita, ella es también la Mujer Sión* (Madre, Viuda, Virgen), que ha dado a luz al salvador escatológico. Evidentemente, la tradición cristiana podrá identificarla con María, la madre de Jesús. (b) *Mujer terrestre-perseguida*, *Iglesia* (Ap 12,6–19,21). La Mujer madre-celeste ha dado a luz al Hijo salvador, que ha sido «arrebatado» hasta el Trono de Dios, en gesto de triunfo que se identifica, sin duda, con la pascua cristiana. Su Hijo ha triunfado, pero ella se descubre expulsada y fugitiva, como simple Mujer de la tierra, perseguida por el Dragón y sus Bestias. «La Mujer huyó al desierto, al lugar preparado por Dios, donde la alimentan 1.260 días», es decir, el tiempo de la gran crisis histórica de la humanidad y de la Iglesia (Ap 12,6). Su Hijo ha triunfado ya, pero ella debe sufrir la gran prueba, amenazada, en el desierto de la historia. Frente a ella se elevan por obra del Dragón las dos grandes Bestias (cf. Ap 13) y la Mujer Prostituta* (Ap 17), que son signo de los poderes destructores, antihumanos, de una humanidad cuya perversión se condensa en Roma. La mujer-madre perseguida, que mantiene su fidelidad esponsal y materna, contra los poderes de las Bestias y la Prostituta, es indudablemente la Iglesia. Del cielo engendrador ha descendido a la tierra, asumiendo de esa forma el camino de Jesús, Cordero sacrificado. (c) *Novia final*, esposa del Cordero (Ap 21–22). El Apocalipsis puede definirse como el libro de las metamorfosis de la Mujer. Ella empezaba siendo Madre celeste. Ha seguido mostrándose como fraternidad de perseguidos. Solo al final se mostrará en su pleno esplendor, como Novia del Cordero sacrificado, que viene a mostrarse ya como esposo amante y triunfador. Es como si la historia se invirtiera y, en vez de pasar de la Virgen a la Madre anciana, nos hiciera venir de la Madre primera a la Novia final. En el principio está la Madre, al final la Prometida, es decir, la juventud dichosa y el amor que se expresan en las Bodas del Cordero. En el camino que lleva de un estadio al otro emerge la persecución, con la exigencia de fidelidad de los creyentes.

(3) *Perspectiva mítica*. Volvemos al texto de Ap 12,1-5 para evocar algunos de los signos religiosos que están en su fondo. (a) La Mujer vestida de sol (12,1) empieza siendo *una figura o realidad astral*. Está en el centro del mundo de los astros, porque todos (o los más valiosos: sol, luna y estrellas) se encuentran a su servicio, valiéndole de adorno. Probablemente es Virgo, rodeada por (o formando parte de) las doce

constelaciones del Zodíaco: el sol la cubre con sus rayos una vez al año y la luna, al pasar debajo de ella, le sirve de escabel. Virgo es una diosa que se identifica con la Magna Mater de Cartago y Siria; ella presenta grandes semejanzas con Isis y Latona, madres del héroe vencedor que han sido perseguidas por el Dragón. (b) *El Dragón celeste* (12,3) recuerda al monstruo babilonio del caos (Tiamat*) al que el Dios Marduk ha derrotado en el principio. Con nombres diferentes (Leviatán*, Tannín*...) aparece en el trasfondo del Antiguo Testamento como enemigo de Dios (cf. Job 26,13; Is 27,1; Ez 29,3). También se le conoce en Irán, Egipto, Grecia... Su habitación y fuente de poder es casi siempre el agua primitiva del gran caos (cf. 12,15), que se hallaba al principio sobre el cielo y que ahora amenaza desde el fondo de la tierra. (c) *El Hijo divino* (12,5) aparece como héroe triunfador que, una vez crecido, derrota al Dragón y libera a la Madre amenazada. Nuestro pasaje relata su nacimiento: perseguida con furor por los poderes del caos y tiniebla (Dragón), la Mujer celeste ha dado a luz al Hijo divino que un día destruirá a los poderes del caos, haciendo que toda la historia culmine en las bodas del cielo, en amor perdurable. Las dos figuras opuestas (Mujer y Dragón) aparecen como dualidad originaria, signos del enfrentamiento apocalíptico. En un primer momento se podría hablar de Mujer-buena y Varón-malo (si entendemos al Dragón como masculino y no como ser neutro), en una dualidad en la que se vinculan los aspectos sexuales (mujer, varón) y los morales (bien, mal). Pero el mito tiende a ser triangular de tal forma que podemos y debemos buscar un tercer personaje: el Padre oculto (¿quién ha fecundado a la mujer?) o el Hijo que ha de nacer. Así sucede en el mito egipcio donde Isis, esposa de Osiris, de quien ha concebido, que se encuentra amenazada por el Dragón (Typhon o Seth), que ha matado a Osiris; pero Isis logra escapar y se refugia en los pantanos del delta del Nilo, dando a luz a Horus, Hijo vencedor, que más tarde luchará contra Seth-Typhon para derrotarle. En la cultura helenista la mujer es Latona y el Dragón es Pythón, que persigue a la mujer pero es incapaz de impedir que ella dé a luz a Apolo y que después Apolo le destruya. Es evidente que en el fondo del Apocalipsis resuena el mito, pero un mito que ha sido poderosamente recreado por el cristianismo.

(4) *Los que no se han manchado con mujeres* (ciento* cuarenta y cuatro mil; guerra santa, celibato, Sión). Uno de los textos más escandalosos y difíciles de la Biblia es el que alude a los que acompañan sobre el monte Sión al Cordero: «Estos son los que no se mancharon con mujeres, pues son vírgenes» (Ap 14,4). Estos son los soldados del Cordero victorioso, que se definen como aquellos que han sido «redimidos» (comprados), como primicias de la tierra. Pues bien, en ese contexto se añade que no se han manchado con mujeres, pues son vírgenes. Esta expresión resulta actualmente extraña y desafortunada. Por eso debemos precisar su sentido. (a) *La mancha*. Dentro del conjunto del Apocalipsis, lo que mancha no es la mujer como sexo o género, sino el pecado de hombres y/o mujeres. La palabra *mancharse* se puede aplicar por igual a varones y mujeres, pues Ap no los distingue al hablar de reino y sacerdocio (cf. Ap 1,6; 5,10) y cuando sigue diciendo que hay una profetisa mala (Jezabel*: Ap 2,20) supone que hay mujeres (profetisas) buenas en la Iglesia. La resistencia que Juan pide a los cristianos se aplica por igual a todos los llamados a la fidelidad y al martirio. Por eso, las

mujeres con quienes los cristianos no deben mancharse se entienden aquí como signo del Imperio impuro, reflejado en Ap 17 por la Prostituta (formada por varones más que por mujeres) donde culminan los males de la historia, que amenazan también dentro de la Iglesia (cf. Jezabel: 2,20-23). Según eso, la frase discutida (¡no mancharse con mujeres!) puede aplicarse por igual a hombres y a mujeres en la Iglesia. (b) *Soldados vírgenes*. Por otra parte, la aplicación de la virginidad a soldados en principio varones resulta paradójica, pues esta suele ser una «nota propia de mujeres». Pues bien, ella se aplica ahora a todos, sin que deba entenderse por tanto en sentido biológico, pues el varón no puede perder la virginidad en un plano biológico. Nuestro pasaje invierte y transforma el sentido de la virginidad, cambiando por tanto la visión de las mujeres. Por eso, la pureza de la que habla y la expresión «mancharse con mujeres» ha de entenderse de un modo simbólico. Pero, dicho eso, debemos añadir que (a pesar de la paradoja del fondo del texto) estas palabras poseen su propia dinámica y suponen una visión pesimista de la mujer, a la que vinculan con la mancha o la impureza. Según ella, los hombres limpios deben evitar la impureza femenina. Sabemos por toda la tradición, y especialmente por Mc 5,24.34 par (hemorroísa), que los evangelios han superado esta visión, de manera que Jesús no podría haber utilizado un lenguaje como este *(mancharse con mujeres)*, pues ellas no tienen ninguna impureza especial, ni por actitud humana, ni por sexo. La -visión general del Ap concuerda (o puede concordar) con el evangelio de Jesús en este campo. Pero el lenguaje inmediato de Ap 14,4 resulta ambiguo y acaba siendo peligroso en su formulación (por más paradójica que sea); por eso, en virtud de su misma dinámica martirial (fidelidad a Jesús), debemos superarlo.

(5) *Ángeles violadores*. En la raíz del lenguaje de Ap 14,4 hay un fondo mítico que es propio de todos los apocalípticos: los ángeles* violadores que han manchado a las mujeres (o se han manchado con mujeres). En ese contexto, lo que mancha no es la mujer, sino el deseo pervertido de los grandes espíritus (simbólicamente masculinos) que se rebelaron contra Dios y que hacen algo que es opuesto a su más honda verdad: se pervierten con mujeres a las que violan y someten. En el fondo de la frase (¡los que no se han manchado con mujeres!) está latiendo la tradición apocalíptica del descenso de los violadores, formulada de manera clásica por 1 Hen* 6–36. Según ella, los hombres de este mundo (y en especial las mujeres) no son culpables, sino víctimas: el pecado original es obra de los Espíritus insaciables que bajaron a la tierra para violar (= manchar) a las mujeres. No mancharon las mujeres a los Varones-Ángeles, sino al contrario: los Ángeles (¿varones?) se mancharon a sí mismos, rompiendo el orden de Dios y violando-utilizando a las mujeres. Ellos bajaron como ejército de sangre (guerra y deseo sexual) al monte Hermón (no a Sión, como Jesús), para introducir sobre el mundo la perversión (la mancha) en el nivel del sexo y sangre. Las mujeres no fueron violadoras, sino violadas, no fueron las que mancharon, sino las que fueron «manchadas» por ángeles (*1 Hen* 6–7). Por eso, el Henoc más antiguo no las acusa a ellas, sino a los invasores angélicos perversos (más varones que mujeres), que fueron portadores de la mancha y violencia sobre la humanidad (cf. *1 Hen* 15). Ellos, el mal ejército de los ángeles invasores, son causa del pecado, principio de mancha. Según esto,

podríamos decir que los 144.000 soldados vírgenes de Cristo forman el reverso de los ángeles violadores: son la nueva humanidad reconciliada, fiel al Cordero, capaz de guardar la fidelidad que consiste en no romper el orden sagrado de la vida, en no utilizar ni oprimir a las mujeres (que suelen ser siempre las víctimas de los soldados). Son ellos los que «no se han manchado» porque no han violado a mujeres. Son soldados que no violan, triunfadores que no han logrado su victoria raptando y poseyendo mujeres a la fuerza, sino respetando toda forma de vida. Por eso, al decir que «no se han manchado con mujeres», no se quiere indicar que hubieran sido ellas las que les habrían manchado, sino ellos mismos los que se habrían manchado violando mujeres.

(6) *Abstinencia sexual*. La reflexión anterior es bíblicamente correcta y nos hace ver que no son las mujeres las que manchan a los varones, sino los varones-soldados-diablos los que se han manchado violando mujeres. Pero, una vez formulado, y en especial dentro de un contexto antifeminista como el de la gnosis griega, es evidente que ese texto ha contribuido a entender a las mujeres como mancha, como peligro para los varones-ascetas-abstinentes, conforme a una visión que ha seguido influyendo en la Iglesia católica en diversos lugares. Por otra parte, debemos recordar que en el fondo del texto se está evocando también la práctica de la abstinencia sexual para la guerra* santa. Así lo indica el texto clásico de la visita de David* al templo de Nob, donde pide panes para comer y le dan los panes santos (de la Proposición), que los soldados podrán comer solo si están en estado de pureza* ritual, es decir, si no han tenido relaciones previas con mujeres (1 Sm 21,1-6). Tanto los sacerdotes antes de oficiar los sacrificios como los soldados de la guerra santa antes de la lucha tenían que abstenerse de relaciones sexuales, pues ellas implicaban un tipo de impureza ritual (por el derramamiento de semen). En ese sentido simbólico, estos soldados del Cordero aparecen como ritualmente puros, dentro de un contexto donde la pureza tenía un sentido distinto al que tiene para Jesús de Nazaret y para nosotros. Por eso, tomado al pie de la letra, lo que se dice de ellos (son vírgenes, pues no se han manchado con mujeres) nos resulta hoy extraño.

Cf. R. B. ALLO, *Saint Jean. L'Apocalypse*, Gabalda, París 1971; X. PIKAZA, *Apocalipsis*, Verbo Divino, Estella 1999; P. PRIGENT, *L'Apocalypse de saint Jean*, Labor et Fides, Ginebra 1981.

6. Identidad cristiana

(↗ *familia*, *iglesia*, *María Magdalena*, *Marta y María*, *matrimonio*, *Misná*). El movimiento de liberación mesiánica de Jesús, que ha de entenderse en el contexto de los procesos sociales del judaísmo de su tiempo, ha superado la visión de la mujer como esposa y madre, sometida al dominio del marido, para integrarla en una familia de hermanos, hermanas y madres, donde no hay lugar para los padres patriarcales (Mc 3,31-35). Esta es la inversión del Evangelio, frente al orden dominante que ponía al padre sobre el hijo, al varón sobre la mujer, al rico sobre el pobre, al sano sobre el enfermo, etc. En contra de ese modelo patriarcal, Jesús ha destacado el valor de los enfermos y expulsados, de los niños y los pobres, es decir, de los seres humanos como tales. En ese contexto, las mujeres dejan de estar sometidas a los maridos y aparecen en sí, como personas, capaces de palabra, servidoras del Evangelio.

(1) *Movimiento de Jesús*, *para varones y mujeres.* Muchos rabinos tomaban a las mujeres como incapaces de acoger y comprender la Ley, y es comprensible que así fuera, pues ellas no tenían tiempo ni ocasión para estudiar la Escritura como ellos. Pero Jesús no ha creado una escuela elitista de varones sabios, sino un movimiento de humanidad mesiánica, dirigido por igual a mujeres y varones. Por eso, las mujeres le escuchan y siguen sin estar discriminadas (cf. Mc 15,40-41; Lc 8,13).

Jesús no ha sido un reformador social, sino un profeta escatológico: no ha querido remendar el viejo manto israelita, ni echar su vino en odres gastados, sino ofrecer un mensaje universal de nuevo nacimiento (cf. Mc 2,18-22). No distingue a varones de mujeres, sino que acoge por igual a todos, ofreciéndoles la misma Palabra personal de Reino, en un camino en el que nadie domina sobre nadie, sino que todos son «como los ángeles del cielo», es decir, seres en fraternidad (cf. Mc 12,18-27). En esa línea, Jesús ha superado la lógica de dominio de unos sobre otros, abriendo un camino de Reino donde cada uno (varón o mujer) vale por sí mismo y puede vincularse libremente con los otros.

En su mensaje de Reino, Jesús no ha separado las funciones de hombres y mujeres por género o sexo. Los moralistas de aquel tiempo (como los códigos domésticos de Col 3,18–4,1; Ef 5,22–6,9; 1 Pe 3,1-7; etc.) separaban mandatos de varones y mujeres; pero el Evangelio no lo hace (no contiene un tratado *Nashim*, como la *Misná*), ni canta en bellos textos el valor de las esposas-madres, pues su anuncio es simplemente humano, de manera que vale lo mismo para hombres que para mujeres.

El Sermón de la Montaña (Mt 5–7) no distingue a varones y mujeres, pues se dirige a los seres humanos como tales. El mensaje del Reino (gratuidad y perdón, amor y no-juicio, bienaventuranza y entrega mutua) suscita una humanidad (nueva creación), donde no se oponen varones y mujeres por funciones sociales o sacrales, sino que se vinculan como personas ante Dios y para el reino.

(2) *Iglesia.* La comunidad de Jesús no ha destacado el valor de la fecundidad biológica de la mujer para el Reino (no ha exaltado su diferencia como vientre y pechos: cf. Lc 11,27), ni ha cantado su virginidad de un modo sacral o idealista; tampoco se ha ocupado de regular sus ciclos de pureza o de impureza, ni la ha encerrado en casa, ni la ha puesto al servicio del hogar, sino que la ha valorado como persona, capaz de escuchar la palabra y servir en amor a los demás, igual que los varones. Solo de esa forma ella aparece como fecunda para el Reino, con y como los varones.

Por eso, a partir del Evangelio no se puede hablar de ninguna distinción de fe o mensaje (de seguimiento o vida comunitaria) entre varón y a mujer, pues ambos emergen como iguales desde Dios y para el Reino. Todo intento de crear dos moralidades o dos tipos de acción comunitaria (palabra de varón, servicio de mujeres), reservando para los varones algún tipo de funciones especiales de tipo sacral, cuyo acceso está vedado a ellas, resulta contrario al evangelio, es precristiano. Ni el varón es autoridad como varón, ni la mujer como mujer, sino que ambos se vinculan en palabra y servicio, gracia y donación de vida.

Esta es la revelación de la no diferencia, que el evangelio presenta de manera intensa, sin proclamas exteriores o retóricas. La primera Iglesia no ha formulado en este campo

ninguna ley especial para mujeres, pues todo lo que dice para los varones puede decirlo y lo dice también (en principio, dejando algunas glosas posteriores) para ellas, abandonando pronto la exigencia de la circuncisión que es solo de varones. Siguiendo en esa línea, la primera tradición de Jesús se ha elevado contra las funciones de rabinos-padres-dirigentes (cf. Mt 23,8-10), no dejando que resurjan dentro de la Iglesia. Por eso, todo intento de re-fundar el Evangelio sobre el «poder» o distinción de los varones resulta regresivo y lo convierte en elemento de un sistema jerárquico opuesto a la visión cristiana del amor y a la comunión personal del Evangelio.

En esa línea podemos afirmar que Jesús no ha sido un reformador social, pues los reformadores aceptan en parte lo que existe para cambiarlo después o mejorarlo; ellos pactan siempre porque quieren conservar algo «bueno» que ya existe; por eso acaban siendo detallistas, legalistas, distinguiendo lo que se debe aceptar y lo que debe rechazarse. Jesús, en cambio, actúa como profeta escatológico: no se ha puesto a reformar el mundo para mejorarlo; no se ha ocupado de cambiar detalles, sino que ha hecho algo más hondo y radical: como enviado escatológico de Dios él anuncia el fin del mundo viejo, la llegada de un reino que es igual para varones y mujeres.

He tratado del tema en *Hombre y mujer en las religiones*, Verbo Divino, Estella 1996, 275-284. Cf. también A. Y. COLLINS (ed.), *Feminist Perspectives in Biblical Scholarship*, Scholars, Chico 1985; L. DAY y C. PRESSLER (eds.), *Engaging the Bible in a gendered world: an introduction to feminist biblical interpretation*, Westminster, Louisville KY 2006; M. NAVARRO PUERTO (ed.), *Para comprender el cuerpo de la mujer. Una perspectiva bíblica y ética*, Verbo Divino, Estella 1996; E. SCHÜSSLER, *En memoria de ella*, DDB, Bilbao 1989; B. WITHERINGTON III, *Women in the Ministry of Jesus*, Cambridge UP 1984; *Women in the Earliest Churches*, Cambrige UP 1988.

MUJERES ANTE LA CRUZ

(↗ *judeocristianismo*, *María magdalena*, *María madre de Jesús*, *Marcos*, *Santiago*, *tumba de Jesús*). Mc 15,40-41 las presenta cuidadosamente: «Había también algunas mujeres que miraban de lejos, entre las que estaba también María Magdalena y María, la madre de Jacob el Pequeño y de José, y Salomé, que habían seguido a Jesús en Galilea y lo habían servido, y otras muchas que habían subido con él a Jerusalén». Marcos las había dejado en la penumbra a lo largo del evangelio, aunque algunas habían enseñado a Jesús cosas fundamentales, como la sirofenicia (7,24-30) y la del vaso de alabastro (14,3-9), o habían recibido su ayuda, como la suegra de Simón, la hemorroísa y la hija del archisinagogo (Mc 1,29-31; 5,21-43). Por otra parte, la madre de Jesús había aparecido de una forma muy significativa en Mc 3,20-21.31-35. Pues bien, ellas emergen al final de la historia de Jesús (ante la cruz y la tumba: 15,40-41.47) y ante el sepulcro abierto, marcando el principio de la misión de la Iglesia (16,1-8).

(1) *Mujeres de la cruz*. Según Marcos, ellas expresan el discipulado de Jesús (le han seguido, le han servido y han subido con él a Jerusalén) y así aparecen al final de su historia como testigos esenciales del conjunto de la vida y muerte de Jesús. Ellas constituyen el lazo de unión del evangelio, la garantía fundamental de la continuidad cristiana, de manera que sin ellas hubiera sido imposible mantener el recuerdo de Jesús. Hay cuatro listas que pueden y deben compararse y completarse: (a) Mc 6,3 habla de Jesús, hijo de María y hermano de Santiago y José, y Judas y Simón. (b) Mc 15,40 dice que miraban de lejos María Magdalena, María, madre de Santiago el Pequeño y de José, y Salomé. (c) Mc 15,47 dice que al enterrar a Jesús observaban María Magdalena y María la de José. (d) Mc 16,1 añade que tras el sábado, María Magdalena y María la de Santiago y Salomé compraron aromas para ungir a Jesús en la tumba. Por su parte Jn 19,25 añade que estaban junto a la cruz su madre y la hermana de su madre... y María Magdalena.

En las tres últimas listas, María Magdalena aparece siempre la primera, y solo después se citan por su nombre otras dos (Mc 15,40-41; 16,1), o solo una (15,47). Significativamente, la primera de esas listas (15,40) recuerda que había *otras muchas (allai pollai)* que habían seguido y servido a Jesús en Galilea y que habían subido con él a Jerusalén. Sobre Salomé, la tercera mujer, que aparece dos veces (Mc 15,40-41; 16,1), no sabemos nada, a no ser que unamos Mc 15,40 con Mt 27,56 y la identifiquemos con la madre de los zebedeos. La segunda María (que aparece en los tres últimos textos de Marcos) puede identificarse quizá, de manera sorprendente, con la madre de los hermanos de Jesús, de la que se hablaba en Mc 6,3 (ella aparece ante la cruz en Jn 19,25-27). María Magdalena es más conocida por otras tradiciones del Nuevo Testamento.

(2) María* Magdalena. Marcos la presenta solo en el contexto de muerte, enterramiento y anuncio pascual, vinculada en los tres casos con otra María (que aparece como madre de Santiago y José) y con Salomé, a quien vemos en la segunda y cuarta lista. No conocemos su pasado, a no ser que la identifiquemos con la mujer del vaso de alabastro, cosa que parece poco probable, pues aquella ungió a Jesús (14,3-9) y esta

quiere hacerlo todavía, o que leamos el texto desde el final canónico, pero la Magdalena canónica de 16,9-11 ya ha visto y creído al Jesús pascual, cosa que la nuestra aún no ha hecho. Por eso nos resulta difícil precisar su identidad, aunque ella aparece siempre como *primera*, dato que Marcos ha recibido de la tradición anterior, donde ella ha debido jugar un papel importante. Ella formó parte del círculo más íntimo de los discípulos de Jesús, donde estaban los Doce (símbolo de las tribus de Israel), con otros hombres y mujeres muy significativos.

Los varones y mujeres del grupo de Jesús eran sus íntimos: con él andaban, comían y dormían en los campos y aldeas, y entre ellos se encontraba María de Magdala con otras mujeres. Lc 8,2-3 (y de algún modo Mc 15,40-41) supone que esas mujeres sostenían económicamente a Jesús y a su grupo. Pero ese dato parece posterior y resulta, por lo menos, ambiguo, pues entre los itinerantes de Jesús no parece que hubiera patronos que alimentaban a «clientes» pobres. Magdalena no era una rica patrona, sino discípula itinerante de Jesús y así le acompañó a Jerusalén, compartiendo con él lo que tenía. La importancia de Magdalena no deriva de su presencia en la Cena, sino del hecho de que ella (con otras mujeres) ha visto morir a Jesús y el lugar donde le enterraban, aunque no ha podido hacerlo ella (pues no tenía autoridad para recibir su cuerpo), siendo la primera en descubrir, por experiencia de amor personal, que Jesús está vivo, que no se le puede encontrar en el sepulcro. En ese sentido, su amor de mujer jugó un papel esencial en el nacimiento de la Iglesia, como muestran el final canónico de Marcos (Mc 16,9) y también Jn 20,1-18, donde se afirma que fue la primera cristiana, testigo y apóstol de la Iglesia, antes que los Doce. Así parece reconocerlo el comienzo de Hechos, aunque no la cita (cita a las mujeres en general).

(3) *María*, *la madre de Santiago y José* (María*, madre de Jesús). Es posible que Marcos haya querido identificar a esta segunda María con la madre de Jesús, a quien la gente llama en 6,3 «el hijo de María», presentándole como hermano de Santiago, José, Judas y Simón. Pues bien, cuando Marcos diga que ante la cruz de Jesús estaba María, la madre de Santiago el Pequeño y de José (15,40), añadiendo que María la de José asistió al entierro (15,47) y María la de Santiago estuvo en la tumba la mañana de pascua (16,1), podemos suponer que se trata de una misma mujer, un personaje importante para la Iglesia, pues sus hijos resultan conocidos para los lectores (como los hijos de Simón de Cirene en 15,21).

Esta mujer no se define por sus padres, ni por su marido, sino por sus hijos, recordando la importancia de ellos para la Iglesia, que los sigue recordando como hijos de una mujer llamada María. Magdalena se «define y distingue» por su ciudad (Magdala) y no por su familia (padre, marido o hijos), como solía suceder en aquel contexto. Salomé no necesita ningún apelativo, se la conoce por sí misma. Pero esta segunda María queda identificada en la Iglesia por sus hijos, y así se la presenta como madre de Jacob y José. Ella puede ser la madre de Jesús, a pesar de que Marcos no lo diga, o no pueda decirlo.

Marcos no puede presentar a esta María como madre de Jesús, por coherencia con Mc 3,31-35, donde él ha rechazado el valor cristiano de la maternidad genealógica, a la que

parecen apelar los paisanos de Nazaret cuando hablan de ella (cf. 6,3). No ha podido llamarla «madre de Jesús» porque ese título ha quedado aplicado en principio a muchos otros miembros de la comunidad cristiana, es decir, aquellos que se sientan con Jesús en corro, cumpliendo la voluntad de Dios (formando su auténtica familia). Por eso, esta María aparece más bien como madre de los hermanos de Jesús, en expresión que para Marcos puede resultar restrictiva, pues él no quiere presentarla como «Madre del Señor», es decir, como Gebîra* (en la línea de Lc 1,43). Pero, al mismo tiempo, al decir que ella asiste a la muerte de Jesús (superando así el rechazo de 3,31-35 y el de 6,3), Marcos la integra en el camino de la Iglesia (como madre de Jacob y José), unida a otras mujeres, que han ofrecido el primer testimonio de la muerte y de la pascua.

Esta María aparece como madre de los hermanos de Jesús, que son Santiago y José (cf. Mc 15,40.47; 16,1). Esta terminología resulta significativa, pues, por una parte, sitúa a esta María como figura importante dentro de una Iglesia judeocristiana (representada por estos hermanos de Jesús: cf. 6,3), y, por otra, supone que ella debe asumir, con las otras mujeres y con Roca (y los discípulos), el camino que lleva al encuentro eclesial de Galilea, cosa que se supone que aún no ha hecho (cf. Mc 16,7-8). De esa forma, estos pasajes la liberan (a ella y a su grupo) de la fijación jerosolimitana, abriéndola a la Iglesia universal, en una línea distinta a la de Pablo, que presenta a Santiago y a sus hermanos (quienes en Marcos son hijos de María) como «hermanos del Señor».

El tema de *la madre de Jesús* quedaba pendiente en Mc 3,31-35 y 6,3, de una manera más bien negativa. Pues bien, estos nuevos textos de la muerte y pascua de Jesús parecen reinterpretar (resituar) a su madre, en el momento clave del evangelio, presentándola como *madre de los hermanos de Jesús* (signo de una Iglesia judeocristiana que debe «salir» de Jerusalén en el momento de la guerra del 67-70 d.C.; cf. Mc 13,14-15). En esa línea, Marcos la vincula con María Magdalena y Salomé, y con otras mujeres del comienzo de la Iglesia, pidiéndole así, al menos implícitamente, que deje Jerusalén y vaya a Galilea, a la verdadera comunidad de Jesús (cf. Mc 16,7-8).

Cf. R. BAUCKHAM, *Jude and the relatives of Jesus in the Early Church*, Doubleday, Nueva York 2004; R. E. BROWN (ed.), *María en el Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1986, 74-78; J. J. CROSSAN, «Mark and the Relatives of Jesus», *Nuevo Testamento* 15 (1973) 81-113; M. FANDER, *Die Stellung der Frau im Markusevangelium*, MThA 8, Altenberge 1990; M. NAVARRO, *Morir de vida. Mc 16,1-8: Experiencias de muerte y transformaciones de Resurrección*, Verbo Divino, Estella 2011; M. SAWICKI, *Seeing the Lord*: *Resurrection and Early Christian Practices*, Fortress, Minneapolis 1994; B. WITHERINGTON III, *Women in the Ministry of Jesus*, Cambridge UP, 1984, 85-100.

MUJERES, GUERRA POR

(↗ *Aksah*, *cautiva [la bella]*, *guerra*, *levita*, *matrimonio*, *rapto*). Muchos pueblos conservan la memoria de guerras antiguas por mujeres. El caso más significativo en la Biblia es el de Jc 21 (en el contexto de la violación y muerte de la mujer del levita*). Los federados de Israel atacan a la ciudad «traidora» (Jabes de Galaad) para robar a sus mujeres y dárselas a los benjaminitas, que carecían de ellas: «Entonces los de la Asamblea de Israel mandaron allí a doce mil hombres valerosos y les dieron órdenes diciendo: "Id y matad al filo de la espada a todos los habitantes de Jabes Galaad... ¡Exterminaréis a todo varón y a toda mujer que haya conocido varón acostándose con él, dejando con vida a las solteras!". Y encontraron entre los habitantes de Jabes Galaad cuatrocientas jóvenes que no se habían acostado con varón. Y las llevaron al campamento de Siloh... (Y la asamblea se las dio a los benjaminitas...)» (Jc 21,10.14).

La destrucción recae sobre varones, niños y mujeres casadas. Las muchachas «vírgenes» servirán como mujeres de los benjaminitas que carecen de ellas. En este contexto, nadie pregunta a las mujeres lo que quieren; ellas no pueden optar por sí mismas, sino que valen solo como propiedad del marido, para darle descendencia.

MULTIPLICACIÓN, PANES Y PECES

(↗ *eucaristía*, *Marcos*, *milagros*, *panes*, *peces*). El tema de la multiplicación de los panes y los peces está bien anclado en la tradición de los evangelios y expresa de forma privilegiada el sentido de la vida y obra de Jesús. Aparece dos veces en Marcos (6,30.44; 8,1-10), dos veces en Mateo (cf. 14,13-21; 15,32-39) y una en Lucas (9,10-17) y en Juan (6,1-14). Aquí nos fijamos en el primer relato de Marcos (Mc 6,30-44), que viene después de la narración del banquete de Herodes, con el asesinato de Juan* Bautista (6,14-29), aunque tendremos también en cuenta el segundo (Mc 8,1-10) con los paralelos de Mt, Lc y Jn. Frente al banquete bien programado de Herodes, donde solo están invitados los grandes del reino (Mc 6,21) y se decide la muerte de Juan, el Evangelio expone aquí el banquete de los discípulos de Jesús, al que pueden asistir todos los que quieran y vengan a buscarle, sin limitaciones de raza, poder o religión. La narración ofrece un esquema eucarístico, con dos partes principales, una más vinculada a la palabra, otra a la comida.

(1) *La Palabra compartida y compasiva* (Mc 6,33-35). Jesús ha querido descansar, en un lugar ameno y solitario, con un grupo de discípulos. Pero, más que su descanso, le importa la necesidad de las gentes que acuden. Esta es la ley suprema de su vida: siendo enviado del Dios misericordioso (cf. Ex 34,6-7; Jonás 3,3), siente compasión de los hombres, a quienes debe guiar como buen pastor (cf. Nm 27,17; Jr 23,4; Ez 34,23), ofreciéndoles así, en el campo abierto, la Palabra de Dios, sin distinciones ni limitaciones. Había por entonces diversas escuelas judías, pero tendían a ser elitistas, propias de los puros (esenios, fariseos...), con largos años de aprendizaje, de tal forma que solo algunos podían escuchar y entender la palabra, mientras otros seguían siendo ignorantes (dependientes). Jesús, en cambio, ofrece su enseñanza a todos, en la universidad de la vida y de la calle. En ese sentido podemos hablar de una multiplicación de la palabra compartida, que es anterior a la comunicación del pan («pues no solo de pan vive el hombre, sino de toda palabra...»: Mt 4,4).

(2) *Liturgia de la comida: eucaristía de los panes y los peces*. Los discípulos de Jesús no se han opuesto a que regale abiertamente la palabra, pero se oponen cuando él les pide que alimenten a la muchedumbre con sus propios panes y peces. Para Bano* y Juan* Bautista era esencial una comida de pureza cósmica (silvestre). Para los fariseos* y esenios* era esencial una comida limpia. A Jesús en cambio le importa ante todo la comida compartida: abierta a los que vienen, superando las normas de pureza elitista. Este es su signo: el don de los panes* y los peces* compartidos, a partir de los mismos discípulos, que dan lo que tienen para todos, sabiendo que allí donde se comparte lo que hay pueden sobrar y sobran doce cestos (cf. Mc 6,43) que son signo de las doce tribus de Israel o siete cestos (Mc 8,8) que son signo de una comida que debe compartirse con todos los pueblos de la tierra.

(3) *Las multiplicaciones son comida histórica y pascual*. Ciertamente, el texto recoge y relata un recuerdo de la historia de Jesús, que comparte lo que tienen (él y sus discípulos) con todos los que han ido a su encuentro, en gesto generoso de abundancia,

de palabra y comida fraterna. Pero, al mismo tiempo, este recuerdo ha sido recreado desde la experiencia pascual, de manera que los cristianos se pueden definir como aquellos que comparten la comida y que, al hacerlo, descubren a Jesús resucitado, a quien los textos de la eucaristía* presentan como pan compartido. El problema de la humanidad antigua y moderna no es la carencia (falta de producción), sino el reparto y comunión de bienes y vida. Por eso, el «milagro» de las comidas de Jesús no está en la multiplicación física del pan y de los peces (como en el pan y carne del cuervo de Elías, o en la harina y aceite de Eliseo: cf. 1 Re 17,1-16; 2 Re 4,1-7; 4,42-44), sino en la comunicación y comunión de los bienes humanos. Los que hoy destacan solo el aspecto milagrero externo de las multiplicaciones, proyectando sobre ellas problemas de biología o física (ampliación o producción instantánea de nuevos alimentos), olvidan el auténtico tema: los evangelios no hablan de física, sino de solidaridad humana y esperanza mesiánica.

(4) *Las multiplicaciones expresan el carácter universal concreto del mensaje y vida de Jesús*. Todo resulta natural en ellas, no hay nada «sagrado» en su despliegue: no hacen falta sacerdotes especiales, ni ceremonias de pureza, ni templos, ni ritos cultuales, pues el rito es la misma vida, comunicación humana, en cuanto palabra y alimento. Por eso, los relatos de multiplicaciones, superando la barrera de la diferencia israelita, nos conducen a un lugar donde pueden encontrarse todos los humanos, judíos y gentiles, cristianos y no cristianos, creyentes religiosos y simples hambrientos de pan y palabra, sobre el ancho campo de la vida. Religiones y ritos nacionales separan, ideologías y políticas sacrales distinguen. Jesús, en cambio, acoge y reúne a todos en el ancho campo (desierto* de todos), para ofrecerles la palabra y el pan que se comparten. De esa forma, el signo del Dios de Jesús es la mesa universal: sus discípulos no pueden preparar una comida exclusivista, no se reúnen en torno a un pan y vino de pureza, para separarse de los transgresores de la ley (como en Qumrán), sino al contrario: ofrecen a todos los que vienen sus panes y sus peces. Estos judíos mesiánicos (cristianos de Galilea), seguidores del profeta nazareno, acogen a todos y los distribuyen, sobre la hierba verde, bajo el ancho cielo, *en grupos de cincuenta o cien* (Mc 6,39-40), en corros de comunicación humana, para que así puedan conocerse, compartir la mesa y dialogar desde el Reino. Son multitud (cinco mil o cuatro mil: Mc 6,44; 8,9), pero se vinculan en comunidades o grupos menores, para comer y compartir el pan, de un modo personal, formando la iglesia del campo abierto de la vida. No son cristianos en el sentido confesional posterior, pero lo son en un sentido todavía más profundo de comunicación de vida.

Cf. R. FOWLER, *Loaves and Fisches: The Function of the Feeding Stories in the Gospel of Mark*, Scholars, Chico CA 1981; X. PIKAZA, *Fiesta del pan, fiesta del vino*, Verbo Divino, Estella 2000.

MUNDO, CREACIÓN

(↗ *agua*, *astros*, *cosmos*, *creación*, *Génesis*, *sábado*, *tierra*). Estrictamente hablando, el judaísmo del Antiguo Testamento es una experiencia del mundo entendido como creatura, la primera religión que ha puesto de relieve la trascendencia de Dios (monoteísmo) y la afirmación de que él ha creado todas las cosas que, según eso, son reales, provienen de Dios, pero son diferentes de él (cf. Gn 1,1). Al poner en el título y lema de su Biblia las palabras de la creación (*en el principio Dios creó los cielos y la tierra*, es decir, todo el mundo) el judaísmo ha trazado un programa teológico y social que está inspirando la historia de Occidente (y de la humanidad), especialmente a través del cristianismo y del Islam, que aceptan ese mismo punto de partida, distinguiéndose así de otras religiones.

(a) Hay religiones del *mundo sagrado*; son de tipo *cósmico* y tienden a identificar lo divino con el mismo mundo; en esa línea, Madre tierra y Padre cielo constituyen las divinidades primigenias, son fondo y sentido de todo lo que existe. Por eso la grandeza y salvación se interpreta como inmersión cósmica: el hombre se hace divino introduciéndose en el cosmos.

(b) Hay religiones del *mundo aparente.* Son de tipo *místico* y suelen concebir el mundo como cárcel donde el hombre se encuentra perdido, encadenado a la rueda de las reencarnaciones, dominado por el mismo deseo pervertido de una vida egoísta que le ata a la materia. En esta línea, la salvación se interpreta en el fondo como desmundanización: los hombres religiosos deben salir del mundo para alcanzar la verdad interior en lo divino.

(c) En tercer lugar están las religiones *monoteístas* (fundadas en el judaísmo), que no divinizan el mundo, pero tampoco lo demonizan, no lo conciben como lugar de condena, sino como una expresión de la voluntad creadora de Dios que lo ha formado a través de su palabra y como lugar donde el hombre puede y debe realizarse respondiendo libremente a esa palabra. En esa línea, partiendo de Gn 1,1–2,4, el mundo se concibe como totalidad del cielo cósmico y de la tierra, como algo real, pero siendo creatura de Dios.

Esta es la novedad y aportación de las religiones bíblicas, que se apoyan en el relato de la creación (Gn 1) y que conciben el mundo como una realidad positiva y distinta de Dios, que Dios ha creado libremente. Externamente, el mundo es como una semiesfera (un horno) con la tierra y los mares abajo, y el cielo como una cúpula o cubierta, presidida por los astros. Pero, al mismo tiempo, es un proceso temporal de siete «días» que lleva desde la luz de Dios, a través del firmamento, del mar y de la tierra, hasta la misma vida de los hombres, que son capaces de situarse ante el sábado de Dios en el que culmina toda la realidad. En su realidad más honda, el mundo es creación de Dios.

En esa línea podemos afirmar que crear es suscitar algo nuevo y separarlo así de aquello que ya había. Hacer que haya mundo, y separarlo de Dios, hacer que las cosas sean, dándoles autonomía, como realidades que dependen de Dios, pero que son, al mismo tiempo, independientes. Crear es distinguir, conceder a cada cosa su espacio y

tiempo, su rostro y realidad, no por imposición material, ni por presión biológica, sino a través de la palabra, que lo funda todo. De esa forma, según el símbolo de fondo de Gn 2, a lo largo de siete días, Dios fue diciendo «sean», «háganse», y de esa forma fueron surgiendo las cosas, vinculadas a través de su palabra, en la armonía de la luz y de los seis (o siete) días que forman lo que existe. Eso significa que todas las realidades (en su espacio y en su tiempo, tal como culminan en el mundo) tienen su propia autonomía. Han sido creadas por la Palabra de Dios, de Dios dependen, en él reciben su sentido; pero, al mismo tiempo, son independientes, es decir, creaturas. Ellas son realidad porque Dios las ha «dicho» (creado). Son realidad para el hombre que las comprende y se realiza en libertad, en medio de ellas.

(1) *Espacio y tiempo*, *el orden de la creación.* El mundo tiene realidad en sí mismo, pero depende de dos protagonistas: uno es *Dios*, que lo crea y asienta en su palabra; otro es *el hombre*, creado por Dios a su imagen y semejanza, como culmen y sentido del mundo, que recibe así un carácter antrópico. Dentro del mundo como creación podemos distinguir dos ritmos que se encuentran implicados: uno *espacial*, por el que viene a presentarse como un gran templo, esto es, como una armonía sagrada de seres que Dios ha creado a través de su palabra; el otro ritmo del mundo es *temporal*, y se encuentra regulado por los astros, para culminar en el sábado de Dios, día de culto y alabanza, por el que todo se vincula con Dios.

Los dos agentes personales (Dios y el hombre) se relacionan en un espacio-tiempo de totalidad sagrada que ha de interpretarse como «gracia» (como voluntad creadora ofrecida y compartida). Dios y el mundo se vinculan a través de los *seis días* en los que brotan y se estructuran las *ocho grandes obras* de Dios. En principio no existía relación estricta entre los días del tiempo cósmico (semana sagrada) y el espacio o conjunto de las obras de Dios (que podían haberse contado quizá de otro modo). Pero el autor de Gn 1, que es un sacerdote, ha querido vincular las ocho realidades del mundo (plano más espacial) con los seis días de la acción de Dios (y con el séptimo del sábado, en el que todo culmina). Por eso, las *realidades del mundo*, que podían ser más numerosas, se integran en *los seis días de trabajo* de Dios. El autor ha destacado de esa forma el orden unitario del conjunto del mundo, donde todo aparece a modo de liturgia, como lugar donde el mismo Dios habita, trabajando y descansando con los hombres.

En ese sentido, el mundo es un templo de Dios, que ha empezado creando la luz (día 1), como fuente de todo lo que existe; Dios ha puesto arriba la bóveda o techo de esa casa inmensa, separado de las aguas inferiores de los mares, (día 2), con la tierra y las plantas abajo y los astros otra vez arriba (días 3 y 4)... En el espacio que forman los mares y el aire habitan los peces y las aves (día 5) y los animales terrestres con los hombres (día 6), unidos, pero distintos. En ese contexto acentúa Gn 1 la función del hombre, que, compartiendo el mundo con los restantes animales, domina sobre todos ellos, por ser imagen de Dios. Al final queda libre el sábado (día 7º), que aparece de un modo independiente, más allá del tiempo y del espacio, como expresión de la presencia de Dios.

El mundo es una creación organizada de modo armonioso, en su espacio y tiempo, una creación que culmina de dos formas posibles: En el hombre (segunda parte del día sexto) y en el sábado, que es el descanso de Dios para los hombres (día séptimo). La creación no es Dios, sino «Palabra de Dios» a quien el texto ha presentado como *Elohim* (lo divino), nombre que comprenden y de algún modo comparten los pueblos del entorno) y no como *Yahvé*, Señor de la promesa y pacto particular de los israelitas. Al escoger ese nombre (Elohim), Gn 1 ha realizado un gesto ecuménico: habla de Dios en un lenguaje abierto a otras culturas religiosas e interpreta la creación como *opus distinctionis et separationis* (obra de distinción y separación), partiendo del caos como realidad informe donde todo está mezclado, luz y oscuridad, aguas superiores e inferiores, mar y tierra seca... Pero más allá de ese caos, por encima de la necesidad cósmica está la voluntad de Dios que ha creado el mundo porque ha querido, concediendo de esa forma distinción y unidad a todo cuanto «dice» (a cuanto hace).

(2) *Seis días*, *ocho obras de Dios*. La creación implica la entrada de las cosas en la luz de la Palabra de Dios que las llama y organiza, manteniéndose distinto, trascendente. Esta experiencia y certeza de la libertad y autonomía de Dios define la novedad israelita, que empieza a distinguirse de otras religiones, que tienden a identificar a Dios con el mundo. Los israelitas saben que el mundo no es Dios, pero es obra buena de Dios, que se goza con aquello que ha hecho, y especialmente con los hombres (Gn 1,12.18.21.25.31; 2,3). El «mundo» es el conjunto de la creación. No es una apariencia (como en algunas religiones de Oriente), tampoco es cuerpo de Dios o de la Diosa (como en gran parte de los mitos de Oriente, empezando por el Enuma Elish de Mesopotamia), sino criatura de Dios, en su unidad y diversidad armónica, como indicaremos a partir de Gn 1,1-31 (sin evocar aquí el sábado*), destacando los seis días del mundo, con sus ocho realidades.

Día 1º: luz (Gn 1,3-5). *Esta es la primera obra:* Dios separa la luz de las tinieblas, que estrictamente hablando no existían (o eran no-existencia), como fondo de caos que rodea al ser divino (Gn 1,2). Las tinieblas son no-dios. No hay por tanto un dios bueno y otro malo. Dios es solo bueno, y signo suyo es la luz que brota de él y da sentido (existencia, visibilidad) a todo. En esa línea pudiéramos decir que Dios es uno y que no hay en él división ninguna, pero todo lo que él crea se halla dividido, pues se apoya y existe sobre la dualidad originaria que forman luz y tinieblas. Así podemos decir que el principio de Dios era la Palabra; pero el principio del mundo es la luz (sin apelar a ninguna teoría cosmogónica).

Día 2º: firmamento; separación de las aguas (Gn 1,6-8). *Esta es la segunda obra:* Dios crea el cielo, la bóveda firme que se abre en el caos de las aguas primordiales, como un techo duro o semiesfera que mantiene separadas las aguas del aire y de la tierra. Sobre la bóveda siguen las aguas del caos, abajo está el suelo llano (todavía compuesto de aguas). En el hueco así formado, como en el interior de una matriz o un horno, surge el aire. De esa forma ha vencido Dios al caos no divino *(tohu wabohu)*, que forman las tinieblas con las aguas que lo llenaban todo. Es claro que el firmamento (con el hueco que abre en su interior) ha surgido de la voz creadora de Dios, que abre y extiende el

espacio habitable, que es bueno, un hueco organizado y amansado por la voz de Dios, aunque amenazado por las aguas del caos que siguen estando más allá del firmamento.

Día 3º: tierra y plantas (Gn 1,9-13). Este día realiza Dios dos obras o acciones distintas. (a) *Tercera obra:* la tierra se separa del mar (Gn 1,9-10). Antes era todo informe bajo la bóveda del cielo, las aguas del caos dominando sobre la superficie plana del fondo del «horno» o bóveda del mundo. Pero ahora Dios divide las aguas no divinas inferiores (las de arriba parecen seguir siendo caóticas), las retira y las encierra en un espacio que se llama el mar, haciendo así que brote el suelo seco, es decir, la tierra, rodeada por los mares, pero venciendo su amenaza. Esta es una cosmogonía húmeda: partimos de las aguas (caos de aguas informes, unidas a la oscuridad) para llegar hasta una tierra buena, envuelta en la misma luz de Dios. Aguas y tierra son, por tanto, obra de Dios, no dioses, como supone el mito general del Oriente antiguo y Grecia. (b) *Cuarta obra*: brotan las plantas de la tierra (Gn 1,11-12). Por segunda vez en ese mismo Dios eleva su voz creadora *(dabar)*, para que la tierra (separada de las aguas) sea lo que ha de ser: madre fecunda de la vida, que se expresa en las hierbas y los árboles. En un sentido, las plantas son algo nuevo y brotan de la nueva voz creadora de Dios; pero, en otro sentido, ellas emergen de la misma tierra; pasamos así del plano antecedente de separación (Dios crea dividiendo, distinguiendo) al nivel de surgimiento vital o emanación: Dios no tiene que crear las plantas como algo diferente y nuevo, sino que deja que ellas mismas broten de la tierra diciendo: que germinen o surjan. Eso significa que las plantas (árboles y yerbas) pertenecen a la misma tierra que no es dios ni diosa pero es «madre» de la vida cósmica. Conforme a la visión de nuestro texto, una tierra sin plantas, una tierra a la que el hombre quita su capacidad engendradora, sería absurdo, algo contrario a la voluntad de Dios.

Día 4º: las lumbreras del cielo (Gn 1,14-19). *Esta es la quinta obra: creación del tiempo.* Este es el centro del ritmo de la creación, el miércoles que marca el despliegue rítmico del tiempo, trazado por los astros. Dios había separado luz y tiniebla, distinguiendo así día y noche (día 1º: 1,4-5); había separado las aguas superiores e inferiores, encerrando a las de abajo en mares y formando así la tierra con las plantas (día 2º y 3º). Había dispuesto ya el espacio habitable, pero sin haber creado (organizado, separado) el tiempo. Ahora lo hace, reasumiendo lo que había quedado pendiente el primer día (cuando había luz sin astros). Así crea (¿partiendo de esa luz?) al sol para regir el día/luz y a la luna para regir la noche/oscuridad y, finalmente, las estrellas, para separar los tiempos y ofrecer las señales de las asambleas (= fiestas), los días y los años. Ciertamente, los astros no son Dios (en contra del paganismo antiguo, babilonio, cananeo o griego); pero ellos traducen la presencia de Dios, dando sentido y relieve a las diversas estaciones que se alternan de manera significativa, empezando por el día/noche y siguiendo por los tiempos de asambleas litúrgicas y sociales, regidos de un modo especial por la luna. El mismo Dios conversará con el hombre a través de la alternancia de los tiempos, convertidos en signo de trabajo y fiesta, como indica el sábado final (día 7º), anunciado desde ahora con la creación de los astros y del tiempo profano y sagrado.

La bóveda del cielo se convierte de esa forma en templo: un espacio abierto hacia *los tiempos* del despliegue humano y del descubrimiento del misterio.

Día 5º: peces y aves (Gn 1,20-23). *Obra 6ª: los primeros animales*. La misma tierra había germinado antes las plantas, en proceso de fecunda emanación. Ahora Dios debe crear de un modo nuevo y especial a los diversos animales. El texto ha partido de una división tripartita del espacio (mar, aire, tierra) y ha comenzado por aquello que parece más lejano para el hombre: las aguas, habitadas por los peces, y el aire que está sobre la tierra, lugar para las aves. Los animales están divididos, igual que las plantas, según sus especies. No se dice si tienen alguna finalidad; simplemente aparecen como expresión del poder creador: Dios ha culminado la separación cósmica (días 1-2-3) y ha fijado los tiempos (día 4). Eso significa que ha llegado el momento de los seres animados propiamente dichos (los que son alma viva). Su novedad viene marcada sobre todo por el hecho de que ellos reciben ya la bendición de Dios que dice: «creced, multiplicaos...». Bendición es aquí fecundidad y poder, es principio de multiplicación y señorío sobre el propio espacio: los peces son dueños del mar donde habitan; las aves son dueñas del aire que está sobre la tierra. Como receptores de bendición, peces y aves son vivientes sagrados, tienen su propia realidad, poseen un valor u autonomía que el hombre no puede quitarles. Como seguiremos diciendo (día 6º, obra 7ª), los animales están al servicio del hombre, rey del cosmos, igual que los restantes vivientes de la tierra, pero es evidente que el hombre no puede utilizarlos a capricho o destruirlos, pues no son su propiedad, sino que llevan en sí la bendición del mismo Dios.

Día 6º: dos obras, *animales terrestres y hombres* (Gn 1,24-31). Les vincula un mismo espacio (tierra), a diferencia de peces y aves, que tenían espacios diferentes. Este día hay dos obras de Dios, bien vinculadas pero distintas, igual que el día 3º. (a) *Obra 7ª: los animales de la tierra* (Gn 1,24-25), es decir, del espacio seco en cuanto distinto de mar y aire. La tierra tiene sus propios vivientes. De ella surgen y a ella pertenecen, como indica con toda precisión la palabra: haga surgir, brotar (= produzca). Pero, al mismo tiempo, esos animales proceden (igual que los peces/aves) de la nueva palabra creadora de Dios, que los divide en cuadrúpedos (andan sobre piernas) y reptiles (que reptan). Ellos comparten con el hombre el mismo espacio y medio de existencia: son vivientes de la tierra. Es significativo el hecho de que aquí no reciban bendición, en contra de lo que hemos visto en los peces/aves. Ello se debe probablemente al hecho de que la bendición de la tierra será propia del hombre, de tal forma que (al menos en plano general) no la puede compartir con los otros animales. (9) *Obra 8ª: creación del hombre* (Gn 1,26-31). Está vinculada por un lado con la obra anterior, pues los hombres comparten un mismo espacio con los cuadrúpedos/reptiles, pero al mismo tiempo ellos poseen una novedad muy grande que se expresa por la semejanza con Dios (les hizo a su imagen), por la insistencia en la dualidad sexual (los creó macho y hembra) y por el dominio que tienen sobre los animales (en los que se incluyen aves/peces y reptiles/cuadrúpedos). El hecho de que coman plantas (Gn 1,29-30) no constituye un dato diferencial, pues de ellas se alimentan igualmente los pájaros/cuadrúpedos/reptiles (aunque los animales comen especialmente hierbas; los hombres, en cambio, comen los frutos de plantas y árboles).

Dios había realizado cada una de las obras anteriores con una sola palabra; ahora, en cambio, habla tres veces (Gn 1,26: creación; 1,28: bendición; 1,19: dominio sobre las plantas), como indicando de esa forma que su obra ha culminado. Se cumplen así las ocho obras creadoras del principio que culminan en el ser humano. En un sentido, la creación culmina en el hombre (día 6º). Pero en otro sentido, ella culmina solo en Dios (día 7º, sábado*), que pertenece a Dios y está de alguna forma fuera del espacio y del tiempo.

(3) *El mundo, lenguaje de Dios. Una cosmogonía dialogal.* Crear es organizar dando nombre a las diversas realidades, de manera que ellas sean; es distinguir, conceder a cada cosa su figura individual, su rostro y realidad, no por imposición material, ni por presión biológica (como en una especie de evolución vital), sino a través de la palabra, que es siempre gratuita. Pero, al mismo tiempo, crear es vincular todo lo que existe, a través de la misma palabra, en la armonía de la luz y de los seis (o siete) días y de las ocho obras de Dios. De esa forma surge el mundo, como espacio tiempo unitario, vinculado por la Palabra de Dios y abierto a la historia de los hombres. Entendido así, el mundo es «palabra» objetiva y viviente (armoniosa) de Dios, una melodía de poderes cósmicos y de animales vivientes, que culminan en el hombre.

En esa línea, abriendo un camino que desemboca en el cristianismo, podemos hablar ya de cierta «encarnación de la palabra»: Dios ha dado a los hombres su Palabra, de manera que por ella el mismo Dios se hace historia. Dios *sabe decir* y al hacerlo suscita lo que dice; es «Señor» de todo, sin imponerse sobre nada. Solo este Dios dirá que el hombre es «muy bueno» (Gn 1,31), porque es ser de palabra, capaz de dominar (sin imponerse) sobre los restantes animales. El autor de Gn 1 conoce los mitos de Mesopotamia, donde los vivientes aparecen como resultado de una lucha y brotan del cuerpo dominado de la madre diosa (Tiamat). Quizá conoce también el dualismo persa que concibe este mundo como campo de batalla entre una fuerza buena y otra mala. Pero, en contra de eso, él afirma que solo existe un Dios, que ha creado un mundo fuera de sí mismo, para que allí seamos distintos de Dios, pero abiertos hacia su misterio.

Eso significa que, para el judaísmo, la salvación del hombre no consiste en adorar el mundo (identificándose con él) ni tampoco en rechazarlo (buscando una liberación espiritual, más allá del cosmos), sino en caminar con el mismo mundo hacia su plenitud (hacia el despliegue de la creación en el día séptimo, que es el Sábado de Dios, en el fondo de todo espacio y todo tiempo); la salvación consiste en dialogar con Dios, que ha creado al hombre para que así pueda realizarse siendo mundo (llevándolo a su plenitud, en el mismo sábado de Dios). Por eso, en lugar de condenar el mundo, el judaísmo tiene que aceptarlo como obra de Dios y lugar de realización personal de los hombres.

Eso significa que los hombres no son esclavos de un mundo divino, sino *señores de este mundo mundano* en el que deben realizarse. En esa línea, los judíos se descubren gestores pero no dueños del mundo, que es creación de Dios. El judío sabe que el *hombre emerge del mundo*, haciéndose persona: no es un extraño en la tierra, alma caída y perdida en un todo previo de materia, sino alguien que brota del germinar del mundo al que pertenece. Pero, al mismo tiempo, es más que mundo, pues puede y debe crearse a sí

mismo, no para recuperar algo que habría perdido en el principio (como quiere la gnosis), sino para hacerse aquello que está llamado a ser. Desde esta perspectiva tendremos que estudiar las instituciones y tareas de la religión monoteísta. En ese sentido, *el mundo está vinculado al proceso creador de los hombres*, de una forma escatológica, como seguirá diciendo el cristianismo.

(4) *Nuevo Testamento*, *el mundo como lugar de encarnación de Dios.* El Nuevo Testamento acepta el relato bíblico de la creación, pero pone de relieve el carácter cristológico de la creación, que ha recibido su sentido (ha culminado) en la pascua de Jesús. En esa línea podemos comentar dos textos básicos de la tradición cristiana. El primero destaca su carácter «cristológico»; el segundo, su apertura humana.

Hechos 17. El carácter cristológico de la creación se ha expresado, paradójicamente, en un texto que parece defender un tipo de inmersión divina, porque «en Dios vivimos, nos movemos y somos» (cf. Hch 17,28). Eso significa que somos «del linaje de Dios», de su propia familia. En esa línea podría defenderse un tipo de panteísmo antropológico, que llevaría a la identificación de Dios con el mundo. Pues bien, dando un giro sorprendente (y lógico) a su afirmación, el mismo texto añade que Dios «ha establecido un día en el que ha de juzgar al mundo con justicia por medio del Hombre a quien ha designado, dando fe de ello a todos, al resucitarle de entre los muertos» (Hch 17,31). Eso significa que la creación (la humanidad) no existe por sí misma, ni para sí misma, por aislado, sino que recibe su sentido en Cristo, el resucitado. Toda la realidad del mundo se entiende, según eso, desde la perspectiva de la resurrección mesiánica: la creación está al servicio de la resurrección. En otras palabras, Dios ha creado el mundo para resucitarlo de la muerte.

Carta a los Romanos. El segundo texto destaca la *apertura humana* de la creación, en una línea claramente judía (apocalíptica), pero reinterpretada ahora desde Cristo. La creación no es algo ya acabado y fijo en el pasado, sino más bien un camino que se abre por el hombre hacia la plenitud de la vida: «Considero que los padecimientos del tiempo presente no son dignos de comparar con la gloria que pronto nos ha de ser revelada. Pues la creación aguarda con ardiente anhelo la manifestación de los hijos de Dios. Porque la creación ha sido sometida a la vanidad, no por su propia voluntad, sino por causa de aquel que la sujetó, con la esperanza de que aun la creación misma será librada de la esclavitud de la corrupción, para entrar a la libertad gloriosa de los hijos de Dios. Porque sabemos que toda la creación gime a una, y a una sufre dolores de parto hasta ahora. Y no solo la creación, sino también nosotros, que tenemos las primicias del Espíritu, gemimos dentro de nosotros mismos, aguardando la adopción como hijos, la redención de nuestro cuerpo» (Rom 8,18-23).

La creación está sometida a la *mataiotês*, es decir, a la «vanidad» o falta de consistencia. Eso significa que el mundo no tiene firmeza en sí, sino que la recibe de los hombres, de cuya suerte participa. El mundo no es autónomo, no es divino, no existe en sí mismo. El mundo es creación y está al servicio del despliegue de la historia de Dios con los hombres. Eso significa que el mundo vive inmerso en un proceso de nacimiento,

que se describe en forma de «dolores de parto», porque está vinculado al camino pascual (de muerte y de resurrección) de la humanidad.

En esa línea, los cristianos han aceptado sin ninguna dificultad la visión judía del mundo, creado en seis (o siete) días, aunque añaden que la obra de la creación ha culminado en Cristo, vinculando y distinguiendo de esa forma el *opus creationis* (que ellos ven como los judíos) y el *opus incarnationis* (que ellos desarrollan de un modo especial, a partir de Jn 1,14 y de otros textos semejantes). En este contexto se pueden añadir tres sencillas reflexiones.

Contra la gnosis. Los autores de la escuela de Pablo han tenido que oponerse a un tipo de gnosis* que concibe el mundo como realidad perversa, que no es obra de un Dios bueno, sino de un demiurgo malo. De esa forma han combatido en dos frentes: contra aquellos que adoran las potencias cósmicas y contra aquellos que las toman como algo demoníaco. En esa línea, los cristianos han vinculado la creación y la encarnación al afirmar que en ambos casos actúa y se expresa el mismo Logos de Dios, que es su Palabra, Cristo encarnado. En esa línea ha reflexionado la teología alejandrina (de Orígenes a Cirilo), que sigue siendo una de las fuentes de inspiración de todo el pensamiento cristiano posterior.

Teología de la creación. Se ha expresado desde antiguo en los comentarios al Génesis y, en especial, a la «obra de los seis días» *(Hexameron)*. Los grandes Padres antiguos, entre ellos Ambrosio de Milán, han escrito sus tratados sobre el mundo como comentarios a la obra de los seis días de la creación, vinculando así la visión bíblica con la filosofía y la cosmología dominantes de su tiempo (de tipo estoico, platónico o aristotélico). Ellos vivían inmersos en el «imaginario» bíblico, de la creación en seis días, y concebían el mundo como un horno-bóveda, extendida sobre la tierra y presidida por los astros.

De la Biblia a la ciencia moderna. Solo en la Edad Moderna, a partir de Copérnico y de Galileo, con la nueva visión del mundo y de la ciencia, se ha superado el modelo bíblico de la creación en seis días. Al principio hubo conflictos (expresados de un modo especial en el «caso Galileo»), pero después se han distinguido los dos planos, el de la Biblia y el de la ciencia. En su conjunto (dejando a un lado algunos teólogos fundamentalistas), los cristianos modernos estudian el relato bíblico de la creación como un texto «religioso», de tipo simbólico y profundamente evocativo, que no puede interpretarse de un modo científico. En esa misma línea se sitúan gran parte de los judíos ilustrados.

Cf. P. BEAUCHAMP, *Création et séparation: étude exégétique du premier chapitre de la Genese*, Cerf, París 1969; «Création et fondation de la loi en Gn 1,1–2,4», en VARIOS, *La création dans L'Orient ancien*, Cerf, París 1987, 139-182; T. MAERTENS, *Les Sept Jours (Genese 1)*, St. André, Brujas 1951; O. LORENTZ, *Die Gottebenbindlichkeit des Menschen*, Kösel, Múnich 1967; W. H. SCHMIDT, *Die Schöpfungs-geschichte der Priesterschrift*, WMANT 17, Neukirchen 1964; O. H. STECK, *Der Schöpfungsbericht des «P»,* FRLANT 115, Vandenhoeck, Gotinga 1982. Trasfondo cultural en J. BOTTERO, *Naissance de Dieu*, Gallimard, París 1986.

MUNDO, FIN DEL

(↗ *Apocalipsis*, *apocalíptica*, *creación*, *Daniel*, *historia*, *infierno*, *juicio*, *mundo*, *paraíso*, *parusía*, *Qumrán*). En general, las religiones del cosmos, esto es, aquellas que divinizan la naturaleza, no pueden hablar del fin del mundo, que es y será siempre, pues todo gira y vuelve, todo se repite sin fin (mito del eterno retorno). Tampoco las religiones de la interioridad (budismo, taoísmo...) pueden hablar de un fin del mundo, porque el mundo en sí no existe o es solo una expresión del ser divino. Solo las religiones que aceptan un principio (creación) pueden hablar de un tipo de fin (destrucción o culminación) del mundo. Desde esa base quiero evocar la visión del fin del mundo en el Antiguo Testamento, para fijarme después, de un modo más detenido, en algunas aportaciones del Nuevo Testamento.

(1) *De la profecía a la apocalíptica.* La visión del fin del mundo forma parte de la teología apocalíptica, propia de algunos círculos judíos del siglo IV a.C. al I d.C. que han expresado así su oposición a la historia, anunciando su fin. Los profetas* criticaban la infidelidad y riesgo de la historia (sobre todo, israelita), porque querían transformarla; los apocalípticos*, en cambio, suponen que la historia ha perdido su sentido, de manera que Dios debe destruirla, creando un mundo nuevo para justos o creyentes. Los profetas apelaban, en general, a la libertad y al compromiso de los fieles. En contra de eso, los *apocalípticos* tienden a pensar que los hombres ya no pueden convertirse, pues se encuentran en manos de agentes superiores (demonios y ángeles) que definen su vida y deciden su futuro, que está ya marcado (y condenado) de antemano.

De todas formas, a pesar de esas diferencias (más o menos marcadas según los casos), podemos y debemos afirmar que la apocalíptica judía proviene de la profecía. Los motivos principales de la profecía (ss. VIII-V a.C.), encuadrados en las nuevas circunstancias culturales y sociales (ss. IV a.C. al II d.C.), desembocan en la apocalíptica (cf. *1 Henoc*, *4 Esdras*, *2 Baruc* o los esenios de Qumrán), con su visión catastrofista, pero también con su fuerte protesta contra la maldad de los perversos.

El judaísmo profético había distinguido entre un hoy de violencia y un futuro de reconciliación mesiánica, al final de la historia (pero dentro de este mundo). Pues bien, avanzando en esa línea, influidos quizá por la especulación irania (persa), los apocalípticos han distinguido aún más entre *el tiempo actual*, sometido a la lucha entre fuerzas buenas y malas, y *el futuro* de lucha aún más grande, con el juicio final y la destrucción del mundo de los perversos. Llegando hasta el final en la línea profética, los apocalípticos han tendido a decir que el *eón/holam actual* es perverso y diabólico (de forma que tiene que ser destruido). Solo cuando acabe este mundo (destruido por el fuego del juicio o por un tipo de agua de diluvio) podrá surgir el *eón/holam futuro*, creado por Dios para siempre en el gozo y felicidad escatológica (cf. *1 Hen* 10,12; *1 Hen* 91,15-16).

(2) *Novedad de Jesús y Apocalipsis.* Estrictamente hablando, parece que no anunció un fin del mundo, sino la llegada del Reino de Dios, es decir, la transformación de la humanidad. Pero esa llegada del Reino se vincula con signos de «destrucción» (al menos

simbólica) del mundo actual, como ha destacado la tradición posterior, poniendo en su boca estas palabras: «Pasada la tribulación de aquellos días, el sol se oscurecerá y la luna no dará resplandor; las estrellas caerán del cielo y las fuerzas celestes se tambalearán; y entonces verán venir al Hijo del humano entre nubes con gran poder y gloria. Y entonces enviará a los ángeles y reunirá de los cuatro vientos a sus elegidos, desde el extremo de la tierra al extremo del cielo» (Mc 13,24-27).

Esos fenómenos cósmicos (con la destrucción de los poderes astrales que definen y mantienen la vida actual del mundo) pueden entenderse de un modo simbólico, para poner mejor de relieve la recreación del mundo; pero, estrictamente hablando, ellos parecen entenderse mejor si se interpretan como expresión del fin del mundo actual. En esa línea se sitúa el Apocalipsis, que parece decir que este mundo acabará. Pero su mensaje puede interpretarse quizá mejor como juicio y destrucción de los poderes demoníacos que mantienen a los hombres sometidos (las bestias* y la prostituta, el mismo dragón perverso), de manera que se puede afirmar que este mundo en cuanto tal no acabará, sino que será renovado.

En ese contexto, el Apocalipsis añade: «Vi un cielo nuevo y una tierra nueva; porque el primer cielo y la primera tierra pasaron, y el mar ya no existe más. Y yo vi la santa ciudad, la nueva Jerusalén que descendía del cielo de parte de Dios, preparada como una novia adornada para su esposo» (Ap 21,1-2). El texto supone que no existe ya la «creación anterior», pero no indica cómo ha sido destruida, ni si ha sido transformada por dentro, hasta convertirse en esta nueva creación (nuevo cielo, nueva tierra). Al Apocalipsis no le importa el fin del mundo en cuanto tal, sino el surgimiento de la nueva realidad, que es la que Dios ha preparado para los fieles.

(3) *Segunda de Pedro.* El texto que parece hablar de una manera más «material» del fin del mundo es 2 Pedro, una carta tardía, escrita bien entrado el siglo II d.C., a nombre de Pedro, retomando argumentos de la carta de Judas, para oponerse a los gnósticos, que entienden la salvación de Jesús como algo puramente interior, refutando a los que afirman que nada ha cambiado, que todo sigue igual desde la venida de Jesús: «Por la Palabra de Dios existían desde tiempos antiguos los cielos, y la tierra que surgió del agua y fue asentada en medio del agua. Por esto, el mundo de entonces fue destruido, inundado en agua. Pero por la misma palabra, los cielos y la tierra que ahora existen están reservados para el fuego, guardados hasta el día del juicio y de la destrucción de los hombres impíos... El día del Señor vendrá como ladrón. Entonces los cielos pasarán con grande estruendo; los elementos, ardiendo, serán deshechos, y la tierra y las obras que están en ella serán consumidas... Por causa de ese día los cielos, siendo encendidos, serán deshechos; y los elementos, al ser abrasados, serán fundidos. Pues, según las promesas de Dios, esperamos cielos nuevos y tierra nueva en los cuales mora la justicia» (2 Pe 3,5-7.12-13).

El autor de 2 Pedro supone que el mundo anterior fue destruido por el agua (cf. Gn 6–8). Pero sabemos por la Biblia que aquella destrucción no fue aniquilación, sino transformación de la humanidad. En esa línea, la novedad de 2 Pedro y del conjunto del Nuevo Testamento no está en la afirmación de que el mundo será destruido, sino en la

certeza de que esa destrucción se encuentra al servicio del surgimiento de unos cielos nuevos y una tierra nueva (cf. Is 65,17). En ese mismo fondo parecen situarse algunos textos de Mateo, el más judío de los evangelios, que asume y destaca el tema apocalíptico del «fin» o consumación de este mundo, tanto en la parábola del trigo y la cizaña (cf. Mt 13,39-40.49), como en el discurso apocalíptico (24,3).

Según eso, la consumación del mundo está vinculada al anuncio del Evangelio; por eso, lo que importa no es que el mundo acabe, sino que Jesús estará con los suyos hasta la consumación del mundo (cf. Mt 2,14; 28,20). El objetivo y centro del mensaje cristiano no es que el mundo acaba (tema que aceptaban, sin problema, gran parte de los judíos del entorno), sino la presencia de Jesús como signo de Dios, para ofrecer la salvación de Dios a los creyentes. En ese sentido se podría decir que solo los perversos acaban y se destruyen, en el «fuego eterno», como pone de relieve el texto básico del juicio (Mt 25,41), pasaje que plantea el sentido real y/o simbólico del infierno.

Cf. E. ARENS, *La Biblia y el fin del mundo. Una visión integral y exegética*, Paulinas, Lima 1998; A. J. BRAVO (ed.), *Apocalipsis. ¿Fin de la historia o utopía cristiana?*, Iberoamericana, México 1999; R. BULTMANN, *Historia y escatología*, Studium, Madrid 1971; H. GUNKEL, *Schöpfung und chaos in urzeit und endzeit. Eine religionsgeschichtliche untersuchung über Gn I und Ap Joh 12*, Vandenhoeck, Gotinga 1895 (versión inglesa: *Creation and Chaos in the Primeval Era and the Eschaton*, Eerdmans, Grand Rapids 2006; K. LÖWITH, *El sentido de la historia*, Aguilar, Madrid 1973; S. MOWINCKEL, *El que ha de venir: Mesías y Mesianismo*, Fax, Madrid 1975; A. VÖGTLE, *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*, Patmos, Düsseldorf 1970.

MÚSICA

Según la Biblia, la música aparece desde el mismo comienzo de la historia, con Yubal, hijo de Lamec, que fue padre de aquellos que tocan el arpa y la flauta (Gn 4,21). El músico más famoso de la Biblia fue David, que aparece tocando el arpa para Saúl (1 Sm 16,16); la tradición le hace autor de salmos que deben ser cantados en el culto. Tras el exilio, el orden de los cantores se vuelve de los más importantes del templo (cf. 1 Cr 9,33; Neh 7,44). En el Nuevo Testamento, el libro que más se interesa por la música es el Apocalipsis, que nos habla de las arpas o cítaras del culto sagrado, propias de los veinticuatro ancianos (Ap 5,8) y de todos los triunfadores que cantan la gloria de Dios (cf. Ap 14,2; 15,2). Las trompetas, por el contrario, son instrumentos de guerra, anuncio de juicio. Son siete y van trazando los momentos básicos del drama escatológico (8,1–11,15).

N

NACIMIENTO

(↗ *Agar*, *anunciación*, *concepción por el Espíritu*, *José [esposo de María]*, *madre de Jesús*, *macabeos [madre de los]*, *María*, *Sansón [madre de]*, *Sara*). La Biblia sabe que el hombre tiene un carácter natal y mortal: es ser que nace y muere, y ambos momentos definen su existencia. La teología cristiana ha puesto más de relieve el carácter mortal, centrándose en la confesión de la muerte* de Jesús y en su resurrección*. Pero la Biblia ha destacado también el carácter salvador del nacimiento y lo ha hecho, de un modo especial, en los evangelios de la infancia (Mt 1–2 y Lc 1–2), abriendo así un camino para la experiencia cristiana posterior de la Navidad. Según eso, el cristianismo es experiencia natal y pascual: nacer desde Dios, morir en manos de Dios. De manera paradójica, una de las personas que mejor han captado el carácter natal de la vida ha sido la antropóloga judía H. Arendt, cuando dice que las dos aportaciones fundamentales del cristianismo a la cultura humana han sido el descubrimiento del valor infinito de cada nacimiento y la capacidad del perdón. Ahora insistimos en el primer rasgo, poniendo de relieve el carácter salvador del nacimiento de Jesús, que ha de aplicarse a todo nacimiento humano.

(1) *Nacido de María Virgen*. El credo de la Iglesia afirma que Jesús nació de la virgen María (cf. Lc 1,26-38 y Mt 1,18-25). Esta afirmación, que algunos han interpretado como puro mito de evasión, constituye uno de los signos privilegiados de la irrupción salvadora de Dios en la historia. Algunos teólogos muy reconocidos (como W. Pannenberg) han pensado que el tema del nacimiento virginal de Jesús (que sería de origen pagano) se encuentra, por su contenido, en una contradicción insoluble con la fe en la encarnación del Hijo (que sería de origen cristiano), de manera que los relatos de Jn 1,1-8 (encarnación) y los de Mt 1 y Lc 1 (nacimiento virginal) no podrían compaginarse. En contra de eso, hay que afirmar que preexistencia y concepción por el Espíritu son símbolos (¡no conceptos!) complementarios, que sirven para destacar el único misterio de la presencia de Dios desde perspectivas distintas: la preexistencia acentúa el hecho de que Cristo brota de la eternidad de Dios, naciendo en el tiempo; la concepción y nacimiento virginal muestran que el Cristo nace de la historia (de María), proviniendo del misterio generador del Espíritu divino. Ambos símbolos se implican y completan: precisamente porque nace sobre el mundo siendo preexistente, el Hijo de Dios rompe, desborda, el plano puramente cósmico del nacimiento; como representante y principio de la humanidad reconciliada, Jesús nace desde Dios, por el Espíritu Santo.

(2) *Jesús*, *humanidad de Dios*. Todo nacimiento es un signo de perdón, es decir, un nuevo comienzo desde Dios, que ofrece a los hombres la oportunidad de comenzar su existencia, no desde el pecado y la violencia que parecen dominar toda la tierra, sino desde el mismo despliegue de la Vida de Dios. Así lo ha querido destacar el evangelio de Juan, lo mismo que los grandes himnos y testimonios de la teología paulina (cf. Flp 2,6-11; 1 Cor 15,42-43; Rom 5,12-21). Sobre esa base, partiendo de los textos del nacimiento evangélico (¡del nacimiento como evangelio*!), la Iglesia ha visto a María, grávida de Dios, como signo de maternidad virginal, presencia del poder de Dios que engendra y suscita la Vida en Amor, venciendo al Dragón o serpiente venenosa de la muerte. Esta es una forma simbólica de expresar una experiencia que está en el fondo de los textos israelitas del Emmanuel (¡una doncella concebirá!: Is 7,14) y de los grandes símbolos de la mujer* del Apocalipsis (Ap 12,1-4). En ese sentido, el nacimiento virginal (¡es decir, no manchado!) de Jesús expresa la fuerza creadora de la Vida de Dios que se introduce en la misma vida humana. Jesús cumple así lo que parecía imposible: nace como hombre, en plena y total humanidad, dentro de la más dura violencia de la historia (en un mundo convulso), naciendo del amor de Dios. Este nacimiento de Jesús nos introduce en un nuevo y más alto umbral de realidad. En medio de un mundo que parece condenado a interpretarlo todo en claves de violencia y pecado, de sistema imperial y exclusión de los pobres, naciendo en debilidad total, Jesús es signo de la fuerza de Dios, como sabe el Libro del Emmanuel, que los cristianos han aplicado a su nacimiento: es el príncipe de la paz (Is 9,6) y en su tiempo, cuando su palabra se expanda por el mundo y todos puedan nacer como él, «habitarán juntos el lobo y el cordero» (Is 11,6).

(3) *Fe y amor de madre*. Los relatos de la infancia de Jesús afirman que María, su madre, concibió por obra del Espíritu Santo. Esa afirmación no puede tomarse en un sentido puramente biológico, pues entendida así la virginidad sería algo vacío: nacer solo de mujer es menos perfecto que nacer del encuentro de un hombre y una mujer que se aman, y amando hacen posible el despliegue de la vida de Dios. Por eso, entender el tema de la virginidad maternal solo en clave de ausencia de varón o soledad femenina es, al menos, peligroso. No es que en el nacimiento de Jesús falte algo: lo que falta es un varón patriarcalista y dominador que entiende el despliegue de la vida como una continuación de su dominio sobre ella. En el fondo de los relatos del nacimiento Jesús se va mostrando, al lado de María, su madre. Pero en ese contexto emerge un varón creyente, que escucha la voz de la Vida de Dios y que se pone a su servicio, al lado de la madre. Solo el diálogo personal de María con la Palabra de Dios hace que ella sea virgen madre de la Palabra de Dios hecha carne (cf. Lc 1; Jn 1,14). Solo el diálogo con Dios, es decir, el amor gratuito, al servicio de la gracia de la vida, hace a José virgen padre (cf. Mt 1,18-25). Al dialogar con Dios, al presentarse como Sierva del Señor, para volverse templo de su Espíritu (cf. Lc 1,35.38), María empieza a ser la virgen cristiana por la mente (por el corazón), en gesto de afirmación personal en que se incluye el mismo «vientre»; ella es virgen por ser madre creyente, que ofrece a Jesús una vida abierta al amor que se expresa en la solidaridad con los pobres. En esa línea, la Iglesia ha logrado

vincular la fiesta del nacimiento de Jesús con el signo de la Madre de Dios. Pero esa misma Iglesia, al menos por ahora, no ha logrado integrar el sentido y figura de José, padre virginal, quizá porque la figura de los padres varones sigue estando mucho más vinculada a la violencia de la historia, que Jesús ha venido a superar.

(4) *Nacimiento e historia de Jesús*. Jesús no se define solo por su referencia a José, padre legal judío, representante de la Ley y del mesianismo de este mundo, que le habría encerrado en la cadena de generaciones siempre repetidas de Israel (cf. Heb 9), sino que ha superado ese nivel, para situarnos allí donde la vida se abre hacia todos los hombres, en amor universal. En ese sentido no podemos llamarle, por ahora, sin más *Yoshua ben Yosef* (hijo de José), porque el viejo signo de José, hijo de David (cf. Mt 1,20), sigue demasiado vinculado al mesianismo de los triunfadores. Por otra parte, el nacimiento virginal de Jesús ha de entenderse como encarnación plena del Hijo del Dios creador, en una línea abierta a todos los hombres, pues, como sabe Jn 1,12-13, todos y cada uno de los creyentes nacen de Dios, superando el nivel de la pura carne y sangre, de la voluntad de poder del varón y de la ley del mundo. Todo nacimiento humano es (ha de ser) en esa línea un nacimiento virginal: Dios mismo nace en cada ser humano, de manera que, si se quiere utilizar ese lenguaje, todos los padres y madres que engendran y acogen la vida en amor son vírgenes. Esto no niega, sino que potencia la maternidad virginal de María.

(5) *Navidad y superación de la injusticia*. Parece que la ley de evolución de los vivientes hace triunfar a las especies que mejor se adaptan al ambiente, imponiéndose por encima de las otras. También la historia humana se vincula a la victoria de los fuertes, de manera que nacen y se desarrollan los que mejor se adaptan y vencen en la lucha de la historia. Algo de eso había presentido una tradición cristiana que interpretaba todo nacimiento como expresión de violencia carnal y pecado, pues «el mayor pecado del hombre es haber nacido» (así parecen afirmar san Agustín y Calderón de la Barca, los gnósticos antiguos y muchos budistas). Pues bien, en contra de eso, la concepción y nacimiento de Jesús nos sitúan en el lugar de la gran inversión de la historia: allí donde la vida se concibe y expande en gratuidad de amor, no en deseo violador. Aquellos cristianos que, de un modo o de otro, han entendido la concepción y nacimiento en línea de pecado siguen en la línea del dualismo apocalíptico, donde todo nacimiento es violación diabólica (como supone la tradición de Henoc*). En contra de eso, la Iglesia sabe que Jesús no ha nacido por violación, sino por presencia amorosa del Espíritu de Dios, de tal manera que, como dice su madre, abre un espacio y camino de vida para los pequeños y los pobres, los hambrientos, derrotados y aplastados de la historia (cf. Lc 1,46-55); con ellos nace, a favor de ellos quiere vivir, para que todo nacimiento humano sea nacimiento desde Dios. Jesús nace con los exiliados de la historia, como sigue sabiendo el relato de Mt 2,13-15, cuando añade que José tuvo que refugiarse en Egipto, con María y el niño, para liberarse y librarles de la política oficial de los que sienten amenazado su trono cuando nace el verdadero rey.

(6) *Navidad*, *una mala nueva para los opresores del mundo*. Nació Jesús de la gracia de Dios y de la gracia de María su madre (de sus padres), para que todos los hombres y mujeres puedan nacer en un mundo de paz, abiertos a la vida del amor y al despliegue

generoso de la Vida. Así lo puso de relieve H. Arendt, superviviente del holocausto nazi, pues sabía que solo si aprendemos a nacer de un modo distinto, no para la seguridad y consumo del sistema homicida (Herodes), seremos capaces de sobrevivir, pues de lo contrario moriremos todos en los campos de concentración de los nuevos sistemas, que solo nos dejan nacer como esclavos del consumo. Este es el evangelio del nacimiento del Hijo de Dios, que Lc 2,8-14 ha proclamado con palabras que evocan y superan los nacimientos imperiales del viejo mundo que se empeña en engañarse y matarse. Mirada de esa forma, la celebración de la Navidad, fiesta de padres y niños que engendran y nacen en amor, puede y debe convertirse en mala noticia para los representantes del sistema que, hoy como antaño, no quieren que nazca Moisés (Ex 2,1-8), ni tampoco Jesús (Mt 2). En esa línea, en el Libro del Emmanuel, que ha servido a la Iglesia para entender el nacimiento de Jesús, se dice no solo que ha nacido el Príncipe de la paz (Is 9,5), sino que él ha roto la vara del opresor, el yugo de su carga (Is 9,3). Como suele suceder con frecuencia, los opresores de este mundo quieren adueñarse de la Navidad, convirtiéndola en un momento más de su gran feria de opresiones, al servicio de su consumo. Pero el Dios que nace en Jesús y en cada niño amado es más fuerte que todas las opresiones. Por eso, la Navidad puede y debe convertirse en mala noticia para los que se valen de todos los medios, incluso de los religiosos, para oprimir a los pobres.

Cf. H. ARENDT, *La condición humana*, Paidós, Barcelona 1993; R. E. BROWN, *El nacimiento del Mesías*, Cristiandad, Madrid 1982; J. MCHUGH, *La Madre de Jesús en el Nuevo Testamento*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1978; W. PANNENBERG, *Fundamentos de Cristología*, Sígueme, Salamanca 1974; X. PIKAZA, *La Madre de Jesús. Mariología bíblica*, Sígueme, Salamanca 1991; I. DE LA POTTERIE, X. PIKAZA y J. LOSADA, *Mariología fundamental. María en el misterio de Dios*, Sec. Trinitario, Salamanca 1996.

NACIÓN, ISRAEL COMO

(↗ *Alianza*, *historia*, *Iglesia*). El judaísmo es, por definición, un monoteísmo nacional, pero con vocación de testimonio universal, abierto a todas las naciones. El Antiguo Testamento recoge la experiencia de una nación especial (Israel), que Dios ha escogido y «dirigido», pero con la misión de ofrecer a todas las naciones el testimonio de la realidad de Dios y la esperanza de salvación para los hombres (cf. Gn 12,1-3).

(1) *Identidad nacional israelita*. Estos son algunos de los elementos que identifican a los israelitas como nación, en la línea del judaísmo posbíblico. Todos ellos han sido recogidos en la tradición rabínica, pero responden al mensaje y despliegue de la Biblia (Antiguo Testamento), de manera que son como un comentario de ella, el mejor de todos los comentarios (evidentemente, el línea judía).

Nacimiento: genealogía. Los cristianos se hacen por el bautismo; los judíos lo son por nacimiento. Por eso resultan esenciales para ellos los patriarcas, elegidos por Dios, de quienes se sienten herederos (Gn 12,1-3). Ciertamente, ellos se saben *hijos de Adán* (el ser humano), y se sienten vinculados en su origen con todos los pueblos de la tierra. Pero tienen además unos padres especiales que definen su genealogía, desde el comienzo de su historia. Así dicen que el Dios universal de la tierra les ha llamado a ellos de un modo concreto, como hijos de Abrahán, Isaac y Jacob y de doce patriarcas, creadores de las doce tribus (Rubén, Simeón, Leví, Judá, Dan, Neftalí, Gad, Aser, Isacar, Zabulón, José y Benjamín). Los judíos saben que Abrahán tuvo otros descendientes (como los árabes), pero solo ellos se sienten herederos legítimos de sus promesas, como «nación natural y religiosa». Tomada como puro privilegio, esa identidad genealógica sería un signo de orgullo y podría hacer de los judíos una «raza» separada y exclusivista. Pero puede entenderse y extenderse como *signo de gracia*, allí donde el judaísmo se define y despliega como pueblo que vive para el bien de los demás pueblos.

Alianza: comunión. Los israelitas no se llaman solo hijos de Dios porque han nacido de los doce patriarcas, sino porque han renacido de la esclavitud de Egipto, recibiendo de Dios y estableciendo con él una alianza de fidelidad perpetua sobre el monte Sinaí, por mano de Moisés. Pero el Dios de esa alianza sigue vinculado a la genealogía, de manera que empieza diciendo: «Yo soy el Dios de tu padre, de Abrahán, Isaac y Jacob» (Ex 3,6), pero después añade: «yo Soy el que Soy» (soy Yahvé: Ex 3,14). Ese es el Dios que hace un pacto con los israelitas, para que sean testimonio o ejemplo de su presencia en todo el mundo. Los judíos son, por tanto, un pueblo que «pacta con Dios»; en esa línea podemos decir que son nacionalistas por una alianza (cf. Ex 19,4-5) que les define y les mantiene unidos por los siglos.

Ley: cumplimiento. Se suele decir que los cristianos «creen» o tienen fe, como afirma el catecismo. Por el contrario, los judíos cumplen la ley de Dios, que se expresa en una serie de mandamientos de tipo moral (no matar...) y ritual (ciertas normas de comida y de comportamiento social). Por eso, la institución central del judaísmo ha sido y sigue siendo «la Ley divina», que no se entiende como un simple código legalista o un sistema social que debe cumplirse por fuerza, ni como una imposición externa, sino como

expresión de confianza (nos la ha dado Dios) y de convivencia para el pueblo (cumpliendo esa ley, que es nuestra, podemos vivir en paz). En ese sentido, podemos añadir que los judíos son nacionalistas por Ley: porque cumplen unos mandamientos especiales, que les separan de los otros pueblos, como han puesto de relieve los rabinos que han codificado las leyes nacionales de Israel en la Misná* y el Talmud*.

Una tierra: Israel. Muchos pueblos han interpretado su entorno natural (montañas y mares, ríos y valles, etc.) como bendición de Dios y experiencia salvadora, de manera que han cultivado un tipo de adoración de la tierra. Los israelitas han mantenido en este campo una actitud paradójica. (a) Por un lado, han desacralizado toda tierra, y así afirman que ninguna es sagrada, ninguna se entiende como presencia de Dios, revelación sagrada, pues Dios es trascendente. (b) Por otro lado, ellos han concebido su tierra *(Eretz Israel)* como signo de promesa y presencia divina. Esa es una tierra santa, el primero de los dones, pero no es Madre-Diosa de la que ellos provienen, como en los mitos cosmogónicos de Oriente y Occidente. Esa tierra es meta a la que tiende la vida del pueblo (hacia ella camina Moisés, que muere sin haberla alcanzado: Dt 34), es promesa que siguen anunciando los profetas (cf. Is 65,17; 66,22). Por defender su tierra, centrada en Jerusalén, lucharon muchos judíos, tanto en tiempos anteriores a Jesús (macabeos*), como posteriores (guerra del 67-70 d.C.).

Una ciudad, *Jerusalén*. Al principio, la ciudad de Jerusalén no formaba parte de la herencia y religión de las tribus de Israel, que se oponían a las «fuertes» ciudades cananeas, donde dominaban reyes, sacerdotes y soldados. Es más, una tradición israelita suponía que las ciudades eran malas, inventadas por Caín, el homicida (Gn 4,17); por eso, las perversiones del mundo se condensaban en Babel, ciudad y torre de soberbia (cf. Gn 11,1-9). Pero más tarde, a partir de David (s. X a.C.), los israelitas empezaron a conquistar las ciudades cananeas, y entre ellas Jerusalén (Sión), que toman como signo especial de presencia de Dios (como otras ciudades sagradas: Roma o Pekín, Benarés o el Cuzco). De esa forma, sobre todo tras el exilio y el dominio persa (desde el s. V a.C.), Jerusalén se ha convertido en centro y lugar de referencia para el judaísmo. Más que un conjunto de muros y casas, es signo de elección, centro del mundo, morada del gran Dios. Ella es Hija-Sión (Novia-amiga de Dios), lugar de Presencia divina, signo y promesa de bienaventuranza.

Un libro, *Biblia*. De todas formas, ni tierra ni ciudad han definido a la nación judía, al menos desde la destrucción del templo (año 70 d.C.) y la expulsión que siguió a la segunda guerra judía (132-135 d.C.). A partir de entonces, los judíos han formado un pueblo peculiar, sin territorio propio y sin Estado, sin ciudad central ni instituciones políticas. Ellos han «inventado» un concepto nuevo de nación que, por ahora, no se ha dado (al menos de manera tan intensa) en ningún otro lugar del mundo. Son un pueblo del Libro, marcado por la memoria*, dirigido por escribas, el judaísmo rabínico, que ha venido existiendo hasta la actualidad, como federación de sinagogas, que interpretan y aplican el legado israelita de un modo nacional (bajo la dirección de escribas). En ese mismo contexto han nacido y se han separado los cristianos, que dicen optar por la universalidad, desde los pobres y excluidos, corriendo el riesgo de identificarse con los

poderes de las naciones gentiles. En contra de eso, los *judíos rabínicos* (dirigidos por escribas) han optado por la identidad nacional israelita, separándose para ello de los restantes pueblos; pero, en sentido general, hasta el surgimiento del Estado de Israel (1948) no han podido ser nacionalistas en sentido político, pues no han tenido un Estado propio.

(2) *El cristianismo* ha querido y quiere ser una reinterpretación universal de la experiencia judía. Para ello, asume los elementos básicos de la historia y tradición de Israel, pero los amplía y aplica al conjunto de la humanidad, a partir de la experiencia de Jesús, a quien los cristianos han visto y siguen viendo como culminación del judaísmo. Eso significa que todos los elementos anteriores se condensan y cumplen en Jesús, quien aparece así como «clave hermenéutica» de lectura y cumplimiento del Antiguo Testamento, no para negarlo, sino para leerlo de un modo radical, en una línea distinta a la que ofrece el rabinismo.

Un testigo privilegiado, pero no único, de esa interpretación cristiana del Antiguo Testamento ha sido Pablo, quien, en la línea de los helenistas*, ha puesto de relieve el carácter abarcador de la experiencia de Jesús, en quien no existe ya judío ni griego, hombre ni mujer, esclavo ni libre, pues todos son «uno» en Cristo (Gal 3,28). Lógicamente, Pablo y con él el conjunto de las Iglesias abandonarán un tipo de cumplimiento nacional de las leyes del judaísmo (circuncisión, Jerusalén, ritos de pureza y de comida), para recrear ese mismo judaísmo de un modo universal, queriendo abrirse a todas las naciones, por la fe en el Dios salvador, que se ha revelado en Cristo, y por el amor mutuo de los creyentes.

He desarrollado el tema en el primer capítulo de *Sistema*, *libertad*, *Iglesia*, Trotta, Madrid 1999. Cf. también R. ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento* I-II, Trotta, Madrid 1999; E. - EICHRODT, *Teología del Antiguo Testamento* I-II, Cristiandad, Madrid 1975; T. N. D. METTINGER, *King and Messiah. The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings*, Gleerup, Lund 1976; E. P. SANDERS, *Judaism. Practice and Belief. 63BCE – 66CE*, SCM, Londres 1992; R. de VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985; *Historia antigua de Israel* I-II, Cristiandad, Madrid 1975; G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento* I-II, Sígueme, Salamanca 1972.

NAG HAMMADI

(↗ *apócrifos*, *gnosis*, *gnosticismo*). Poblado de Egipto, a unos cien kilómetros al norte de Luxor, donde el año 1945 se descubrió una importante biblioteca de textos (51 o 52, según los cómputos), escritos básicamente en copto y contenidos en 13 códices, bien encuadernados. Los textos provienen probablemente de la biblioteca del antiguo monasterio de Chenoboskion (de la Orden de san Pacomio), de tendencia gnóstica, que los escondió en un momento de persecución por parte de la Gran Iglesia, entre el siglo IV-V d.C.; son en gran parte traducciones de originales griegos de los siglos II-III d.C. y ofrecen una visión de conjunto de la variedad y riqueza de los orígenes cristianos. Hay una edición facsímil de los códices (Leiden 1972), con ediciones parciales de los originales y traducciones a diversas lenguas.

Para el estudio de la tradición del Nuevo Testamento y, en especial, del gnosticismo, son fundamentales algunos textos aparecidos en Nag Hammadi, como los evangelios de Tomás* y Felipe*, con el *Apócrifo de* Juan*. Traducción y edición española por A. PIÑERO (ed.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi.* I. *Tratados filosóficos y cosmológicos.* II. *Evangelios*, *hechos*, *cartas*. III. *Apocalipsis y otros escritos*, Trotta, Madrid 1997-2000. Cf. M. ERBETTA (ed.), *Gli Apocrifi del Nuevo Testamento* I-IV, Casale Mo. 1975; R. KUNTZMANN y J. D. DUBOIS, *Nag Hammadi*, DB 16, Verbo Divino, Estella 1988; B. LAYTON, *Gnostic Scriptures*, SCM, Londres 1987; L. MORALDI, *Testi Gnostici*, UTET, Turín 1982; J. M. ROBINSON (ed.), *Nag Hammadi Library in English*, Brill, Leiden 1977.

NAHÚM

(↗ *Isaías*, *Miqueas*, *salmos*). Profeta rural judío, activo quizá entre el 668 y el 654 a.C., o quizá unos años antes de la caída de Nínive (el año 612 a.C.). Ha evocado (anunciado) de forma impresionante la destrucción de la ciudad opresora (capital de Asiria), que se elevaba amenazante contra Israel. Es heraldo de una justicia universal, representada por el Dios de Israel, que aparece así como juez de la historia. En el fondo de su mensaje puede estar la experiencia y representación cúltica del triunfo de Yahvé, rey de Sión, sobre todos sus enemigos (enemigos de su pueblo), tal como aparece en diversos Salmos de Sión (cf. Salmo 2,110).

NARRACIÓN, NARRATOLOGÍA

(↗ *crítica bíblica*, *hermenéutica*, *historia*). La Biblia en su conjunto es un libro de historia que se narra, no de esencias que se demuestran (filosofía) o de leyes que se imponen para que los hombres vivan sometidos a una norma divina. Desde la perspectiva cristiana, ella constituye un gran metarrelato, que empieza con la creación del hombre (Gn 1–3) y culmina con la nueva creación (Ap 21–22). Dentro de ese relato-mar, que abarca la totalidad de la historia, centrada en el camino de Israel y en la vida de Jesús de Nazaret, se inscriben diversos elementos que no tienen carácter narrativo (leyes y plegarias, cantos de amor y proverbios); pero el conjunto del libro es una narración en la que se cuenta la historia del hombre desde Dios. El hecho de que la Biblia sea un gran relato que consta de muchos relatos unidos exige un tipo de método especial que ha empezado a llamarse narratología: ciencia o arte del estudio de las narraciones. Es un método que se ha aplicado ya con éxito a los cuentos y leyendas, lo mismo que a la historia de los pueblos antiguos y a las nuevas narraciones históricas y de ficción (novelas). Es un método y un arte que se ha empezado a aplicar también a la Biblia, aunque todavía no se ha desarrollado plenamente. Exige un conocimiento de técnicas y perspectivas (narrador y narratario, autor y actores...) que tienen que precisarse con cuidado. Pero, sobre todo, implica atención a la trama narrativa que aparece por sí misma como una expresión de la «verdad bíblica»: el Dios de Jesús no se revela a través de unas proposiciones teóricas, de tipo más o menos ideológico, sino en el despliegue de una narración en la que se incluyen los cristianos. La comprensión ideológica y dogmática de la Biblia, más propia del «genio» griego, ha dificultado y sigue dificultando la comprensión de la Escritura como libro de la historia del Dios que actúa en la acción de los hombres.

Cf. J. N. ALETTI, *El arte de contar a Jesucristo. Lectura narrativa del evangelio de Lucas*, Sígueme, Salamanca 1992; M. NAVARRO, *Cuando la Biblia cuenta: claves de la narrativa bíblica*, SM, Madrid 2003; W. WEREN, *Métodos de exégesis de los evangelios*, Verbo Divino, Estella 2003; G. E. WRIGHT, *El Dios que actúa. Teología bíblica como narración*, Fax, Madrid 1974.

NAVIDAD

(↗ *Dios*, *Encarnación*, *genealogía*, *Hijo de Dios*, *Jesús*, *Juan*, *Lucas*, *María madre de Jesús*, *Mateo*, *nacimiento*, *nazoreo*, *Resurrección*). Junto a las fiestas centrales del judaísmo (Pascua, Pentecostés...), los cristianos han debido «inventar», es decir, descubrir, una nueva, vinculada al Nacimiento del Hijo de Dios. Se dice que para ello han retomado algunos elementos paganos del entorno (nacimiento de los dioses) y han fijado una fecha simbólica importante, el solsticio de invierno en el hemisferio norte (25 de diciembre), día del «nacimiento anual del sol». Al principio (siguiendo el esquema teológico de Pablo y de Marcos) ellos no celebraban el nacimiento de Jesús, sino su Resurrección, repetida cada semana (el domingo) y cada año (tiempo de pascua); pero a partir del siglo IV d.C. empezaron a celebrarlo el 25 de diciembre, día que se ha convertido para muchos en fiesta principal del calendario cristiano.

(1) *Año y lugar del nacimiento*. Los evangelios presentan a Jesús como un judío de Galilea, nacido en los años de Augusto y Herodes. Posiblemente no conocía al detalle la historia de Julio César, divinizado por Roma, ni los principios de la «ideología sagrada de Augusto», a quien muchos miraban como presencia de Dios. Pero el influjo de los césares (Augusto gobernó del 27 a.C. al 14 d.C. y Tiberio del 14 al 37 d.C.) debió llenar el imaginario social de su infancia, pues del César de Roma dependían los reyes, que gobernaban sobre Palestina (Herodes el Grande: del 37 al 4 a.C.) o sobre Galilea (Herodes Antipas: del 4 a.C. al 39 d.C.), y los procuradores o gobernadores de Judea-Samaría (sobre todo, Valerio Graco y Poncio Pilato, ejercieron el poder del 15 al 26 y del 26 al 36 d.C.). Así nació Jesús, como judío galileo, súbdito de Roma.

La tradición del evangelio sabe que nació en tiempos del César Augusto, cuando reinaba en Palestina Herodes el Grande, es decir, unos años antes de lo que supone la datación oficial, calculada de un modo equivocado. Debió nacer el 6 a.C., en los últimos años de Herodes. Un monje escita, de comienzos del siglo VI d.C., calculó que había nacido el año 753 de la Fundación de Roma y esa fecha se ha impuesto, hasta el día de hoy, como «año cero» de la era común. Pero los cálculos históricos modernos indican que se equivocó, de manera que debió nacer unos 6 años antes. La fecha de la media noche del 25 de diciembre es simbólica y está vinculada con el culto al Sol, que celebraba su fiesta ese día.

Es probable que naciera en Nazaret, pero, simbólicamente, provenía de Belén, pues su familia parece haber sido portadora de las promesas de David, y así los evangelios de Mateo y Lucas afirman que era betlemita (cf. Mt 2,1-8 y cf. Lc 2,4). Estaba vinculado a la realeza de David, propia del orden nacional judío, que le ofreció su simbolismo y su tarea religiosa más profunda (como ha destacado Mt 2, oponiéndose a Herodes*). Pero nació en un mundo dominado por la dinastía imperial de Augusto, que estaba realizando (o realizaría) un «censo» universal romano (cf. Lc 2,1-4). Por su parte, Marcos supone que era natural de Nazaret de Galilea (cf. Mc 1,9), hijo de María, y que tenía otros hermanos (cf. Mc 6,3), pero no ha sentido la necesidad de escribir sobre su origen, como harán Lucas y Mateo, aunque tampoco ellos han fijado una «crónica» de los hechos

referentes al nacimiento de Jesús (Mesías, Hijo de Dios), sino un «evangelio»: una representación de lo que ese nacimiento significa para los creyentes. Por eso, sus relatos han de interpretarse como «profecía historiada»: transmiten y elaboran una tradición de fe. Mateo y Lucas suponen que Jesús, hijo de María y José, está vinculado a Nazaret de Galilea, pero añaden que su vida ha de entenderse partiendo de David, natural de Belén, que aparece así como patria simbólica de Jesús. Ellos no quieren mentir ni engañar, en un sentido actual, sino poner de relieve algo que les parece esencial: la continuidad y diferencia entre David y Jesús (cf. Mt 2,1-6 y Lc 2,4).

(2) *Interpretar los textos*. Ni Mateo ni Lucas inventan los «datos» básicos de su historia (Belén, nacimiento por el Espíritu), ni los toman uno del otro, sino que los recogen de una tradición anterior, que ha debido surgir en un ambiente judeocristiano, para destacar las conexiones de Jesús con las promesas davídicas, relacionadas con Belén, poniendo, al mismo tiempo, de relieve la necesidad de superar una comprensión «física» de esas promesas (ha nacido por obra del Espíritu, no por el poder de la «carne» davídica). No es imposible que en el fondo de ese dato teológico (nació en Belén) se exprese una visión propagada por parientes de Jesús, que se sintieron vinculados a la familia de David. Incluso se podría afirmar que los antepasados de Jesús habían emigrado de Belén a Nazaret, en el tiempo de la conquista y rejudaización de Galilea (tras el 104-103 a.C.), llevando las tradiciones del origen davídico de su familia. Pero eso es solo una hipótesis. No parece que tengamos datos más precisos sobre el tema, aunque el hecho de que tanto Mt 1,1-15 como Lc 3,24-38 hayan transmitido una genealogía davídica (¡y virginal!) de Jesús parece avalar la pretensión del origen davídico/betlemita de su familia, para superarla al mismo tiempo (pues, conforme a sus relatos, en contra de Rom 1,3, Jesús no nació del «semen de David», sino por obra del Espíritu).

Las «historias» del nacimiento de Jesús no son crónicas estrictas, sino «evangelios»: quieren expresar la providencia de Dios, que actúa y se revela a través del surgimiento mesiánico de su Hijo. Para Marcos, igual que para Pablo, el lugar y el modo externo del nacimiento de Jesús era secundario. De todas formas, Pablo sabe que ha nacido de mujer (Gal 4,4) y de la estirpe de David (Rom 1,1-3), lo cual parecería vincularle teológicamente con Belén. Por su parte, Marcos, que también vincula a Jesús con David (Mc 2,25; 10,47-48; 11,10; el dato de Mc 12,35-37 es ambiguo), recoge la tradición de la «procedencia nazarena» de Jesús, pues en Nazaret se encuentran su madre y sus hermanos (relacionar Mc 6,1-6 con 1,24; 10,47; 14,67).

La afirmación de que Jesús era «nazareno» (de Nazaret de Galilea) y la posible relación de ese origen con el hecho de que le llamaran «nazoreo» forma uno de los datos más firmes de la tradición evangélica y es algo que las «afirmaciones más teológicas» de Mt 1–2 y Lc 1–2 no han logrado borrar. En esa línea, parece que Jn 7,42 va en contra de la presunción de aquellos que afirman que Jesús es Mesías porque nació (o debió nacer) en Belén, pues lo que define a Jesús como enviado e hijo de Dios no es el nacimiento davídico, sino su relación especial con Dios.

(3) *La versión de los evangelios*. Ni Marcos ni Juan se han detenido a contar la historia del nacimiento de Jesús. Marcos comienza su relato con el bautismo* en el Jordán, cuando Jesús ya era un hombre maduro (Mc 1,1-11). El evangelio de Juan empieza presentando su «genealogía eterna», como Palabra de Dios, en el principio, antes de todos los tiempos, pero luego no habla de su nacimiento, sino que empieza a presentarle como hombre ya maduro, en relación con Juan Batista, como había hecho Marcos (cf. Jn 1,19-51). Mateo y Lucas han querido presentar los rasgos «teológicos» principales de su nacimiento, desde la perspectiva teológica de cada uno.

El evangelio de Mateo afirma que «Jesús nació en Belén de Judea, en los días del rey Herodes», y añade que «unos magos vinieron a Jerusalén... preguntando por el lugar donde debía nacer el rey de los judíos. Lógicamente, los sacerdotes responden que en Belén, según la profecía de Miqueas (cf. Mt 2,1-6). Mateo destaca así, en sentido simbólico, que Jesús «nació» en Belén, como rey verdadero, de la línea de David, en oposición a Herodes, rey ilegítimo. Nace de la familia del rey, pero de un modo virginal (por obra del Espíritu de Dios), como hijo de María (Mt 1,18-25), de manera que asume y supera el nivel genealógico de José, pues surge por una nueva y más alta intervención de Dios, mientras le persigue Herodes. Nace como nuevo Moisés, liberado de la muerte, huyendo a Egipto, de donde volverá a la tierra de Israel, como hijo de Dios, mientras otros primogénitos (inocentes) han muerto (Mt 2).

El evangelio de Lucas afirma también que nació en Belén, pero fuera de la ciudad, como ciudadano de un imperio donde el César decidió contar a sus habitantes, en tiempos de Augusto. Era el descendiente de las promesas de Belén, pero su ciudad no quiso recibirle: «Aconteció en aquellos días que salió un edicto de parte de César Augusto, para realizar un censo de todo el mundo habitado. Este primer censo se realizó mientras Quirino era gobernador de Siria» (Lc 2,1). De esa manera ha entrelazado la historia de Jesús con la historia de Roma. No nace enfrentándose al anciano Herodes, ansioso de poder, desconfiado y asesino de sus opositores (como ha destacado Mateo, desde una perspectiva más judía), sino dentro de un imperio mundial, que controla a sus súbditos y «cuenta» incluso a los que nacen en Belén, ciudad de las promesas de Israel, que no recibe al prometido. Nace en el campo de los pastores, como descendiente de un David-Pastor, en un mundo dominado por el César. Desde esa base ha de entenderse la famosa inexactitud sobre el censo de Quirino que Lucas presenta como «ocasión» del nacimiento de Jesús en Belén. «Aconteció en aquellos días que salió un edicto de parte de César Augusto, para levantar un censo de todo el mundo habitado. Este primer censo se realizó mientras Quirino era gobernador de Siria. Todos iban para inscribirse en el censo, cada uno a su ciudad. Entonces José también subió desde Galilea, de la ciudad de Nazaret, a Judea, a la ciudad de David que se llama Belén, porque él era de la casa y de la familia de David» (Lc 2,1-4).

Por medio de Flavio Josefo conocemos bien ese censo, que no pudo realizarse en el tiempo del nacimiento de Jesús (en torno al 6-4 a.C.), cuando reinaba Herodes, sino unos diez años más tarde, hacia el 6 d.C., tras la muerte de Arquelao, cuando el gobierno de Judea pasó directamente a Roma. En esa línea, podemos decir que el censo del que habla

Lucas es simbólico en sentido extenso y sirve para encuadrar a Jesús dentro de la gran máquina imperial romana, pero no es del tiempo en que Jesús nació, sino un poco posterior. Para lo que quiere Lucas, da lo mismo que ese censo haya sucedido antes o después, pues no quiere ofrecer un relato cronístico de los hechos, sino una «historia teológica» y, en ese sentido, su aportación es verdadera: Jesús nació «censado» por Roma y morirá condenado por Roma.

(4) *El cristianismo*, *una religión natal.* Jesús «supo» morir y los cristianos celebran su muerte como principio de pacificación, en la eucaristía (acción de gracias), con pan y vino compartido. Pero la Iglesia celebra también, y de un modo especial, el nacimiento de Jesús, mostrando así que la experiencia de la paz cristiana tiene un carácter «natal». La violencia humana proviene de un mal nacimiento y es propia de aquellos que despiertan a la vida luchando contra otros, pues no quieren aceptar lo que son como don, no agradecen lo que tienen, no lo admiten ni se reconocen y, por eso, han de rechazar a los demás, para sentirse ellos seguros. En contra de eso, aquel que se descubre hijo, el que recibe y acoge el don que le ofrecen sus padres (y el Padre/Madre Dios que le dado la vida) no tiene que andar compitiendo con otros por algo, sino que puede regalarlo, agradecido.

El Nuevo Testamento supone que la guerra nace de la insatisfacción y falta de confianza propia de aquellos que no se reconocen hijos (y hermanos), sino que se sienten hijastros y falsos hermanos. En contra de eso, Jesús ha venido a decir a todos que son «hijos» y que pueden amarse como hermanos. Lógicamente, en el nacimiento de Jesús ha situado Lucas el «evangelio» o buena nueva de la paz, que cantan los ángeles santos: «Gloria a Dios en el cielo y en la tierra paz a los hombres que ama el Señor», es decir, a los hombres que nacen de la buena voluntad de Dios» (cf. Lc 2,14). El mismo Dios nos visita en Jesús desde su altura, para guiar nuestros pasos por un camino de paz (Lc 1,79).

Según eso, en el comienzo del movimiento de paz de Jesús está la experiencia de la filiación: el descubrimiento de la paternidad-maternidad de Dios. Esa fue su terapia, ese el principio de su «paz»: decir a los hombres y mujeres expulsados de su tierra (que parecían sin padre/madre) que ellos eran hijos verdaderos y herederos del Reino. Por eso, la palabra básica de la Navidad es la aceptación de la *huiothesia,* el descubrimiento de que somos hijos de Dios, como ha destacado Pablo: «Pero cuando vino la plenitud del tiempo, Dios envió a su Hijo, nacido de mujer y nacido bajo la ley, para que redimiese a los que estaban bajo la ley, a fin de que recibiésemos la filiación» (Gal 4,4-5). En esa línea, la Navidad de Dios (que nace en Jesús) es nuevo nacimiento para todos aquellos que le acogen.

Desde esa perspectiva, el mejor signo de nacimiento lo ofrece el relato del «bautismo» de Jesús, cuando «vio que los cielos se abrían y que el Espíritu descendía sobre él como paloma. Y vino una voz desde el cielo: Tú eres mi Hijo amado; en ti me he complacido» (Mc 1,10-11). Estas son las palabras del Padre que suscita (hace nacer a su hijo), en amor. Estas palabras constituyen la buena nueva del Dios que se encarna entre los hombres. Son las palabras del Dios amor, que por amor nos engendra y hace que seamos. Este es el Dios de la Navidad.

La Escritura Israelita había entrevisto ya esa experiencia del Dios-Amor que engendra, de un modo que rompe (supera) toda biología (pero sin negarla). Dios no engendra ni es engendrado en sentido biológico y, sin embargo (precisamente por eso), hace que surjan los hombres lo mismo que Cristo, en amor de Navidad. El principio de las cosas no es la guerra (como decía Heráclito), ni el padre monstruo (Cronos) que devora a su prole por envidia, ni el hijo que mata a su padre o a su madre (Edipo o Marduk), sino el Padre que sabe crear y gozarse en lo creado. Por eso decimos que la vida es Navidad.

Desde diversas perspectivas, cf. A. DÍEZ-MACHO, *La Historicidad de los Evangelios de la Infancia*, Fe Católica, Madrid 1977; S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los evangelios de la Infancia* I-IV, BAC, Madrid 1986-1990; R. E. BROWN, *El nacimiento del Mesías*, Cristiandad, Madrid 1982; J. MCHUGH, *La Madre de Jesús en el Nuevo Testamento*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1978; Ch. PERROT, *Los relatos de la infancia de Jesús. Mt 1-2 y Lc 1-2*, Verbo Divino, Estella 1987.

NAZOREO, NAZARET

(↗ *celotas*, *cruz*, *David*, *judeocristianos*, *hijo de Dios*, *Mateo*). Jesús nació hacia el 6 a.C., al final del reinado de Herodes el Grande, cuando Galilea estaba pasando de una agricultura autónoma de subsistencia a una economía comercial centralizada. Era de Nazaret de Galilea, aunque su familia puede haber sido oriunda de Belén de Judá y portadora de promesas mesiánicas, como suponen Mt 2,1-8 y Lc 2,4 al decir que era betlemita (al menos en sentido simbólico).

(1) *Nazoreo, de Nazaret*. Es posible que Nazara/Nazaret fuese un pequeño asentamiento de nazoreos, vinculados en su origen a Belén, lugar del retoño *(nezer)* de Jesé, padre de David (cf. Is 11,1; cf. Miq 5,2). Testimonios de diverso tipo (Rom 1,3; 2 Tim 2,8; Mt 1,20; Lc 1,27) sitúan a Jesús en la tradición regia de David, sin que ello implique descendencia física. Nació en un mundo dominado por Augusto, emperador romano, bajo control del Herodes, rey judío, y de su hijo Antipas, etnarca/rey de Galilea.

Marcos afirma que provenía de Nazaret de Galilea (Mc 1,9), que era hijo de María, y que tenía otros hermanos (Mc 6,3). Mateo 1–2 y Lucas 1–2 han descrito su nacimiento, pero no en forma de crónica, sino como testimonio creyente, y sus relatos han de interpretarse como historia mesiánica (o profecía historizada), aunque con un fondo histórico. Ambos suponen que Jesús, hijo de María y José, se hallaba vinculado a Nazaret de Galilea, pero añaden que su vida ha de entenderse partiendo de David, que provenía de Belén, y sitúan allí su nacimiento, por obra del Espíritu, destacando así su continuidad y diferencia con David (cf. Mt 2,1-6 y Lc 2,4). Tras la rejudaización de Galilea (a partir del 104-103 a.C.), los nazoreos de Belén pudieron fundar la aldea de Nazara/Nazaret, donde nació Jesús, que así aparece como portador de tradiciones davídicas.

Algunos judeocristianos, de cuyos escritos *(Ev. de los Hebreos y/o de los nazoreos)* solo se conservan algunos fragmentos, se denominan a sí mismos *nazoreos/nosrim* y/o *ebionitas* o pobres e interpretan a Jesús en esa línea. Según el testimonio de Eusebio de Cesarea y Jerónimo, seguían existiendo en los siglos IV, al margen de la Gran Iglesia, ebionitas y nazoreos, y veneraban a Jesús como Mesías de Israel más que como salvador de los gentiles. Significativamente, Marcos, que ha escrito en perspectiva más paulina, ha marginado (ocultado) la tradición de Jesús nazoreo (hijo de David), para insistir en su muerte-resurrección; Mateo y Lucas le han seguido, pero conservan en su nuevo contexto algunas referencias a Jesús Nazoreo, Hijo de David (cf. Mt 2,23; 26,71; Lc 18,37; Hch 2,22; 8,6; 4,10; 6,14; 22,8; 24,5; 26,9). Por otra parte, son básicas las referencias de Jn 18,5.7; 19,19.

De manera sorprendente, Mateo vincula un hecho geográfico (Jesús era de Nazaret) con un dato antropológico (era nazoreo) (cf. Mt 2,23). Es evidente que él creía que ambos datos se vinculan, de manera que *nazoreo* sería un gentilicio y tendría el mismo sentido que *nazareno* (= nazaretano), y son muchos los investigadores modernos que siguen pensando lo mismo, como hacen las traducciones de la Biblia, cuando ponen nazareno en vez de nazoreo (tanto en Mt 2,23 como en Jn 19 y en otros lugares). Pienso,

sin embargo, que el tema es más complejo y que puede haber quizá una relación entre Nazaret y Nazoreo, aunque Jesús no sea «nazoreo» por ser de Nazaret, sino porque forma parte de un grupo especial de descendientes davídicos y/u observantes mesiánicos (vinculados quizá con Nazaret).

(3) *Se llamará nazoreo* (Mt 2,23). Mateo afirma que, temiendo a Arquelao, que reinaba en Judea en vez de Herodes, al volver de Egipto, los padres se instalaron con el niño en Nazaret de Galilea, «de manera que vino a cumplirse lo que dice la Escritura: le llamarán nazoreo» (Mt 2,23). Así vincula Nazaret con «nazoreo». Pero, como he dicho, Jesús no es simplemente nazoreo por ser de Nazaret, sino porque ha formado parte de un grupo especial de judíos observantes, vinculados a la tradición genealógica (mesiánica) de David. Así podemos suponer que se educó como miembro del *nezer* o descendencia de David (como retoño de Jesé; cf. Is 11,1), añadiendo que fue un gran conocedor de la «Ley básica» del judaísmo, desde una perspectiva especial, que no se obtenía en las escuelas del templo o de los escribas, sino a partir de las tradiciones ancestrales de la alianza, en la línea de David.

Avanzando en esa línea podemos añadir que él conoció muy bien las experiencias y tareas religiosas y sociales de su pueblo. Posiblemente ignoraba matices que solo conocen los letrados (juristas, escribas), pero supo llegar a la raíz de la Escritura y de la vida de Israel, por tradición familiar y por conocimiento de su entorno. De esa forma, sin haberse especializado como escriba (¡quizá por ello!), él ha sido y sigue siendo para los cristianos aquel que mejor ha conocido y explicado la Escritura, desde una perspectiva davídica, desde Galilea.

Era «hijo de David» según la carne (Rom 1,3-4) y debía conocer las tradiciones vinculadas a su «padre», como ha puesto de relieve J. P. Meier, tomando la filiación davídica de Jesús como principio de su investigación histórica. Si era hijo de David (nazoreo) él mantenía lógicamente la tradición de los nazoreos genealógico-mesiánicos. En este contexto debemos volver a recordar la diferencia entre nazoreos y nazireos (que hacían voto de nazireato, absteniéndose de vino por Yahvé; cf. Nm 6,1-21), aunque la tradición ha podido vincularles, distinguiendo desde ahora tres aspectos: (a) Jesús era nazoreo (de *nezer* davídico; cf. Is 11,1), en una línea mesiánica. (b) Era nazareno de Nazaret, posible asentamiento nazoreo, de manera que ambos términos (nazoreo y nazareno) pueden vincularse. (c) En un momento dado, en la última cena, acabando su vida (Mc 14,25), pudo hacer un voto nazireo (cf. Nm 16; Jc 13,5-7), como Juan Bautista (cf. Lc 1,15), absteniéndose de vino, pero solo por un breve tiempo, hasta la llegada del Reino. La tradición antigua, desde Hegesipo, a mediados del II d.C. (cf. Eusebio, *Historia Eclesiástica*, II, 23), ha presentado a Santiago (hermano de Jesús como nazireo), aunque esa indicación no es segura. Si pudiéramos relacionar esos rasgos (nazireo-nazoreo) conoceríamos mejor el trasfondo de Jesús, su educación y sus primeras opciones. Sea como fuere, él fue un nazoreo que comía y bebía, y que rompió con sus hermanos, que no creían en él, distinguiéndose de Juan Bautista, nazireo abstemio (cf. Mt 11,19 par).

(4) *Juan Bautista y Jesús: Nazireos-nazoreos*. Jesús no fue nazireo como pudo haber sido Juan* Bautista (de aquellos que se abstenían de vino, dejaban el cabello largo y defendían la causa de Dios como soldados de la guerra santa: cf. Nm 6,1-21), sino profeta y nazoreo mesiánico.

Juan Bautista fue *nazireo* (de *nezer*, נזר), consagrado a Dios por un voto especial (cf. Nm 6), en austeridad y ayuno, para preparar la llegada de uno más grande, como sabe Lc 1,15, poniéndose así en la línea de Samuel, que precedía a David (como Juan precedió a Jesús). Los nazireos no parecían tener un proyecto mesiánico, ni actuaban como portadores del Reino, sino como ascetas consagrados (abstemios) y guerreros (como en el caso ejemplar de Sansón: cf. Jc 13,5.17; 16,17); pensaban que no había llegado la hora del Mesías, que ofrecería a los suyos el «vino nuevo» del Reino (cf. Mt 14,25). En esa línea, utilizando quizá una fuente judeocristiana, Lucas ha interpretado al Bautista como nazireo y precursor mesiánico, como Samuel: «No tomará vino ni bebida fermentada y la navaja no pasará por su cabeza» (LXX 1 Sm 1,11).

Jesús, en cambio, no fue nazir/nazireo (y bebe: cf. Lc 7,34; Mt 11,19), sino nazoreo de Nazaret (cf. Mt 2,22-23), del *netzer* (נצר) de Jesé, retoño davídico (Is 11,1), vinculado a las tradiciones del Emmanuel (¡una muchacha/virgen concebirá! Cf. Is 7,14), aunque algunos de sus herederos cristianos asumieran después elementos ascéticos. Lógicamente, el evangelio de Marcos (opuesto a los judeocristianos) no presentó a Jesús como nazoreo, sino siempre como nazareno. Por el contrario, Mateo y Juan (y Lucas) han retomado ese título de la tradición primitiva de los nazoreos mesiánicos del movimiento de Jesús. Tras dejar a Juan (con quien pudo actuar como nazir), Jesús no aparece ya como consagrado-asceta, que no come/bebe, sino como nazoreo (descendiente mesiánico, aunque en línea propia), anunciando la llegada del Reino entre los marginados y enfermos.

(6) *El enigma de Nazaret; nazoreo y nazareno*. Jesús ha podido situarse en el cruce de varias tendencias profético-mesiánicas, de forma que, cuando Mt 2,23 le llama nazoreo, y dice que se educó en Nazaret, deja abierto un camino que puede interpretarse y recorrerse de diversas formas, partiendo de la misma grafía de su pueblo. La grafía más utilizada es Nazaret (diez veces). Pero en dos lugares fundamentales (Mt 4,13 y Lc 4,16) se dice *Nazara*, nombre quizá vinculado a un tipo de nazoreos, con los que Jesús habría roto al enfrentarse con la tradición de su padre (cf. Lc 4,22).

Las relaciones entre «nazareno» (de Nazaret) y «nazoreo/nazoraios» (de *netzer*) parecen haberse cruzado (y confundido) pronto en la tradición cristiana. En el fondo de esa tradición puede haber influido una interpretación del proyecto y camino de Jesús en línea de un «compromiso nazireo», vinculado a la «observancia» o vigilancia, del hebreo *nezer* נזר), del que nace el término consagrado *(nazir)*. Pero el dato básico está vinculado a la «descendencia» davídica, tema vinculado al hebreo *netzer* (נצר), que significa «guardar, vigilar» y también «provenir-retoñar», como en el texto básico de Is 11,1, donde se promete un «retoño» real de la familia de Jesé-David. Los «nazoreos» a los que pertenece Jesús han de entenderse en esa línea como vigilantes-descendientes reales (nazoreos), y no en la línea de los abstinentes-consagrados (nazireos). Desde esa base

podemos precisar la terminología, distinguiendo y vinculando nazareno y nazoreo. Los evangelios conservan algunas variantes que son muy significativas (aunque difíciles de compaginar):

Jesús aparece como nazareno seis veces. Marcos le presenta así cuatro veces (Mc 1,24; 10,47; 14,67; 16,6), en lugares donde podemos sospechar que la tradición anterior decía nazoreo; así da la impresión de que él quiso ocultar la visión de un Jesús nazoreo, por el uso que los judeocristianos podían dar a ese término. Las otras dos están en Lucas: una (Lc 4,34) depende de Mc 1,24; otra (Lc 24,19) es críticamente insegura (muchos manuscritos ponen nazoreo) y puede haber sido creada por el mismo Lucas.

Jesús aparece como nazoreo trece veces, *en textos antiguos*, que recogen, a mi juicio, una experiencia de las comunidades, que le han recordado como perteneciente a un grupo mesiánico. (a) En Mt 2,23 y 26,71, al comienzo y fin del evangelio, retomando una tradición judeocristiana que él no ha desarrollado. (b) En Juan en un contexto de juicio (Jn 18,5.7 y 19,19), suponiendo que a Jesús le condenaron por hacerse rey nazoreo. (c) Lucas pone nazoreo en un caso donde el paralelo de Marcos dice nazareno (cf. Lc 18,37; Mc 10,47), quizá para vincular a Jesús con David, de quien derivan los nazoreos (cosa que Marcos habría querido ocultar). Pero utiliza el término con más frecuencia en Hechos (cf. 2,22; 3,6; 4; 4,10; 22,8; 26,9), donde habla incluso de una *haíresis* o secta de los nazoreos, con la que vinculan a Pablo (Hch 24,5), aunque parece que él se distancia implícitamente de ella en su discurso (cf. Hch 24,11-21). Sea como fuere, a su juicio, en principio, los cristianos estuvieron vinculados a un Jesús nazoreo (no simplemente nazareno).

(7) *Un tema abierto*. Los datos anteriores (que son aún más complejos por las variantes de los manuscritos) permiten suponer que Jesús fue nazoreo (no solo nazareno) y que algunos seguidores suyos se llamaban nazoreos y siguieron vinculados a un judeocristianismo rechazado por Pablo (y después por la Gran Iglesia). Por eso, Marcos no presenta a Jesús como nazoreo y los demás evangelistas (especialmente Mateo y Juan) lo hacen con reticencias, vinculando ese título a la condena de Jesús. Lucas puede evocarlo desde una perspectiva histórica, evocando los orígenes (ya superados) de la Iglesia judeocristiana.

La tradición de Mateo ha visto a Jesús como nazoreo, del *netzer* mesiánico, heredero de las promesas de David, que anunció y anticipó la llegada del Reino mesiánico. Pero el redactor final ha querido mostrar que Jesús no era nazoreo en una línea de judeocristianismo nacional, sino abriendo un mesianismo universal, que se explicita en Mt 28,16-20.

Los evangelios judeocristianos (de los Ebionitas y/o Hebreos) parecen presentar a Jesús como nazoreo davídico en el tiempo de su vida y en la primera etapa Iglesia. En esa línea su nazoreato puede haberse mezclado a un tipo de nazireato ascético, con rasgos más propios de Juan Bautista (y de Santiago, hermano del Señor). Evidentemente, ese nacionalismo mesiánico no excluye la universalidad, aunque la sitúa al final del tiempo: cuando se cumpla el mesianismo israelita, el mensaje y camino de Jesús podrá (deberá) abrirse a todas las naciones.

Jn 19,19 (cf. 18,5.7) *parece haber recogido el fondo histórico del juicio de Jesús*, a quien Pilato condenó como «nazoreo, rey de Israel», en una línea históricamente vinculada a las esperanzas mesiánicas de la familia de David. Esta sería a su juicio la paradoja cristiana: a Jesús le condenaron por ser mesías davídico, siendo Logos de Dios. Esa misma dualidad de planos aparecería en Rom 1,3-4, donde se dice que Jesús era Hijo de David según la carne (siendo condenado en ese plano), pero que fue constituido Hijo de Dios por la resurrección.

Cf. R. E. BROWN, *El nacimiento del Mesías*, Cristiandad, Madrid 1982; S. CHEPEY, *Nazirites in Late Second Temple Judaism: A Survey of Ancient Jewish Writings*, *the New Testament*, *Archaeological Evidence*, *and Other Writings from Late Antiquity*, Brill, Leiden 2005; A. DÍEZ MACHO, «Jesus ho nazoraios», en *Quaere Paulum. Hom. L. Turrado*, *Salmanticensis* 39 (Salamanca 1981), 9-26; U. LUZ, *Mateo* I, BEB 74, Sígueme, Salamanca 2010, 222-230; E. P. MEIER, *Un judío marginal* I, Verbo Divino, Estella 1991, 230-233; «Del profeta como Elías al Mesías real davídico», en D. DONNELLY (ed.), *Jesús. Un coloquio en Tierra santa*, Verbo Divino, Estella 2002, 63-112; S. GORANSON, «Nazarenes», ABD IV, 1049-1150; H. KUHLI, «Nazarenos», en *Diccionario Exegético Nuevo Testamento* 2, Sígueme, Salamanca 1998, 367-371; E. NODET y J. TAYLOR, *Essai sur les origines du christianisme. Une secte éclatée*, Cerf, París 2002. Visión sugerente, desde una perspectiva judeocristiana en E. ZOLLI, *Il Nazareno. Studi di esegesi neotestamentaria alla luce dell'aramaico e del pensiero rabbinico*, San Paolo, Cinissello 2009 (1ª ed. 1938).

NEGACIÓN

En el conjunto de las narraciones bíblicas destaca la afirmación de la vida y la fidelidad personal interpretada como compromiso a favor de los hombres. Pero la Biblia pone de relieve, al mismo tiempo, las negaciones de los hombres, que se expresan en forma de violencia y de rechazo de los otros, desde una perspectiva de egoísmo. En el principio de las negaciones bíblicas se encuentra el asesinato* de Abel (Gn 4). Al final hallamos la serie de negaciones vinculadas a la muerte de Jesús, entre las que destaca, en línea cristiana, la de Pedro, que niega su vinculación con Jesús en el juicio, quizá por miedo* personal, quizá por influjo del sistema religioso que le condena a muerte.

NETZAJ

(↗ *Cábala*). Palabra hebrea que significa «esplendor y dignidad, grandeza e inmensidad», tanto en el aspecto temporal (*netzaj* es lo perenne, lo eterno), como en el aspecto espacial (es lo inabarcable, lo infinito). Así aparece en diversos textos, en sentido absoluto (cf. 1 Sm 15,29; Am 1,11); pero suele emplearse de manera más frecuente con la partícula *lamed (lenetzaj)* para significar «eternamente», de un modo definitivo. Con ese matiz ha elaborado la Cábala este concepto, convirtiendo la *Netzaj* en una de las sefirot* o atributos de Dios. Está en el principio de la tríada inferior *(Netzaj*, *Hod*, *Yesod)* y corresponde de algún modo a la Hesed* de la tríada anterior *(Hesed*, *Din*, *Tifereth)*. Es como la *Hesed* (misericordia infinita), pero en sentido más cósmico, vinculado al espacio y al tiempo, es decir, al conjunto de la creación. En esta perspectiva podríamos decir que para el pensamiento hebreo de la Cábala, Dios mismo se expresa como *Netzaj*, majestad infinita, que todo lo llena. Si esa majestad no fuera contenida y modelada por el Hod* no podría hablarse de mundo, es decir, de realidad creada. Solo porque Dios contiene o reduce su majestad puede surgir el mundo no divino.

NICOLAÍTAS

Seguidores de un posible Nicolás (= *pueblo vencedor* en griego), partidarios de la doctrina de Balaam (= *pueblo vencedor*, o también *no pueblo*, en hebreo), que alude quizá a una persona concreta (Nicolás-Balaam), iniciadora de la doctrina condenada por el Apocalipsis. Pero esa palabra (nicolaítas) puede aludir, quizá más probablemente, a un movimiento cristiano, sin líder o fundador personal conocido. Parece que sus miembros pertenecen, con Jezabel*, a la rama gnóstica del cristianismo: ellos permiten los idolocitos* y la prostitución*. Son por tanto enemigos del profeta Juan* del Apocalipsis (cf. Ap 2,6.14-15.20).

NIÑOS

(↗ *Emmanuel*, *grandeza*, *nacimiento*, *Marcos*). En el conjunto del Antiguo Testamento, los niños tienen importancia en cuanto hijos o herederos; de esa manera aparecen como signo de Dios; pero en el contexto del primer judaísmo ellos solo alcanzan autoridad si cumplen la Ley y las normas sacrales, como muestra el Código esenio de Damasco (CD 10,6) y las leyes de Qumrán. Los niños solo se vuelven valiosos cuando alcanzan la edad para celebrar la liturgia de los adultos y puros, cumpliendo los ritos correspondientes; las niñas, en cambio, adquieren valor por su maternidad. Pero ya el Antiguo Testamento recuerda algunas historias de niños, vinculados a los patriarcas (cf. Gn 21,9-17) y al nacimiento de Moisés (cf. Ex 1–2). Ellas no permiten profundizar en el tema.

(1) *Niño divino*, *Emmanuel*. Los textos más significativos sobre el tema de los niños en el Antiguo Testamento aparecen en el Libro del Emmanuel (Is 7–11), donde, al lado del anuncio del nacimiento del niño (Is 7,14), encontramos sus propiedades: «Porque un Niño [*yeled*] nos ha nacido, un Hijo se nos ha dado. Lleva en su hombro el principado, y es su nombre: Maravilla de Consejero, Dios fuerte, Padre perpetuo, Príncipe de la Paz, para dilatar el Principado con una paz sin límites, sobre el trono de David y sobre su reino» (Is 9,5-6). Este Emmanuel, Dios con nosotros, Hijo que nace para reinar, ha recibido los atributos básicos del poder y paternidad de Dios. Solo el Dios Rey es Padre verdadero sobre el cielo, en el principio de los tiempos. Lógicamente, su Hijo será Padre (signo de poder, fuente de concordia) sobre el mundo; será representante de Dios y ejercerá su reinado en la tierra, ayudando a los humanos. Estos son sus atributos. (a) Es *Consejero sabio*. Tiene, por tanto, un conocimiento capaz de salvar a los hombres; evidentemente posee la sabiduría divina y por ella, por el Buen Consejo, puede triunfar en la tierra. (b) Es *Dios fuerte*, héroe valeroso, vencedor en la batalla. Conforme a la visión israelita, el varón se hace fuerte *(gibbor)* venciendo en el combate, la mujer siendo madre. Pues bien, Dios transfiere aquí su fuerza a este Hijo-Niño. (c) *Padre perpetuo*. No es simplemente Niño, sino representante y portador de la paternidad divina sobre el mundo, de manera que puede presentarse como Padre guardando y cuidando, guiando y protegiendo a los hombres para siempre. (d) *Príncipe de la paz*, portador del *Shalom* supremo. Esa paz mesiánica aparece ahora como signo final del Dios niño, hijo de Dios sobre la tierra. Esta constelación de imágenes (Consejero, Fuerte, Padre, Pacificador) define la imagen central de la *Paternidad de Dios*, que se aplica ahora al Niño Mesiánico, Heredero del Trono de David. Sigue siendo central la promesa de la distinción de funciones entre Dios Padre y el Rey Hijo que había trazado 2 Sm 7,14 (¡Yo seré para él un Padre y él será para mí un Hijo!), pero ahora se ha producido una especie de fusión o contaminación de horizontes, de manera que se unifican las funciones de Dios y su Mesías-Niño. Cuando ese Dios Niño ahora nacido (que es Padre Emmanuel) actúe sobre el mundo como Dios fuerte (Consejero, Príncipe de la paz) cesará la violencia anterior, no solo en un plano social (Is 13,3-4: ¡Juzgará a los pobres con justicia, destruirá al violento con la vara de su boca!), sino también en el plano cósmico. Por eso, como culminación de todo lo anterior, allí donde se promete que «brotará un

renuevo del tronco de Jesé-David», se añade: «Morará el lobo con el cordero, y el leopardo se acostará con el cabrito; el becerro y el león pastarán juntos, y un muchacho los pastoreará. La vaca y la osa pacerán, sus crías se echarán juntas; y el león como el buey comerá paja. Y el niño de pecho jugará sobre la cueva del áspid y el recién destetado extenderá su mano sobre la caverna de la víbora. No harán mal ni dañarán en todo mi santo monte; porque la tierra será llena del conocimiento de Yahvé, como las aguas cubren el mar» (Is 11,6-9). El signo supremo de Dios es un niño que reina, un niño que juega sobre un mundo reconciliado. Frente a la violencia actual del mundo, fundado en los poderes opresores y en la lucha homicida entre los hombres, se establecerá el reinado de la paternidad divina y de la paz humana, paz del hombre-niño, reconciliado con todos los vivientes.

(2) *Los niños en el movimiento de Jesús: Mc 9,33-37*. Los evangelios de la infancia del Nuevo Testamento (nacimiento*, Mateo*) recogen la figura del Emmanuel, que ha definido la liturgia de la Navidad. Pero en el conjunto del Nuevo Testamento tiene más importancia la relación del Jesús adulto con los niños, tal como aparece sobre todo en el evangelio de Marcos. Un día, Jesús y sus discípulos «llegaron a Cafarnaún y, una vez en casa, Jesús les preguntó: ¿De qué discutíais por el camino? Ellos callaban, pues por el -camino habían discutido sobre quién era el más grande. Y sentándose llamó a los Doce y les dijo: El que quiera ser el primero, hágase el último de todos y el servidor de todos. Luego tomó a un niño, lo puso en medio de ellos y, abrazándolo, les dijo: Quien reciba a un niño como este en mi nombre, a mí me recibe; y el que me recibe a mí, no me recibe a mí, sino al que me ha enviado» (Mc 9,33-37). Jesús había acabado de anunciarles que será entregado, añadiendo que se nieguen a sí mismos y que tomen la cruz para seguirle (Mc 9,30-32; cf. 8,34–9,1). Los suyos no quieren ni pueden entenderle. No es que sean torpes (ignorantes) ni perversos, sino todo lo contrario. Son precavidos, responsables, realistas. Lógicamente, saben que todo proyecto necesita un liderazgo, una autoridad que pueda aunar esfuerzos y vencer resistencias. Conocen la situación; por eso quieren organizarse como han hecho siempre los hombres. Por eso, a escondidas de Jesús, han empezado a conspirar, para decidir de esa manera quién tomará el mando de su movimiento. No tenemos derecho a criticar su *sed de mando*. Están siguiendo a Jesús, y eso supone que aceptan de algún modo su proyecto de Reino. Pero, como hombres, deben traducirlo en cauces de poder. Hacen lo que han hecho y siguen haciendo religiones e Iglesia. Por eso conspiran a su espalda, para bien de Jesús, introduciendo un correctivo en su proyecto de Evangelio. Pero Jesús desenmascara el falso realismo de sus seguidores, para decirles que solo superando la lógica y deseo de poder se puede edificar el Reino. Desde esa base se entienden los tres momentos del pasaje. (a) *Principio: inversión* (Mc 9,35). Jesús se sienta en la cátedra de su magisterio, convoca a los Doce (poder eclesial) y dice: «¡Quien quiera ser primero hágase el último...!». Pretenden construir la Iglesia sobre bases de poder, desde el mayor y primero. Pero él no necesita mayores ni primeros, busca últimos y servidores; quiere personas que sepan ponerse al final, para ayudar desde allí a los otros, superando la lógica del mando y las mismas estructuras de una sociedad que se edifica en función de los poderosos. (b) *Gesto*

simbólico (9,36). Los discípulos se creen importantes porque pueden ordenar la estrategia del Reino: para que un grupo humano funcione hacen falta dirigentes. Por eso, donde mandan ellos, los inútiles (los niños) quedan en segundo plano. Para invertir ese modelo, Jesús toma a un niño, realizando con él dos signos. Uno de autoridad: le pone en medio. Buscaban los discípulos el centro, pero está ocupado por el niño a quien Jesús coloca en pie, en medio del corro, como jerarquía. Buscaban los discípulos poder, habían empezado a conspirar. Pues bien, Jesús descubre y vence su conspiración ofreciendo amor (abrazando) a un niño, que es importante porque está a merced de los demás y necesita cariño. (c) *Enseñanza conclusiva* (Mc 9,37). Interpreta los momentos anteriores, mostrando que el servicio (ser último, hacerse servidor) implica acoger a los niños. Estamos en un mundo donde los niños sufren las consecuencias de la lucha por el poder: son el último eslabón de una cadena de opresiones, de forma que al final quedan sin casa (sin familia, sin comunidad). Contra esa situación habla Jesús: «¡Quien reciba a uno de estos niños...!». Ellos son signo mesiánico, expresión de autoridad, presencia de Dios sobre la tierra.

(3) *La Iglesia*, *un hogar para los niños*. Este relato nos lleva del ámbito privado de un pequeño hogar (con unos padres que se ocupan de sus hijos) al espacio comunal de la Iglesia donde los niños (unas veces con padres, otras sin ellos) aparecen como centro de identidad del grupo entero. La misma Iglesia viene a presentarse de esta forma como ámbito materno, casa en que los niños encuentran acogida, siendo honrados, respetados y queridos. La Iglesia no es un espacio de poder donde se escalan paso a paso los peldaños de la gran pirámide de influjos y competencias que regulan la vida de sus miembros. Conforme a este pasaje, la Iglesia es ante todo hogar para los niños, espacio donde encuentran acogida y valor los más pequeños. (a) Los niños *no tienen que hacer nada*. No deben conseguir ninguna meta; no tienen que esforzarse por lograr influjo por encima de los otros. Su valor está en su propia pequeñez. (b) Esa misma debilidad de los niños suscita un *compromiso*. Los miembros de la casa cristiana han de ponerse al servicio de esos niños. (c) La Iglesia ha de mostrarse como grupo especializado *en recibir a los niños*, que no importan ya por ser judíos (de buena raza) o cristianos (iniciados, bautizados), sino porque son débiles y dependen de los otros. Jesús supera así todo sacralismo eclesial y toda autoridad interpretada como signo de Dios (en la línea que propugnan los discípulos). Frente a una sociedad de presbíteros, padres patriarcales, donde los hombres y mujeres importan por aquello que aprenden y saben (por sexo, ley, función), surge aquí una sociedad de madres que se ocupan ante todo del bien y la felicidad más honda de los niños (necesitados). Es evidente que Jesús funda su iglesia como hogar materno para ellos. El mismo niño aparece así como autoridad, signo del Mesías (¡quien le recibe a mí me recibe!). En el espacio central de la iglesia, abrazado a Jesús, encontramos a un niño. Ambos, Jesús y el niño, forman la verdad mesiánica. Con esta imagen desaparecen los modelos de dominio. El mayor y primero es el niño. A partir de ahí se puede hablar de Iglesia, como sigue diciendo otro texto del mismo evangelio de Mateo: «Y le llevaban niños para que los tocara, pero los discípulos se lo impedían. Jesús, al verlo, se indignó y les dijo: Dejad que los niños vengan a mí; no se lo

impidáis, pues de los que son como ellos es el Reino de Dios. Os aseguro: quien no reciba el Reino de Dios como un niño, no entrará en él. Y, abrazándolos, los bendecía, imponiéndoles las manos» (10,13-16). Le traen niños para que los toque y los discípulos lo impiden: no pueden permitir que Jesús pierda su tiempo, que abandone sus misiones importantes, para dedicarse a los niños, en tarea que parece poco digna, propia de mujeres. De esa forma elevan en torno a él (como escolta de protección o policía) una guardia pretoriana o círculo de seguridad, impidiendo que traigan a los niños. En contra de eso, Jesús sigue diciendo: «Dejad que los niños vengan a mí...» (10,14-16). Frente a la comunidad de los que quieren convertirse en grandes, Jesús reivindica el valor primario de los niños: son signo del Reino, los más importantes; no hay tarea más valiosa que acogerles, tocarles, bendecirles, reconociendo de esa forma que ellos son la autoridad mayor de la Iglesia.

Cf. J. D. CROSSAN, «Kingdom and Children. A Structural Exegesis», *JBL SemPap*, 1982, 63-80; V. K. ROBBINS, «Pronouncement Stories and Jesus Blessing of the Children. A Rhetorical Approach», *JBL SemPap*, 1982, 407-435; X. PIKAZA, *El Evangelio. Vida y pascua de Jesús*, BEB 75, Sígueme, Salamanca 1993, 133-143.

NOADÍA

(↗ *Esdras-Nehemías*, *Hulda*, *profetas*). Profetisa del entorno de Jerusalén (hacia el 445-430 a.C.), contraria a la política social y religiosa de Esdras-Nehemías, a la que se oponen también no solo aquellos que (como Tobías y Sanbalat) buscan un estatuto de poder distinto para Jerusalén y los pueblos del entorno, sino otros grupos de judíos que defienden un tipo de judaísmo más universal. En un primer momento, ella parece situarse en una línea contraria a la de Hulda, que ratificaba la reforma de Josías*. Pero esa valoración de su compromiso profético puede ser equívoca, pues la reforma de Nehemías no puede identificarse con la de Josías. Por eso, no se puede afirmar que fuera antijudía, a pesar de la acusación de Nehemías: «¡Acuérdate, oh Dios mío, de lo que han hecho Tobías y Sanbalat y también de la profetisa Noadía y de los otros profetas que trataban de intimidarme!» (Neh 6,10-13).

Según esa «petición», Esdras y Nehemías (especialmente Nehemías) debieron encontrar bastante oposición en otros grupos judíos, no solo entre personas que podían defender unos intereses de tipo básicamente político, sino entre «profetas» (algunos manuscritos ponen «sacerdotes») con una visión distinta de la herencia israelita y de la forma de entender el judaísmo. Noadía (¡la única figura de profeta/profetisa cuyo nombre se cita!) tiene que haber sido una persona importante, de gran influencia, como para oponerse a Nehemías, que contaba con el respaldo del rey persa y que imponía por la fuerza su manera de entender el yahvismo, desde una perspectiva política y social. Nehemías la vincula con Tobías y Sanbalat, y con otros adversarios político-religiosos, contra quienes impuso su reforma que fue determinante para la historia posterior del judaísmo (cf. Eclo 49,13). De esa manera, la voz y memoria de Noadía, que pudo haber sido una profetisa de los pobres y del pueblo de la tierra, en la línea del universalismo bíblico, ha quedado marginada de la Biblia y desligada de la memoria posterior de Israel.

Cf. I. FISCHER, «Die Prophetinnen der Hebräischen Bibel», en I. DINGEL (ed.), *Feministische Theologie und Gender-Forschung*, Evangelische V., Leipzig 2003, 23-41; Ch. KARRER, *Ringen um die Verfassung Judas. Eine Studie zu den theologisch-politischen Vorstellungen im Esra-Nehemia-Buch*, BZAW 308, Berlín-Nueva York 2001; T. REINMUTH, *Der Bericht Nehemias. Zur literarischen Eigenart, traditionsgeschichtlichen Prägung und innerbiblischen Rezeption des Ich-Berichts Nehemias*, OBO 183, Friburgo 2002; T. WILLI, *Juda – Jehud – Israel. Studien zum Selbstverständnis des Judentums in persischer Zeit*, FAT 12, Tubinga 1995.

NOCHES, TÁRGUM DE LAS CUATRO

(↗ *pascua*). Es uno de los testimonios más significativos del Tárgum* de Jerusalén. El texto base está formado por Ex 12,41-42: «Aquella noche en que salvó Yahvé a Israel y le sacó de la tierra de Egipto, será noche de vigilias en honor de Yahvé... por todas las generaciones». El Tárgum amplía e interpreta el tema de esta forma:

(1) *Creación. Primera noche:* «Aquella en la que Yahvé se manifestó en el mundo para crearlo. El mundo estaba desierto y vacío. Y la tiniebla estaba esparcida sobre la faz del abismo». Esta es la noche originaria o de la creación, en que actúa Dios, con su Palabra. La celebración pascual judía y cristiana pretende recuperar ese origen, para situarse en el comienzo de todas las cosas.

(2) *Alianza. Segunda noche:* «Fue cuando se manifestó a Abrahán, anciano ya de cien años, y Sara su mujer tenía noventa años: ¿Es que Abrahán de cien años va a poder engendrar o Sara de noventa va a poder dar a luz? Isaac tenía treinta y siete años cuando fue ofrecido sobre el altar. Los cielos se abajaron y descendieron. Isaac vio las perfecciones. Sus ojos se oscurecieron por esas perfecciones». Esta es la noche del encuentro de Dios con los hombres. Dios no se limita a crear, sino que debe recrear, colaborando con los hombres, en este caso con Abrahán. Según *Jub* y Rom 4, el principio y centro de la alianza es la fe de Abrahán, vinculada a la ofrenda de su hijo, sustituido por el carnero. Una tradición eucarística muy extendida ha interpretado la ofrenda pascual de Jesús a la luz de la ofrenda de Isaac.

(3) *Liberación. Tercera noche:* «Fue cuando Yahvé se manifestó contra los egipcios en medio de la noche (cf. Ex 12,29; Sab 18). Su mano mató a los primogénitos de los egipcios y protegió a los primogénitos de Israel, para cumplir las palabras de la Escritura: Mi primogénito es Israel (Ex 4,22)». Esta es la noche de la salvación; en lugar del carnero de Isaac mueren (son sacrificados) los primogénitos de Egipto. Es noche de sangre y destrucción de los perversos, tiempo de venganza de Dios contra los enemigos de su pueblo, como destacaban en tiempo de Jesús muchos esenios y celotas.

(4) *Parusía. Cuarta noche:* «Será cuando el mundo cumpla su fin para ser disuelto. Los yugos de hierro serán quebrados, y las generaciones impías, aniquiladas. Y Moisés saldrá del desierto. Es la noche de pascua por el nombre de Yahvé. Noche fijada y reservada para la salvación de todas las generaciones de Israel». Esta es la noche de la esperanza escatológica, con la manifestación salvadora del Dios de Israel, que destruye a los enemigos de su pueblo y libera para siempre a sus elegidos. Es noche de esperanza: ceñidos los lomos comen los buenos judíos, aguardando el paso de Dios, la destrucción de todos los perversos, la salvación del pueblo, a partir de la experiencia del éxodo: «Cada generación judía ha de sentirse como si ella misma hubiera sido liberada de Egipto» (cf. Misná, *Pes* 10,5).

(5) *La pascua de las cuatro copas*. Conforme a la interpretación anterior, la pascua* es ante todo la fiesta del recuerdo y de la actualización del éxodo, fiesta de nacimiento para el pueblo. En ese contexto se pueden recordar también las cuatro copas*: «Los sabios decían: responden a las cuatro copas de castigo que el Santo hará beber un día a

los pueblos del mundo... y a las cuatro copas de consuelo que, a su vez, hará beber también un día a Israel» (Joma, *Pes* 10,37b). Las cuatro noches y las cuatro copas interpretan el conjunto de la historia a la luz de la pascua o paso de Dios. Ellas evocan de un modo especial el entusiasmo escatológico (mesiánico) de gran parte de las comunidades más comprometidas (esenios, fariseos, celotas...) del tiempo de Jesús, que celebraban la pascua esperando la inmediata derrota de los enemigos y la salvación de los judíos. El aspecto más político de ese entusiasmo fue desapareciendo tras el 70 y, sobre todo, tras el 135 d.C., con el fracaso de los movimientos nacionalistas, pero se mantuvo y se mantiene en un plano simbólico y espiritual. También lo mantuvieron y mantienen muchos grupos de cristianos que interpretan la pascua de Jesús, actualizada por la eucaristía, como anticipo y presencia de la plenitud escatológica.

Cf. R. LE DEAUT, *La nuit paschale*, AnBib, Roma 1963; P. DUMOULIN, *Entre la Manne et l'Eucharistie*, AnBib 132, Istituto Biblico, Roma 1994; D. RUIZ LÓPEZ, *De la tarde a la mañana. Estudio del término «Layla» en el Antiguo Testamento*, CEDEP, Murcia 1999.

NOÉ

(↗ *Diluvio*, *Génesis*). Héroe bíblico, vinculado al diluvio* y al perdón de Dios, que le salva, con su familia y los animales, en el arca*. La Biblia vincula su nombre *(Noah)* a la misericordia *(Hen)* por la que Dios le liberó del diluvio (Gn 6,8). Noé aparece de esa forma como el Agraciado, fundador de la nueva historia humana que se apoya en la misericordia de Dios que «no volverá a maldecir a la tierra por causa del hombre, porque la tendencia del corazón del hombre es mala desde su juventud» (Gn 8,21-22). Su recuerdo está vinculado al primer sacrificio y a los mandamientos que suelen llamarse noáquicos (cf. Gn 9,1-17), es decir, de Noé.

(1) *Sacrificio*. Antes del diluvio, hombres y animales eran en principio vegetarianos, a pesar del sacrificio de Abel, que ofrecía a Dios los primogénitos de las ovejas (Gn 4,4); por eso, los diversos animales podían convivir sin destruirse en el vientre reducido del arca. Ahora, en cambio, se expresa la violencia de una forma universal. Desde esa perspectiva se entienden los dos rasgos del texto: (a) Por un lado, Dios es gracia y perdona a los hombres de un modo gratuito y les permite vivir por su misericordia, manteniéndoles su amor, a pesar de la violencia que han desencadenado, prometiendo que habrá siembra y cosecha, frío y calor, invierno y verano, y a pesar de que ellos tengan un corazón pervertido (Gn 8,22; cf. Mt 5,45). (b) Por otro lado, Dios pide sacrificios* y por eso Noé le ofrece en el altar la grasa de los animales: Dios aspira el suave aroma y se aplaca, en gesto que la Biblia interpreta como principio de todos los rituales sagrados de la historia (Gn 8,20-21). A través del sacrificio de animales los hombres reconocen que la vida pertenece a Dios: por eso se la ofrecen sobre el ara, quemando todo o parte del cuerpo sacrificado.

(2) *Mandamientos*. En este contexto se suele hablar de los primeros mandamientos noáquicos, vinculados de un modo muy intenso con los sacrificios: «Creced, multiplicaos, y llenad la tierra... Todo lo que se mueve y vive, os servirá para mantenimiento: así como las legumbres y plantas verdes, os lo he dado todo. Pero no comeréis la carne con su vida, que es su sangre... A quien derrame sangre de hombre otro hombre derramará la suya; porque a imagen de Dios ha sido hecho el hombre» (Gn 9,1-6). Aquí se pueden distinguir cuatro mandamientos, dos positivos y dos negativos. (a) Positivos: creced (multiplicarse) y dominar la tierra; comed no solo los frutos de las plantas, sino también la carne de los animales. (b) Dos negativos: no comer sangre de animales; no derramar sangre humana. Estos cuatro mandamientos expresan el poder y la limitación del hombre; un poder que se extiende sobre todo, pero que debe pararse ante la sangre, para no comerla (sangre de animales), para no derramarla (sangre de hombres). El mandamiento de no comer sangre (carne con sangre) ha estado en el fondo de la primera disputa intracristiana, de la que trató el Concilio* de Jerusalén, donde se liberó a los paganocristianos del cumplimiento de las leyes de Moisés, pero se les pidió que cumplieran estos mandamientos noáquicos: «que se abstengan de la carne ahogada (= no bien sangrada) y de la sangre» (Hch 15,20), a los que se añaden otros dos mandamientos, centrados en la superación de la idolatría: «que se aparten de las

contaminaciones de los ídolos y de la fornicación» (que parece vinculada con un tipo de idolocitos*). Significativamente, los mandamientos noáquicos sobre la sangre siguen cumpliéndose en el judaísmo y el islam (donde se prohíbe también comer sangre y carne mal desangrada). Los cristianos, en cambio, dejaron de cumplirlos bastante pronto, manteniendo firme sin embargo el principio del no-matar (no derramar sangre humana).

NOMBRE

(↗ *Dios*, *Yahvé*). El hombre bíblico es alguien que tiene un «nombre», es decir, un valor individual, no solo ante Dios (dador de todo nombre), sino también ante los otros. En esa línea, el judaísmo posterior tiende a presentar a Dios como «El Nombre» *(Ha-Shem)*, es decir, como aquel que no siendo nominable (¡Soy el que soy! ¡No tomarás el Nombre de Dios en vano!: Ex 3,14; 20,7), es fuente y sentido de todos los nombres.

(1) *Sentido del nombre*. El hombre bíblico constituye una realidad relacional: no está en la línea del autopensamiento solitario (¡pienso luego soy!), sino de la vinculación social; cada uno tiene (es) el nombre que le han dado y con el que se relaciona con los otros. Dentro del Nuevo Testamento, el nombre recibe una importancia especial en el Apocalipsis. (a) *El nombre es signo de identidad*: en el principio está el nombre de Dios, objeto de blasfemia para los perversos (Ap 6; 16,9) y de veneración (herencia suprema) para los fieles de Jesús (3,12; 14,1). (b) *Hay un nombre que es signo de división*. En este mundo solo pueden comprar y vender aquellos que llevan el nombre o marca de la Bestia (Ap 13,17; 14,11; 15,2); los que no llevan el nombre de la Bestia son perseguidos, pero recibirán como herencia el Nombre de Jesús (Ap 3,12; 14,1), de manera que su propio nombre (el de los perseguidos) quedará inscrito para siempre en el Libro de la vida (3,5; cf. 13,8; 17,8). (c) *El nombre de Dios es signo y principio de victoria*. Únicamente pueden triunfar en la gran guerra del mundo los portadores del Nombre de Dios (y/o de Cristo, *Palabra* de Dios y *Rey de reyes*: Ap 19,13-16), un Nombre que solo él conoce (Ap 19,12) y ofrece a sus amigos vencedores (cf. 2,17).

(2) *Antiguo Testamento*, *nombres de Dios*. El nombre del Dios de Israel es Yahvé*, que los israelitas tomaron quizá de los madianitas nómadas. Pero la Biblia recuerda, al lado de ese, otros nombres, entre los cuales podemos recordar los que siguen: (a) *El*, *Elohim*. Significa «lo divino», sea de forma singular *(El)* o plural *(Elohim)*. Posiblemente, en su principio, evoca la majestad o grandeza sagrada del mundo, pero en el contexto bíblico expresa sin más lo divino, tal como es conocido en Israel y en los pueblos del entorno. Esos nombres permiten que los israelitas dialoguen con otras religiones y culturas: *Ilu* es Dios para los cananeos, *Allah* (de *Al-Illah*) para los árabes, sean o no musulmanes. Dentro de la tradición israelita, este nombre ha recibido matices y concreciones, vinculadas con las tradiciones y santuarios a los que se ha vinculado el culto de El-Elohim: Así se puede hablar del «Dios de los padres» o de los antepasados, de Abrahán, Isaac y Jacob (cf. Ex 3,6; cf. Gn 31,53). En este mismo contexto se puede hablar del Fuerte de Jacob (cf. Gn 49,25; Sal 132,2; Is 60,16) o del Terror de Isaac (Gn 31,42). (b) *Baal*, Señor. Yahvé ha empezado siendo un Baal* de la Montaña sagrada, Señor de las potencias cósmicas y de los procesos de la vida. Pero más tarde, los judíos reservan ese nombre Baal (Señor) de forma casi exclusiva a las divinidades cananeas de la fertilidad, concebidas de manera masculino-femenina y vinculadas a los ritos de la fecundidad. El recuerdo de los diversos baales nos sitúa en el contexto donde se cruzan y fecundan las diversas concepciones del Dios cananeo y del Dios israelita, de tal forma que muchas veces es difícil distinguir si el texto se está refiriendo a un Baal asimilado a

Yahvé o a un Baal contrario. Cf. *Baal-Berit*: Jc 8,33; 9,4; *Baal-Zebub*: 2 Re 1,3-16; *Baal-Safón*, etc. (c) *Adonai*, *Kyrios*, Señor. Al decir «Soy-quien-Soy» y llamarse Yahvé, Dios indica que su Nombre es Sin-Nombre, de forma que nadie puede manejarle. Es Sin-Nombre pero se revela y libera a los oprimidos. Lógicamente, la tradición judía ha -querido destacar este misterio indecible de Yahvé y ha preferido dejarlo en silencio, renunciando incluso a escribirlo (poniendo, por ejemplo, Y**E o incluso D**S), de manera que los fieles deben buscar otra palabra (*Adonai*, *Kyrios*, *Dominus*, Señor), para evocar, sin pronunciarlo, su misterio.

(3) *Nombres judíos de Dios*. Los textos judíos, a partir de la Misná*, siguen aplicando a Dios los mismos nombres antiguos, pero con la peculiaridad de que tienden a sustituir más rigurosamente el nombre de Yahvé, poniendo en su lugar perífrasis o cualidades, entre las que se encuentran las siguientes: (a) *Maqom*. Significa en la Biblia hebrea «lugar» y termina refiriéndose por antonomasia al templo o espacio de Sión donde habita Dios. La Misná vincula a Dios con ese Lugar y por eso interpreta la mesa de Yahvé como mesa del Maqom (*Abot* 3,3) de manera que los israelitas son hijos del Maqom (*Abot* 3,14), herederos o portadores del valor y santidad de Sión. Ellos mismos, los israelitas que estudian la Torah, constituyen la verdad del templo; son el santuario o Lugar privilegiado de la presencia de Dios, son el Maqom del que se alimentan y nacen. (b) *Shekiná o Presencia* viene de *sakan*, habitar, en palabra que está relacionada con el Dios que habita en el templo o Tabernáculo. El Dios que se hacía presente en el Maqom o Templo viene a mostrarse ahora como Presencia; ellos mismos, los judíos, son Presencia de Dios cuando estudian la Torah (*Abot* 3,6). (c) *Qados*, *el Santo*: ¡Santo, Santo, Santo! Así cantaban a Dios los serafines de Is 6,3. Pues bien, lo que antes era un adjetivo se vuelve nombre propio de Dios: cuando un hombre se ocupa de la Torah entra en contacto con el Santo: su meditación y estudio de la Ley cobra así la misma densidad que tenía la palabra de los serafines de Isaías. (d) *Shem*, *el Nombre*. Se ha vuelto la denominación más usada de Dios en el judaísmo moderno. Dios se identifica desde tiempo antiguo con el Nombre, como saben ya los relatos de la teofanía del Nombre (Ex 3,13.15), lo mismo que los mandamientos (Ex 20,7). Los cristianos, comprometidos a santificar el Nombre divino (cf. Mt 6,9), lo identifican con Jesús (cf. Flp 2,10). (e) *Poder*, *Grandeza*... El judaísmo, lo mismo que el primitivo cristianismo, conoce también otros apelativos de Dios, entre los que podemos citar: el Poder (Mc 14,62), la Majestad (Heb 1,3; 8,1) y, sobre todo, el Cielo, como muestran las referencias al reino de los cielos, que es Reino de Dios, sobre todo en el evangelio de Mateo (cf. Mt 3,2; 5,3.10.19.20; etc.).

Cf. T. N. D. METTINGER, *Buscando a Dios. Significado y mensaje de los nombres divinos en la Biblia*, El Almendro, Córdoba 1994; A. JUKES, *Nombres de Dios en la Sagrada Escritura*, Clie, Terrasa 1988.

NOMBRES DE LOS CRISTIANOS

(↗ *cristianos*, *Iglesia*, *Jesús*). Los seguidores de Jesús aparecen en el evangelio como aquellos que «son del Cristo» (Mc 9,41) o «que creen en mí», es decir, en Jesús (Mc 9,42). También se les llama, en sentido extenso, «galileos», por su origen (cf. Mc 14,70 par; Hch 1,11; 2,7) y nazoreos* (cf. Hch 24,5). Finalmente, ellos aparecen como cristianos*. De todas formas, en una línea más extensa, han ido recibiendo diferentes nombres, entre los que podemos destacar algunos que hallamos en el evangelio de Marcos.

Discípulos y seguidores de Jesús. Discípulos son los que escuchan y aprenden (cumplen) la enseñanza de un maestro. En aquel tiempo había discípulos de Juan Bautista o de los fariseos (Mc 2,18). De un modo normal, los que forman parte del grupo de Jesús se presentarán como discípulos suyos, sin necesidad de más explicación (Mc 2,18.23; 3,7). A partir de su elección (3,16), los Doce tienden a identificarse con «los discípulos», formando un grupo o comunidad propia, como aparece en la última cena (cf. Mc 14,12.14). Pero más que un maestro de doctrina, Jesús ha sido un «líder mesiánico»; por eso, los de su grupo aparecen sobre todo como sus *seguidores*, aquellos que escuchan su llamada y van con él (cf. Mc 8,34; 10,21). El grupo de Jesús lo forman de manera más intensa aquellos que lo dejan todo, para acompañarle en el camino mesiánico (cf. Mc 10,23-31), como han hecho en especial las mujeres (15,41).

Otros nombres. Seguir a Jesús implica mantenerse en su línea, imitando su comportamiento (cf. Mc 8,31–9,1; 10,43-45; etc.). En ese sentido, los seguidores de Jesús aparecen como *amigos suyos* (amigos del novio): compañeros/as de sus bodas, invitados a su banquete (Mc 2,19); son los que están a su lado, como *su familia*, cumpliendo con él la voluntad de Dios, como hermanos-hermanas-madres de la nueva comunidad mesiánica (cf. Mc 3,31-35). En una línea convergente se dice que ellos son *los de Cristo (khristou)*, es decir, los *cristianos*: este será el nombre definitivo del nuevo grupo, formado por aquellos que creen en Jesús (cf. 9,41).

NÚMEROS

(↗ *ciento cuarenta y cuatro mil*, *seis-seis-seis*). A lo largo de la Biblia, los números tienen un valor simbólico vinculado al orden de la creación, en la perspectiva del tiempo (siete días, siete astros), del espacio (cuatro puntos cardinales) y de la organización social (doce tribus...). Especial importancia recibe el siete, relacionado con los días de la semana y las obras de Dios, trascendidas en el sábado, que está más allá de todo número. Una parte considerable de la especulación de los apocalípticos (como 1 Henoc* y *Jubileos*) y de los textos de Qumrán está relacionada con cálculos numéricos y la fijación de tiempos sagrados. En el Nuevo Testamento el libro que más ha insistido en los números ha sido el Apocalipsis. (1) *Uno*. Significa excelencia y autoridad y puede aplicarse a *Dios* (que Es, Era y Viene: Ap 1,4.8) y a *Cristo* (Primero y último...: Ap 1,17; 2,8; 22,13). (2) *Dos*. Implica cooperación, tanto positiva (en los profetas: Ap 11,1-13) como negativa (en las bestias: Ap 13,1-18). (3) *Tres y medio* (= mitad de siete). Es tiempo que pasa, momento breve de persecución de los fieles. Partiendo de cálculos tomados de Dn 7,25; 12,7; Juan lo identifica con *un tiempo* (= año), *dos tiempos* y *medio tiempo*: los 42 meses o 1.260 días simbólicos de la crisis final (Ap 11,9-13; 12,14). (4) *Cuatro*. Es el mundo perfecto y peligroso: cuatro son los Vivientes del cielo (4,6.8; 5,6; etc.), los caballos destructores de la historia (6,1-8), los elementos cósmicos (8,7-12; 16,1-9), los ángulos del mundo con sus ángeles y vientos (7,1-3; cf. 9,14-15; 20,8), lo mismo que los cuernos del altar (cf. 9,13) y los ángulos o muros de la Ciudad nueva (21,16). (5) *Seis*. Es la imperfección del mundo (del hombre) que, oponiéndose al siete de Dios y su mesías, acaba encerrándose en sí mismo, en violencia destructora. Es número de la Bestia: 6.6.6 (13,18) y del 6º emperador, que ahora reina (tras los cinco pasados), incapaz de permanecer, pues no puede hacerse siete (cf. 17,10-11). (6) *Siete*. Es la plenitud divina que se expresa en los espíritus (Ap 1,4; 3,1; 4,5; 5,6), ángeles (1,20; 8,2.6), candelabros (1,12.20; 2,1), astros (1,16.20; 2,1), iglesias (1,4.11.20) y en los cuernos y ojos del Cordero, que reflejan su poder (5,6). Siete son también los acontecimientos finales que marcan el juicio de Dios sobre el mundo: sellos (5,1.5; 6,1), trompetas (8,2.6), truenos (10,3.4) y copas destructoras (15,1.6.7). Hay también un siete negativo que se expresa en las cabezas del Dragón y de la Bestia (12,2; 13,1; 17,3.7), en las colinas (de Roma) que forman el asiento de la Prostituta, en los reyes perversos de la historia (17,9) y, sobre todo, en el 7º emperador, que permanece poco tiempo; cuando él desaparezca volverá como octavo uno de los anteriores, pero Cristo lo destruirá (17,10-11). (7) *Diez*. Es número del poder perverso: los cuernos del Dragón y de la Bestia (13,3; 13,1; 17,3.7), los reyes de la tierra (17,12.16) y los días de prueba que Daniel y compañeros han de padecer porque no aceptan la comida impura del imperio (2,10). Se opone probablemente al doce de la perfección israelita y cristiana. (8) *Doce*. Número perfecto de los cielos, como muestran las estrellas de la corona de la Mujer (12,1), y de la historia mesiánica, que se expresa por los hijos de Israel y los apóstoles del Cristo, vinculados a los ángeles de Dios y a los cimientos y puertas de la Jerusalén perfecta (21,12-14), con sus medidas y piedras preciosas (21,16.21). Desde ahí han de entenderse

sus múltiplos: los 24 Ancianos (dos por doce) que forman la corte de Dios (4,4) y los 144.000 triunfadores (doce mil por doce mil) del monte Sión (14,1; cf. 7,4). (9) *Mil*. Es signo de una gran multitud (millares de millares forman la muchedumbre incontable de los ángeles, 5,11). Se emplea de un modo especial para indicar *el milenio*: los años del tiempo del reino de los elegidos; frente al breve tres y medio de la persecución se eleva el mil de gloria de los elegidos (20,2-7).

NÚMEROS, LIBRO DE LOS

(↗ *Deuteronomio*, *Éxodo*, *genealogía*, *Génesis*, *guerra santa*, *Levítico*, *Pentateuco*, *Pinjás*). Libro 4º del Pentateuco, titulado en hebreo *Bemidbar* (en el desierto), pues empieza: «Y en el desierto dijo Yahvé a Moisés». La traducción de los LXX le ha llamado *Arithmoi*, es decir, Números, pues empieza estableciendo el censo de los israelitas que salieron de Egipto. Tras el gran paréntesis sacral y cultual de Ex 25–40 y Lv, el Pentateuco vuelve a narrar en este libro la historia fundacional de los israelitas, que han salido de Egipto y caminan por el desierto, hacia la tierra prometida. Pero Números no establece solo las genealogías, sino que traza una lectura simbólica de algunos problemas que han marcado la historia de Israel, hasta la composición del Pentateuco. Su desarrollo, complejo y rico, presenta quizá la mejor visión de conjunto de la difícil identidad de Israel. Así puede dividirse:

Nm 1,1–10,10. Introducción, censo y leyes diversas. Los israelitas siguen en el Sinaí, donde estaban en el Éxodo, y allí suceden cuatro acontecimientos principales: (a) *Nm 1–4*. Censo del pueblo, en especial de los levitas, cuyas genealogías son básicas para establecer la identidad del pueblo (¡de sus sacerdotes, que han de ser de sangre noble!) tras el exilio. (b) *Nm 5–6*. Se establecen varias leyes rituales, sobre los «celos» (sospecha de adulterio) y el nazireato. (c) *Nm 7–8*. Leyes sobre ofrendas de los jefes del pueblo y los levitas. (d) *Nm 9,1–10,10*. Primera pascua oficial, que marca el comienzo de la marcha por el desierto.

Nm 10,11–21,35. Gran marcha, del Sinaí a Moab. En ella emergen los grandes problemas de Israel, propios del tiempo de la redacción del Pentateuco, descritos con recuerdos tradicionales: (a) *Nm 10,11–12,16. Dificultades de Moisés*, que ha de actuar como juez. Hambre del pueblo y respuesta de Dios (maná, comida). Quejas de los hermanos de Moisés (Aarón y María) que se sienten postergados. Dios defiende a Moisés. (b) *Nm 13–14. Miedo y rebelión* del conjunto del pueblo, que no se atreve a entrar en Canaán, y castigo de Dios, que les hará caminar durante cuarenta años de «educación» por el desierto. (c) *Nm 15–19. Normas sobre sacrificios y rebelión de otras familias sacerdotales*, que no aceptan los «privilegios» de Aarón (sumo sacerdotes); nuevas normas sobre sacerdotes y levitas. (c) *Nm 20–21. Etapas de la marcha*. Narra diversos acontecimientos en el camino por el desierto, con la primera victoria sobre los cananeos. Signos especiales: el agua de la roca y la serpiente de bronce.

Nm 22–36. Signos y normas finales para la marcha. Recoge algunas de las «historias ejemplares» más importantes de la tradición israelita. (a) *Nm 22–24: Balaam*, el vidente arameo, anuncia la victoria de los israelitas. (b) *Nm 25–31. Diversas tradiciones*: Celo de Pinjás (Nm 25); nuevo censo (Nm 26); leyes sobre herencia (Nm 27), sacrificios, fiestas y votos (Nm 28–30); guerra contra los madianitas, de nuevo Pinjás (Nm 32). (c) *Nm 32–36. Últimas historias.* Narraciones sobre reparto de tierras (Nm 32), etapas del camino (Nm 33), fronteras de la tierra (Nm 34), ciudades levíticas (Nm 35) y herencia de las mujeres (Nm 36).

En sentido general: J. BLENKINSOPP, *El Pentateuco. Introducción a los primeros cinco libros de la Biblia*, Verbo Divino, Estella 1999; F. GARCÍA, *El Pentateuco*, Verbo Divino, Estella 2003; J. L. SKA, *Introducción a la lectura del Pentateuco*, Verbo Divino, Estella 2001; R. N. WHYBRAY, *El Pentateuco: estudio metodológico,* Desclée de Brouwer, Bilbao 1995. Comentarios: A. GONZÁLEZ LAMADRID, *Números. Texto y comentario*, La Casa de la Biblia, Madrid 1990; J. E. RUIZ DE GALARRETA, *En el desierto: el libro del Levítico*, *el libro de los Números*, Mensajero, Bilbao 1998; P. BUIS, *El libro de los Números*, Verbo Divino, Estella 1993.

O

OBISPOS

(↗ *Apóstoles*, *Iglesia*, *Ignacio de Antioquía*, *jerarquía*, *presbíteros*). La palabra *obispo* deriva del griego *episkopos*, que significa supervisor o vigilante: aquel que mirar por la buena marcha de una organización o tarea. El oficio de obispo tiene, en principio, un carácter profano, pero puede recibir un sentido religioso allí donde se aplica a personas que protegen a otras, cuidándose de ellas. En el Nuevo Testamento aparece pocas veces (Hch 20,28; Flp 1,1; 1 Tim 3,2 y Tito 1,7) y no tiene todavía el sentido técnico que recibirá más tarde, a partir de la segunda mitad del siglo II. No es claro el origen y sentido del término en la Iglesia (¿proviene de los supervisores del templo de Jerusalén, de la comunidad de Qumrán, del mundo helenista...?), pero su función ha terminado siendo importante en las comunidades

(1) *Principio.* Algunos vinculan el «episcopado» con la figura de Santiago*. Parece que, tras la marcha de Pedro y la disolución de los Doce, la iglesia de Jerusalén se organizó por un tiempo (43-62 d.C.) bajo el liderazgo monárquico de Santiago, hermano del Señor, a quien la tradición presentará como primer obispo de Jerusalén. Este apelativo puede resultar anacrónico, pues el episcopado en cuanto tal surgirá más tarde, y Santiago no ha sido simple «supervisor» al servicio de una Iglesia de la que ha recibido autoridad (a través de una elección y/o imposición de manos), sino un testigo privilegiado de la pascua de Jesús (cf. 1 Cor 15,7). Pero en la base de su función podría hallarse la figura del *mebaqqer o inspector*, que aparece entre los esenios como encargado de la distribución de bienes y del orden comunitario (cf. *Documento de Damasco*, 13,7-9; 14,8-14). Así podríamos presentarle como un esenio mesiánico, rodeado de presbíteros, suponiendo que él y su grupo aceptaban el carácter mesiánico de Jesús, en una línea de fidelidad sacral de tipo intrajudío.

En una línea algo distinta aparecen en Flp 1,1 los *obispos y diáconos (episkopoi kai diakonoi)*, como figuras destacadas de la comunidad, fundada por Pablo, sobre modelos al parecer helenistas; esos obispos (supervisores) y diáconos, ambos en plural, serían los responsables del orden comunitario. No sabemos si se distinguen entre sí o si forman un mismo grupo dirigente, si Pablo los ha establecido o si surgieron por sí mismos; lo cierto es que están encargados de ciertos servicios comunitarios. No guardan un orden jerárquico, en el sentido que tendrán más tarde, desde finales del siglo II.

(2) *Obispos y presbíteros*. El término recibe más concreción en las cartas pastorales, donde los obispos aparecen vinculados a los «presbíteros o ancianos» de la comunidad. «Quien aspira al episcopado, hermosa tarea desea. Pues el obispo debe ser irreprochable,

marido de una mujer, sobrio, prudente, decoroso, hospitalario...» (1 Tim 3,1-7). El texto supone que en cada comunidad hay un obispo o funcionario especial, encargado de la supervisión eclesial, como padre de familia del conjunto de los fieles. Él preside, enseña y representa a los cristianos. Da la impresión de que ese supervisor forma parte de un grupo de ancianos (cf. 1 Tim 5,17-19) que dirigen la comunidad, al modo de los ancianos de las sinagogas judías. En ese contexto se sitúa el discurso que Lucas pone en boca de Pablo, cuando habla a los ancianos de Éfeso (cf. Hch 20,17), reunidos en Mileto: «Tened cuidado por vosotros mismos y por todo el rebaño sobre el cual el Espíritu Santo os ha puesto como obispos, para pastorear la Iglesia del Señor, la cual adquirió para sí mediante su propia sangre» (Hch 20,28).

Pablo se dirige a los «ancianos», pero les llama *obispos* (vigilantes o supervisores). Al unir esas palabras (pastores, presbíteros, obispos), Hechos ha querido unificar el vocabulario y praxis de las comunidades paulinas de su tiempo: unas pueden estar dirigidas por un colegio de presbíteros, otras por obispos (monárquicos o colegiados); en otras se habla de pastores. Es posible que esos términos resulten todavía intercambiables, y por eso el texto recoge los diversos lenguajes. Probablemente, los ministerios no se encuentran fijados.

(3) *Surgimiento del episcopado*. El Pablo histórico no hablaba de obispos (garantes de la tradición), a no ser en el texto citado de Flp 1,1 sino de apóstoles y profetas, maestros y carismáticos, varones o mujeres. Pero después, quizá por influjo de la Iglesia judeocristiana de Jerusalén (con su consejo rector de presbíteros), por presión cultural del entorno y por necesidad de mantener la unidad cristiana, las iglesias de herencia paulina acabaron suscitando un tipo de obispos/presbíteros que no eran creadores de comunidades, sino *guardianes* o *pastores* de un rebaño ya constituido. Pasamos así del ministerio fundacional (apóstoles, profetas) del principio al ministerio del mantenimiento eclesial, que ratifica y guarda lo fundado. Estos obispos/presbíteros son guardianes *discutidos*, pues frente a los buenos pastores hallamos «lobos rapaces», que destruyen el rebaño.

Por ahora es difícil precisar sus funciones. No sabemos si actúan como poder colegiado o si algunos han recibido una función individual de vigilancia (como los obispos posteriores). Tampoco sabemos cómo se eligen: Hch 14,23 parece suponer que los nombran los apóstoles; las cartas pastorales suponen que son elegidos por las comunidades. Pasados unos años, en torno al 120/130 d.C., Ignacio de Antioquía*, que se presenta como obispo de la Iglesia de Siria, quiere establecer o promover en Asia Menor y en diversas iglesias (aunque no en Roma) una organización jerárquica, presidida por el obispo. Su modelo de institución clerical (obispo, presbíteros, diáconos) ha terminado triunfando, decenios más tarde, en el conjunto de las iglesias.

(4) *De la Iglesia naciente a la Iglesia establecida.* A mediados del siglo II d.C. no existía todavía una norma unitaria, aunque empezó a extenderse e imponerse en las iglesias el modelo episcopal. (a) Seguía habiendo un modelo de autoridad comunitaria, en la línea de Hch 15, Mt 18 y Jn 15,15. Ciertamente podía haber diversos ministerios (apóstoles, profetas y maestros, con personas dedicadas más a la administración; cf. 1

Cor 12–14), pero la comunidad se definía básicamente como institución de hermanos que compartían la vida, manteniendo el recuerdo de Jesús y el servicio mutuo (como muestra bien la Didajé*). Al mismo tiempo siguió y se fue expandiendo, sobre todo en un contexto más judeocristiano, un modelo presbiteral de organización de las iglesias, que siguió funcionando en Roma, hasta mediados del siglo II d.C., como muestra 1 Clemente*. Pero nació, se expandió y acabó extendiéndose en las iglesias, quizá a partir de Antioquía* (cf. Ignacio*), una dirección monárquica de las comunidades, centrada en los obispos, que empiezan a actuar como garantes de la tradición y unidad de las Iglesias.

He desarrollado el tema en *Sistema*, *libertad*, *Iglesia. Las instituciones del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 1999. Cf. en especial J. COLSON, *Ministre de Jésus-Christ ou le sacerdoce de l'Évangile. Tradition paulinienne et tradition Johannique de l'épiscopat*, *des origines à Saint Irénée*, Beauchesne, París 1951; A. FAIVRE, *Ordonner la Fraternité. Pouvoir d'innover et Retour à l'ordre dans l'Église ancienne*, Cerf, París 1992; *Naissance d'une hiérarchie*, Beauchesne, París 1977; E. SCHILLEBEECKX, *El ministerio eclesial. Responsables en la comunidad cristiana*, Cristiandad, Madrid 1983.

OBRAS

(↗ *fe*, *gracia*, *Ley*, *Mateo*, *milagros*, *Pablo*). El tema y disputa de las obras como expresión o medio de justificación se sitúa en el centro del Nuevo Testamento. Podemos distinguir, de un modo general, entre obras de la ley y obras mesiánicas.

(1) *Obras de la Ley*. Como Pablo ha destacado, la Ley israelita implica unas obras que, en principio, se han tomado como expresión de fidelidad a Dios y como signo de cumplimiento de la alianza. Jesús no ha discutido sobre el tema de las obras, aunque ha puesto en el centro de su atención el servicio gratuito a los necesitados, por encima de las normas establecidas por un tipo de Ley sagrada. (a) *Pablo*. Siguiendo en la línea de Jesús, el mensaje de Pablo contiene una fuerte controversia entre las obras de la Ley, que son incapaces de salvar al hombre (porque le sitúan en un nivel de cumplimiento, encerrándole en sí mismo), y la gracia de Cristo, que se ofrece en fe a todos los creyentes, por encima de la separación anterior entre judíos y gentiles: «Ningún hombre será justificado ante Dios por las obras de la Ley; porque por medio de la Ley se nos ha dado el conocimiento del pecado. Pero ahora, fuera de la Ley, se ha manifestado la justicia de Dios, testificada por la Ley y por los profetas, la justicia de Dios por medio de la fe en Jesucristo, para todos los que creen en él» (Rom 3,20-23). La oposición entre las obras de la Ley (entendidas en forma de sistema sagrado) y la gracia que se expresa en el amor que se dirige hacia todos los hombres constituye el tema básico de la carta a los Gálatas (Gal 2,16–3,5). (b) *Santiago*. Evidentemente, la Iglesia judeocristiana ha podido responder y ha respondido, situando en otra perspectiva la relación entre la fe y las obras: «Hermanos míos, ¿de qué aprovechará si alguno dice que tiene fe, y no tiene obras? ¿Podrá la fe salvarle? Y si un hermano o una hermana están desnudos, y tienen necesidad del mantenimiento de cada día, y alguno de vosotros les dice: Id en paz, calentaos y saciaos, pero no les dais las cosas que son necesarias para el cuerpo, ¿de qué aprovecha? Así también la fe, si no tiene obras, es muerta en sí misma. Pero alguno dirá: Tú tienes fe, y yo tengo obras. Muéstrame tu fe sin tus obras, y yo te mostraré mi fe por mis obras. Tú crees que Dios es uno; bien haces. También los demonios creen, y tiemblan. Pero ¿quieres saber, hombre vano, que la fe sin obras es muerta? ¿No fue justificado por las obras Abrahán nuestro padre, cuando ofreció a su hijo Isaac sobre el altar? ¿No ves que la fe actuó juntamente con sus obras, y que la fe se perfeccionó por las obras?... Porque como el cuerpo sin espíritu está muerto, así también la fe sin obras está muerta» (Sant 2,14-26). Evidentemente, Santiago*, el hermano del Señor, o quien fuere el autor de esta carta escrita en su nombre, está respondiendo a san Pablo, situando sus afirmaciones en otra perspectiva, aunque sin negarlas. Pablo y Santiago no se oponen, pero sus enfoques y matices son distintos, aunque a veces ello se ha ignorado en la controversia entre católicos y protestantes sobre el tema. Pablo rechaza unas obras entendidas en sentido legalista; Santiago defiende las obras como expresión de fe, en el más hondo sentido del Antiguo Testamento, a la luz de Ley real del amor (Sant 2,8).

(2) *Obras mesiánicas*, *obras del Cristo*. Pues bien, por encima de esas obras, que encierran al hombre en el nivel de talión, en el que domina la muerte, el evangelio de

Mateo recuerda y propone las *obras de Cristo* (*erga tou Khristou*: Mt 11,2; cf. Lc 7,19-20), vinculadas a la identidad del *erkhomenos*, es decir, de aquel que ha de venir). En este contexto se sitúa la respuesta de Jesús, en la que expone de un modo ejemplar sus obras mesiánicas: «Id y anunciadle a Juan lo que habéis oído y habéis visto: Los ciegos ven y los cojos andan, y los leprosos quedan limpios y los sordos oyen y los muertos resucitan y los pobres son evangelizados y bienaventurado aquel que no se escandalice de mí» (Mt 11,4-6; cf. Lc 7,18-32; 4,18-19). Al formular así sus obras, desde la perspectiva de Is 35,5-6; 42,18, Jesús ofrece el más perfecto esquema mesiánico, vinculando unas experiencias que en principio pueden parecer inconexas (curación, evangelización, resurrección), aunque están muy relacionadas. Así las presentamos, cambiando ligeramente el orden del texto: (a) *Los ciegos ven y los cojos andan y los sordos oyen* (milagros en un nivel de comunicación). Ciegos, cojos y sordos forman parte de una humanidad que no puede comunicarse: ver, oír, dirigirse a los demás. En esa línea, el verdadero milagro consiste en que los hombres y mujeres puedan vivir y relacionarse en libertad unos con otros. Ceguera, sordera y cojera eran como una cárcel que tenía a muchos hombres encerrados. (b) *Los leprosos quedan limpios*, es decir, pueden comunicarse también con los demás. Este milagro tiene un carácter aún más social que los anteriores, pues los leprosos estaban expulsados de la sociedad, que los rechazaba y marginaba por motivos religiosos, encerrándoles en la cárcel de su propia enfermedad. Para que un leproso se cure han de cambiar las estructuras de separación de una sociedad que les expulsa, con el fin de proteger así su propia limpieza. No hacía falta una cárcel física, ni una leprosería como las modernas. Aquella sociedad expulsaba a los leprosos sin necesidad de cárceles, ni policías. Jesús les reintegra en una sociedad nueva, capaz de acoger a los que antes parecían impuros, irrecuperables. (c) *Los pobres son evangelizados* (liberación por el mensaje). En un plano, la palabra *pobres* alude a los mismos enfermos anteriores, pero en otro recibe un sentido más amplio, pues incluye a todos aquellos que no tienen o reciben buenas noticias en la vida. Evangelizar a los pobres no es darles solo un mensaje espiritual, independiente de la vida, sino cambiar su vida, haciendo que ellos pueden desplegar aquella riqueza personal que les permite vivir en plenitud humana. Por eso, más que exponer una teoría, evangelizar es promover la vida entera o, quizá mejor, despertar el potencial de vida que está oculto en los más pobres, haciendo que ellos mismos puedan desarrollarlo. Es evidente que entre los pobres se encuentra Juan, el encarcelado, como puede verse en el fondo de Lc 4,18-19. (d) *Y los muertos resucitan* (nivel escatológico). En un plano, Jesús puede aludir y alude a las personas que él ha resucitado, según la tradición de los evangelios (la hija de Jairo, la hija de la viuda de Naím o, incluso, Lázaro). Pero aquí la resurrección implica mucho más. Es la esperanza y la experiencia de la superación de la muerte, tal como aparece de una forma privilegiada por la pascua, al final del Evangelio. Esta es también la esperanza y experiencia que ha de hallarse en el fondo de todos los que escuchan y acogen el Evangelio, dejándose transformar por su potencial de resurrección. Este anuncio cobra aquí todo su sentido: solo allí donde se ofrece evangelio a los pobres y se cura a los enfermos puede hablarse de resurrección, es decir, del Dios que resucita a los muertos.

(e) *Y bienaventurado aquel que no se escandalice de mí* (nivel cristológico). Juan Bautista está en la cárcel y desde allí pregunta por la vida que ha de venir. Jesús le responde estando en libertad, pero lo hace desde una situación que puede producir escándalo. Ciertamente, es poderoso: cura a los enfermos, anuncia buena nueva a los pobres; pero, al mismo tiempo, es un hombre discutido y rechazado por muchos que buscan otro tipo de libertad, otra forma de respuesta a los problemas de la vida y de la sociedad. El escándalo es el gesto de aquellos que tropiezan y caen, que no son capaces de acoger el camino de Jesús, más aún, que le rechazan porque juzgan que no es bueno, que no conviene al pueblo, que necesita otros liberadores.

(3) *Obras de Cristo*, *obras de los cristianos*. Las obras del Cristo sitúan a sus discípulos ante la exigencia de una decisión mesiánica, que ellos solo pueden asumir en perspectiva de gracia. Estas obras mesiánicas de Jesús se sitúan en la línea de las que ofrece Lc 4,18-19, pero Lucas incluye el tema de la liberación de los cautivos y encarcelados (año sabático*, jubileo*), tema que aquí no aparece. Sea como fuere, todo lo que Jesús dice en este pasaje va en la línea de la liberación de los oprimidos y de la comunicación gratuita entre los hombres, formulada en otro plano por Mt 25,31-46. En este contexto no se puede hablar de oposición entre fe y obras.

Cf. R. SCHNACKENBURG, *Mensaje moral del Nuevo Testamento*, Herder, Barcelona 1989; W. SCHRAGE, *Ética del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1987; C. SPICQ, *Teología moral del Nuevo Testamento* I-II, Eunsa, Pamplona 1970-1973.

OFICIOS

La Biblia, sobre todo el Antiguo Testamento, es un libro espejo donde se reflejan casi todos los aspectos de la vida humana, entre ellos los diversos trabajos y faenas de la vida.

(1) *Génesis. Primera división de oficios*. Comienza con Caín y Abel, que representan los dos trabajos más significativos del campo: uno es agricultor, otro pastor; ambos se enfrentan y luchan por la supremacía (Gn 4,1-17). La Biblia presenta después los oficios vinculados a la línea de Caín, constructor de la primera ciudad, en cuyo entorno aparecen no solo los pastores nómadas, sino también los músicos y los herreros (Gn 4,17-22).

(2) *Eclesiástico. La supremacía de los escribas*. Desde el siglo II a.C. se elevó en Israel una «casta» de sabios-escribas, que serán después los verdaderos representantes del judaísmo entendido como «religión del libro» (de la Biblia*, la Misná, el Talmud...). «La sabiduría del escriba exige mucho tiempo y solo el poco ocupado llega a sabio. ¿Cómo se hará sabio el que agarra el arado y se gloría en blandir la aguijada...? Tampoco podrá ser sabio el obrero y el artesano que trabajan día y noche... ni el herrero, colocado junto al yunque que mantiene su atención en trabajar el hierro, ni el alfarero, sentado a su trabajo, que hace girar el torno con sus pies... Todos los que así trabajan ponen su confianza en las manos y cada uno es sabio en su oficio. Sin ellos no podría edificarse una ciudad... Pero no se les busca para el consejo del pueblo, no sobresalen en la asamblea, ni se sientan en el estrato del tribunal, ni deliberan sobre la justa sentencia; ni destacan por su educación o discernimiento ni son autores de proverbios, aunque son ellos los que dan firmeza a la creación del mundo» (Eclo 38,24-34). Este pasaje ratifica la superioridad de una sabiduría vinculada a la organización de la sociedad, y en ese sentido puede dividir ya y distinguir dos tipos de trabajos: unos liberales (de hombres libres, que piensan y organizan con su mente la vida social) y otros serviles (de esclavos o gentes que trabajan con las manos). Esa división, más helenista que bíblica, ha determinado gran parte de la visión social de la cultura de Occidente, casi hasta nuestros días.

(3) *Oficios y trabajos en el Evangelio*. Jesús proviene del mundo de los trabajadores manuales, de tal forma que es un *tectôn* (herrero, albañil o carpintero) y no un intelectual o escriba (cf. Mc 6,3). Jesús ha dejado su trabajo manual para anunciar la llegada del Reino de Dios, pero sus parábolas y comparaciones evocan los diversos oficios del campo (de labradores, pastores y pescadores), con el trabajo de las mujeres de casa (amasar el pan), de los comerciantes y de los que administran la sociedad (reyes, sacerdotes), etc.

Cf. E. W. STEGEMANN y W. STEGEMANN, *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*, Verbo Divino, Estella 2001.

OFRENDAS Y LIBACIONES

(↗ *pan*, *vino*). Ordinariamente se vincula el templo de Jerusalén a los sacrificios* animales (cf. Lv 3–4; 16). Pero el culto israelita incluye también ofrendas vegetales, especialmente de pan*, vino* (y aceite). «El mes primero, día catorce, entre dos luces, será la Pascua de Yahvé. Ofreceréis durante siete días *manjares quemados* a Yahvé» (Lv 23,5.8). «Cuando seguéis la mies, en la tierra que os daré, llevaréis una gavilla al sacerdote, como primicias de vuestra cosecha... Y sacrificaréis un cordero de un año, sin defecto, como holocausto a Yahvé, junto con su oblación de *dos décimas de flor de harina* amasada con *aceite*, como manjar quemado de calmante aroma para Yahvé. *Su libación de vino* será la cuarta parte de un *hin* [algo más de un litro]. No comeréis pan ni grano tostado ni grano tierno hasta ese mismo día, hasta traer la ofrenda de vuestro Dios» (Lv 23,12-14). «Celebraréis durante siete días la fiesta de las Tiendas en honor a Yahvé... Habéis de convocar reunión sagrada para ofrecer *manjares quemados* a Yahvé, holocaustos y oblaciones, víctimas y *libaciones*, cada cosa en su día...» (Lv 23,33-35). El ritual incluye sacrificios animales, pero ellos están acompañados por ofrendas vegetales (tortas de pan amasadas con aceite) y libaciones de vino. El fuego del altar es signo del Dios, que acoge (huele, recibe) los dones que sus siervos le preparan. Desde el fondo de la tierra sube, en ofrenda a Dios, la primicia de unas comidas, que los hombres toman después en sus casas (o junto al templo). Estas normas alimenticias han sido precisadas por Nm 28–29. Los sacrificios animales (corderos, terneros) van acompañados de pan (amasado en aceite) y de vino, dos alimentos fundamentales de la tierra de Canaán. Este esquema se va repitiendo, desde el sacrificio cotidiano, hasta la gran fiesta de la Expiación. «Tendréis cuidado de traer a su tiempo mi ofrenda, mi alimento, manjares míos quemados de calmante aroma» (Nm 28,2). «Un cordero en holocausto por la mañana, y otro entre dos luces; y como oblación, una décima de medida de flor de harina, amasada con un cuarto de *hin* de aceite virgen... Y la libación correspondiente: un cuarto de *hin* por cada cordero. La libación de bebida fermentada para Yahvé la derramarás en el santuario» (Nm 28,4-7). «El sábado, dos corderos de un año, sin tacha, y como oblación dos décimas de flor de harina amasada con aceite, y su correspondiente libación» (Nm 28,9). «Los primeros de mes ofreceréis un holocausto a Yahvé... Y como oblación: tres décimas de flor de harina amasada en aceite por cada novillo (dos por el carnero). Las libaciones serán: medio *hin* de vino por novillo, un tercio por carnero» (Nm 28,11-14) «Dos novillos, un carnero, siete corderos de un año, sin tacha. La oblación correspondiente de *flor de harina* amasada con aceite: tres décimas por novillo, dos décimas por el carnero... además del holocausto perpetuo y de su libación (23,16-25). Estos son vuestros sacrificios... aparte de vuestras ofrendas votivas y espontáneas: holocaustos, oblaciones, libaciones y sacrificios de comunión» (Nm 29,39). He citado el sacrificio cotidiano, semanal, mensual y pascual, omitiendo otras fiestas (cf. Nm 28,26–29,38), que repiten el mismo esquema: con los sacrificios animales, los israelitas deben ofrecer a Dios los productos de la tierra: pan (amasado con aceite) y vino, es decir, la ofrenda y libación. Significativamente, Jesús renunciará a los sacrificios animales,

vinculando su mensaje y vida (pascua) al pan y el vino. Sus seguidores no quemarán en holocausto carne muerta, ni le ofrecerán pan exclusivo o libaciones de licores, sino que comerán y beberán con gozo agradecido (recordando al Cristo) todo el pan y vino de la ofrenda.

Cf. X. PIKAZA, *Fiesta del pan, fiesta del vino. Mesa común y Eucaristía*, Verbo Divino, Estella 2000.

OLIVOS, MONTE Y HUERTO DE LOS

(↗ *asno*, *entrada en Jerusalén*, *Reino*). Zona situada al oriente de Jerusalén, más allá del torrente Cedrón, en la ruta que lleva de Jerusalén por Jericó a la depresión del Jordán, y a Transjordania, por donde escapó David, perseguido por su hijo Absalón (2 Sm 15,30). En su cercanía existió un lugar de culto «pagano», permitido por Salomón (2 Re 23,13). Allí descansó la Gloria de Dios en su salida de Jerusalén, según Ez 11,23. Por allí debía retornar Dios para instaurar su dominio sobre Jerusalén (Zac 14,4). En algún lugar entre el torrente Cedrón y la cumbre del monte se encuentra el Huerto del monte de los Olivos, famoso también en la historia de Jesús.

(1) *Entrada por el monte de los Olivos*, *sentado en un asno* (Mc 11,1-11 par). Jesús venía por Jericó y debía pasar por el monte de los Olivos, lugar clave en la tradición mesiánica, como recuerda Flavio Josefo al hablar de un judío egipcio, que se situó en aquel lugar, pasados unos años (hacia el 56 d.C.), esperando la caída de los muros cercanos de Jerusalén, para tomar después la ciudad (cf. *Ant* 20,169-172; cf. *Bell* 11,13,5). Pero Jesús no anunció la caída de los muros, sino que quiso entrar directamente en la ciudad, montado sobre un asno pacífico, sin armas.

Vino como mesías en la línea de David, pero, a diferencia de su antepasado, no quiso tomar la ciudad, ni provocar militarmente a Roma, de manera que los soldados del César, que le vieron entrando, desde la Torre Antonia, quedaron sin intervenir, aunque Pilato su jefe debió tomar sus medidas y por eso, después, le condenó a morir, poniendo como «título» de la condena: Jesús Nazoreo, Rey de los Judíos (Jn 19,19). Llegó para cumplir su promesa (la promesa de Dios: Jerusalén será ciudad del Reino, liberada, fraterna, sede de justicia...), pero sin medios militares o económicos para culminar su obra, sin autoridad sacerdotal o jurídica para imponer su propuesta. Vino «a cuerpo», con los suyos, montado sobre un asno, sin posible vuelta atrás.

Sentado en un asno. Mc 11,7 no dice que subió y montó en el asno *(epibainô)*, como sería normal, sino que se sentó *(ekathisen)*, como se sienta el rey sobre su trono. Probablemente quiere evocar la imagen de Salomón entronizado sobre la mula de David, su padre, a quien sucede (cf. 1 Re 1). Pero Jesús no se monta y asienta en la mula de un rey anterior, sino sobre un asno nuevo (aunque prestado). Dos discípulos lo buscan y lo traen, y él toma allí su asiento (trono), como rey mesiánico, iniciando una procesión muy provocadora, la Marcha del Reino, del monte a la ciudad, acusando veladamente a todos los guardianes armados del mundo. Él mismo ha preparado y trazado su entrada, pero sus discípulos colaboran, como actores principales, tomando en sus manos la iniciativa de los acontecimientos. El profeta mesiánico egipcio subirá con gran gentío al monte de los Olivos, anunciando desde allí la caída de los muros de Jerusalén, pero Félix, gobernador romano, mató a muchos y apresó a otros, aunque parece que el instigador logró escapar con vida. Pues bien, Jesús quiso entrar por ese monte, pero sin abrirlo en dos ni anunciar la caída de Jerusalén, sin armas de Guerra, en un asno de paz.

Un asno prestado y nuevo (Mc 11,2-6). Marcos ha concedido mucha importancia a la preparación del asno, que dos discípulos deben pedir prestado (pues su amo, Jesús, no lo

tiene). El texto supone que Jesús contaba con conocidos en la zona, a la entrada de la aldea (que parece ser Betfagé), en el *amphodos* o «calle de circunvalación». No tiene asno, pero cuenta con amigos que se lo prestan, un asno nuevo, no un caballo guerrero (cf. Zac 9,9), no domado todavía, pues un rey no podía cabalgar sobre un asno o caballo montado por otros (a no ser de su antecesor). Este asno es un signo regio de vida campesina y de concordia, animal de campo y labranza, no de guerra (Zac 9,9; cf. Gn 49,11; Nm 19,2; Dt 21,3; 1 Sm 6,7), que sirve a Jesús para mostrar que no quiere imponerse por las armas, sino actuar con un señorío distinto, retomando las tradiciones campesinas de su pueblo. Los discípulos cumplen lo que Jesús ha pedido, para que el *Kyrios*, Señor (Mc 11,3), entre en su ciudad, como rey pacífico, peregrino del Reino entre los galileos, que vienen a Jerusalén por el monte de los Olivos. Como el asno no tiene arnés, ni aparejos (¡es asno nuevo, nunca montado), los discípulos extienden sus propios vestidos (sus mantos) en la grupa, para que así Jesús pueda montar con dignidad. De esa forma, como signo de paz, Jesús puede entrar sobre la grupa de asno en la ciudad, bajando por el monte de los Olivos, el lugar por el que ha de llegar Dios (no los muchos conquistadores que han tomado desde allí militarmente la ciudad, a lo largo de los siglos).

(2) *Monte de Dios*, *lugar de espera y de ascensión.* Unos días después de la entrada, tras la última cena*, Jesús y sus discípulos cantan los himnos rituales y se retiran al *monte de los Olivos* (Mc 14,26). Esa indicación de lugar, que se concreta diciendo que ellos van a Getsemaní (lugar del Molino de Aceite: 14,32), sigue siendo muy significativa (en la línea de Zac 14,4-5), pues Jesús entró en Jerusalén por ese monte y pronunció allí el sermón escatológico (Mc 11,1; 13,3).

Lugar de espera. Tras haber realizado su último gesto en la Cena, prometiendo la próxima copa en el Reino (Mc 14,25), consumando su tarea, Jesús viene a ponerse en manos de Dios, precisamente en ese monte, mientras sus discípulos parecen decepcionados, dispuestos a abandonarle. En ese contexto se entiende su anuncio (heriré al pastor y se dispersarán las ovejas...), tomado del mismo Zacarías (Zac 13,7). Pero el gesto central de Jesús en el huerto del monte de los Olivos es la espera: viene allí aguardando la llegada del Reino.

Ascensión. De manera significativa, Lucas «cierra e interpreta» esa tradición del monte de los Olivos situando precisamente allí la Ascensión* de Jesús a los cielos (Hch 1,12), cambiando quizá una versión precedente que hablaba de la Ascensión desde Betania (Lc 24,50). Por su parte, Mc 16,1-8 y Mt 28,16-20 «cierran» esa tradición hablando del último envío de Jesús desde Galilea, como para mostrar que el símbolo del monte de los Olivos ha cumplido (y perdido) ya su sentido.

Cf. R. E. BROWN, *La muerte del Mesías* I, Verbo Divino, Estella 2005, 161-292; V. LARRAÑAGA, *La Ascensión del Señor en el Nuevo Testamento* I-II, CSIC, Madrid 1943; G. LOHFINK, *Die Himmelfahrt Jesu*, Kösel, Múnich 1971; H. B. SWETE, *The Ascended Christ. A Study in the Earliest Christian Teaching*, Macmillan, Londres 1910.

OLIVOS Y CANDELABROS

(↗ *candelabro*, *luz*, *profetas*). La visión de los dos olivos con el candelabro sagrado forma parte de la simbología más representativa de Zacarías*: «El ángel que hablaba conmigo volvió y me despertó... Y me preguntó: ¿Qué ves? Yo respondí: Veo un candelabro todo de oro... y sobre él dos olivos, uno a la derecha, y otro a la izquierda» (Zac 4,1-3). El candelabro* con sus siete brazos es, sin duda, la *menorah*, siempre encendida ante Dios. Los olivos, que dan aceite para mantener encendidas las luces son los dos ungidos (Josué y Zorobabel: sacerdote y príncipe), encargados de promover el culto del templo de Jerusalén tras la vuelta del exilio, entre el 539 y el 515 a.C. El Apocalipsis ha recreado la escena, pero convirtiendo los dos olivos en profetas o testigos de Dios e identificándolos con el candelabro, de manera que ahora tenemos dos candelabros: «Yo mandaré a mis dos testigos, y ellos profetizarán por 1.260 días, vestidos de cilicio. Ellos son los dos olivos y los dos candelabros que están delante del Dios de la tierra» (Ap 11,3-4). En un texto anterior (Ap 1,12.13.20; 2,1), los portadores de la luz de Dios (candelabros) eran siete iglesias. Ahora, su verdad se condensa en dos olivos-candelabros que ofrecen su luz ante los pueblos, en liturgia misionera: son profetas como Juan, autor del Apocalipsis (cf. Ap 10,11 y 11,3), creadores de iglesia; son dos, como pide la tradición israelita para los testigos (Dt 15,5; cf. Ap 11,3) y la cristiana para los enviados de Jesús (Mc 6,7, Lc 10,1). A lo largo del tiempo de la Iglesia (1260 días), ellos realizan el culto de Dios (son luz de la tierra). (1) *Esos dos profetas son como* Elías* *y Moisés* (Ap 11,5-6). Fiel a su estilo de cumplimiento y recreación israelita, Juan presenta a estos profetas con los rasgos propios de Elías (dominan sobre fuego y lluvia: 2 Re 1,10; 1 Re 17,1) y los de Moisés (convierten el agua en sangre: plagas, Ex 7,17-20), siguiendo la tradición de la Iglesia que ha vinculado a estos dos personajes en su catequesis de la Transfiguración* (cf. Mc 9,2-8 par). (2) *En un sentido más profundo*, *ellos podrían ser* Pedro* *y Pablo* (o quizá mejor Santiago y Juan zebedeo: cf. Mc 10,38-39), representantes de toda la iglesia de Juan profeta y de sus amigos los profetas (cf. Ap 22,6.9): tienen el poder verdadero sobre el agua y fuego. (3) *Estos dos testigos/profetas reflejan la misión cristiana*: traducen como palabra y testimonio el Libro que Juan ha comido (Ap 10,2-11). Ello son de alguna forma los dos rostros del mismo autor del Apocalipsis, la verdad doble de su profecía.

ONÉSIMO

Esclavo a favor del cual escribe Pablo una carta a Filemón*, su dueño, hacia el año 54, desde Éfeso. En ella expone de un modo indirecto su visión de la esclavitud y el sentido de la nueva libertad de los cristianos. Pablo no ha querido cambiar el orden social desde una perspectiva externa (por imposición social o política), pero ha proclamado los principios de dignidad humana y de la igualdad del evangelio que superan los modelos de libertad y esclavitud (en la línea de Gal 3,28). De esa forma, sin buscarlo directamente, él ha introducido en el mundo jurídico y económico de Roma (definido en gran parte por la esclavitud) el descubrimiento superior del valor absoluto de cada vida humana, vinculada a su experiencia de la cruz de Jesús, como lugar de revelación mesiánica: cada hombre o mujer (sea pobre o rico, esclavo o libre) tiene dignidad suprema, es un «ser absoluto» ante Dios y ante los otros; cada hombre o mujer tiene una responsabilidad, una conciencia personal, que nadie puede usurpar ni destruir. Ni el Estado romano, ni la filosofía griega, había logrado ofrecer al hombre esa dignidad; solo el judaísmo mesiánico de Jesús ha sido capaz de crear las bases de una auténtica libertad humana. En esa línea, el esclavo (Onésimo) se vuelve hermano, de tal forma que Pablo y Filemón (su «dueño» cristiano) pueden identificarse con él (Flm 16).

OPRESIÓN

(↗ *ángeles*, *éxodo*, *grito*, *magia*, *pecado*). La Biblia es un libro donde se exponen las opresiones de los hombres, describiéndose, al mismo tiempo, el camino de su libertad. Podemos distinguir, de un modo general, tres tipos de opresión.

(1) *Antiguo Testamento canónico. Los hebreos en Egipto*: «Después de mucho tiempo, murió el rey de Egipto y los israelitas clamaban desde su servidumbre y el grito que nacía de su servidumbre, subió a Elohim. Y Elohim escuchó su clamor y se acordó de su alianza con Abrahán, con Isaac y con Jacob» (Gn 2,23-25). El sometimiento y esclavitud de los hebreos en Egipto constituye el primero de los grandes modelos de opresión humana y se encuentra en el fondo de toda la historia bíblica, como confiesa el creyente liberado cuando presenta sus ofrendas ante Dios: «Un arameo errante era mi padre, que descendió a Egipto con unos pocos hombres. Allí creció y llegó a ser una nación grande, fuerte y numerosa. Los egipcios nos maltrataron, nos afligieron y nos impusieron una dura servidumbre. Entonces clamamos a Yahvé, el Dios de nuestros padres, y Yahvé oyó nuestra voz y vio nuestra aflicción, nuestro trabajo y nuestra opresión... y nos sacó de Egipto con mano fuerte, con brazo extendido...» (Dt 26,5-9).

(2) *Literatura apocalíptica. Los ángeles invasores*. El libro de *1 Henoc* ha destacado la opresión de los hombres bajo los vigilantes* perversos, que violaron a las mujeres e impusieron sobre todos (varones y mujeres) las diversas formas de sometimiento: conocimientos religiosos falsos: ensalmos, conjuros, encantamientos, astrología... (cf. *1 Hen* 7,1; 8,2-3); ciencias mágicas y supersticiosas: «recoger raíces y plantas» (*1 Hen* 7,1); violencia militar: «Azazel enseñó a los hombres a fabricar espadas, cuchillos, escudos, petos, los metales y sus técnicas...» (*1 Hen* 8,1). El mundo que en Gn 1 Dios había creado bueno (espacio de hermosura y alabanza) se ha venido a convertir en objeto de deseos enfrentados, campo de batalla. Lógicamente, los hombres deberían haber sido destruidos, como consecuencia de un tipo de anti-gracia: la vida hecha engaño y conquista de muerte. Pues bien, respondiendo a esa opresión, de la misma manera que habían hecho los hebreos en Egipto, los hombres «clamaron en su ruina y llegó su voz al cielo» (*1 Hen* 8,4). El libro de Henoc* aplica y desarrolla este grito de un modo consecuente, distinguiendo tres niveles. (a) La tierra grita y se queja de los perversos (cf. *1 Hen* 7,6), como sabía ya Gn 4,11-12 cuando afirma que ella clamó contra Caín, el asesino. La misma tierra quiere de algún modo libertad, como dirá Pablo en Rom 1,18-23, evocando el gemido de la creación que llama a Dios su creador. (b) Los hombres «clamaron desde su ruina y llegó su voz al cielo» (*1 Hen* 8,4), como decían las tradiciones del Éxodo de Egipto (Ex 2,23-25). Los esclavos y oprimidos del mundo, sometidos a una fuerte corrupción, piden y esperan también la libertad en las tradiciones de Henoc. (c) Finalmente, el texto supone que gritan las almas de los muertos: se quejan las almas de los hombres» (*1 Hen* 9,3). «Claman las almas de los que han muerto, se quejan ante las mismas puertas del cielo, y su clamor ha ascendido y no puede cesar ante la injusticia que se comete sobre la tierra» (*1 Hen* 9,9).

(3) *El Evangelio*, *voz de los oprimidos*. En el origen y centro del cristianismo se encuentra la experiencia de Jesús, que «recorría toda Galilea, enseñando en las sinagogas de ellos, predicando el evangelio del Reino y sanando toda enfermedad y toda dolencia en el pueblo. Se difundió su fama por toda Siria, y le trajeron todos los que tenían dolencias, los afligidos por diversas enfermedades y tormentos, los endemoniados, lunáticos y paralíticos, y los sanó» (Mt 4,23-24). «Al ver las multitudes, Jesús tuvo compasión de ellas, porque estaban desamparadas y dispersas como ovejas que no tienen pastor» (Mt 9,36). Esta es la experiencia suprema de Jesús, que asume y hace propios los dolores y dolencias de los hombres (cf. Mt 8,17), de manera que ha podido decir en el juicio «tuve hambre, fui extranjero, estuve encarcelado...», como alguien que ha sido capaz de experimentar en su persona y en su vida el dolor y opresión de todos los hombres y mujeres de la historia (Mt 25,31-46). Desde esa base de evangelio vuelve a escucharse la voz de los asesinados: «Vi bajo el altar las almas de los que habían muerto a causa de la Palabra de Dios y por su testimonio. Y clamaban a gran voz, diciendo: ¿Hasta cuándo, Señor, santo y verdadero, tardarás en venir y vengar nuestra sangre de los habitantes de la tierra?» (Ap 6,9-10). Esta voz de los asesinados constituye uno de los temas primordiales de la esperanza de Occidente.

Cf. I. ELLACURÍA y J. SOBRINO (eds.), *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Trotta, Madrid 1990; P. JARAMILLO, *La injusticia y la opresión en el lenguaje figurado de los profetas*, Monografías ABE-Verbo Divino, Estella 1992.

ORACIÓN

(↗ *alabanza*, *bendición*, *eucaristía*, *Padrenuestro*, *salmos*). La Biblia en su conjunto es un libro de oración: no es solo historia de las relaciones entre Dios y los hombres, ni es solo palabra de Dios a los hombres, sino también, y sobre todo, palabra que los hombres elevan a Dios.

(1) *Oraciones bíblicas*. Entre las fórmulas de oración de la Biblia se encuentran algunas que han marcado hasta el día de hoy la experiencia sacral y religiosa de Occidente. (a) *Antiguo Testamento*. Está lleno de plegarias, formuladas desde diversas circunstancias, por orantes muy distintos. Pero, en conjunto, hay dos libros especialmente dedicados a la oración: el *Levítico*, que ofrece el más perfecto manual de ritos y sacrificios de la historia antigua de Occidente; y los *Salmos*, en las que se recogen fórmulas de oración individual y/o colectiva, que se emplean en las celebraciones del templo. El Levítico con sus sacrificios ha perdido para nosotros gran parte de su valor práctico. En cambio, el libro de los salmos sigue siendo guía y manual de oración para millones de creyentes. (b) *Nuevo Testamento*. Recoge el testimonio de la oración de Jesús y de los primeros cristianos. Algunos de sus formularios e himnos (Padrenuestro*, Magníficat*, Benedictus*), con las palabras del ángel e Isabel a María (Ave María: Lc 1,38.42) y las bendiciones y alabanzas de Pablo o del Apocalipsis siguen siendo la base de la oración de los cristianos. Especial importancia tienen las palabras con las que Jesús invoca al Abba-Padre en Getsemaní (Mc 14,36) y con las que llama a Dios desde la Cruz (Mc 14,34). Esas palabras, con la experiencia de la pascua, son para los cristianos el centro de la Biblia.

(2) *El espíritu de la oración bíblica*. La novedad bíblica en el campo de la oración no está en las fórmulas, sino en el modo de orar, que va unido al descubrimiento de la trascendencia personal de Dios y a la experiencia histórica de la salvación. La oración no es, por tanto, un gesto de magia*, por el que los fieles quieren manipular a Dios, porque Dios, siendo cercano, no puede ser manejado por los hombres. La oración no es tampoco un ejercicio de simple interiorización mística, pues lo divino no se identifica sin más con la interioridad del hombre (con el no deseo), sino que Dios es Persona creadora (Padre). El rasgo distintivo de la oración bíblica es la vinculación a Jesús, es decir, el despliegue mesiánico de la vida, tal como se expresa en un tipo de «contemplación» de la historia de Jesús, vinculada al seguimiento y a la comunicación personal, que se expresa en la eucaristía*. Ciertamente, el cristianismo ha podido desarrollar un monacato, parecido al monacato de otras religiones (hinduismo, budismo); pero la finalidad de los monjes cristianos no es el simple ejercicio de la interiorización ascética o mental, sino el despliegue pascual del amor, vivido en alabanza y comunicación personal. La oración bíblica, en especial la cristiana, es el descubrimiento y despliegue de la obra creadora y salvadora de Dios, que se expresa por Jesús en los creyentes. Por eso, es oración de escucha (shemá*) y de agradecimiento compartida por la vida (confesión* de fe y eucaristía).

Cf. O. CULLMANN, *La oración en el Nuevo Testamento. Ensayo de respuesta a las cuestiones actuales a la luz del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1999; A. GONZÁLEZ, *La oración en la Biblia*, Cristiandad, Madrid 1968; *La oración de la Biblia para el hombre de hoy*, PPC, Madrid 1997; A. HAMMAN, *La Oración* I-II, Herder, Barcelona 1967; L. MONLOUBOU, *La prière selon S. Luc*, Cerf, París 1976; X. PIKAZA, *La oración cristiana*, Verbo Divino, Estella 1992.

ORACIÓN DEL HUERTO

(↗ *Getsemaní*, *Judas*, *monte de los Olivos*, *Padre*, *pasión*, *última cena*). La escena de la oración del Huerto (Mc 14,32-42 par) ha sido recreada por la tradición, pero evoca un hecho histórico y responde al orden de los acontecimientos escatológicos del monte de los Olivos*, tras la última cena. En ese contexto, mientras Jesús espera el Reino, pero llega Judas con aquellos que van a prenderle, Marcos se atreve a introducirnos por primera y última vez en la intimidad de Jesús, al fondo de su oración, cuando llama al Padre y pide a sus discípulos que le acompañen en la noche de espera del Reino.

(1) *Crisis mesiánica.* La tradición ha situado en el huerto del monte de los Olivos la angustia de Jesús ante su hora (su destino mesiánico), vinculada con la promesa de la cena (¡la próxima copa...! Mc 14,25) y la certeza de que puedan venir a prenderle. La composición del relato, con la oración de petición a Dios (¡Abba, Padre!) y la petición a sus discípulos (¡vigilad!), procede de los evangelistas, pero en su fondo hay un recuerdo histórico: Jesús ha debido buscar (y ha encontrado) la voluntad de Dios en su oración final. No sabía las cosas de antemano, las ha ido descubriendo a medida que hacía su camino, culminando y cumpliendo su aprendizaje, desde el bautismo (cf. Mc 1,10-11 par) hasta la Cena, entendiendo su vida como Pan y Vino para los demás y poniéndola ante Dios, que ha de instaurar el Reino, a pesar de que puedan venir sus adversarios y matarle (en la línea de Mc 14,25). Jesús advierte así que su misión implica entrega de la vida al servicio del Reino, en forma de un sacrificio, que no debe entenderse como una descarga violenta de Dios (con destrucción de las víctimas), sino como entrega de la propia vida al servicio de los demás.

Ha venido al Huerto del monte de los Olivos, esperando una respuesta: su vida ha sido un descubrimiento progresivo de la voluntad de Dios, que le ha llamado y le ha ido mostrando su camino (cf. Mc 1,35-38; 9,2-9). Ahora ha llegado el momento del desenlace. Su experiencia no ha estado lisa y fatalmente definida desde el principio, sino que se ha ido perfilando a través de una serie de signos, vinculados a la respuesta de la gente y de las autoridades y, sobre todo, a su decisión de entrega (ofrenda personal) al servicio del Reino. Sobriamente han trazado los sinópticos y Juan (partiendo de un relato anterior de la pasión) los momentos finales de esa historia de Jesús, que no estaban escritos de antemano (ni tampoco desde arriba), sino que se han ido desvelando poco a poco.

(2) *Oración de la Hora.* En esa línea se va perfilando su entrega, evocada en las palabras de la última cena. No es Dios quien le hace morir para descargar así su ira por el pecado de los hombres, sino que es él (Jesús) quien va descubriendo las implicaciones de su proyecto mesiánico. Debe llegar hasta el final de su camino, quedando en manos de los hombres, es decir, de las autoridades de Jerusalén, precisamente en Getsemaní (lugar del Molino de Aceite: Mc 14,32), en el monte de los Olivos, donde ha pronunciado su mensaje final (cf. Mc 13,3), esperando la respuesta de Dios. Jesús va al Huerto del monte, que es signo y lugar del «paso» de Dios, no para que le prendan y maten, sino para poner su vida al servicio del Reino. No es suicida, ni temerario, pero está

convencido de que debe mantener su propuesta y tarea de Reino. Así viene a realizar su «pascua», el paso definitivo de Dios por su vida.

Por eso, al final de su camino, en vez de elevarse de un modo autosuficiente ante Dios y ante sus seguidores, este Jesús del monte de los Olivos se inclina y suplica ante el Señor que le ha llamado, pidiendo que le libere del cáliz (que es la Hora de la muerte por el Reino: Jn 12,23.27), aunque diciendo al final: «Pero no se haga lo que yo quiero, sino lo que tú» (Mc 14,36). Está convencido de que llega el Reino (pues es la «hora»), pero no puede imponer a Dios el momento ni la forma, y se inclina ante su silencio, en el Huerto del monte (por donde Dios ha de venir), dirigiéndose, al mismo tiempo, a Simón Pedro y al resto de los discípulos, para pedirles que le acompañen.

Sin duda, el evangelio interpreta la oración de Jesús (Mc 14,32-42 par) como ejemplo (parénesis) para los cristianos. Pero en el fondo de ella late un hecho histórico, la oración del gran fracaso (o, mejor dicho, del cambio) mesiánico de Jesús en la que culmina toda su experiencia y camino anterior. Quizá pudiéramos añadir que él se puso ante Dios en este monte y que Dios le fue guiando por un camino de gran silencio. El texto supone que él quiso apoyarse en Pedro y en los zebedeos, que le habían acompañado en otros momentos (cf. Mc 5,37; 9,2). Les había convocado para la decisión final, pero ellos van a abandonarle, dejándole solo ante la muerte.

Además de los comentarios a Mc 14,32-42, cf. R. E. BROWN, *La muerte del Mesías* I, Verbo Divino, Estella 2005. Sobre la oración de Jesús en el Huerto, cf. O. CULLMANN, *La oración en el Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1999; W. MARCHEL, *Abba! Père. La prière du Christ et des chrétiens*, AnBib, Roma 1963; S. SABUGAL, *Abba'. La oración del Señor*, BAC, Madrid 1985.

OSEAS

(↗ *amor*, *pacto*, *profetas*). El primero y quizá el más grande de los profetas del amor de Dios. Vivió en el reino del Norte (Israel) en torno al año 760 a.C. y fue un testigo privilegiado de los riesgos, valores y exigencias del yahvismo, tanto en perspectiva social como personal. Supo oponerse al riesgo del culto de Baal*, pero no con violencia, como el rey Jehú*, sino con una palabra y experiencia más profunda de fidelidad a Dios. Conoció bien lo que implicaba el símbolo del matrimonio sagrado, interpretado en línea cananea: Baal, Dios esposo de los cielos, ofrece el agua de la vida y la fertilidad a su esposa Astarté*-Anat, figura de la tierra. Ellos, Baal y Ashera, son el signo y riqueza de la vida: representan el proceso de la fertilidad, el ritmo de las estaciones, la abundancia del vino/trigo/aceite. Muchos pensaban que Yahvé se hallaba lejos: era signo del desierto, Dios austero, de leyes que se imponen con fuerza, sin capacidad para ofrecer a sus devotos una vida amante, la abundancia de la tierra. Eran muchos los que corrían el riesgo de convertirse a los baales, apostando así por una especie de visión sacral del cosmos. En contra de esta apostasía se elevó el profeta.

(1) *Mensaje y vida*. Como fiel yahvista, Oseas supo que Dios no es un proceso hierogámico: no es unión de esposo/esposa, no es la vida inmanente de este cosmos. Y, sin embargo, Dios ama al hombre desde su propia trascendencia, con afecto tierno, fuerte, generoso. Dios no es el destino cósmico, no es un tipo de necesidad vital. Es persona y como tal dialoga con los hombres, a pesar de que ellos le abandonan. Desde esa base se ilumina la vida del mismo Oseas, profeta casado con Gomer, una mujer infiel a la que, sin embargo, él ama, descubriendo en su vida el signo del Dios que ama al pueblo infiel. Al expresar de esa manera su experiencia y al presentarla como signo de Dios, Oseas representa un comienzo radical (una nueva etapa) en la visión del hombre y en su forma de abrirse a lo divino. Parecía hasta ahora que los dioses (baales) eran una necesidad cósmica, expresión del despliegue de la vida. Yahvé estaba alejado, como Señor que solo actúa en ciertos gestos de la historia. Pues bien, en contra de eso, Yahvé aparece ahora como trascendente (existe por sí mismo), siendo muy cercano (es amigo que dialoga con los hombres, sus amigos).

(2) *Dios esposo*, *Dios padre*. El Dios de Oseas asume y personaliza los elementos básicos del Dios Baal de los cananeos, pero desde una perspectiva de trascendencia y libertad, que se vinculan con el compromiso ético de fidelidad a los mandamientos de la alianza. De esa forma, Dios se libera de la necesidad cósmica (que aparece siempre repetida, año tras año, en muerte y nacimiento, en verano y en invierno) y viene a presentarse como una persona capaz de dialogar de forma amorosa con los hombres. Este es el Dios que dice a los israelitas: «Pleitead contra vuestra madre, pleitead, porque ella no es mi mujer, ni yo soy su marido. Que quite de su cara sus fornicaciones, y sus adulterios de los pechos... Por tanto, mira, voy a seducirla, la llevaré al desierto, hablaré a su corazón, le entregaré allí sus viñedos y el valle de Desgracia será puerta de Esperanza. Me responderá como en su juventud, como el día en que subió de Egipto... Me casaré contigo para siempre, me casaré contigo en justicia y derecho, en misericordia

y compasión, me casaré contigo...» (Os 2,4.16.21). Primero acusa a su mujer, luego la llama, con la lógica propia de las relaciones personales. Eso significa que Dios no es ya una cosa, no es un proceso cósmico, sino una persona ante la que podemos y debemos reaccionar como personas. Desde esta perspectiva reciben un nuevo sentido los signos más antiguos de la religión cananea, donde El-Elohim es padre y Baal esposo. El Dios de Israel es ambas cosas, padre-creador, esposo-amante, pero en línea de libertad y trascendencia, dialogando con los hombres.

(3) *Padre materno*, *esposo femenino*. Los símbolos antiguos reciben con Oseas nuevo contenido. Es como si empezaran a emplearse ahora por primera vez. El mismo Dios-esposo, sin dejar de serlo, empieza a presentarse como Dios-padre-materno, un Padre que no impone su poder con la fuerza del castigo, sino que llama con amor: «Cuando Israel era niño, yo lo amé y desde Egipto llamé a mi Hijo. Cuanto más los llamaba, más se alejaban de mí: ofrecían sacrificios a los baales» (Os 11,1-4.8-9). Dios no apela a su poder para imponerse sobre el hijo, ni utiliza palabras de castigo, sino que se presenta en debilidad e impotencia, como alguien que sabe ceder y perder por amor. Un padre que educa al hijo en amor, dejándole libre, un esposo que llama de nuevo a la esposa, renunciando a castigarla por sus adulterios (¡como la ley exigiría!; cf. Lv 20,10; Dt 22,22-24), este es el Dios de Israel. No triunfa por su fuerza, sino por su debilidad amorosa. De esa forma proclama su nueva palabra religiosa y humana el gran profeta Oseas en el siglo VIII a.C., en un momento en que empiezan a cambiar todas las circunstancias sociales y culturales de Oriente, con el avance de los guerreros asirios que ya no cesará por siglos y siglos (vendrán después los babilonios, los persas, los macedonios... hasta el día de hoy). Frente al dios de los imperios, sobre el Dios de la naturaleza, ha sabido descubrir la presencia del Dios-Amor, que es ante todo una persona. El descubrimiento y despliegue consecuente de ese Dios de Oseas ha hecho posible la historia posterior de Israel y el surgimiento del mismo cristianismo.

Cf. J. M. ASURMENDI, *Amós y Oseas*, Verbo Divino, Estella 1990; J. MEJÍA, *Amor*, *pecado*, *alianza. Una lectura del profeta Oseas*, UCA, Buenos Aires 1975; H. SIMIAN-YOFRE, *El desierto de los dioses: teología e historia en el libro de Oseas*, El Almendro, Córdoba 1993; H. W. WOLFF, *Oseas hoy. Las bodas de la ramera*, Sígueme, Salamanca 1984.

OVEJAS Y CABRAS

(↗ *cordero*, *chivo*, *juicio*, *pastor*). Mt 25,31-45 compara el juicio final con la acción de un pastor que, al terminar el día, separa ovejas y cabras (*probata* y *eriphia*). Su gesto es normal: llegada la noche, los pastores de rebaños mixtos suelen separar su ganado para ofrecer mejor refugio a las cabras, más sensibles al frío, y para que las ovejas puedan descansar más tranquilas. El hecho en sí es claro; el problema está en el simbolismo. ¿Por qué ha escogido Mt el signo de las ovejas y las cabras? ¿Solo porque el pastor suele separarlas al llegar la noche? ¿De dónde provienen sus sentidos simbólicos?

(1) *Ovejas y cabras*. *Probaton* significa propiamente «oveja» y estrictamente hablando significa solo «ovejas hembras»; pero puede tomar un sentido más general, de manera que, en un rebaño de *probata*, ovejas, puede haber también carneros; además, en algunos casos, un rebaño de *probata* puede incluir todo el ganado menor (ovejas y cabras). Por su parte, *eriphos-eriphion* tiende a significar cabra-cabras, aunque también puede aludir a los machos cabríos, como sucede generalmente en el Antiguo Testamento (cf. LXX Gn 37,31; 38,17.20). Mt 25,32 emplea el término positivo *eriphos*, mientras que Mt 25,33 emplea el diminutivo *eriphia*, que en principio significa «cabrito-cabritos» (las crías de las cabras). De todas formas, en el tiempo del Nuevo Testamento los dos términos tienden a ser equivalentes, de manera que los traductores vacilan: unos ponen «ovejas y cabras», otros ovejas y machos cabríos (cf. Lagrange), y otros, en fin, ovejas y cabritos. Sea como fuere, en el primer caso *(probata)* parece que predominan las ovejas (hembras); en el segundo caso puede tratarse de machos de cabras (bucos, boques), pero también de cabras hembras (e incluso de machos cabríos y carneros). En este último caso, el pastor reuniría por un lado a las hembras (ovejas y cabras), para ordeñarlas, y pondría aparte a los machos (carneros y machos cabríos), para que descansaran tranquilos a lo largo de la noche. Desde el punto de vista lexicográfico, esa traducción es posible, aunque resulta simbólicamente muy improbable, pues los rebaños de oriente constaban y constan sobre todo de animales (adultos) hembras; por eso, una separación de hembras-ovejas (que serían la gran mayoría) y de machos-carneros (poco numerosos, quizá uno o dos) no podría servir de base simbólica para la división universal donde todo el ritmo de la escena quiere marcar el paralelismo de posibilidades de derecha e izquierda (de condenados y salvados).

(2) *Sentido simbólico*. Suelen aducirse varias pruebas para indicar que las ovejas representan el costado bueno (salvados) mientras que las cabras reflejan lo perverso (condenados). Se prefiere a las ovejas por blancas (inocencia), por dóciles, sumisas y porque parecen ser de más valor para los hombres. Por el contrario, las cabras aparecen como negras o rojizas, salvajes, desobedientes y sin tanto valor para los dueños y pastores. Pero esas razones no convencen del todo, pues había también ovejas negras; además, debido a su mayor independencia, las cabras resultaban menos gravosas, pues no requerían tanto cuidado como las ovejas. Por otra parte, las ovejas no son más valiosas que las cabras; en cierto sentido, en las condiciones climáticas del oriente mediterráneo, sucedía más bien lo contrario. Por eso, la división entre las ovejas

(derecha, salvados) y las cabras tiene que responder a razones simbólicas, como muestra el conjunto de la tradición bíblica, donde las ovejas son signo de los buenos israelitas, que escuchan la voz de Dios y reciben salvación, mientras que las cabras o machos cabríos están asociados bastante estrechamente a la visión de lo diabólico.

(3) *Las ovejas*. Unidas en rebaño, ellas son para el Antiguo Testamento un signo del pueblo israelita (2 Sm 24,17; Sal 76,21 LXX; Nm 27,17). Así lo muestra de un modo especial Sal 73,1 LXX: «¿Por qué... está ardiendo tu cólera contra las ovejas de tu rebaño *(probata nomês mou)*?». Ez 34,31 asegura: «Vosotros... sois ovejas de mi rebaño, *probata poimniou mou*, y yo soy vuestro Dios». La literatura rabínica y apocalíptica utiliza el mismo simbolismo, sobre todo en *1 Hen* 89–90, donde se cuenta toda la historia de Israel partiendo de la imagen de las ovejas del rebaño de Dios. En esa perspectiva se mantiene el Nuevo Testamento y de manera especial el evangelio de Mt, que utiliza siempre *probaton* de un modo metafórico. Mt 12,11-12 podría ser una excepción, pues habla del cuidado de un dueño que saca a su oveja del pozo donde ha caído en sábado. Pero aun en este caso la oveja es un signo del hombre enfermo o en peligro. En esa línea simbólica, Mt afirma que las gentes que escuchan y acogen la palabra de Jesús son «como ovejas sin pastor» (Mt 9,36; cf. Ez 34,5). Sus discípulos reciben el encargo de acudir «a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 10,6; 15,24). Pasando ya al plano eclesial, Mt compara al creyente en peligro con una oveja que se pierde y puede perecer (Mt 18,12). Por su parte, el misionero es como oveja en medio de lobos (Mt 10,16). Llega a tanto la fuerza de la comparación que se dice que los falsos discípulos son como «lobos con piel de oveja», es decir, creyentes fingidos (Mt 7,15; cf. 26,31). Esta visión de Mt podría ampliarse con otros pasajes del Nuevo Testamento (cf. Jn 10,1-17; Heb 13,30; 1 Pe 2,25). Todo eso permite suponer que las ovejas del juicio final (Mt 25,31-46) tienen un sentido metafórico: ellas constituyen el auténtico Israel, la nueva comunidad escatológica. Por eso reciben un lugar a la derecha del gran Rey, en ámbito de Reino.

(4) *Las cabras*. Por comparación con las ovejas, podemos suponer que también las cabras-cabritos de Mt 25,31-46 tienen un sentido metafórico y negativo. Así lo confirma el análisis del campo semántico de *eriphos*, tanto en la cultura griega como en el Antiguo Testamento y en los mitos de otros pueblos. La mitología griega asocia la cabra con el sexo y la vida libertina, poniéndola en relación con el culto de Dionisos (Pan), de los sátiros y faunos. Pan, antiguo dios de los pastores, tiene cuerpo inferior de macho cabrío y un carácter que puede llamarse caprino: irascible, lascivo, retozón. Su figura ha impresionado a los poetas alejandrinos tardíos, que le asocian a lo demoníaco. El culto de Dionisos incluye sátiros o silenos, representados en forma de machos cabríos, dotados de un fuerte poder sexual, cercano al de Pan. Mirada en perspectiva griega, la figura de Pan y de los sátiros pudiera llamarse positiva, pues ellos simbolizan la fuerza vital de la pasión y la embriaguez del sexo. Pero un observador israelita o protocristiano destacaría los rasgos negativos de su culto, asociados a veces con lo diabólico. Un trasfondo en parte semejante puede hallarse en el Antiguo Testamento, donde una especie de demonios reciben el nombre de *sa'ir*, machos cabríos o cornudos: «No inmolarán sus

víctimas a los sátiros con los que se han prostituido» (Lv 17,17). Por otra parte, 2 Cr 11,15; Is 13,21 y 34,14 parecen evocar también una asociación ente machos cabríos y sátiros-demonios: la desolación de Babilonia o las naciones enemigas será tal que en medio de las ruinas brincarán varias especies de animales salvajes (dragones, cuervos) y demonios: *Lilit* (espíritu femenino) y los *sa'ir o* sátiros velludos. Probablemente, esos «sátiros» se encuentran asociados con Azazel, a quien debe enviarse un chivo* o macho cabrío cada año (cf. Lv 16,7-10.20-23). Este último simbolismo tiene mucha importancia: aquí encontramos un macho cabrío cargado con los pecados del pueblo, simbolizando, por tanto, el aspecto maléfico de Israel, para ser enviado al desierto de Azazel, esto es, arrojado a la condena de un espíritu adverso o demoníaco. De manera semejante, las cabras de Mt 25,32, significando el mundo pecador, son arrojadas o enviadas al fuego del diablo y de sus ángeles. Ciertamente, los términos empleados en ambos casos son distintos: el macho cabrío de Lv 16,7s aparece en los LXX como *khímaros*, mientras que Mt 25,32 habla de *eriphos*. De todas formas, la asociación de la cabra, y sobre todo del macho cabrío, con lo demoníaco depende de su figura animal y no de la palabra que se emplea al describirlo. Por otra parte, la relación entre el macho cabrío y los poderes mágico-demoníacos constituye un dato anterior al Evangelio. Pudiera suponerse que la presencia del macho cabrío en el aquelarre y en otras representaciones semejantes depende de los símbolos cristianos, ligadas a Mt 25,32. Sin embargo, la constancia de la figura y su aparición desde los tiempos prehistóricos nos hacen pensar en lo contrario. Estamos ante un tema precristiano, que Mt 25,31-46 se limita a recibir de su entorno cultural, dentro del Mediterráneo oriental.

Cf. J. CARO BAROJA, *Las brujas y su mundo*, Alianza, Madrid 2003; G. PARRINDER, *La brujería*, Buenos Aires 1965, 54-55; X. PIKAZA, *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños. Mt 25,31-46*, Sígueme, Salamanca 1984.

P

PABLO

1. Conversión

(↗ *helenistas*, *Pedro*, *resurrección*, *Santiago*). Pablo es el hombre mejor conocido de la Iglesia (y quizá de toda la historia judía y romana, entre el 30 y 70 d.C.). Algunos le toman como un impostor fanático, inventor del cristianismo organizado con una iglesia propia, en línea de poder (en contra de Jesús). Otros le oponen a Pedro y a los representantes de la Iglesia jerárquica romana, tomándole como defensor de una libertad evangélica intimista (en línea protestante). Ambas posturas tienen algo de verdad, pero son exageradas y acaban siendo falsas. Se llamaba Saúl o Saulo, como el primer rey israelita; pero más tarde cambió su nombre o puso un sobrenombre latino *Pablo* (*Paulus*, el Pequeño) con el que se le conoce.

(1) *Fariseo celoso*, *convertido al Evangelio*. Lo que dice de sí mismo resulta suficiente para conocer los rasgos principales de su vida. Él no inventó el cristianismo, ni creó la Iglesia, sino que asumió el cristianismo de la Iglesia helenista, a cuyos partidarios había perseguido, por pensar que destruían la unidad e identidad nacional del judaísmo. Su historia está descrita en Hch 9–28, pero él mismo la ha narrado de un modo bien directo: «Ya conocéis mi conducta anterior en el judaísmo, cómo perseguía con fuerza a la Iglesia de Dios y la asolaba. Y aventajaba en el judaísmo a muchos de los contemporáneos de mi pueblo, siendo mucho más celoso de las tradiciones de mis padres. Pero cuando Dios, que me apartó desde el vientre de mi madre y me llamó por su gracia, quiso revelar en mí a su Hijo, para que lo predicara entre los gentiles... no consulté con nadie el tema... sino que fui a Arabia y volví de nuevo a Damasco. Después, pasados tres años, subí a Jerusalén para ver a Pedro y permanecí con él quince días; pero no vi a ninguno de los demás apóstoles, sino a Santiago» (Gal 1,13-19). Nada nos permite afirmar que se hallaba angustiado dentro del judaísmo o que tenía mala conciencia, sino todo lo contrario: «Yo podría confiar en la carne. Si alguno cree tener de qué confiar en la carne, yo más: circuncidado al octavo día, del linaje de Israel, de la tribu de Benjamín, hebreo de hebreos; en cuanto a la ley, fariseo; en cuanto al celo, perseguidor de la Iglesia; en cuanto a la justicia de la ley, irreprensible. Pero las cosas que para mí eran ganancia, las he considerado pérdida a causa de Cristo. Y aún más: Considero como pérdida todas las cosas, en comparación con lo incomparable que es conocer a Cristo Jesús mi Señor. Por su causa lo he perdido todo y lo tengo por basura, a fin de ganar a Cristo y de ser hallado en él; sin pretender una justicia mía, derivada de la Ley, sino la que es por la fe en Cristo, la justicia que proviene de Dios por la fe» (Flp

3,4-9). No tenía problemas de conciencia, podía haberse mantenido en el judaísmo, cuya «carne» (ley nacional) quería defender. Pero en el fondo de esa seguridad se escondía una inseguridad más grande, que se expresaba en la misma violencia con que perseguía a la Iglesia. En ese contexto se inscribe su experiencia de Jesús resucitado, que él presenta en forma de confesión pascual.

(2) *Conocimiento de la Iglesia*, *confesión pascual*. Pablo interpreta su encuentro con Jesús en forma de confesión pascual y la sitúa dentro de una lista más de «apariciones del resucitado». Cristo se había aparecido ya a otros (a Pedro, a los Doce, a quinientos hermanos, a Santiago, a todos los apóstoles). Pues bien, «al final de todos, como a un aborto, se me apareció también a mí. Porque yo soy el más pequeño de los apóstoles, y no soy digno de llamarme apóstol, porque he perseguido a la Iglesia de Dios. Pero por la gracia de Dios soy lo que soy y su gracia en mí no ha sido en vano, sino que me he fatigado más que todos ellos, no yo sino la gracia de Dios conmigo. Sea yo, sean ellos, así predicamos, así creemos» (1 Cor 15,8-11). Pablo ha interpretado su experiencia de Jesús a la luz de los testigos anteriores (Pedro, los Doce...) y, sobre todo, a la luz de todos los apóstoles entre los que se incluye. No comienza de la nada, sino que se introduce en un camino que ya existía, en un camino donde él también ha encontrado al Cristo, culminando la lista de apariciones anteriores. Nada nos permite suponer que todas fueran iguales: habría en cada caso rasgos distintivos. Pero esos rasgos han pasado aquí a segundo plano; lo que importa es aquello que todas tienen en común: se les aparece Jesús resucitado. Eso significa que Pablo asume los momentos de la historia pascual precedente. Sabe de algún modo lo que han visto los otros testigos, especialmente «todos los apóstoles», que son, sin duda, los misioneros helenistas*. Conoce lo que dicen (¡se les ha aparecido Jesús!). Solo de esa forma puede interpretar e interpreta aquello que él ha visto y ha sentido «en el camino de Damasco» (cf. Hch 9). Eso significa que, antes de haberse convertido, él conocía de algún modo la experiencia pascual de los discípulos; sabía que ellos predicaban la presencia y poder de un Jesús resucitado a quien llamaban Cristo universal, culminación del judaísmo. Precisamente por eso les odiaba y perseguía, pensando que su forma de entender al Cristo y su manera de extender el mesianismo a los gentiles destruía las bases y la esencia del pueblo israelita.

(3) *El último de los apóstoles*. Odiar es una forma invertida de conocer; perseguir es un modo contrario de amar. Odiando y persiguiendo al Cristo pascual de los primeros cristianos, Pablo estaba mostrando un gran interés por la pascua. Podemos decir que, en el fondo, Jesús ya le había transformado por dentro. Sin haberle visto, Pablo sabía que Jesús era fuente de unidad y salvación para todos los hombres, superando las fronteras de la nación sagrada de Israel. Precisamente por eso, desde sus principios de judío observante de una ley particular o nacional, le odiaba y perseguía al perseguir a sus apóstoles, entre los que se incluirá después, tras la experiencia pascual. Pero Pablo no se siente uno más. Sabe que Jesús le ha encargado una misión y tiene que cumplirla. Por eso se presenta, de manera muy significativa, como el último de todos (1 Cor 15,8). De esa forma cierra y culmina un proceso pascual que se hallaba todavía en camino. Había

empezado en Pedro, se había expresado en los Doce, pero solo ahora se completa y llega a su final, precisamente en Pablo: «Pues quien ha actuado en Pedro, para hacerle apóstol de los judíos ha actuado también en mí, para hacerme apóstol de los gentiles» (Gal 2,8). Mirada solo en la línea de Pedro, la pascua podía correr el peligro de cerrarse y formar una experiencia intrajudía. Pues bien, asumiendo y completando la visión y obra de Pedro, Pablo ha descubierto y expandido el carácter universal del evangelio de Jesús. Por eso cuenta su experiencia, por eso se defiende una y otra vez: «¿No soy apóstol?, ¿no he visto a Jesús, nuestro Señor?» (1 Cor 9,1). Lógicamente, desde su perspectiva de celoso fariseo, defensor de la identidad legal del judaísmo, él debía haber perseguido a la Iglesia de Jesús con todo celo, es decir, por fidelidad a la ley judía (Flp 3,6). Pues bien, el mismo Jesús a quien él perseguía en sus fieles le ha salido al encuentro: «Pero cuando Aquel que me separó desde el seno de mi madre y me llamó por su gracia se dignó revelarme a su Hijo para que yo lo anunciara a los paganos...» (Gal 1,11-17). Perseguía a los cristianos porque veneraban a un Mesías crucificado (un buen cristo no puede haber muerto de ese modo) y porque tenían un mensaje universal (destruyendo el valor del judaísmo como pueblo aparte, elegido y distinto). Pues bien, en un momento determinado, por un cambio interior muy profundo, Pablo vio que Dios le hablaba precisamente a través del mismo Cristo a quien él estaba persiguiendo. Él no quería escuchar lo que ha escuchado y ver lo que ha visto, al menos en un sentido externo. Él había comenzado queriendo otra cosa, pero Dios le ha mostrado su rostro verdadero en Cristo. Ciertamente, influye en su visión todo lo que él sabe de Jesús a través de los cristianos. Pero él está absolutamente convencido de que el mismo Jesús ha salido a su encuentro y le ha llamado.

(4) *El Cristo de Pablo*. Es evidente que el Cristo que le llama es el mismo que ha llamado a Pedro y a los otros cristianos a quienes ha perseguido. Pero ahora ese Cristo viene a presentarse para él de un modo muy radical, como su propio Cristo, el Señor de su experiencia resucitada. Por eso se retira, iniciando en «Arabia» (en la actual Siria o Jordania) su nuevo camino. Ha sentido un cambio fuerte, una especie de convulsión interior, que ha transformado todas las coordenadas de su vida. Ha seguido luego un proceso largo de expansión y explicitación en el que ha ido verificando su nueva experiencia, pues «todas las cosas que eran para mí ganancia (fariseísmo, ley...), las consideré pérdida por Cristo. Ciertamente, las considero todas como pérdida, a causa de la excelencia del conocimiento de Jesucristo, mi Señor, por el cual todas las cosas se me han vuelto pérdida y las considero como estiércol en orden a ganar a Cristo...» (Flp 2,7-9). Así ha cambiado su visión de Dios. Pablo había considerado a los cristianos como blasfemos: decían que Dios se manifiesta en un crucificado; añadían que la alianza propia de Israel estaba superada, de manera que la gracia de Dios se extendía a todas las gentes, rompiendo así el cercado de la ley o muro sacral que defendía al judaísmo. Pues bien, en un momento dado, Pablo advierte que esos cristianos tienen razón, que Dios se manifiesta precisamente en Cristo y, así, Dios se le ha manifestado también a él, como el Dios de Jesucristo, transformando su visión del judaísmo: ha descubierto que el Mesías es Hijo de Dios, siendo, al mismo tiempo, un hombre muerto y resucitado (Jesús de

Nazaret). La verdad de Dios y la esperanza israelita ha culminado precisamente en Cristo. Eso significa que la ley de Israel ha terminado (ha cumplido su función). Eso significa, al mismo tiempo, que el Cristo de Israel es Salvador universal: hay que anunciar su misterio a todos los pueblos, para que lo conozcan y lo acepten. Conocer y aceptar a Jesús como Cristo universal, eso es la pascua (cf. Flp 3,2-11); ser conocido por Jesús, eso es la plenitud de la resurrección.

Cf. J. J. BARTOLOMÉ, *Pablo de Tarso. Una introducción a la vida y obra de un apóstol de Cristo*, CCS, Madrid 1997; J. BECKER, *Pablo*, *el apóstol de los paganos*, Sígueme, Salamanca 1996; G. BORNKAMM, *Pablo de Tarso*, Sígueme, Salamanca 1987; J. GNILKA, *Pablo de Tarso: apóstol y testigo*, Herder, Barcelona 1998; L. O. KUSS, *San Pablo*, Herder, Barcelona 1975; H. RIVAS, *San Pablo. Su vida*, *sus cartas*, *su teología*, Lumen, Buenos Aires 2001.

2. La Iglesia

(↗ *Bernabé*, *Iglesia*, *misión*, *Pedro*). Pablo había cumplido fielmente los mandatos de la tradición judía, queriendo imponerlos por la fuerza sobre aquellos que dejaban de cumplirlos, imponiendo de esa forma su violencia contra aquellos que intentaban romper el judaísmo. Pues bien, cuando descubre la razón de los perseguidos, da un giro a su vida, poniéndose al servicio de la misión universal del Cristo: haber conocido a Jesús (ser conocido por él) significa anunciar su salvación a los gentiles. (1) *Conversión y vocación misionera*. En sentido estricto, la «conversión» de Pablo ha de entenderse como misión: «Quiero que sepáis, hermanos, que mi evangelio no es de origen humano. Pues no lo recibí de humanos..., sino por revelación de Jesucristo. Porque habéis oído mi conducta antigua en el judaísmo... Pero cuando el Dios, que me eligió desde el vientre de mi madre... quiso revelarme a su *Hijo* para que lo anuncie a los gentiles, no consulté con nadie, ni subí a Jerusalén, a los apóstoles anteriores, sino que fui a Arabia, y otra vez a Damasco» (cf. Gal 1,11-17). En el principio está una revelación de Dios, que recuerda las llamadas proféticas (cf. Is 6,1-11; Jr 1) y la vocación de Jesús en su bautismo (Mc 1,9-11 par). Se trata de una revelación misionera, de manera que el mismo Dios de Jesucristo le encarga una tarea apostólica, haciéndole misionero de su Hijo entre las gentes. Solo en un segundo momento, pasados tres años, «subí a Jerusalén para conversar con Cefas y estuve con él quince días. Pero no vi a ningún otro de los apóstoles, sino a Santiago, el hermano del Señor» (Gal 1,18-19). Ciertamente quiere contrastar su experiencia con Cefas (= Pedro, Piedra), que es la referencia central de la Iglesia; pero no pide que le ordenen (que le hagan presbítero u obispo, en el sentido posterior de la palabra), sino que le acepten en la comunión de los que viven y anuncian el Evangelio, lo mismo que a Pedro*, lo mismo que a Santiago*. (2) *Un lugar en la Iglesia*. Pablo no ha negado la autoridad de Pedro (o de Santiago), ni habría ido en contra lo de que Mt 16,17-19 o Jn 21 dirán sobre Pedro tras su muerte. Más aún, en el momento de conflicto entre las varias tendencias de la Iglesia (cf. Gal 2,9), apeló a su comunión con «las columnas», que eran Santiago, Pedro y Juan. Pero él habría tomado (y tomó) la autoridad de esas columnas de Jerusalén como fuente de comunión, no de imposición de unos sobre otros. Por eso dialogó siempre con las demás iglesias (cf. Gal 2,1-14; 1 Cor 15,37), pero sin someterse a ellas, sin pensar que hubiera alguien (como Pedro o

Santiago) que tuviera autoridad para decirle lo que debía hacer y predicar, ni la forma en que debía organizar sus comunidades, llena de riquísimos ministerios* (cf. 1 Cor 12–14), aunque sin presbíteros u obispos. La Iglesia era a su juicio un don de Cristo (su Cuerpo), una comunión de gratuidad, no un imperio gobernado por potestades superiores, siempre ambiguas (Rom 8,38; cf. Ef 6,12; Col 1,16; 2,15). Juzgó esencial mantener la comunión con Pedro y con Santiago, pero sin dominio de unos, ni sometimiento de otros. Desde aquí se entiende su visión de las iglesias. (3) *Varias iglesias*, *una Iglesia*. Pablo sabe que hay varias iglesias, fundadas sobre el testimonio pascual de Jesús resucitado (cf. 1 Cor 15,3-9). Ellas no nacen por sometimiento a la Ley (como supone un judaísmo o cristianismo posterior), ni forman una *oikumene* definida por el Imperio romano y la cultura helenista, ni se fundan en un orden social o militar, ni en los dictados de una determinada raza superior, sino que expresan y expanden la gracia y comunión de Cristo, que se concretiza siempre en grupos de comunicación concreta de la vida. Pero, al mismo tiempo, hay una Iglesia universal, que no surge de la suma de iglesias particulares, sino por don común de Dios en Cristo. Esa Iglesia no se construye dictando una ley superior sobre todos (un código romano), ni aplicando una mejor economía o apelando a un ejército más fuerte o a una ciencia más certera, sino que brota de una experiencia de gratuidad que solo puede darse y expandirse allí donde cada uno renuncia a su justicia y triunfo propio, para aceptar de forma amorosa la vida de los otros, sin que se distingan judío ni griego, varón ni mujer, esclavo ni libre (Gal 3,28). Los grandes imperios (Babilonia, Persia o Roma) habían logrado ciertas formas de unidad, pero en línea de imposición o espada (cf. Rom 13,1-7). En contra de eso, Pablo presentó a la Iglesia como principio de universalidad por gracia. Nadie había formulado así las cosas. (4) *El amor*, *fuente de universalidad*. Ciertamente, había retóricas de unión mundial, de tipo filosófico, jerárquico y clasista (como en la Estoa o el platonismo), visiones imperiales que apelaban a la fuerza de las armas o a la superioridad de la cultura grecorromana (con sometimiento de esclavos y vencidos). También había esperanzas de unificación profética de la humanidad (en el judaísmo). Pero solo Pablo propuso un camino concreto de unificación para todos los hombres desde la pequeñez y pobreza (desde Jesús crucificado), a través de la gratuidad, es decir, de la comunión no impositiva de los hombres. Todo lo que dijo Pablo se hallaba implícito en Jesús y en los cristianos helenistas anteriores, pero solo él lo desarrolló de un modo consecuente, apareciendo así como promotor de la unidad humana. Esta es su grandeza, esta la aportación que él pudo formular, porque era buen romano (hombre de ecumene) y buen griego (muy racional), siendo, al mismo tiempo, un buen judío (hombre profético), en la línea de Jesús, Mesías de Dios crucificado y resucitado, que vincula por gracia a todos los hombres de la tierra. El amor de Cristo le llevó a crear iglesias o comunidades concretas donde hombres y mujeres de origen muy distinto fueran capaces de convivir y comunicarse, superando las barreras de tipo religioso y legal, económico y político, desde una gracia de amor que vincula a todos. Pablo y sus compañeros sabían que llegaba pronto, que estaba ya llegando, el cumplimiento de la espera, la comunión final de los salvados por el Cristo. Por eso, para acelerar el fin, fueron creando por doquier

iglesias o comunidades muy concretas, donde los hombres de diverso origen podían empezar ya compartiendo su vida, en gesto de comunicación abierta a todos. Eran iglesias *provisionales*, hasta que llegara el futuro de la gracia en Cristo. Pero su mismo carácter provisional las hacía *duraderas*, capaces de superar las divisiones de poder que habían defendido, entre otros, los sacerdotes judíos y los soldados romanos. Nadie se había atrevido a crear nada semejante, a no ser en teoría (como algunos estoicos). Pablo y sus compañeros lograron algo que antes había sido imposible: judíos y paganos podían unirse en Jesús (por la gracia de Jesús) sin tener que «convertirse» en el sentido externo (sin que el judío se hiciera romano, ni el romano judío). Unos y otros podían unirse en amor, por encima de las diferencias de origen, de raza o cultura. (5) *Iglesia misionera*. Animado por este convencimiento (¡llega el Reino!) y empeñado en crear comunidades donde pudieran compartir la vida judíos y gentiles (hombres y mujeres), Pablo quiso llevar su misión* hasta Hispania (fin del mundo conocido) pasando por Jerusalén y Roma (cf. Rom 15). Es muy dudoso que llegara a Hispania, pero pasó a Jerusalén y los sacerdotes le prendieron como a enemigo de la singularidad judía. Estando en la cárcel (en Cesarea) tuvo ocasión de presentar su defensa ante el procurador romano y el reyezuelo Agripa, quien cerró la discusión diciendo: «¡Estás loco, Pablo! Tantas Escrituras han trastornado tu juicio» (Hch 26,24). Pero esa «locura» de Pablo fue más sabia que la sabiduría de los sacerdotes de Jerusalén y de los procuradores y reyes vasallos de Roma, ciudad adonde Pablo llegó (Hch 28), siendo ajusticiado, lo mismo que Pedro en torno al año 64 (dos años después de Santiago). Había creado muchas iglesias «provisionales» que aún siguen existiendo; había iniciado un camino de encuentro universal por el que seguimos caminando todavía, aunque con dificultades, pues nos cuesta aceptar su experiencia radical: solo en libertad pueden unirse los hombres y mujeres, solo por gracia pueden vincularse, siendo diferentes, desde la pequeñez y pobreza de Jesús resucitado. Solo si nos dejamos contagiar por la «locura» de Pablo (cf. 1 Cor 1,23) podremos vencer desde Cristo la enfermedad mortal de un mundo amenazado por el capitalismo salvaje y el riesgo de la destrucción de este planeta.

Cf. A. BADIOU, *San Pablo. La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona 1999; L. CERFAUX, *La Iglesia en san Pablo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1955; J. HUARTE OSACAR, *Evangelio y Comunidad. Estudio de teología paulina*, San Esteban, Salamanca 1983; M. LEGIDO, *La Iglesia del Señor. Un estudio de eclesiología paulina*, Universidad Pontificia, Salamanca 1978.

3. Perseguidor y perseguido

(↗ *conversión*, *helenistas*, *violencia*). Pablo había perseguido a los cristianos y Lucas ha situado su conversión en el contexto de la lucha de ciertos judíos celosos contra Esteban y los otros helenistas (Hch 7,68-69). En ese contexto podemos evocar algunos rasgos de su conversión y persecución consiguiente.

(1) *De la persecución a la conversión*. Pablo, judío legalista, pensaba que ante el derecho de Dios cesan los derechos de los hombres: «Saulo, respirando aún amenazas de muerte contra los discípulos del Señor, fue a ver al Sumo Sacerdote y le pidió cartas para la sinagoga de Damasco, autorizándole a llevarse detenidos a Jerusalén a todos los que seguían aquel camino, hombres y mujeres. En el viaje, cerca ya de Damasco, de repente

una luz celeste relampagueó en torno a él. Cayó a tierra y oyó una voz que le decía: Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues? Preguntó el: ¿Quién eres, Señor? Respondió la voz: Soy Jesús, a quien tú persigues» (Hch 9,1-6). Lucas ha narrado esta escena otras dos veces (cf. Hch 22,6-16; 26,12-18), destacando siempre la intervención de Dios, como afirma el mismo Pablo, cuando habla de ella en primera persona: «Dios quiso revelar en mí a su Hijo... Se me ha aparecido el Señor resucitado» (Gal 1,15-16; 1 Cor 15,7-9; cf. Flp 3,7ss). Dios se le manifiesta en Jesús como Señor y como perseguido. Para la conciencia anterior de Pablo, Jesús era un hombre fatídico y sus discípulos unos mentirosos. Pero las palabras que escucha, «soy Jesús a quien tú persigues», le descubren la gloria mesiánica del crucificado y su presencia salvadora en los creyentes, asociados a su propio sufrimiento. Este descubrimiento le hace abandonar su empeño de perseguidor y le identifica con aquellos a los que ha perseguido, cuya suerte tendrá que compartir como sigue diciendo el mismo Cristo: «Le enseñaré cuánto tiene que sufrir por mí» (Hch 9,16). La conversión de Pablo es la inversión de un perseguidor que desde ahora correrá siempre el peligro de ser perseguido.

(2) *Los trabajos de Pablo. 2 Cor 11*. La conversión de Pablo sucedió en torno al año 34 d.C. y después dedicó casi treinta años a la expansión del Evangelio, en medio de grandes dificultades, exteriores e interiores, pues algunos de aquellos cristianos a quienes él había ofrecido el mensaje de Cristo acabaron acusándole y diciendo que era un aprovechado y que su evangelio era falso. Ante esa acusación, para defender su mensaje, Pablo tiene que defenderse a sí mismo y lo hace en la segunda carta a los Corintios, escrita en torno al año 55-57 d.C. «Son tantos los que presumen de títulos humanos que también yo voy a presumir... Pues en lo que otro se atreva, y hablo neciamente, me atrevo yo también. ¡Que son Hebreos! También yo. ¡Que son linaje de Israel! También yo. ¡Que son descendientes de Abrahán! También yo. ¡Que sirven a Cristo! Voy a decir un desatino: yo más. Les gano en fatigas, les gano en cárceles, en palizas sin comparación y en peligros de muerte con mucho. Los judíos me han azotado cinco veces, con los cuarenta golpes menos uno; tres veces he sido apaleado, una vez me han lapidado, he tenido tres naufragios y pasé una noche y un día en el agua. ¡Cuántos viajes a pie, con peligros de ríos, peligros de bandidos, peligros entre mi gente, peligros entre paganos, peligros en la ciudad, peligros en despoblados, peligros en el mar, peligros con los falsos hermanos, muerto de cansancio, sin dormir muchas noches, con hambre y sed, a menudo en ayunas, con frío y sin ropa! Y aparte de esas cosas externas, la carga de cada día, la preocupación por todas las comunidades. ¿Quién enferma sin que yo enferme? ¿Quién cae sin que yo padezca fiebre?» (2 Cor 11,18-19.21-29). Pablo evoca varias clases de riesgos. Algunos parecen casuales y pertenecen a la misma condición del mensajero que atraviesa zona de peligro, mares agitados, tierras de dificultades. Pero hay otros que son claramente intencionados y provienen de una persecución anticristiana. (a) Los treinta y nueve azotes rituales eran el castigo con que el judaísmo de la sinagoga castigaba a quienes rechazaban los principios de la vida israelita. Ciertamente la relación de Pablo con las gentes de su pueblo ha sido tensa y dolorosa; no cabe duda de que ha sido azotado. (b) Cuando dice que ha sido apaleado

tres veces está aludiendo al castigo de azotes que imponía la autoridad romana (cf. Hch 16,22ss). Jurídicamente estaba prohibido azotar a ciudadanos romanos como Pablo, pero esa prohibición se pasaba muchas veces por alto. No parece que se pueda dudar seriamente de que Pablo ha recibido ese castigo. (c) Más difícil resulta concretar el fondo histórico de las palizas y la lapidación. Es probable que se trate de castigos recibidos en motines populares informales en los que Pablo se veía envuelto con frecuencia. (d) El texto habla finalmente de cárceles, en plural, como aquella que aparece de forma simbólica en Hch 16,16-40. A las cárceles de Pablo aluden las cartas a los Filipenses y Filemón (a las que pueden añadirse Colosenses y Efesios).

(3) *Estoy en la cárcel por cristiano. Flp 1,13*. No sabemos exactamente cuál fue la causa, pero Pablo se encuentra encarcelado, probablemente en Éfeso, pues solo desde allí se explican sus contactos con Filipos y Colosas (carta a Filemón), las idas y venidas de sus auxiliares y el conjunto de la escena. Probablemente le han encarcelado porque su forma de obrar «atenta contra el orden y paz del imperio». Quizá han intervenido judeocristianos recelosos. Lo cierto es que se encuentra preso en las dependencias imperiales (o en los bajos del palacio del gobernador), esperando una sentencia que presumiblemente será positiva, entre el 55 y el 58 d.C. En esta situación escribe su carta a los Filipenses y les dice que está en la cárcel por seguidor de Jesús, como han podido ver los servidores del palacio imperial y los cristianos de la ciudad, fortalecidos por su testimonio (Flp 1,12-14). Así lo deben comprender los fieles de Filipos, a los que Pablo tiene presentes no solo en su prisión, sino también en la «defensa y confirmación del Evangelio» (Flp 1,7). De manera sorprendente, su cárcel se ha vuelto signo misionero: «Quiero que sepáis, hermanos, que mis asuntos han servido para que se expanda más el Evangelio, de tal forma que mi encarcelamiento por causa de Cristo se ha hecho manifiesto en todo el pretorio y ante todos los restantes, de tal forma que la mayor parte de los hermanos en el Señor, confiados en mis cadenas, se atreven, sin miedo, a expandir con más fuerza la Palabra» (Flp 1,12-14). Su misma prisión, que podía ser un signo de fracaso, se ha convertido en argumento a favor del Evangelio, una señal discutida pero fuerte del poder de Cristo: «Unos proclaman al Mesías por envidia y antagonismo hacia mí; actúan por rivalidad, jugando sucio, para hacer más penoso mi encarcelamiento. Otros predican con buena intención...» (Flp 1,15-17). No sabemos quiénes son los que actúan así, quizá judeocristianos o cristianos de tendencia distinta, que quieren oponerse a la obra de Pablo encarcelado. Ciertamente, le hacen sufrir; pero más que su persona le importa el Evangelio (Flp 1,18-19). Desde ahí evalúa sus posibilidades: «Esta es mi expectación, esta mi esperanza, de manera que en ningún caso saldré fracasado, dado que, viva o muera, lo mismo ahora que siempre, se manifestará públicamente en mí la grandeza de Cristo... ¿Qué elegir? No lo sé. Las dos cosas tiran de mí: deseo morirme y estar con Cristo (y esto es con mucho lo mejor); sin embargo, quedarme en este mundo es más necesario por vosotros» (Flp 1,20.23-24). Como hombre de Cristo, Pablo no tiene preferencias: se ha puesto en las manos del Señor y en ellas permanece. Ciertamente, quiere seguir misionando, pero también le atrae la muerte (estar con Cristo). En este contexto, utilizando un lenguaje litúrgico judío e interpretando el sacrificio de un modo

simbólico, Pablo se presenta a sí mismo como una víctima e incluye su sangre dentro del sacrificio cristiano, que se centra en la fe de los creyentes. Eso significa que tiene muy en cuenta la posibilidad de que le maten, de manera que su sangre vendrá a unirse al sacrificio litúrgico cristiano: «Aun suponiendo que mi sangre deba derramarse, rociando el sacrificio litúrgico de vuestra fe, yo sigo alegre y me asocio a vuestra alegría; también vosotros, estad alegres y asociaos a mi alegría» (Flp 2,18). Está dispuesto a morir, pero piensa que aún debe quedarse en el mundo con el fin de ayudar a los cristianos. Esto le lleva al convencimiento de que los jueces le absolverán: «Siento que me quedaré y estaré a vuestro lado, para que avancéis alegres en la fe, de modo que vuestro orgullo de cristianos rebose a causa mía, cuando me encuentre de nuevo entre vosotros» (Flp 1,25-26). No sabemos exactamente lo que pasó después, aunque al escribir esta carta Pablo esperaba obtener la libertad. Seguramente la obtuvo, de manera que pudo acabar su misión en oriente, subir a Jerusalén (colecta*) y culminar su tarea en Roma, como supone la carta a los Romanos (Rom 15) y como saben los capítulos finales del libro de los Hechos. Pero esa fue también una misión llena de persecuciones.

Cf. E. COTHENET, *Las cartas pastorales*, CB 72, Verbo Divino, Estella 1991; J. JEREMIAS, *Epístolas a Timoteo y a Tito*, Fax, Madrid 1970; J. REUSS, *2 Timoteo*, Herder, Barcelona 1970.

4. Itinerario personal

(↗ *helenistas*, *Iglesia*, *Jerusalén*, *judeocristianismo*). Pablo es el primer escritor (conocido) del Nuevo Testamento, y su obra ha marcado la primera historia del cristianismo y de sus libros canónicos. Por eso es importante presentar un panorama de conjunto de su vida, que nos permita situar su obra e interpretar su figura.

(1) *Origen y conversión*. Según Hch 9,11; 22,3, el judío Saúl (que tomará primero el nombre helenizado de Saulo y después el latino de Paulo/Pablo) nació en Tarso de Cilicia (en torno al año 8/9 d.C.) y, como suponen sus cartas, recibió educación helenista (quizá en Tarso, que era entonces un centro importante de cultura) y judía (quizá en Jerusalén, según Hch 22,3, pero ese puede ser un dato «teológico»). Él mismo se presenta como fariseo (Flp 3,4-5), partidario fuerte de la identidad nacional judía.

Un judío de Damasco (31-32 d.C.). Hechos parece decir que vino a Damasco de un modo circunstancial, para perseguir a los cristianos. Pero Gal 1–2 supone que residía allí, quizá «por oficio», como urdidor de pieles/lonas, pues la ciudad, en la linde del desierto, era un centro importante de fabricación de tiendas. Debió ser miembro activo de una de sus sinagogas, y allí se opuso (persiguió) a los cristianos «helenistas» allí establecidos. Lo hizo porque los seguidores de Jesús veneraban como Mesías de Israel a un crucificado, es decir, a un rechazado y maldito según Ley (Gal 3,10-13), actuando así en contra de la identidad judía y de la justicia de Dios; Pablo, buen fariseo apocalíptico, no podía aceptar esa visión de los cristianos, a quienes «persiguió» para defender la separación y expansión del judaísmo, conforme a las promesas nacionales; a su juicio, los cristianos «helenistas», que intentaban abrir el «falso» mesianismo de Jesús a los gentiles, destruían la entraña nacional del judaísmo.

Vocación (en torno al 32 d.C.). Suele decirse que Pablo se «convirtió», pero él no utiliza esa palabra. No se convirtió (no empezó a ser otra cosa), sino que Dios le abrió la ojos y, desde su propia raíz israelita, descubrió una nueva luz, recibió una «vocación» radical, como los antiguos profetas (Isaías, Jeremías). Lo que llamamos conversión fue una revelación mesiánica, formulada en la línea de la tradición profética de Israel (cf. Jr 1). Dios se le manifestó revelándole que Jesús, a quien él se oponía, era su Hijo crucificado, el Mesías Salvador, y confiándole el encargo (la misión) de anunciar su mensaje a los gentiles. Pablo interpretó esa experiencia como aparición pascual, una llamada de Jesús resucitado (Gal 1,11-17; Flp 3,7-9; 1 Cor 15,3-7). Hechos la entiende desde una perspectiva más «eclesial» (9,1-20; 22,6-17; 26,12-18), desvinculando a Pablo, el perseguidor, de los sacerdotes de Jerusalén, que le enviaron a combatir a los cristianos, y vinculándoles con los cristianos de la comunidad de Damasco.

(2) *Misión original*, *Arabia* (32-35 d.C.). No inició su misión hacia occidente (Grecia o Roma, donde irá más tarde), sino en el entorno árabe de Damasco (que estaba bajo control de los reyes «nabateos/árabes» de Petra, tributarios de los romanos). No sabemos si predicaba en griego (muchos habitantes de la zona estaban helenizados), en arameo (lengua franca de esa parte de oriente) o en árabe (¡era fabricante de tiendas para árabes!). Pablo presenta esa misión de esta manera: «Pero cuando Dios... quiso revelar en mí a su Hijo, para que lo predicara entre los gentiles no consulté con nadie (con carne, ni sangre), ni subí a Jerusalén a los que eran apóstoles antes que yo, sino que fui a Arabia, y regresé otra vez a Damasco. Luego, después de tres años, subí a Jerusalén» (Gal 1,17). Algunos suponen que viajó al Horeb/Sinaí, para presentarse ante Dios, como Elías (1 Re 19). Otros piensan que caminó hacia Oriente (quizá hasta Palmira), para llamar desde allí a los gentiles (los que habitan en tiendas: cf. Os 2,14), a fin de que peregrinaran a Jerusalén, donde debía revelarse el Mesías (conforme a una esperanza profética que está al fondo de Mt 2,1; 8,11). Sea como fuere, en el fondo de esa misión late una esperanza apocalíptica, vinculada a tradiciones cercanas a las de Juan Bautista, que comenzó su misión desde el otro lado del Jordán. En esa línea, Pablo habría querido preparar en Oriente la llegada del Mesías (Reino de Dios), para subir con él a Jerusalén, donde debería instaurarse el Reino. No sabemos cómo fue esa misión, pero fracasó, como él supone al hablar de los «peligros en el desierto» (cf. 2 Cor 11,26), y de su «huida vergonzosa» de Damasco, tras su misión árabe (cf. Gal 1,17). «Si es preciso gloriarse, yo me gloriaré de mi debilidad. El Dios y Padre de nuestro Señor Jesús... sabe que no miento. En Damasco, el etnarca/gobernador del rey Aretas guardaba la ciudad de los damascenos para prenderme; pero fui descolgado por la muralla, a través de una ventana, en una canasta, y escapé de sus manos» (2 Cor 11,30-33).

Esta huida por el muro (cf. Hch 9,24) constituye la primera estación de los «fracasos de Pablo», tal como él mismo los cuenta después de veinte años (hacia el 55 d.C.). Así aparece como un «agente mesiánico peligroso» (un judío perturbador) en el reino de los nabateos, que le expulsan (sin duda por suscitar polémicas entre judíos y paganos). Su misión original parece haber terminado sin éxito. Pablo deberá cambiar de estrategia.

(3) *Primera subida a Jerusalén* (35 d.C.). La misión árabe había durado tres años. La nueva que ahora empieza en Jerusalén durará catorce (cf. Gal 2,1). ¿Por qué empieza subiendo a Jerusalén? No va a Galilea (Jesús de la historia) sino a la ciudad de las promesas, para retomar el camino allí donde Jesús había muerto: va para «conversar» *(historêsai)* con Cefas (es decir, con Pedro, el «roca»), para compulsar con él su visión de la Iglesia, una vez que ha terminado la misión anterior, de Oriente. Ve también a Santiago, a quien presenta como Hermano del Señor, es decir, como personaje representativo de un tipo de iglesia con la que mantendrá un contacto polémico en el resto de su vida. Antes, no había consultado a nadie. Ahora lo hace: «Pasados tres años, subí a Jerusalén para conversar con Cefas y estuve con él quince días. Pero no vi a ningún otro de los apóstoles, a no ser a Santiago, el Hermano del Señor» (Gal 1,18-19).

Va a Jerusalén, pero no queda allí, porque ha recibido la misión de anunciar el Evangelio a los gentiles (no a los judíos de la «ciudad santa»). Lucas supone que, estando en Jerusalén, Pablo quiso «convertir» a los judíos, pero causó conflictos en la comunidad, y los hermanos le «enviaron» a Tarso (Hch 9,26-30). Este habría sido su segundo fracaso, tras el de Damasco. Pero Pablo cuenta las cosas de otra forma, indicando que no fue a Jerusalén para quedarse a convertir judíos, sino que estuvo allí solo quince días (un tiempo prudencial) para conversar con Pedro y Santiago, no para quedar en aquella iglesia, sino para marchar después hacia Siria y Cilicia (Gal 1,18-20).

(4) *Misión antioquena* (35-49 d.C.). Pablo dice simplemente que dejó Jerusalén y fue a las regiones de Siria (con capital en Antioquía) y Cilicia (donde se encuentra su ciudad de origen, Tarso), dando a entender que se dedicó a proclamar el Evangelio, pero no ya en oriente (Arabia), sino hacia occidente, y que lo hizo durante catorce años: «Después (saliendo de Jerusalén) fui a las regiones de Siria y de Cilicia. Y yo no era conocido personalmente por las iglesias de Cristo que están en Judea. Solamente oían decir: «El que antes nos perseguía ahora evangeliza la fe que antes devastaba». Y daban gloria a Dios por causa de mí. Después de catorce años, subí otra vez a Jerusalén con Bernabé» (Gal 1,21–2,1).

Eso es todo lo que dice Pablo sobre estos catorce años de misión, sin añadir nada sobre su forma de actuar, ni sobre los lugares o temas de su predicación. Con su estilo habitual, Lucas ha desarrollado de forma programada (y dramática) esta segunda misión (Hch 13–14). Durante ese tiempo, Pablo forma parte de la Iglesia de Antioquía, actuando en ella y desde ella como «colaborador» de Bernabé, uno de los primeros misioneros helenistas (cf. Hch 11,20-26). En este contexto debemos hablar de un giro apostólico de Pablo, que salió de Damasco (misión árabe), pasando por Jerusalén (primer centro cristiano) para trabajar luego desde Antioquía, que aparece ahora como centro del movimiento cristiano (cf. Hch 13,1-3), donde él colabora básicamente con Bernabé. Lucas añade que Bernabé y Pablo proclaman el mensaje de Jesús por diversas ciudades y regiones del entorno (Chipre, Antioquía de Pisidia, Iconio, Listra...) creando comunidades de cristianos gentiles, sin obligarles a circuncidarse, haciéndose judíos (cf. Hch 13–14). En este momento, Pablo asume la teología de Antioquía, de manera que no

tuvo que escribir cartas especiales a las comunidades (o no conservamos el recuerdo de ellas).

(5) *Concilio de Jerusalén y crisis de Antioquía* (48-49 d.C.). La conducta de Bernabé y Pablo (delegados de la Iglesia de Antioquía) y el éxito de su misión (sin «circuncidar» a los convertidos) causó recelos en Jerusalén, donde los cristianos del grupo de Santiago, hermano del Señor, querían que todos los convertidos se circuncidaran, para formar así parte del judaísmo, al mismo tiempo que se hacían cristianos (Hch 15,1-4). Bernabé y Pablo (y quizá el conjunto de la Iglesia de Antioquía) no compartían esta visión y así surgió el problema. Para arreglarlo, Bernabé y Pablo decidieron subir a Jerusalén, donde se celebró el «concilio» (Hch 15; Gal 2). Los representantes de la iglesia de Jerusalén (con Santiago) reconocieron la misión paulina, pero las diferencias permanecieron, y se manifestaron pronto en el llamado incidente de Antioquía. El tema de la misión en sí parecía resuelto, pero quedaba abierto el de la relación entre judíos y paganos dentro de una comunidad cristiana: «Pero cuando vino Cefas..., le resistí a la cara, porque era censurable. Pues antes de llegar algunos de Santiago, comía con los gentiles, pero cuando vinieron, empezó a retraerse y apartarse, pues temía a los circuncisos. Y el resto de los judíos se unieron en su hipocresía, incluso Bernabé... Pero cuando vi que no andaban con rectitud según la verdad del evangelio, dije a Cefas ante todos: Si tú, siendo judío, vives como gentil, ¿cómo obligas a los gentiles a judaizar?» (Gal 2,11-14).

El problema no era la existencia de cristianos gentiles (sin circuncidarse), sino su relación con los judíos, la comida en común con ellos. Para que unos y otros pudieran convivir (comer juntos) alguien debía ceder. ¿Debían hacerlo los judíos, sin atarse a las normas de pureza y uniéndose con los incircuncisos, compartiendo con los paganos vida y mesa? ¿Cederían los paganos, asumiendo y cumpliendo unas normas de pureza propias de judíos, para poder convivir/comer con ellos? Ante ese problema podían darse y se dieron dos respuestas.

Pedro supuso que todos debían ceder: los judíos aceptando a los paganos, y los paganos aceptando por su parte ciertos elementos de la ley judía, en especial los vinculados a los ritos de comida. Ciertamente, Cefas (así le llama Pablo, con su título arameo, que es el mismo que Pedro en griego) no se limitó a misionar entre judíos (como parece suponer Gal 2,1-10), sino que aceptó y asumió la misión a los paganos (como hacía la iglesia de Antioquía), pero (a diferencia de Pablo) mantuvo ciertas normas de separación, que debían imponerse a los gentiles, para que les aceptaran los judíos, según el «decreto» de Hch 15 (no comer sangre o carne mal desangrada ni ofrecida a los ídolos, etc.).

Pablo supuso y afirmó que los paganocristianos no debían ceder para convivir con los judíos. Ellos podían ser cristianos sin cumplir las normas nacionales sagradas de la ley israelita. Los que debían cambiar, si querían mantenerse fieles a Jesús, eran los judeocristianos, relativizando las normas de su ley particular de comidas (y de circuncisión) al vincularse en comunidad a los paganos. Pues bien, por defender y aplicar su postura, Pablo se separó de Bernabé y de Pedro, y de la Iglesia de Antioquía, para iniciar su misión propia a los gentiles, desligada ya de la ley judía.

(6) *Tercera misión y cartas*, *madurez de Pablo* (49-57 d.C.). Son los años de la gran tarea paulina, con la creación de comunidades propias y la redacción de sus cartas, los escritos más antiguos del Nuevo Testamento: (a) 49-50. Pablo inicia su misión independiente, pasando por Galacia (Asia Menor), para venir a la parte europea de Grecia, por Filipos y Tesalónica, llegando a Corinto. (b) 50-52. Estancia básica en Corinto (donde escribe 1 Tes). Juicio ante Galión. (c) 53-57. Viajes entre Asia Menor y Grecia, con una larga estancia básica en Éfeso. En este tiempo se sitúa su correspondencia a Corinto, con la carta a los Filipenses y a Filemón. Hacia el final, mientras preparaba una colecta* para los hermanos de Jerusalén y el viaje posterior a Roma, se sitúa otra parte de su correspondencia a Corinto, con las cartas a los Gálatas y a los Romanos. En la entrada siguiente desarrollo más extensamente esta misión.

Culminando su misión anterior, Pablo sube a Jerusalén con la colecta, para dirigirse luego a Roma y seguir su camino, para completar su tarea, que empezó en Arabia (oriente), y ratificarla en España (occidente), a fin de que Cristo sea conocido de un confín al otro de la tierra, antes de que él venga (vuelva) como Mesías universal. Así viene a Jerusalén con una colecta económica, para responder a la petición que le habían hecho los cristianos de la ciudad (Gal 2,20) y para ratificar su comunión con ellos. Al principio de su misión, había querido llegar a Jerusalén con los dones de Oriente (Arabia), pero no pudo (Gal 1,18-20). Hacia el final, va con los dones de Asia y Grecia, para reconocer así el cumplimiento mesiánico de las promesas de Israel. Probablemente su intento fracasó. Las cartas de Pablo no dicen nada sobre lo que pasó, y el relato de Hch 21–24 (donde Lucas aplica a Pablo el esquema de subida de Jesús a Jerusalén) resulta ambiguo. No sabemos si los cristianos de Santiago aceptaron la colecta, ni si algunos acusaron a Pablo de haber profanado el templo (cosa probable). Sea como fuere, se formó un tumulto y le apresan los romanos.

(7) *Preso en Cesarea. Viaje a Roma y muerte* (Hch 25–28) (58-62 d.C.). Félix, procurador romano, encarcela a Pablo en Cesarea, esperando dinero, pero no se lo dan (no se sabe qué ha pasado con la colecta), y así Pablo está preso por un tiempo (¿dos años?), mientras crece la tensión política y social en Jerusalén (antes de desembocar en la guerra del 67-70 d.C.). Festo, nuevo procurador, quiere agilizar el juicio de Pablo, que sigue preso en Cesarea, pero Pablo, que es ciudadano romano (así supone Hch), apela al Tribunal del César (podría haberlo hecho aunque no fuera ciudadano romano, porque su causa era importante para los judíos). Hch 27–28 cuenta, en forma literaria, su viaje a Roma.

Hechos termina su historia dejando a Pablo cautivo en Roma, donde permaneció dos años esperando el juicio. La tradición unánime afirma que fue condenado y murió, pero no se sabe si inmediatamente (del 58 al 62 d.C.), o más tarde (en la gran persecución de Nerón, el 64 d.C., cosa que parece menos probable). *1 Clem* 5-6 supone que su condena (y la de Pedro) estuvo motivada por envidias, rencillas y acusaciones de judeocristianos.

Además de obras citadas en entradas anteriores, cf. G. BARBAGLIO, *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos*, Sígueme, Salamanca 1989; G. EICHHOLZ, *El Evangelio de Pablo*, Sígueme, Salamanca 1977; F. FERNÁNDEZ RAMOS (ed.), *Diccionario de san Pablo*, Monte Carmelo, Burgos 1999; R. PENNA, *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Paoline, Turín 1991; *Romanos*, Verbo Divino, Estella 2013; S. SABUGAL, *Conversión de san*

Pablo, Herder, Barcelona 1976; E. P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism*, SCM, Londres 1977; V. M. SMILES, *The Gospel and the Law in Galatia*, Glazier, Collegeville 1998; R. TREVIJANO, *Estudios paulinos*, Pontificia, Salamanca 2002; S. VIDAL, *El proyecto mesiánico de Pablo*, Sígueme, Salamanca 2005.

5. Misión independiente y cartas

(↗ *Antioquía*, *Corintios*, *Filipenses*, *Gálatas*, *Romanos*, *Tesalonicenses*). LOS años 49-57 constituyen el tiempo de expansión propiamente dicha del mensaje y camino de Pablo, ocho o nueve años que van a definir la historia posterior del cristianismo. Solamente en ellos podemos hablar de una misión paulina, en el sentido estricto de la palabra.

(1) *Introducción.* Hasta ahora, Pablo ha dependido de otras iglesias, como misionero de la comunidad de Damasco o de Antioquía, o como compañero de Bernabé. A partir de aquí, desde el año 49 d.C. (tras el «incidente» de Antioquía: Gal 2,11-14), él aparece y actúa como apóstol autónomo, en nombre de Jesús, creando sus iglesias nuevas, a las que modela conforme a su visión de Cristo y a las que escribe para confirmar su camino cristiano. Pedro se queda probablemente en Antioquía (en una iglesia que él no ha fundado). Pablo, en cambio, ha de marcharse de la iglesia donde ha madurado, separándose incluso del mismo Bernabé, su compañero, tomando caminos diferentes (cf. Hch 15,36-41, aunque las «razones» que ofrece Lucas no sean convincentes).

Pablo comienza ahora una misión propia, conforme a su opción personal, con discípulos y amigos que se irán uniendo a su camino. Estos son los años más importantes de su misión, cuando él fue creando sus propias iglesias, desde Galacia a Corinto, pasando por Filipos y Tesalónica, y en especial por Éfeso. En estos años escribe sus cartas «auténticas» (1 Tes, 1 y 2 Cor, Flp, Flm, Gal, Rom), de manera que podemos seguir sus pasos con cierto detalle. Ciertamente, es un misionero apocalíptico, que espera la llegada del final de los tiempos (como habían esperado Juan Bautista y Jesús, y como esperará el autor del Apocalipsis). Pero él introduce una diferencia muy significativa. Juan Bautista pensaba que el tiempo final llegaría cuando se cumpliera el signo del bautismo y viniera el Más Fuerte. Jesús vinculaba el tiempo final con su mensaje de Reino y su ascenso a Jerusalén. Pues bien, de un modo más explícito, Pablo afirma que el fin de los tiempos (que ha empezado ya en la pascua de Jesús) llegará muy pronto, casi de inmediato (cf. 1 Tes 4), cuando él, Pablo, acabe su tarea misionera, llegando al extremo de occidente (hasta España), como supone su última carta (cf. Rom 15,24-28).

Pablo está convencido de esa llegada final (viene Jesús), y piensa que su misión a los gentiles constituye un elemento esencial de ella. De esa forma va creando comunidades de cristianos de la gentilidad, para que esperen a Jesús y le reciban cuando venga, empezando en el oriente del Imperio romano, para dirigirse luego hacia occidente. A continuación presento los acontecimientos y lugares básicos de su obra misionera propiamente dicha:

(2) *Galacia*. Debió ser la primera zona de misión de Pablo tras el «concilio de Jerusalén», al comienzo de su última etapa (en torno al año 49 d.C.), aunque no sabemos exactamente dónde, pues esa región podía entenderse de formas algo distintas (según diversos criterios políticos o culturales). Ciertamente, la carta a los Gálatas no es la primera, sino de las últimas cartas de Pablo (escrita en torno al 56 d.C.), pues ella supone

no solo la misión original de Pablo (hacia el 49/50 d.C.) y quizá otra posterior (en torno al 52 d.C.), sino una contra-misión de otros grupos cristianos, posiblemente de la línea de Santiago*, que quisieron «completar» su obra, diciendo a los gálatas cristianos que solo serían plenamente judíos y cristianos si se circuncidaban. En esta carta, de tipo polémico y muy personal, describe Pablo el sentido de su vocación y el despliegue básico de su vida, para exponer ante los gálatas la verdad del evangelio, que se funda en la gracia de Dios y en la fe de Jesús, no en unas normas legales.

(3) *Filipos*. Viniendo de Asia Menor (donde estaba Galacia), la primera ciudad europea que Pablo encontró fue Filipos, en Macedonia, donde llegó hacia el 49/50 d.C., para fundar una comunidad de cristianos de origen básicamente gentil, aunque allí había también judíos (a diferencia de Galacia). Lucas, que no había dicho nada de la misión de Galacia (aunque sabe que Pablo pasó por allí), ofrece un relato de la fundación de la iglesia de Filipos, siguiendo su esquema habitual (primero a los judíos, luego a los gentiles) con bellos tonos novelados (cf. Hch 16,16-40). Es un relato directo, escrito en «estilo nosotros» (primera persona del plural), desde Hch 16,10 (como si el autor hubiera sido testigo de lo narrado); ese estilo puede ser producto de un recuerdo histórico (Lucas estaría acompañando a Pablo) o una forma literaria para dar viveza a la narración, por lo que no podemos insistir en la exactitud de cada una de sus afirmaciones. El relato empieza así: «Atravesaron la región de Frigia y de Galacia, porque el Espíritu Santo les prohibió que hablaran la palabra en Asia. Cuando llegaron a la frontera de Misia, procuraban entrar en Bitinia, pero el Espíritu de Jesús no se lo permitió. Entonces, después de pasar junto a Misia, descendieron a Troas (= Troya). Y por la noche se le mostró a Pablo una visión en la que un hombre de Macedonia estaba de pie rogándole y diciendo: "¡Pasa a Macedonia y ayúdanos!". En cuanto vio la visión, de inmediato procuramos salir para Macedonia, teniendo por seguro que Dios nos había llamado para anunciarles el evangelio. Zarpamos, pues, de Troas y fuimos con rumbo directo a Samotracia, y al día siguiente a Neápolis; y de allí a Filipos, que es una ciudad principal de la provincia de Macedonia, y una colonia. Pasamos algunos días en aquella ciudad. Y el día sábado salimos fuera de la puerta de la ciudad, junto al río, donde pensábamos que habría un lugar de oración. Nos sentamos allí y hablábamos a las mujeres que se habían reunido...» (Hch 16,6-13).

Esta descripción, construida con motivos simbólicos, pone de relieve un giro básico en el camino de Pablo: el paso hacia Europa a través de Troas/Troya, mítica ciudad de las luchas antiguas de griegos y orientales, gran cruce de culturas de la antigüedad helénica. Un macedonio llama a Pablo en visión, y Pablo responde viniendo a Macedonia y deteniéndose en una de sus primeras ciudades, Filipos. Pero, pasado un tiempo, surgieron problemas, vinculados con la contra-misión de unos judeocristianos, que aceptaban el camino de Pablo, pero querían introducirlo de nuevo en el ámbito del «buen judaísmo» de la ley nacional; en ese contexto se sitúa la carta a los Filipenses*.

(4) *Tesalónica*. La siguiente ciudad en el camino que lleva desde Asia Menor por Macedonia, al centro y sur de Grecia, es (Te-)Salónica, donde Pablo estuvo un tiempo (hacia el 49-50 d.C.), creando una comunidad de cristianos (mesiánicos), que esperaban

la llegada inminente de Jesús, que vendría a liberarles (cf. Hch 17,1-15). Cuando Pablo siguió su camino, los cristianos de Tesalónica quedaron llenos de entusiasmo hacia el Cristo que vendrá muy pronto a liberarles. Poco más tarde, hacia el año 50-51 (uno o dos años después de su paso por la ciudad y de haber creado su iglesia), escribió Pablo a los tesalonicenses una carta, desde Corinto (1 Tes), que es la primera suya que conservamos, más aún, el primer documento cristiano, escrito a los veinte años de la muerte de Jesús. Pablo había encendido en los tesalonicenses la esperanza de la llegada de Jesús, pero surgieron problemas (persecuciones, muerte de algunos creyentes...), de manera que los nuevos cristianos enviaron una delegación para preguntarle cómo debían seguir el camino iniciado, recibiendo una preciosa respuesta de Pablo (1 Tesalonicenses*).

(5) *Corinto*. Como supone Hch 18,1-17, Pablo pasó una parte considerable de su vida misionera en Corinto, donde estuvo primero unos dos años (50-52 d.C.) para volver por lo menos dos veces, el año 54 (visita intermedia) y de nuevo el 56, de viaje a Jerusalén, con la intención de seguir a Roma. Además, él mantuvo con los corintios una correspondencia intensa, apasionada, larga, que ha sido recopilada en dos cartas: la primera (1 Cor) parece más compacta, aunque consta también de varias unidades distintas, y ha sido escrita en torno al año 54; la segunda (2 Cor) parece estar formada, al menos, por dos cartas menores (una del año 54 y otra del 56), reunidas por un redactor.

En ambas sigue latente el tema clave: la certeza de la próxima venida de Jesús, es decir, el convencimiento de que el tiempo es corto, como Pablo ha puesto de relieve en 1 Cor 15, donde él se sigue pensando a sí mismo como miembro de la última generación, es decir, de aquellos que no van a morir antes de que llegue el Cristo. Pero, al mismo tiempo, a pesar de ello, o precisamente por ello, desde la urgencia del fin, él ha ofrecido a lo largo de su misión y de sus cartas (en especial en 1 y 2 Cor) uno de los testimonios más impresionantes de organización social que se han dado en la historia de Occidente.

Pablo había fundado la comunidad de Corinto, pero luego surgieron en ella diversas tendencias, que reflejaban de algún modo la diversidad del cristianismo primitivo, lleno de tensiones ante el fin que llega. En un sentido, la inminencia del fin libera al hombre de las ataduras del pasado (de la Ley) y le permite vivir en novedad, en gratuidad, sin hipotecas previas, en apertura al amor que todo lo vincula (cf. 1 Cor 13). Pues bien, en otro sentido, esa misma inminencia promueve o permite el surgimiento de tendencias de diverso tipo, que complican la vida de la comunidad. Para mantener y promover la unidad en el amor dentro de la diversidad de la iglesia de Corinto ha escrito Pablo estas cartas, que pueden tomarse como la expresión más alta de la identidad cristiana.

(6) *Éfeso*. Junto a Corinto, Éfeso ha sido la ciudad donde Pablo ha pasado más tiempo (entre el 52 y el 56 d.C.), de manera que esa ciudad, la más importante de Asia (una de las provincias romanas más ricas de oriente), ha sido su centro misionero y el punto de partida desde donde ha realizado diversos viajes a Corinto, Macedonia, etc. (cf. Hch 19–20). Quizá por eso, porque residió allí de un modo bastante continuo, Pablo no escribió (que sepamos) ninguna carta dirigida a los efesios, pues la que lleva ese nombre es posterior (escrita, tras su muerte). A pesar de ello, la estancia de Pablo en Éfeso y su entorno tiene una importancia esencial para la historia del cristianismo, y Hechos ha

situado allí varios de los acontecimientos principales de la vida de Pablo: su vinculación con los cristianos de Apolo y el discurso final a sus ancianos (en el puerto vecino de Mileto), etc. Todo nos lleva a suponer, además, que Pablo estuvo allí preso por un tiemplo.

Así lo muestra la carta a los Filipenses, que Pablo escribió desde la cárcel del pretorio de Éfeso (entre el 54-57 a.C.), donde está encerrado (cf. Flp 1,13), aguardando el juicio, a causa de desórdenes vinculados con su predicación y su movimiento cristiano, sea por disputas «intrajudías» (entre grupos que creen o no creen en el movimiento de Jesús), sea por disputas de base económica más amplia, como la que describe el libro de los Hechos, con ocasión del motín de los «plateros de Artemisa», que tienen miedo de perder su ganancia si la gente deja de creer en el valor de sus imágenes o recuerdos «sagrados» (cf. Hch 19,23-41). Es también muy probable que Pablo escribiera desde allí su carta a los Romanos (hacia el 56-57 d.C.), preparando ya su viaje a Roma, pasando por Jerusalén. Es evidente que el movimiento de Jesús se ha vuelto significativo en la ciudad, de forma que el mismo Pablo ha podido ser acusado de causar desórdenes públicos.

En ese contexto se sitúan las palabras más apasionadas de Pablo, que sigue creyendo en la llegada inminente del Reino de Cristo (como sabemos por 1 Cor 15,20-28) y que, sin embargo, admite la posibilidad de que le maten antes de la venida final de Jesús: «Me siento presionado por ambas partes. Tengo el deseo de partir y estar con Cristo, lo cual es muchísimo mejor; pero quedarme en la carne es más necesario por causa de vosotros» (Flp 1,23-24). Todo nos permite suponer que la estancia de Pablo en Éfeso fue fundamental para el despliegue de su proyecto de reino. Estaba dispuesto a morir, pero fue liberado y así quiso seguir anunciando el evangelio, hasta el fin del mundo conocido, como dice en Rom 15. El año 56/57 Pablo da por terminada su misión en Oriente, como indica programáticamente en Rom 15,22-33. Así se dispone a subir a Jerusalén con la colecta*, como indicamos en la entrada siguiente.

Entre la inmensa bibliografía sobre este período de Pablo, para una visión de conjunto del surgimiento de sus cartas, cf. J. J. BARTOLOMÉ, *Pablo de Tarso. Una introducción a la vida y obra de un apóstol de Cristo*, CCS, Madrid 1997; J. SÁNCHEZ BOSCH, *Escritos paulinos*, Verbo Divino, Estella 1998; S. VIDAL, *Las cartas originales de Pablo*, Trotta, Madrid 1996; *El proyecto mesiánico de Pablo*, Sígueme, Salamanca 2005.

6. Colecta y prendimiento

(↗ *colecta*, *Jerusalén*, *judeocristianos*, *Santiago*). En torno al año 57, tras ocho o nueve años de intensa misión independiente, centrada en algunos núcleos principales (Éfeso, Corinto...), pero sin fijar su sede en ninguna Iglesia (¡la sede de su iglesia es él!), Pablo decide encaminarse hacia Roma, para pasar a occidente, a fin de que el Evangelio pueda extenderse hasta el final del mundo conocido. Había comenzando en Arabia (oriente). Quiere llegar a Hispania (occidente), de manera que Cristo sea conocido de un confín al otro de la tierra. Pero antes de realizar esa última etapa de su gran viaje necesita volver a Jerusalén por tercera vez, llevando la «colecta» que ha recogido en sus comunidades, para fortalecer de esa manera su unidad con la primera iglesia.

(1) *El tema de la colecta*, con la decisión de subir a Jerusalén, para confirmar el origen judío de las Iglesias (y para ratificar su comunión con Jerusalén), está presente en casi todas las cartas de Pablo, desde Gal 2,10 (donde recuerda que los representantes de la iglesia de Jerusalén le han pedido que no olvide a «los pobres») hasta 2 Cor 8–9 y Rom 15,25-33, donde organiza la colecta a favor de esos pobres. Sabemos que subió a Jerusalén, con dinero para la Iglesia madre, pero no conocemos de primera mano lo que allí sucedió, solo lo que cuenta Hechos (Hch 21–26).

Pablo había defendido siempre la libertad de su opción cristiana, predicando un evangelio fundado en la esperanza de Israel, pero sin imponer a los gentiles la Ley nacional judía. Pues bien, a fin de mantener el fundamento israelita de esa esperanza, él había querido confirmar sus vínculos con la iglesia de Jerusalén, que le había pedido que «se acordara de los pobres». Hay en el fondo de ese interés de Pablo por Jerusalén un tema económico, aunque el motivo principal es de solidaridad humana y la unidad de fe mesiánica, relacionada de un modo específico con la esperanza escatológica en la que se hablaba de los dones que los gentiles ofrecerían a Jerusalén al fin de los tiempos (cf. Is 60).

Sentido económico. Conforme al testimonio de Hch 2,43-47; 4,32-36, la iglesia de Jerusalén había establecido una comunidad de bienes, no sabemos si desde el principio (con Pedro y los Doce) o si más tarde, tras el desarrollo y triunfo de la comunidad de Santiago y de los hermanos del Señor, de manera que ignoramos si ese tipo de «pobreza» constituye un elemento esencial de todo el movimiento cristiano o si es algo propio de ciertos grupos ascéticos y apocalípticos, que actúan como mendicantes, viviendo de la solidaridad de otros grupos y comunidades (judías y/o cristianas), en el entorno de Santiago, el hermano de Jesús. Sea como fuere, parece que los «pobres» de Jerusalén (Gal 2,10; Rom 15,26; cf. Sant 2,5) están pasando por dificultades económicas y Pablo siente la responsabilidad cristiana de ayudarles, buscando una «igualdad en la comunión por el amor», como afirma de un modo solemne, pidiendo a los fieles de Corinto: «Pero no digo esto para que haya para otros abundancia, y para vosotros estrechez; sino para que haya igualdad. En este tiempo vuestra abundancia supla lo que a ellos les falta, para que también la abundancia de ellos (en plano personal, religioso...) supla lo que a vosotros os falte, a fin de que haya igualdad (en plano económico y social), como está escrito: El que recogió mucho no tuvo más, y el que recogió poco no tuvo menos» (2 Cor 8,13-14; con cita de Ex 16,18, donde se pone el ejemplo de los israelitas en el desierto, donde obtenían todos la misma cantidad de maná, sin que unos fueran más ricos que otros).

Reconocimiento humano. Pablo sigue tomando a la iglesia de Jerusalén (de Judea) como madre de las restantes iglesias, manantial de donde ha surgido y se ha expandido el mensaje de Cristo (cf. Rom 15,27). Por eso es lógico que los cristianos gentiles, que deben su fe a los de Jerusalén-Judea, les manifiesten de algún modo su gratitud con un reconocimiento económico, que es signo de solidaridad. Lo que se busca no es solo compartir dinero, sino bienes humanos, culturales, sociales. Los más pobres en sentido económico (los de Jerusalén) han dado más en un sentido «espiritual». Es lógico que los

más ricos en economía (los de Corinto) puedan y quieran ayudar en ese plano a la comunidad de Jerusalén.

En este contexto podríamos recordar quizá que, terminando su misión de Oriente, camino de Roma, Pablo no ha querido pasar por Antioquía, donde se encuentra probablemente Pedro, para despedirse de él y de su comunidad (que ha sido por largos años la de Pablo). Tampoco ha querido despedirse de Damasco, su primera iglesia (ni de las comunidades de Galilea, por poner otro ejemplo). Pero debe ofrecer su reconocimiento a la comunidad de Jerusalén, que, a su juicio, es la heredera y signo de la primera iglesia.

Gratitud religiosa, *esperanza escatológica*. Las comunidades judías de todo el mundo debían aportar un dinero para el mantenimiento del templo (como sabe y acepta, en un sentido simbólico, el mismo Jesús de Mt 17,24-27). Pues bien, parece que Pablo y sus cristianos han mantenido (en otro sentido) un tipo de impuesto semejante, al menos en sentido voluntario, como signo de caridad: todas las iglesias deberían reconocer el primado de Jerusalén, es decir, el primado de los pobres, que forman la comunidad modelo, que vive como si el fin de los tiempos ya hubiera llegado.

En la actualidad resulta difícil comprender todos los matices de ese gesto. Lo importante es recordar que Pablo ha querido fortalecer la unidad humana y religiosa entre las diversas iglesias, sabiendo que este no es solo un tema espiritual, sino de toda la vida, porque lo espiritual y lo económico resultan inseparables. No se trata, por tanto, de dar dinero, ni de invertir en un tipo de economía conjunta, sino de compartir la experiencia cristiana (y la vida) con los hermanos pobres de Jerusalén. Ciertamente, el dinero de la colecta tiene un valor material insustituible, pero su aspecto material no basta: lo que está en juego es la comunión total (de reconocimiento y amor) entre comunidades distintas, pero igualmente cristianas.

En este contexto podemos recordar que Pablo no ha mandado dinero a la comunidad de Roma, sino una carta de presentación, exponiendo sus razones cristianas. En contra de eso, él ha juntado dinero para la comunidad de Jerusalén y ha ido personalmente a llevarlo, con representantes de las iglesias que han participado en la colecta (Corinto, Filipos, etc.). A través de ese gesto, él quiere que *las iglesias paganocristianas* reconozcan la autoridad de Jerusalén, donde los paganocristianos suben con dones, reconociendo así que ha llegado el tiempo escatológico (cf. Is 60,1-7).

Podemos suponer que Pablo hubiera querido venir a Jerusalén con el mismo Cristo, en su parusía final, aunque él afirme que Cristo llegará en el «aire», no en Jerusalén (cf. 1 Tes 4,17), aunque se puede suponer que llegará en el aire sobre Jerusalén. Sea como fuere, él quiere que *la iglesia de Jerusalén* reconozca el valor cristiano (mesiánico, judío) de las comunidades de origen pagano, que acuden con sus dones, en son de paz, a fin de mostrar que ha llegado la etapa final, la plenitud de los tiempos. Este gesto resulta inmensamente significativo si recordamos que solo diez años más tarde (en la guerra del 67-70 d.C.) los gentiles llegarán a Jerusalén y la rodearán, pero no con dones de agradecimiento, para iniciar allí la etapa final de la paz mesiánica, sino para tomar la ciudad por la fuerza y destruir su templo.

Un dinero mesiánico. Pues bien, al subir a Jerusalén con los dones de las iglesias gentiles, Pablo reconoce que llegan los tiempos finales, el día de gloria de Jerusalén, según los profetas. Él viene, por tanto, con un dinero mesiánico, que no se impone, que no busca ventajas, que no hace mayor a quien lo tiene (ni menor a quien no lo tiene), un dinero que no se puede utilizar como medio de dominio sobre otros, sino como signo de esperanza común y fraternidad, ante el fin de los tiempos, que empieza de alguna manera en Jerusalén. De todas maneras, debemos añadir que Pablo no sube a Jerusalén, con el dinero de las iglesias, porque va a cumplirse allí el fin de los tiempos, sino porque se ha cumplido el tiempo de su misión en el Oriente y porque quiere comenzar la nueva etapa final en Occidente (que se expresará cuando él llegue a España).

De esa manera sube a Jerusalén, con los delegados de las iglesias, con decisión, pero con miedo, pues no sabe si van a recibirle bien y si van a recibir su dinero (cf. Rom 15,30-33). No trae dinero para el templo de Jerusalén con sus sacerdotes, sino para la comunidad cristiana, entendida como auténtico templo de Dios. Esto es lo último que conocemos directamente de su vida: ha ido a Jerusalén con el regalo de las comunidades gentiles. Después ya no podemos decir con absoluta seguridad lo que ha pasado, pues dependemos de la interpretación muy elaborada del libro de los Hechos.

(2) *Versión lucana de la subida de Pablo a Jerusalén* (Hch 21–24). Sabemos que Pablo sube con dinero, es decir, con la ofrenda que los cristianos gentiles para la iglesia de Jerusalén (¡no para el templo!), en muestra de agradecimiento, recordando la llegada de los tiempos mesiánicos. Lucas (autor de Hechos) ofrece una versión riquísima pero enigmática de esa subida, silenciando el motivo de la colecta. El lector que conoce las cartas de Pablo espera una respuesta al tema: ¿Cómo han recibido a Pablo y a su gente? ¿Qué ha pasado con el dinero? En principio podría pensarse que la comunidad de Jerusalén acepta la colecta, pero una lectura más precisa del texto deja al fin la cosa menos clara, de manera que podría pensarse que los judeocristianos de Jerusalén no aceptaron el dinero de Pablo, y que algunos influyen incluso en su encarcelamiento. Así cuenta luchas los «hechos»:

Pablo realiza un gesto de fidelidad al judaísmo del templo. Los judeocristianos de Santiago* le piden que se someta a un ritual de purificación en el templo, indicando que a ellos les interesa la limpieza y cumplimiento de la ley más que la comunión monetaria que Pablo había querido simbolizar y realizar con su colecta. Normalmente, Pablo no habría realizado los ritos judíos que le piden, pero, a fin de mostrar su solidaridad con la iglesia de Jerusalén, siendo judío con los judíos (cf. 1 Cor 9,20), se dispone a realizarlos, entrando para ello en el recinto del santuario, donde solo tienen cabida los judíos puros, mostrando así ante todos que él sigue siendo fiel a sus raíces israelitas.

Pero algunos judíos (probablemente judeocristianos) no admiten ese gesto y le acusan de traidor al judaísmo: se amotinan, le expulsan del templo y quieren lincharle, de manera que Pablo solo se salva de la muerte porque los soldados romanos, de guardia junto al santuario, le liberan de sus atacantes y le apresan por seguridad, encerrándole en una cárcel, de la que no saldrá hasta que culmine su proceso en Roma (Hch 21,17–25,12).

Hechos no dice nada sobre la suerte de la colecta. Los que gritan contra Pablo protestan quizá contra su dinero, porque piensan que quiere comprarles de esa forma, pero el texto no dice nada de ellos, aunque el motivo del dinero sigue al fondo de todo lo que sigue: Pablo testifica en juicio ante el gobernador que ha venido a traer una ofrenda económica, como es normal entre judíos, que pagan dinero a su templo (en este caso a la comunidad judeocristiana de Jerusalén). También él, como judío, ha venido con dones (cf. Hch 24,17). El texto sigue diciendo que el gobernador (que era Félix: 52-60 d.C.), consciente de la inocencia de Pablo (y del dinero que está en juego), espera que le paguen para liberarle (Hch 24,26), pero no recibe lo que espera, de manera que le mantiene por un tiempo en la cárcel, hasta que llega el gobernador siguiente (Festo: 60-62 d.C.) y el proceso continúa con la apelación de Pablo a Roma (en torno al año 60 d.C.).

Santiago*, *presionado por su entorno*, posiblemente, no ha podido aceptar el dinero de Pablo y de las iglesias paganocristianas. En Jerusalén están comenzando a imponerse los intransigentes, y la situación del mismo Santiago y de su comunidad cristiana ha empezado a ser muy comprometida, pues un sumo sacerdote le ajusticiará poco después, el año 62 d.C. (como ha recordado con toda precisión Flavio Josefo: *Ant* XX,200-203). Ha comenzado a sonar la hora de la muerte para los grandes protagonistas de la primera historia cristiana (Santiago, Pablo, Pedro...). El hecho es que Pablo permanece un tiempo en la cárcel, quizá dos años, aunque la referencia a esos dos años (*dietias*: Hch 24,27) puede referirse al tiempo en que Félix fue procurador en Judea (quizá entre el 68-60 d.C., también pudo ser dos años antes).

Sobre la subida de Pablo a Jerusalén con la colecta, además de comentarios a 2 Cor y Rom, cf. J. D. G. DUNN, *Comenzando desde Jerusalén* 2, Verbo Divino, Estella 2012, 1066-1082; D. GEORGI, *Remembering the Poor: The History of the Paul's Collection für Jerusalem*, Abingdon, Nashville 1962; S. MÜNCH, *Das Geschenk der Einfachheit. 2 Korinther 8, 1-15 und 9, 6-15 als Hinführung zu dieser Gabe*, Echter, Wurzburgo 2012; D. E. WATSON, *Paul's collection in light of motivations and mechanisms for aid to the poor in the first-century world*, Durham University 2006 (Durham E-Thesis Online).

7. Prisión en Roma y muerte

(↗ *Hechos*, *Pedro*, *Roma*, *Romanos*, *Santiago [hermano del Señor]*, *Jerusalén 3*). Aunque no podamos precisar exactamente cómo sucedieron las cosas, el relato de Hch 27–28 resulta en principio fiable: Pablo fue llevado prisionero a Roma, para ser juzgado. No sabemos quién sufragó los gastos del traslado; es posible que el mismo Pablo, quien, a diferencia de Jesús, tenía fondos y medios para costear un juicio en Roma. Todo nos permite suponer que viajó en compañía de algunos cristianos (¿con su propio dinero?, ¿con fondos de la colecta no recibida en Jerusalén?). El relato concreto del viaje, según Hechos, con la tormenta y las dificultades de la travesía, resulta probablemente novelado, pero Pablo llegó a Roma custodiado por soldados, para ser juzgado.

Según Hechos, Pablo fue recibido por los hermanos cristianos, que le acogieron antes de llegar a la ciudad, acompañándole hasta una casa particular, donde pudo residir (se supone que pagando), bajo la vigilancia de un soldado, hasta el momento del juicio. El texto no dice ya nada más sobre la relación de Pablo con la Iglesia de Roma, de manera

que no sabemos si pudo cumplirse aquello que él había deseado, al escribir la carta a los Romanos, pidiéndoles que le acogieran para enriquecerse mutuamente en el camino de la fe y para que ellos mismos le encaminaran después hasta occidente (España), con su bendición y apoyo. Pero Hechos no resuelve el tema; es como si no le interesara la relación de Pablo con la comunidad de Roma.

(1) *Pablo y los judíos de Roma*. Dejando en la sombra el tema de la relación de Pablo con la comunidad cristiana, Lucas insiste en su ruptura final con los judíos de Roma (a quienes, conforme al esquema teológico de Hch, ha empezado a predicar, antes que a los gentiles). De ahora en adelante, por fin, según Hechos, Pablo podrá dirigirse desde el principio a los gentiles (cosa que históricamente, según sus propias cartas, ya hacía desde hace mucho tiempo).

«Habiéndole fijado un día (los judíos) vinieron en gran número al lugar donde se alojaba. Desde la mañana hasta el atardecer, les exponía y les daba testimonio del Reino de Dios, persuadiéndoles acerca de Jesús, partiendo de la Ley de Moisés y de los Profetas. Algunos quedaban convencidos por lo que decía, pero otros no creían. Como ellos no estaban de acuerdo entre sí, se iban cuando Pablo les dijo una última palabra: «Bien habló el Espíritu Santo por medio del profeta Isaías a vuestros padres, diciendo: Ve a este pueblo y diles: De oído oiréis y jamás entenderéis; y viendo veréis y nunca percibiréis... Sabed, pues, que se anunciará a los gentiles esta salvación de Dios, y ellos oirán». Y cuando él dijo estas cosas, los judíos se fueron, porque tenían una fuerte discusión entre sí. Pablo permaneció dos años enteros en una casa que alquilaba. A todos los que venían a él, les recibía allí, predicando el Reino de Dios y enseñando acerca del Señor Jesucristo, con toda libertad y sin impedimento» (cf. Hch 28,25-31).

Así, de un modo abrupto, termina la historia de Pablo y el libro de los Hechos. Prisionero en Roma, desde su lugar de arresto domiciliario, en espera del juicio, Pablo «rompe» por última vez con los judíos y predica el Reino de Dios a los gentiles, poniendo de esa forma los cimientos de la Iglesia paganocristiana de la capital del Imperio. Hasta entonces, se podía suponer que los cristianos de Roma eran básicamente de origen judío. De ahora en adelante serán también de origen pagano; la suerte futura de Pablo estará vinculada a su relación con los diversos grupos judeocristianos de Roma y con el judaísmo.

(2) *Fecha de su muerte*. Este es un tema simbólico muy significativo. Estando prisionero en Roma, en espera de juicio, Pablo puede predicar y ha predicado el mensaje de Jesús a los gentiles a lo largo de dos años (probablemente entre el 60-62 d.C., aunque las fechas podrían adelantarse quizá dos años). No sabemos cómo le acogieron los cristianos anteriores de la comunidad de Roma (a los que el mismo Pablo saludaba en Rom 16), qué le han respondido, cómo han entendido su ruptura con los judíos y su apertura a los gentiles, cómo han podido tratarle después, una vez que Pablo ha sido, supuestamente, liberado.

En las iglesias cristianas de Roma debían existir en aquel tiempo diversas tendencias, relacionadas, sobre todo, con la forma de entender las relaciones entre judíos y gentiles. Este había sido el motivo de la primera disputa de la Iglesia en Jerusalén (con la ruptura

de los helenistas, en torno al año 31 d.C.). Este había sido el problema de la Iglesia en Antioquía, tras el llamado Concilio (con la separación entre Pedro y Pablo, en torno al año 49/50 d.C.). Este parece haber sido el problema final, en Roma (en torno al año 60-62 d.C.), donde ha llegado Pablo (y donde llegará más tarde Pedro, con intenciones distintas, pero convergentes). Desde esa base se pueden formular varias hipótesis sobre el destino de Pablo.

Primera hipótesis: Pablo fue condenado y ejecutado, *en torno al 62 d.C.*, *sin haber sido liberado*. Es posible que fuera juzgado y ajusticiado y que en su condena influyeran no solo las acusaciones de sus adversarios de Jerusalén (que intentaron matarle), sino también los celos y divisiones de otros grupos judeocristianos (como parece suponer *1 Clemente*). Al condenar y ejecutar a Pablo (que era quizá ciudadano romano, como supone Hch 22,25-29; 25,10-12), las autoridades de Roma se habrían limitado en el fondo a impedir que crecieran los disturbios que habían surgido entre los judíos (judeocristianos) con la llegada de Pablo; eso significaría que él fue ejecutado por haberse atrevido a subir con la colecta de los gentiles a Jerusalén (afirmando así, abiertamente, que los gentiles formaban ya parte del pueblo elegido), como Jesús había sido ajusticiado treinta años antes por haber subido con su mensaje de Reino.

Pero Jesús murió en Jerusalén, mientras Pablo pudo apelar a Roma, donde, al parecer, ratificaron la sentencia de Jerusalén. En este contexto resulta muy significativa la manera en que Hechos habla de esa llegada. Lucas supone que fue recibido y acogido por los hermanos de Pozzuoli (Hch 28,13-14), añadiendo después que los de Roma salieron a recibirle a las afueras de la ciudad (por la Via Appia, en la zona de las Tres Tabernas: Hch 28,15). Pero a partir de aquí ya no se dice nada sobre los cristianos, y da la impresión de que no son ellos los que le acogen en una casa de la comunidad (o de las comunidades), sino que es él quien debe costearse una vivienda, bajo la vigilancia domiciliaria de un soldado (Hch 28,16.30). Pablo vive, según eso, a sus expensas, sin que las iglesias le ayuden, enfrentado con el grueso del judaísmo de la ciudad, pero abierto a los gentiles, en medio de disputas (Hch 28,17-31) a lo largo de dos años. Al final de ese tiempo habría sido juzgado y condenado (hacia el año 62).

Segunda hipótesis: Pablo fue liberado, *viajando a España*. Pablo habría sido liberado (en torno al 62 d.C.) con tiempo suficiente para viajar a España, no solo como apóstol autónomo de Jesús, sino también como delegado de la Iglesia de Roma, que habría aceptado básicamente su mensaje. Pablo habría cumplido así su gran sueño: recorrer la tierra entera, la ecumene entonces conocida, desde el Oriente de Siria-Jerusalén hasta el Occidente (España), donde habría anunciado por un tiempo la venida del Señor (años 62-64 d.C.). En ese contexto se podría afirmar que llegó hasta el «Finisterrae» atlántico de España, para suponer así que fue apóstol de todo el universo (como pretenderá Efesios). En esta hipótesis se podría añadir que realizó un nuevo viaje a la provincia de Asia (Éfeso), para volver de nuevo a Roma, siendo martirizado allí más tarde, quizá en torno al 67, en la persecución de Nerón.

Durante esa nueva y última misión podrían situarse las dos cartas eclesiales (Colosenses y Efesios) y, sobre todo, las llamadas pastorales (1 y 2 Tim y Tito), y según

ellas suponerse que Pablo vivió unos años más, actuando de nuevo en el entorno de Éfeso, desde donde habría escrito sus últimas cartas, para definir el sentido de la Iglesia y para organizar la vida de las comunidades, estableciendo en ellas una administración unificada, de tipo judío (con presbíteros y obispos/supervisores), antes de volver a Roma para ser allí ejecutado. En ese tiempo, Pedro habría llegado a la capital del Imperio, siguiendo los pasos de Pablo y siendo igualmente ajusticiado. Debemos añadir que en esos años (un poco antes) habían matado a Santiago, en Jerusalén, de manera que con sus muertes acabó la primera etapa de la vida de la iglesia. Pero todo nos permite suponer que las cartas eclesiales y de la cautividad fueron escritas después de la muerte de Pablo y que los problemas que ellas quieren resolver son ajenos al Pablo histórico. En su conjunto, esta hipótesis parece menos probable.

Tercera hipótesis. Pablo fue liberado por poco tiempo, y en circunstancias polémicas, por lo que no pudo viajar a España, sino que quedó en Roma, creando (o fortaleciendo) una comunidad paganocristiana, con la oposición de otros grupos judeocristianos. Su presencia y acción fue causa o motivo de nuevos conflictos, que determinaron su muerte. Algunos piensan que esta es la hipótesis que mejor responde al final de Hechos, donde se afirma que Pablo sufrió dos años de prisión en Roma, pudiendo suponerse que después fue liberado por un tiempo, pero que solo pudo actuar en medio de grandes dificultades con la iglesia (las iglesias) de la capital, de manera que no fue «enviado» a España (donde no quería ir sin el aval de Roma). Según eso, él habría sido liberado, permaneciendo dos o tres años más en Roma, pero sin poder resolver los temas internos de las iglesias, en las que habían desembocado y se habían agudizado las diversas tendencias judeocristianas, siendo ajusticiado allí con otros miembros significativos de la Iglesia en el tiempo de la persecución de Nerón, el año 64 d.C.

(3) *Por emulación y envidia. ¿Discordias en la Iglesia?* No es fácil decidirse por la primera o la tercera hipótesis, pero tanto una como la otra nos sitúan ante el tema de las «diferencias» entre las comunidades cristianas de Roma y ante la razón y el modo de su muerte. En este contexto se viene afirmando que Pablo murió no solo por causas externas (porque el juez imperial pensó que su conducta en Jerusalén y/o en Roma era delictiva), sino también (y quizá sobre todo) por discordias internas de la Iglesia: le traicionaron y delataron algunos «falsos hermanos», es decir, otros cristianos, que no compartían su opción eclesial y su forma de anunciar un mesianismo separado de la Ley y del templo israelita (en la línea de sus acusadores de Jerusalén, que eran quizá judeocristianos).

En este contexto, para insistir en el posible influjo de discordias y de acusaciones dentro de la Iglesia, se suele citar un texto de Tácito (*Anales* 15,38) donde afirma que Nerón «empezó por detener a los que confesaban abiertamente [que eran cristianos]; y luego, por denuncia de aquellos, a una ingente multitud...» (aunque la muerte de Pablo puede ser anterior a la «persecución» de Nerón, entre el 64-68 d.C.). También se puede añadir que la figura de Pablo dividía a unos cristianos de otros, de manera que en su muerte no influyeron solo las persecuciones externas, sino también las divisiones y delaciones internas (cf. Mc 13,12: el hermano entregará a su hermano). Suele citarse

también en esa línea el testimonio de Clemente, secretario de una comunidad cristiana de Roma, uno de los hombres más influyentes y cultos del cristianismo primitivo: «Por emulación y envidia fueron perseguidos los que eran máximas y justísimas columnas de la Iglesia y sostuvieron combate hasta la muerte: ... por inicua emulación, hubo de soportar Pedro no uno ni dos, sino muchos más trabajos... A causa de la envidia y de la rivalidad, Pablo mostró el galardón de la paciencia...» (*1 Clem* 5,4-5).

Existieron, según eso, divisiones y traiciones, y Pablo habría muerto por acusación de alguno de su comunidad o, mejor dicho, por la existencia de facciones y grupos (judeocristianos, pagano-cristianos) que llegaron a enfrentarse entre sí. Pablo había escrito la carta a los Romanos para impedir esas facciones y para exponer su programa paganocristiano como opción unitaria, enraizada en el Dios bíblico y en el conjunto de la historia de Israel. Pues bien, podemos suponer que no logró su objetivo. No lo había logrado en Jerusalén (donde fue delatado y aprisionado); no logró en Roma, donde parece que fue delatado y ejecutado. Pablo se había enfrentado con frecuencia contra «falsos hermanos», de un tipo u otro, primero en Damasco (contra hermanos cristianos), luego en las diversas estaciones de su ministerio (contra hermanos judeocristianos de diverso tipo).

No es imposible que esos enfrentamientos contribuyeran a su muerte y que algunos «cristianos» de tendencia distinta a la suya colaboraran de algún modo en ella. De todas formas, esta hipótesis, siendo posible, plantea también problemas, porque el testimonio de Tácito es genérico y el de Clemente puede ser interesado (y retórico), pues lo que quiere es que los cristianos de Corinto se reconcilien, superando sus envidias, y por eso le conviene mostrar el ejemplo de las posibles emulaciones de su comunidad (Roma), que habrían desembocado en el martirio de sus primeros líderes (Pedro y Pablo), ajusticiados por traición de algunos hermanos.

Además de las obras sobre Pablo, citadas en entradas anteriores, cf. A. ÁLVAREZ VALDÉS, «¿Cómo murió san Pablo?», *Estudios Trinitarios* 43 (2009) 167-176, donde supone que en la muerte de Pablo influyeron las disputas entre grupos cristianos, citando a favor de su tesis a varios autores: O. Cullmann, R. E. Brown, J. Roloff, J. P. Meier, A. Fridrichsen, J. Comblin y G. Wills, a los que se puede añadir M. BLÁZQUEZ, «Los orígenes de la Iglesia de Roma y el Martirio de Pedro y Pablo», *Sociedad española de ciencias de las religiones* 18 (2003) 25-33. El tema exige, a mi juicio, ulteriores estudios.

8. Mártir de Jesús (2 Tim)

(↗ *martirio*, *pastorales*, *persecución*). La literatura posterior, pero editada en su nombre, ha convertido a Pablo en modelo de encarcelado y mártir, como aparece en 2 Tim, un escrito que podemos llamar *testamento de un mártir*. Pablo, el apóstol, anciano y prisionero, escribe desde la cárcel a Timoteo, símbolo de los nuevos mensajeros de Jesús, entrado ya el siglo II d.C., recordando los primeros trabajos a favor del evangelio. Esta carta-testamento (2 Tim) ha de verse como un complemento ejemplar y personal a 1 Tim y Tito (pastorales*) y a Hechos*.

(1) *Recuerdo de un mártir. El cristianismo como persecución*: «Tú seguiste mi enseñanza, mis proyectos, mi fe y paciencia, mi amor fraterno y mi aguante en las persecuciones y sufrimientos, como aquellos que me ocurrieron en Antioquía, Iconio y

Listra. ¡Qué persecuciones padecí! Pero de todas me sacó el Señor. Pues todo el que se proponga vivir como buen cristiano será perseguido» (2 Tim 3,10-12). Pablo recoge así unos recuerdos y sufrimientos que conocemos por Hechos (cf. Hch 13–14) y que ahora se pueden condensar en la sentencia final: «Todo el que se proponga vivir como cristiano será perseguido».

De esa forma asume el argumento de Col 1,24-25, donde se dice que Pablo debía «completar» los sufrimientos de Cristo. Ciertamente, Pablo sigue siendo un hombre bien concreto. Han sido reales sus dolores, recordados en la memoria de la Iglesia. Pero más que su figura aislada, importa ahora su ejemplo y enseñanza, en la línea de aquello que Cristo había dicho: «Yo le mostraré todo lo que él debe padecer por mi nombre» (Hch 9,16). En esa base, el martirio aparece así como un rasgo constitutivo de la condición cristiana: «Acuérdate de Jesucristo, resucitado de entre los muertos, nacido del linaje de David, conforme a mi evangelio, por el cual sufro hasta llevar cadenas como un criminal; pero la Palabra de Dios no está encadenado... Si morimos con él, viviremos con él; si perseveramos, reinaremos con él; si lo negamos, también él nos negará. Pero aunque seamos infieles, él permanece fiel, porque no puede negarse a sí mismo» (cf. 2 Tim 2,8-13).

Desde el ocaso de su vida, habla Pablo, el encarcelado, sujeto con cadenas, como fiera peligrosa (cf. 2 Tim 1,8), a la que quieren impedir que hable. Pero Pablo reacciona de forma inmediata: ¡La palabra no está encadenada! Es el mismo Cristo el que vive y alienta en los suyos, como dijo a Pablo en el camino de Damasco: «Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?» (cf. Hch 9,4). En el principio de toda su persecución se encuentra Cristo, que ha querido asumir el sufrimiento de los hombres, en un camino de recreación pascual: «si morimos con él...». Pues bien, unido a Cristo, Pablo puede presentarse también como modelo para el resto de la Iglesia. De esa forma, su misma existencia de apóstol se ha vuelto mensaje: «Por eso lo soporto todo por los elegidos...» (2 Tim 2,10). El sufrimiento de Pablo ha servido y sirve para sostener en el dolor a los creyentes, para mostrarles el camino de Jesús, para alentarles en la prueba. Pablo no libera a los presos sacándoles de la cárcel (como podía suponer la tradición de Lc 4,18-19), sino sufriendo con ellos.

(2) *Pablo el perseguido*, *un camino de seguimiento*. En esa línea, Pablo ha venido a convertirse en modelo de cristiano a través de su persecución: «Acuérdate de Jesucristo, resucitado de entre los muertos... según mi evangelio, por el que padezco hasta llevar cadenas, como un malhechor, pero la Palabra de Dios no está encadenada» (2 Tim 2,8-9). Esta persecución y encarcelamiento de Pablo, convertido en símbolo para la Iglesia, sigue ofreciendo unos rasgos concretos, que son como un recuerdo permanente de su vida.

Pablo ha sufrido con angustia el abandono de sus discípulos (2 Tim 1,15), pues ninguno ha tenido el valor de presentarse en su defensa; les ha vencido el miedo y todos le han dejado (2 Tim 4,16). Lo mismo que Jesús, Pablo tendrá que asumir la muerte solo. A pesar de ello, desde esa soledad, el viejo apóstol reconocerá que ha tenido algunos a su lado, los de la casa de Onesíforo, que le han acompañado y asistido en la cárcel (2 Tim

1,16-18). Por eso, aunque muchos amigos y discípulos parezcan haberle abandonado, ahora que se encuentra en más necesidad, sin poder actuar por sí mismo, en una cárcel donde ha perdido la libertar de movimiento y decisión, Pablo puede afirmar que el Dios de Jesús no le ha rechazado ni olvidado: «El Señor estuvo a mi lado y me dio fuerzas» (2 Tim 4,17).

De esa manera, lo que parecía impedimento se ha vuelto principio de libertad para el evangelio, pues Pablo está dispuesto a morir, sabiendo que su muerte es principio de libertad: «Por lo que a mí me toca, yo ya estoy próximo a ser sacrificado. El tiempo de mi ofrenda o destrucción está cercano. He combatido el buen combate, he acabado la carrera, he guardado la fe. Ahora me guarda la corona de justicia, la que me dará el Señor, juez justo, en aquel día; y no solo a mí, sino también a todos los que aman su venida» (2 Tim 4,6-8). Ha cumplido su tarea, ha sembrado y organizado las comunidades; ahora culmina su empresa misionera desde la cárcel. Las iglesias cristianas aparecen así como resultado y tarea de un encadenado. «No te avergüences del testimonio de nuestro Señor, ni tampoco de mí, su encadenado, sino al contrario, sufre tú también conmigo por el evangelio, según el poder de Dios (2 Tim 1,8). Comparte las penalidades como buen soldado del Cristo Jesús... El labrador que ha sufrido trabajando es el primero que tiene derecho a los frutos» (2 Tim 2,3.6).

Estas son las instrucciones del anciano mártir. El testimonio de Pablo, unido al de Cristo, se eleva así como palabra permanente para los cristianos. La comparación del labrador nos sitúa en el centro del enigma de una vida cósmica que es fatigosa, de una humanidad que solo consigue los frutos de la tierra con trabajo. En ese contexto se añade la imagen del soldado de Cristo, que aquí solo tiene un sentido metafórico: la vida del legionario romano estaba llena de penalidades; penosa es también, pero en otro sentido, la existencia de los discípulos del Cristo, que han de estar dispuestos a ser perseguidos sin perseguir, a ser encarcelados y matados, sin querer ellos la cárcel ni la muerte para otros. Pablo, soldado de Jesús, vence y realiza su tarea perdiendo, es decir, desde la cárcel. Solo en ese entorno, desde el lugar donde comparte la vida de los perseguidos y derrotados, el misionero puede dirigir la Iglesia de Jesús. Quienes pretendan dirigirla desde una situación de poder o ventaja social la destruyen de forma irreparable, pues no hacen ya la Iglesia de Jesús, sino un sistema social dominante.

Cf. J. JEREMIAS, *Epístolas a Timoteo y a Tito*, AB, Fax, Madrid 1970; J. REUSS, *2 Timoteo*, NTM, Herder, Barcelona 1970; E. COTHENET, *Las cartas pastorales*, CB 72, Verbo Divino, Estella 1991. He presentado el trasfondo social de las cartas pastorales en *Sistema*, *libertad*, *iglesia. Las instituciones del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 2001. Sobre las instituciones eclesiales en las cartas pastorales, cf. H. VON CAMPENHAUSEN, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power*, Hendrickson, Peabody MA 1997; R. A. CAMPBELL, *The Elders. Seniority within Earliest Christianity*, Clark, Edimburgo 1994; L. SCHENKE, *La comunidad primitiva*, Sígueme, Salamanca 1999; E. SCHÜSSLER FIORENZA, *En memoria de ella*, DDB, Bilbao 1989, 339-351; D. C. VERNER, *The Haushold of God: the Social World of the Pastoral Epistles*, Scholars, Chico CA 1983.

PACIFISMO

(↗ *Emmanuel*, *guerra*, *paz*, *profetas 2. Jesús*, *Jerusalén*, *Sión*, *violencia 5-6*). El tema de la paz escatológica se encuentra en la Biblia profundamente vinculado al de la guerra* santa, y puede relacionarse también con tradiciones míticas propias de otros pueblos de Oriente (llegada de una era final de paz), con la ideología del triunfo de Dios en Sión y la profecía del reinado de Yahvé.

(1) *Sión*, *ciudad*, *montaña y templo de paz*. Allí habita Dios y defiende a sus fieles (cf. Sal 48; 110; Is 14,12-15; Ez 27,12-16), derrotando a los poderes abismales del caos, representados históricamente por los enemigos de Yahvé: «Grande es el Señor y muy digno de alabanza, en la ciudad de nuestro Dios, su monte santo... Mirad, los reyes se aliaron para atacarla juntos, pero al verla quedaron aterrados, huyeron despavoridos. El correr de las acequias alegra la ciudad de Dios..., los pueblos se amotinan, los reyes se rebelan, pero él lanza su trueno y se tambalea la tierra...» (Sal 48,2-5; 46,5-7).

Más que un ideal de paz, aquí aparece el motivo de la victoria final de Yahvé que asiste y defiende a los suyos desde Sión. En ese contexto se ha desarrollado en Jerusalén la teología de la reconciliación final, que radicaliza (y supera) la guerra santa. Solo Dios es garante de la victoria final y de la reconciliación, que se consigue sin guerra: «¡Ay! de los que bajan a Egipto por auxilio, confiados en su caballería... Los egipcios son hombres y no dioses; sus caballos, carne, y no espíritu» (Is 31,1-3). Lo contrario a Dios, lo peligroso, antidivino, es el imperio de Egipto, con su poderío militar, no el culto de sus templos o sus ídolos aislados. Idolatría es el ejército, las armas de conquista que pretenden dominar la tierra. Por eso, la batalla de Yahvé, su guerra santa, no va contra ideales interiores, sino contra caballos y carros (cf. Is 2,7-9) que condensan la violencia de los poderes del mundo.

(2) *Paz*, *Dios con nosotros*. En la línea anterior, cuando los reyes de Damasco y Samaría amenazan a Sión, el profeta advierte: «Ten cuidado, está tranquilo, no temas, ni desmaye tu corazón... He aquí que la doncella concebirá y dará a luz un hijo y le pondrán por nombre Emmanuel, Dios con nosotros» (cf. Is 7,4-14). Así transforma Isaías el ideal creyente de la guerra santa, pero con una gran diferencia. Antes había fe en la guerra (las tribus luchaban confiadas, sabiendo que Dios les daría la victoria). Ahora se pide fe sin guerra, sin violencia ni batalla. Así se entiende Ex 14–15: los creyentes desarmados ponen su defensa en manos del Dios de Sión (que es el Dios que salvó a los hebreos en el mar Rojo, sin necesidad de espada).

En este ambiente surgen y se entienden las palabras más realistas y utópicas, exigentes y esperanzadoras del Antiguo Testamento: el poderío militar de los imperios resulta antidivino, pero Dios logrará extender su paz sin guerra: «Al final de los tiempos estará firme el monte de la casa del Señor... hacia él confluirán naciones, caminarán pueblos numerosos. Dirán: venid, subamos al monte del Señor; él nos instruirá en sus caminos y marcharemos por sus sendas... Será el árbitro de las naciones, el juez de pueblos numerosos. De las espadas forjarán arados, de las lanzas, podaderas. No alzará la espada pueblo contra pueblo, no se adiestrarán para la guerra» (Is 2,2-5; cf. Miq 4,1ss).

(3) *Pacifismo teológico*, *condena de los pactos militares.* Sobre la montaña del templo se revela Yahvé, enseñando a los hombres la ley de la paz por siempre: dejarán las tácticas de guerra, licenciarán los ejércitos, convertirán las armas en aperos de trabajo, culminando así la esperanza de Sión: «Venid a ver las obras del Yahvé, sus prodigios en la tierra: pone fin a la guerra hasta el extremo del orbe, rompe los arcos, quiebra las lanzas, prende fuego a los escudos. Yahvé es conocido en Judá; su fama es grande en Israel, su refugio está en Jerusalén; su morada, en Sión. Allí quebró los relámpagos del arco, el escudo, la espada, la guerra» (Sal 46,9-10; 76,2-4).

Los ejércitos son idolatría: poder hecho violencia, realidad antidivina. El verdadero Dios se manifiesta en Sión como un poder de paz, superando las armas y la guerra, para crear así una paz sin armas. Dios se expresa superando la dinámica de la guerra, educando a los hombres para la concordia (cf. Jr 31,31-34). En esa línea se expresa y traduce el primer mandamiento: ¡no tendrás otros dioses frente a mí! (Ex 20,3; Dt 5,7). Armas y pactos militares contradicen a Dios y ocupan su lugar ante el pueblo, convirtiéndose en poderes idolátricos. Por eso, cuando Israel busca cobijo en la potencia de las armas está negando a Dios, desconfía de su fuerza. La misma existencia de las armas es ya un pecado contra Dios (Os 8,14; 10,13). «No salva el arco ni la espada, los caballos militares ni las guerras (Os 1,7) sino solo la confianza radical en Dios y su presencia poderosa».

Esta certeza está en el fondo de una intensa tradición profética (cf. Miq 5,9-10; Hab 1,16; Zac 4,6). Por eso, cuando Isaías afirma que el pecado de Israel son los tesoros y las armas (confían en los carros porque son numerosos y en los jinetes porque son fuertes, sin mirar al Santo de Israel ni preocuparse del Señor: Is 31,1; cf. 2,7-9) está expresando una certeza fundante del Antiguo Testamento: el ser humano no se salva por su fuerza, la guerra no es camino de paz. Al pueblo le sostiene la confianza en Dios que actúa por encima de la guerra, como muestra el signo de Emmanuel (cf. Is 7,14). Por eso, los israelitas deben renunciar a los pactos militares. Con realismo político, incapaces de garantizar por sí mismos su defensa, los reinos de Israel y de Judá habían firmado con los imperios del entorno (Asiria, Egipto, Babilonia...). Pues bien, los profetas rechazaron esos pactos como idolatría (cf. Os 5,12-14; 7,8-12; 8,8-10; Is 30,1-5; 31,1-3; Jr 2,18.36-37; Ez 16,26-29; 23,1-27). «Los profetas no condenaron los pactos y alianzas por miedo a que el culto se contaminase o porque implicaban una invocación de los dioses paganos, sino porque iban directamente, en sí mismos, contra el primer mandamiento. Lo que preocupaba en los profetas eran los nuevos dioses que el pueblo se había forjado, los grandes imperios, que han suplantado a Yahvé, como lo había suplantado antes Baal, convirtiéndose en amantes del pueblo» (Sicre, 33).

Los pactos militares atribuyen a las armas lo que solo pertenece a Dios (la capacidad de sostener, pacificar y culminar la vida humana) y son una expresión de la *idolatría de la política* centrada en la divinización de un imperio al que los pueblos deben fidelidad y sometimiento. En contra de eso, la fe yahvista exige el desarme militar y el rechazo del imperialismo sacro.

(4) *Fe en Dios*, *paz mesiánica*. La misma fe se vuelve así principio de reconciliación social, en una especie de retorno al paraíso (cf. Gn 1–2): «De las espadas forjarán arados...» (Is 2,2-5; Miq 4,13). En ese contexto se puede hablar de una reconciliación cósmica, es decir, de una transformación de la misma naturaleza: «Pacerán juntos el oso y el cordero..., y un muchacho los pastorea...» (cf. Is 11,6-9). Esa esperanza activa de la paz pone en marcha un movimiento de recreación escatológica: «El Señor de los ejércitos prepara para todos los pueblos un festín de manjares suculentos...» (Is 24,6-8). La paz será un regalo, un don de Dios, como han sabido otros pueblos de Oriente. Pues bien, en ese contexto ha introducido la Biblia de Israel una experiencia nueva, vinculada al compromiso pacificador del *siervo de Yahvé*, es decir, de un profeta o de un pueblo (Israel) que pone su vida y sufrimiento al servicio de la paz.

Es evidente que en esta línea el Mesías no puede aparecer ya como guerrero triunfador, sino como fuente de reconciliación interhumana, cósmica, escatológica. Sin duda, la paz es don de Dios, pero exige un tipo de vida consecuente, que permite integrar (aceptar) el fracaso (la entrega de la vida) como medio para la transformación (superación) de la violencia. Desde esa base han de entenderse los Cantos del Siervo de Is 40–55, a quien la Biblia ha presentado como encarnación y figura de la no violencia salvadora que brota allí donde Israel ha trascendido en clave de reconciliación la ideología anterior de lucha y guerra santa. El Siervo padece la injusticia, pero no responde injustamente; acepta el sufrimiento y no contesta con violencia.

De esa forma, el Siervo puede mostrarse como creador (mediador) de una paz más alta, que se refleja a través de unos cantos (Is 42,1-9; 49,1-7; 50,4-11; 53,1-12) que invierten la lógica del militarismo, abriendo un camino de reconciliación mesiánica. La paz de Dios se expresa (se encarna) allí donde los hombres (representados por el Siervo) responden sin violencia a la violencia ajena. Según eso, el mesías de Dios no es un guerrero que se impone por las armas (como en Sal 2 y 110), sino aquel que reconcilia a los hombres con su misma entrega y sufrimiento, a favor de ellos: «Yo Yahvé te he llamado en justicia, te he tomado de la mano, te he formado, y te he destinado para ser luz del pueblo y alianza de las gentes, para abrir los ojos de los ciegos, para sacar del calabozo a los presos...» (Is 42,5-7).

(5) *Interpretación cristiana*, *la paz de Jesús.* Históricamente hablando, la figura del Siervo ha sido muy importante, aunque a su lado han pervivido y se han ampliado los temas de la guerra santa, en clave histórica y escatológica. Muchos judíos del III a.C. al I d.C. siguieron siendo partidarios de un tipo de violencia histórica de Dios y de los creyentes de Israel (cf. *1 Mac*, *Jud*, *Salmos de Salomón* y algunos textos de Qumrán). Otros, sin abandonar quizá ese aspecto de lucha histórica, insistieron más en la violencia escatológica de Dios que castigará a los malos y destruirá definitivamente a los enemigos de Israel. Esos modelos de victoria violenta de Dios y de sus fieles han seguido influyendo en el Nuevo Testamento, pero más que ellos ha influido el signo del Siervo no violento y pacificador, apareciendo como esquema básico para entender a Jesús.

Desde esa base podemos entender el apocalipsis, no solo los pasajes centrales de renuncia a la violencia del Sermón de la Montaña (Mt 5–7 y Lc 6,20-45), que siguen siendo la carta magna del pacifismo cristiano (¡perdonar a los enemigos, poner la otra mejilla!), sino el mismo sermón escatológico de Marcos 13. Conforme a la visión general de la apocalíptica judía, al fin de los tiempos, los enemigos del pueblo de Dios vendrían a luchar contra Jerusalén para tomarla por la fuerza. ¿Qué pueden hacer los creyentes? El evangelio les pide que ellos respondan sin violencia: ¡Que huyan de Jerusalén! Esta invitación a la huida (que implica la deserción) constituye un cambio esencial en la política religiosa de muchos judíos, que se sentían comprometidos a luchar por Jerusalén y a morir por defender su templo y sus instituciones: «Cuando veáis la Abominación de la Desolación estando allí donde no debe (quien lea entienda), entonces los que estén en Judea que huyan a los montes; el que esté en la azotea, que no baje ni entre a tomar nada de su casa...» (Mc 13,14-20). Estas palabras condensan la exigencia del pacifismo cristiano, que renuncia a la defensa armada de la ciudad de las promesas, reinterpretando el texto clave de Dn 9,27, que se refiere al despliegue y triunfo de la abominación de la desolación*.

Cuando llegue el abominable, los creyentes no deben oponerse a su poder con armas, no pueden vencer a la violencia con violencia, sino todo lo contrario: ¡Con la fidelidad y la entrega de la vida! Así ha muerto Jesús, sin oponerse con las armas al poder de los sumos sacerdotes y del ejército romano, sino situándose en un plano más alto de fidelidad a Dios y de entrega de la vida. Por encima de la dialéctica normal de acción y reacción, de violencia y antiviolencia, que se encarna en los poderes militares y sacrales de este mundo, Jesús ha iniciado y recorrido con su vida el camino nuevo de la pacificación a través de la entrega de la vida. En esa línea, sus discípulos han podido proclamar: ¡Bienaventurados los pacificadores, porque ellos serán llamados hijos de Dios!

Ha desarrollado el tema de forma sistemática R. GIRARD, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona 1983; *El misterio de nuestro mundo*, Sígueme, Salamanca 1982; *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona 1986. Cf. también J. ALISON, *Conocer a Jesús. Cristología de la no-violencia*, Sec. Trinitario, Salamanca 1994; G. BARBAGLIO, *¿Dios violento?*, Verbo Divino, Estella 1993; L. MALDONADO, *La violencia de los sagrado. Crueldad versus oblatividad o el ritual del sacrificio*, Sígueme, Salamanca 1974; R. SCHWAGER, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, Múnich 1978; *Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehere*, Innsbruck 1990; J. L. SICRE, *Los dioses olvidados*, Cristiandad, Madrid 1979.

PACTO

(↗ *alianza*, *conquista [de la tierra]*, *pena de muerte*, *tierra*, *violencia*). Resulta muy difícil separar el sentido de *pacto* y *alianza* (pues en el fondo hay un mismo término, *berit* en hebreo, *diathêkê* en griego). Pero hemos querido hacerlo para distinguir mejor algunos matices. Con el término *alianza* hemos evocado algunos rasgos específicos de la identidad de Israel, recreada por el cristianismo a través de la eucaristía*. Con el término pacto aludimos a otros rasgos importantes y contrapuestos de la historia israelita: la posibilidad de un compromiso de conquista violenta de la tierra y la exigencia de un rechazo de los pactos militares con los imperios del entorno. Esos dos aspectos del tema marcan las dos posibilidades opuestas de la historia israelita.

(1) *Línea de violencia. Pacto de conquista de la tierra*. Varios textos antiguos, internamente emparentados (Ex 23,20-33; 34,10-16; Dt 7 y 20; Jc 2,1-5), presentan la conquista de la tierra de Canaán por parte de los israelitas dentro de un contexto de pacto guerrero en el que se incluyen dos cláusulas correlativas: Dios ofrece su ayuda a los invasores israelitas y les asegura que podrán ser dueños de todo Palestina; los israelitas se comprometen a obedecer los mandatos de Dios, matando a los pueblos conquistados, «para que no os contaminen con su idolatría», como indican los textos que siguen. La inclusión o identidad israelita exige, por tanto, una fuerte exclusión: (a) «*Voy a hacer contigo un pacto*... Cumple lo que hoy te mando y yo arrojaré de ante tu faz al amorreo, cananeo, hitita, fereceo, jeveo y jebuseo. No hagas alianza con los habitantes del país donde vas a entrar, porque sería un lazo para ti. Derribarás sus altares, destrozarás sus estelas, talarás sus árboles sagrados... No hagas alianza con los habitantes del país, porque se prostituyen con sus dioses y cuando les ofrezcan sacrificios te invitarán a comer de las víctimas. Ni (tomes) a sus hijas por mujeres para tus hijos, pues cuando sus hijas se prostituyen con sus dioses, prostituirán a tus hijos con sus dioses» (Ex 34,10-16). El pueblo de Dios se considera, por ley sagrada, dueño de la tierra que piensa que Dios le ha concedido y por lo tanto puede arrojar o destruir a sus antiguos habitantes, para que no le contaminen con su idolatría. Se trata de una persecución social y religiosa (derribarás sus altares, destrozarás sus estelas, talarás sus árboles sagrados...) por la que se pretende que los pueblos de Canaán queden sin base sacral, sin posibilidad de ejercer su culto. Esa persecución se traduce en una prohibición de todo contacto humano: no hagas pacto con ellos ni recibas sus hijas por mujeres... Derrotados en la guerra y privados del más elemental de los derechos de la vida, los pueblos cananeos se convierten en cautivos y víctimas, sin más delito que haber nacido y vivido desde antiguo en esa tierra que Yahvé «concedió» a los israelitas. (b) «*He aquí que envío un ángel ante ti*, para que te defienda en el camino y te haga entrar en el lugar que te he dispuesto. Acátale, escucha su voz, no le resistas, pues no perdonará tu rebelión... Si escuchas su voz y haces cuanto yo te diga, seré enemigo de tus enemigos y oprimiré a quienes te opriman. Mi ángel irá delante de ti y te introducirá en la tierra del amorreo, del hitita y pereceo, del cananeo, jeveo y jebuseo a quienes yo exterminaré. No adores entonces a sus dioses ni les sirvas, no fabriques lugares de culto como los suyos. Al

contrario, destruirás y derribarás sus piedras sagradas... Los habitantes del país los pondré en tus manos y tú los echarás de tu presencia. No harás alianza con ellos ni con sus dioses y no les dejarás habitar en tu país, no sea que te arrastren a pecar contra mí, adorando a sus dioses, que serán para ti una trampa» (Ex 23,20-23). El texto es semejante al anterior, pero añade algunos datos: Yahvé se manifiesta por su ángel* y aniquila a los antiguos dueños de la tierra, pues la guerra de conquista es guerra santa y los enemigos de Yahvé carecen en su tierra de derecho a la existencia. Yahvé, el antiguo Dios de libertad, que saca a los hombres (hebreos) de la esclavitud y miseria de Egipto, aparece ahora como Señor guerrero que lucha para establecer y sostener a sus fieles en la nueva tierra, haciendo así que mueran sus antiguos habitantes. (c) «*Cuando el Señor*, *tu Dios*, *te introduzca en la tierra*... y expulse a tu llegada a pueblos más grandes que tú –el hitita, girgasita...–, cuando el Señor, tu Dios, los entregue en tu poder y tú los venzas, los consagrarás sin remisión al exterminio. No pactarás con ellos ni les tendrás piedad... Demolerás sus altares, destruirás sus estelas... quemarás sus imágenes. Porque tú eres un pueblo consagrado al Señor, tu Dios; él te eligió para que fueras el pueblo de su propiedad, entre todos los pueblos de la tierra» (Dt 7,1-6; cf. 7,17-26). En este contexto se introduce la palabra herrem* (exterminio, anatema sagrado). Los viejos pueblos de Canaán aparecen como enemigos de Yahvé y son por tanto indignos de existir sobre una tierra donde debe habitar el pueblo santo, cerca de Dios, sin poder mancharse con las costumbres religiosas de los otros pueblos. El descubrimiento de la propia identidad ha suscitado una reacción correlativa de rechazo por la que se niega el derecho de la vida a quienes no tienen otra «culpa» que haber nacido diferentes. La misma fe conduce en esta línea a la violencia.

(2) *Condena de los pactos militares*. La misma alianza israelita (*berit* inclusivo) exige la exclusión de los pactos militares, no por razón de una violencia superior (como en el caso anterior), sino para superar la violencia que esos pactos implican. Las circunstancias anteriores han cambiado de manera drástica, tras varios siglos de presencia de Israel en Palestina. Con realismo político, incapaces de garantizar su defensa, los reinos de Israel y de Judá firmaron diversos pactos con los imperios del entorno (Asiria, Egipto, Babilonia...), pero los profetas los rechazaron como contrarios al Dios israelita, pidiendo al pueblo que renunciara a la defensa armada de la tierra (cf. Os 5,12-14; 7,8-12; 8,8-10; Is 30,1-5; 31,1-3; Jr 2,18.36-37; Ez 16,26-29; 23,1-27). Los profetas no condenaron esos pactos y alianzas por miedo a que el culto se contaminase en sentido sacral o porque implicaban una invocación de los dioses paganos, sino porque iban directamente, en sí mismos, contra el primer mandamiento («no tendrás otros dioses frente a mí»: Ex 20,3), es decir, porque al pactar con los imperios se estaba suponiendo de hecho que ellos eran «dios», pues ocupaban el lugar de lo divino. A través de esos pactos, los imperios venían a elevarse de hecho como dioses que suplantaban a Yahvé, como lo había suplantado antes Baal*. Esos pactos atribuyen a las armas lo que solo pertenece a Dios (la capacidad de sostener, pacificar y culminar la vida humana) y expresan la *idolatría de la política* centrada en la divinización de un Imperio al que los pueblos deben fidelidad y sometimiento (cf. Dn 2–3). En contra de eso, la fe yahvista

exige el desarme militar y el rechazo del imperialismo sagrado. La salvación del hombre está en la fe de Dios y/o en los preceptos de su alianza. La misma fe se vuelve así principio de utopía* y de transformación social, fuente de reconciliación por la que se proyecta para el fin (plenitud) de los tiempos el ideal del paraíso (cf. Gn 1–2). Esta es quizá la mayor aportación de Israel a la experiencia y tarea de la no violencia activa.

Cf. N. LOHFINK, *Das Hauptgebot*, AnBib 20, Roma 1963; J. L. SICRE, *Los dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas preexílicos*, Cristiandad, Madrid 1979.

PADRE

1. Figura discutida

(↗ *Abba*, *Ashera*, *Dios 1-3*, *familia*). En el principio de la Biblia destaca la figura de la mujer-madre (Eva), pero después recibe prioridad el varón, entendido sobre todo como padre. Gran parte de la Biblia recoge el fondo cultural patriarcalista del entorno, pero ya en muchos pasajes del Antiguo Testamento, y de un modo especial en el Nuevo, encontramos los principios de una superación del patriarcalismo. Ciertamente, Jesús llama a Dios Padre, pero lo hace en un sentido no patriarcal. En esa línea, Jesús no actúa y redime a los hombres como padre superior (o como esposo), sino simplemente como un «hijo* de hombre», un hermano o compañero que ha ofrecido su vida al servicio del Reino, es decir, de la fraternidad entre varones y mujeres, entre libres y esclavos (como sabe Gal 3,28). Sobre esa base queremos evocar la figura de los padres en el Antiguo Testamento, para ofrecer después dos ejemplos de la visión del padre en el Nuevo Testamento.

(1) *Antiguo Testamento y judaísmo*. El judaísmo puede entenderse como religión genealógica*. Por eso, los representantes y transmisores principales de la religión judía son los padres (especialmente el padre), no los ministros de la comunidad creyente, como suele suceder en el cristianismo. Los padres dirigen el rito de la circuncisión, presiden la fiesta de Pascua y transmiten su identidad nacional a los hijos (cf. Ex 13,14; Dt 5,7; etc.). En ese sentido podemos añadir que el judaísmo es una religión de «buenas familias» que mantienen y cultivan la tradición de los antepasados. La primera historia bíblica sanciona el recuerdo de los padres-patriarcas (Abrahán, Isaac, Jacob y sus doce hijos), que garantizan la elección de Dios y las promesas: ellos definen el surgimiento del pueblo. Los padres de familia formaban el consejo de ancianos *(zequenim)*, que fueron y son representantes de estirpes y clanes, que forman la asamblea permanente (legislativa, ejecutiva, judicial) del pueblo. Cada familia repite y encarna el modelo patriarcal, con el padre varón como garante de Dios y transmisor de las promesas, en perspectiva genealógica. En esa línea, entre los mandamientos básicos de la Ley israelita está el de «honrar a tu padre y a tu madre» (Ex 20,12; Dt 5,16), manteniendo de esa forma la tradición de la familia. Jesús ha matizado de manera poderosa esa exigencia familiar, poniendo el Reino de Dios (la apertura a los pobres) por encima de la defensa y mantenimiento del orden genealógico (cf. Mt 8,21; 10,37; 19,39 par). En ese sentido, se podría decir que el judaísmo es religión de los padres, mientras que el cristianismo es más religión de los pobres.

(2) *Evangelio. Conversión del padre del hijo lunático* (Mc 9,14-29). La función básica del padre en el Nuevo Testamento está unida a la fe, como muestra de forma paradigmática el ejemplo de José, que aparece como padre de Jesús por la fe, porque acepta a María, la madre, y se pone al servicio del hijo (anunciación*, nacimiento*). Al lado del padre José resultan ejemplares otros dos padres del evangelio de Marcos: uno el archisinagogo (Mc 5,21-43), otro el padre del hijo lunático (Mc 9,2-29); en ambos casos,

el padre tiene que aprender a creer, para así curar (educar) a los hijos, de manera que pasamos del plano del padre-patriarca genealógico, con poder sobre los hijos, al padre-creyente, con responsabilidad de amor ante ellos. Podemos destacar el segundo caso (Mc 9,14-29): la curación del padre del hijo lunático. La escena entera se sitúa en el contexto de la transfiguración y se despliega en tres niveles: (1) Arriba, en la montaña de la gloria, está Jesús con Moisés y Elías y sus tres discípulos privilegiados (Pedro, Santiago y Juan) que quieren quedarse allí por siempre, como si no hubiera problemas en el mundo (Mc 9,2-8). (2) En medio queda el camino que une altura y valle, un camino que han de hacer esos discípulos, descubriendo el sentido de su entrega al servicio de los demás (Mc 9,9-13). (3) Abajo están los nueve discípulos restantes, discutiendo con los escribas, incapaces de ayudar y curar a un niño enfermo, hasta que llega Jesús (Mc 9,14-29). Es aquí abajo donde se sitúa más en concreto el relato sobre el padre del hijo enfermo: «Cuando llegaron a donde estaban los otros discípulos, vieron mucha gente... y un hombre le dijo: Maestro, te he traído a mi hijo, pues tiene un espíritu mudo. Cada vez que se apodera de él, lo tira por tierra, y le hace echar espumarajos y rechinar los dientes hasta quedarse rígido. He pedido a tus discípulos que lo expulsaran, pero no han podido...» (Mc 9,17-18). Mientras siguen arriba los tres privilegiados y discuten abajo los nueve restantes, este padre es incapaz de dialogar con su hijo enfermo, poseído por un demonio mudo: «Y, cada vez que el espíritu le agarra, le arrastra, le hace echar espuma y golpear los dientes y le seca» (9,18). De esa forma, el niño malvive en gesto de violencia corporalizada. Su silencio es causa y consecuencia de agresividad. No escucha a nadie, en nadie puede confiar, nunca le han dicho o no ha sentido que le digan ¡Eres mi hijo, yo te quiero! (la palabra que Jesús ha escuchado en la montaña de la gloria: cf. Mc 9,7). Por eso sufre y su vida es como un deseo de muerte que él va somatizando desde niño (9,21), dominado por un «espíritu» que «le arroja muchas veces al fuego y al agua, para perderle» (9,22). El niño habita en un conflicto que parece connatural a su existencia de silencio con el padre. Es claro que finge matarse (se echa al fuego y al agua), pero sin matarse de verdad; de esa manera quiere hacer sufrir al padre, para decirle que se ocupe de él, para pedirle ayuda, en el borde de una vida dominada por la muerte. Sobre esta base ha de entenderse la intervención de Jesús, que comienza pidiendo al padre que explique y asuma la enfermedad de su hijo. Después, de manera consecuente, Jesús empieza curando al padre (¡haciéndole padre!), para que su misma fe paterna cure al hijo. El relato supone que el padre es causante de la enfermedad de su hijo, de manera que Jesús debe cambiarle, haciéndole capaz de creer en Dios, creyendo y dialogando con su hijo. Este es el milagro: Jesús ha penetrado en el infierno de ruptura y opresión donde el hijo es incapaz de abrirse al padre y el padre de comunicarse con el hijo. De esa forma puede presentarse como terapeuta o creador de familia. Dialoga con el padre, no le acusa ni humilla. Simplemente le escucha, deja que se vaya desahogando y al final le lleva al lugar donde la fe (en Dios, en sí mismo) le permite curar al hijo enfermo. En ese contexto, como sabe la tradición israelita (cf. Gn 18,14) y como Pablo ha desarrollado (Gal 2–4; Rom 1–5), dice al padre: «¡todo es posible para el que cree!» (Mc 9,23). Por su parte, el padre acepta el reto de Jesús y responde «creo, pero ayuda mi

incredulidad» (9,24), en palabra que invierte el orden normal de las relaciones familiares. Se afirma de ordinario que los hijos deben creer en los padres, obedeciéndoles sumisos. Aquí es el mismo padre quien, creyendo en el Dios de la vida (gran Padre), puede y debe confesar su fe en el hijo. En un sentido, Marcos sabe que solo Dios es Padre verdadero, de manera que en la comunidad cristiana no hay lugar para los «padres» en cuanto figuras dominantes (solo así se explica su ausencia en Mc 3,31-35; 10,28-30). Pero, en otro sentido, imitando a Dios, este padre tiene que aprender a creer en su hijo, para así curarle. Los escribas no han podido enseñarle a ser padre (Mc 9,14), porque han colocado la estructura de su ley sobre los problemas de la vida humana (cf. Mc 2,1-12; 2,23–3,6; 3,22-30; 7,1-23). Tampoco los discípulos del llano le han curado, porque no han escuchado la voz del Padre Dios sobre el Tabor (cf. 9,14-18). Solo Jesús y aquellos que han acogido con él esa voz pueden curar al hombre de poca fe, enseñándole a ser padre, para que su hijo viva.

(3) *Nuevo patriarcalismo cristiano*. Conforme al texto anterior, Jesús ha venido a curar al padre, para situarle en un contexto de evangelio, donde no existe lugar para los padres-patriarcas antiguos, como suponen varios textos paradigmáticos de Marcos, donde la comunidad está formada por hermanos-hermanas-madres (Mc 3,31-15) o por hermanos-hermanas-madres-hijos, en ambos casos sin padres (Mc 10,30); en el segundo caso es muy significativo el hecho de que el seguidor de Jesús tiene que dejar a padre y madre, pero después, en la comunidad, solo encuentra madres, no padres. En la misma línea se sitúan otros pasajes de ruptura con un tipo de padre al que hay que abandonar para ser cristiano (cf. Lc 9,59); por eso dice Jesús: «no llaméis a nadie padre en el mundo, porque solo uno es vuestro padre, el del cielo» (Mt 23,9). Pues bien, a través de un proceso que resulta lógico, al institucionalizarse como grupo social honorable, dentro de una cultura patriarcal como la helenista, los cristianos han tenido que recuperar la buena figura del padre dirigente, aplicándola de un modo especial a los ministerios eclesiales. Por eso se vuelve a decir a los hijos que obedezcan a los padres, suponiendo que ellos, los padres, son la autoridad definitiva (cf. Ef 6,1-4; Col 3,20-21). Por eso se supone que la autoridad del padre sobre mujer, hijos y criados es el presupuesto para ejercer una buena autoridad en la Iglesia (cf. 1 Tim 3,1-4.12; Tit 1,6).

Cf. M. DALY, *Beyond God the Father. Toward a philosophy of womans's liberation*, Boston 1973; F. X. DURRWELL, *Nuestro Padre. Dios en su misterio*, Sígueme, Salamanca 1990; M. GÓMEZ-ACEBO, *Dios también es madre*, Paulinas, Madrid 1994; R. HAMERTON-KELLY, *Theology and Patriarchy in the Teaching of Jesus*, Fortress, Filadelfia 1979; J. JEREMIAS, *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1981; W. MARCHEL, *Abba, Pére! La prière du Christ et des chrétiens*, AnBib 19a, Roma 1971; W. MILLER, *Biblical Faith and Fathering. Why we call God Father*, Paulist, Nueva York 1990; E. NEUMANN, *La Grande Madre*, Astrolabio, Roma 1981, 151-180; J. SCHLOSSER, *El Dios de Jesús. Estudio Exegético*, Sígueme, Salamanca 1995.

2. Dios en el Antiguo Testamento

(↗ *Abba*, *Dios 1-2*, *madre*, *Yahvé*). Los textos canónicos que definen la identidad de Israel parecen silenciar el símbolo de padre al referirse a lo divino. Ellos entienden a Dios en perspectiva de éxodo, pacto y promesa. No le ven como origen de la vida de los dioses y los hombres, sino como aquella voluntad liberadora que ha elegido al pueblo y

le ha llamado a la existencia en el mar Rojo (éxodo). Dios no es padre-engendrador, sino señor y amigo que establece con el pueblo un pacto de amistad, que le protege en el camino y que le pide una respuesta de confianza y cumplimiento (por la ley y por la alianza). Dios es, finalmente, aquel que promete a los hombres un futuro de vida y que convierte a los creyentes en peregrinos que buscan el futuro de la vida, el reino de la auténtica existencia.

(1) *Israel*, *crisis de Dios Padre*. Conforme a lo anterior, el Antiguo Testamento ha superado las cosmogonías biologistas del Oriente, concibiendo el mundo como creación libre de Dios y no como el efecto de una especie de expansión o nacimiento intradivino. Dios supera, según eso, el nivel de lo genético, de manera que trasciende el ámbito sexual de la pareja masculino-femenina y no puede presentarse como un padre engendrador del mundo. Lógicamente, desde el momento en que Dios no se entiende como proceso teogónico desaparece la división bisexual de Dios, y el mundo no aparece ya como producto de una generación sacral.

Según eso, siempre que Dios aparezca en la Biblia con rasgos masculinos (como varón guerrero, señor dominador o padre) tales rasgos no podrán entenderse ya de manera patriarcal, como opuestos a unos rasgos femeninos. El Dios bíblico no aparece ya como una madre acompañada de su cónyuge (Dios-padre), sino como Señor más alto, que abarca y trasciende los rasgos cósmico-vitales de lo masculino y femenino. Lógicamente, en el Antiguo Testamento el nombre original de Dios no es «padre», sino que él aparece más bien como voluntad liberadora (éxodo), como amigo que establece un pacto con los hombres y les lleva hacia el futuro de su realización humana liberada.

(2) *Más allá del puro cosmos*, *Dios es Padre de otra forma*. Dios no es seno paterno-maternal del que brotamos y al que siempre retornamos; no es el cosmos como un Todo en el que recibimos consistencia. Él nos separa de un tipo de cosmos y corta así el cordón umbilical que nos tenía ligados a la naturaleza sagrada. De esa forma nos hace caminar hacia un tipo de identidad distinta, sacándonos así del orden de la naturaleza, fundando así una nueva concepción antropológica.

El hombre antiguo se sentía inmerso en el gran Todo, dentro de un gran divino, que aparecía como padre-madre originante y meta final de la existencia. En contra de eso, el hombre hebreo ha descubierto que Dios mismo le hace ser independiente: distinto del cosmos, autónomo. Lógicamente su primera obligación consiste en aceptarse como separado, responsable de sí mismo, creatura. Solamente a partir de ese descubrimiento de Dios (que está más allá de la figura del padre y de la madre), descubriendo su propia independencia, los israelitas han podido hablar de Dios como «padre», pero lo han hecho en un plano especial, en estos tres contextos:

a. Dios es «padre» como fuente de amor personal, *no de generación cósmica.* En un contexto profético, de elección divina y de respuesta humana, desarrollando una imagen de asistencia familiar que ha sido esbozada por Oseas 11,3.8, Jeremías habla de los hijos de Israel que se han negado a llamar a Dios «su padre»: no han querido obedecer su voluntad, corriendo así el riesgo de destruirse (Jr 3,4.19; 31,9). En esa misma línea, el autor del canto de Moisés ha interpretado la caída y los pecados de Israel como

abandono de Dios Padre (Dt 32,6). En un trasfondo semejante se sitúan los textos posteriores de Is 63,15-16; 64,7; Mal 1,6; 2,10; Tob 13,4. En todos ellos, Dios es «padre» como amigo personal de los hombres, no como fuente biológica de su vida.

b. Dios es «padre» en un contexto regio. Los pueblos del Oriente han concebido al rey como expresión (hijo y presencia) de Dios sobre la tierra. En principio, Israel ha rechazado esa manera de entenderle, no le ha querido interpretar como un poder político, pues él se encuentra unido a todo el pueblo, a través de la experiencia de éxodo y alianza. Sin embargo, en un momento dado, por urgencias militares y políticas, David termina apareciendo como rey sacral, de forma que su trono garantiza la presencia y protección de Dios sobre el conjunto de su pueblo. Por eso se dirá que Dios le trata como un padre (cf. 2 Sm 7,14; 1 Cr 17,13; 22,10; 28,6). Los salmos reales (cf. Sal 68,6; 89,27; 2,7) han puesto de relieve esa experiencia, presentando a Dios como padre del monarca, que aparece así como «hijo divino».

c. Dios es «padre» en un contexto de piedad personal y confianza mutua. Así lo ha visto por ejemplo el autor de Eclo 23,1.4, que invoca a Dios como «Señor, Padre y dueño de mi vida». En esa línea, Sab 14,3 alude directamente a la sabiduría de Dios Padre. De esa forma culmina la revelación bíblica, que no presenta a Dios como padre por generación biológica, sino por elección y alianza. Dios no es padre porque engendra en forma física, sino porque ha llamado a los hijos de Israel para que sean pueblo de hombres libres; es padre porque ama y porque elige en medio de la tierra a un pueblo, porque guía su camino por la ley, porque le lleva hacia un futuro de verdad y autonomía. No es padre patriarcal, en línea masculina, sino en línea personal de reconocimiento y diálogo amistoso. De esa forma, el judaísmo ha recuperado la imagen del Dios Padre (madre-padre) en un nivel de comunión personal, en libertad.

He desarrollado el tema en *Dios judío*, *Dios cristiano*, Verbo Divino, Estella 1996, y en *El Camino del Padre*, Verbo Divino, Estella 1998. Cf. R. ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento* I-II, Trotta, Madrid 1999; J. BRIEND, *Dieu dans l'Écriture*, LD 150, Cerf, París 1992; J. COPPENS (ed.), *La notion biblique de Dieu*, BETL 41, Lovaina 1985; G. FOHRER, *History of Israelite Religion*, SPCK, Londres 1972; M. GARCÍA CORDERO, *Teología de la Biblia* I-III, BAC 307, 355, 356, Madrid 1970/1972; J. VERMEYLEN, *El Dios de la promesa y el Dios de la alianza*, PT 60, Sal Terrae, Santander 1990; G. E. WRIGHT, *El Dios que actúa. Teología bíblica como narración*, FAX, Madrid 1974.

3. Judaísmo intertestamentario

(↗ *Qumrán*, *Sabiduría*, *Yahvé*). La visión de Dios como Padre no parece haber sido céntrica en el judaísmo del final del Segundo Templo, pero tampoco es desconocida. Jesús no ha tenido que «inventarla», pero ha insistido en ella de un modo quizá más intenso, con su propio movimiento mesiánico y con su relación vital con Dios. En esa línea puede entenderse mejor la experiencia filial de Jesús y su forma de invocar a Dios, llamándole Abba.

(1) Qumrán*. Quizá el texto clave en esa línea es aquel donde se dice que Mesías de los tiempos finales será Hijo de Dios, culminando así la «intuición» de algunos salmos «reales» de tipo davídico, pero vinculados al Dios de Sión (cf. Sal 2, 45, 89 y 110) y el texto básico de 2 Sm 7. Así presenta al grupo una de las «reglas» de Qumrán: «Esta es la asamblea de los hombres famosos, los convocados a la reunión del Consejo de la

comunidad, cuando [Dios] engendre al Mesías con ellos. Entrará el Sacerdote, jefe de toda la Congregación de Israel, y todos sus hermanos, los hijos de Aarón, los sacerdotes convocados a la asamblea, los hombres famosos, y se sentarán ante él, cada uno de acuerdo con su dignidad. Entrará después el Mesías de Israel y se sentarán ante él los jefes de los clanes de Israel, cada uno de acuerdo con su dignidad, de acuerdo con sus posiciones en sus campamentos...» (1QSa II, 11-16).

Dios mismo engendrará (hará nacer: *yolid*) al Mesías de Israel, que así aparece como Hijo suyo, según la teología de la realeza sagrada, que se aplica a los tiempos finales, definidos por el gran banquete mesiánico. Significativamente, los esenios (presididos por un tipo de Sumo Sacerdote) aparecen como *hijos de Aarón*, en línea genealógica. Por el contrario, al mesías no se le llama expresamente *Hijo de David*, sino que aparece como «engendrado» por Dios, y así podemos afirmar que Dios aparece así en el fondo como Padre: «Será denominado Hijo de Dios y le llamarán Hijo del Altísimo. Como las centellas de una visión, así será el reino de ellos. Reinarán algunos años sobre la tierra y aplastarán todo, un pueblo aplastará a otro pueblo y una ciudad a otra ciudad. Hasta que se alce el pueblo de Dios y todo descanse de la espada, su reino será eterno y todos sus caminos en verdad...» (4Q246, 2,1-5; cf. Lc 1,32-34).

El mismo Dios suscita a su Hijo, concediéndole la victoria sobre los enemigos. En esta base podemos evocar también el *Salmo de José* de 4Q372, con la oración de un perseguido que invoca a Dios como Padre, con rasgos mesiánicos. Esta es una oración que parece cercana al cristianismo, pues presenta al orante como Hijo de Dios y a Dios como Padre. Pero no identifica al Hijo mesiánico de Dios con un hombre concreto, como harán los evangelios, dejando de esa forma abierto el sentido de la Paternidad de Dios: «Padre mío y Dios mío, no me abandones en manos de los gentiles, haz conmigo justicia, para que no perezcan los pobres y afligidos... Yo me alzaré para hacer el derecho y la justicia... Y para ofrecer sacrificios de acción de gracias a mi Dios... Te alabaré, Yahvé, Dios mío, y bendeciré... Pues Dios es grande, santo, poderoso, glorioso, terrible...» (4Q372 1,16,23-29).

(2) *Tradición rabínica. Las Dieciocho Bendiciones*. El judaísmo posterior, surgido en los siglos II-IV d.C., tras la caída del Segundo Templo y la ruptura del orden social del judaísmo en Palestina, no ha destacado la visión de Dios como Padre, sino su carácter de Señor a través de la Ley. Ciertamente, el aspecto paterno no desaparece del todo, pues el judaísmo sabía, y ha seguido sabiendo, que Dios es Padre de todos y de un modo especial de los israelitas, pero interpreta su paternidad en moldes y cauces de Ley. Las Dieciocho Bendiciones, compuestas entre el I y II d.C., constituyen un buen testimonio de la nueva identidad litúrgica del pueblo, tras la caída del templo (70 d.C.). Pues bien, en algunos artículos centrales de su confesión, las Dieciocho Bendiciones presentan a Yahvé (= **) como Rey y Padre: «*Padre nuestro*, haznos retornar hacia tu Ley. *Rey Nuestro*, haz que volvamos a tu servicio, con perfecto arrepentimiento, en tu presencia. Bendito eres, **, que te complaces en el arrepentimiento» (bendición 5). «Perdónanos, *Padre nuestro*, porque hemos pecado; discúlpanos, *Rey nuestro*, porque hemos faltado, pues tú olvidas y perdonas. Bendito eres, **, redentor de Israel» (6). «Danos paz, bien y

bendición, gracia, misericordia y piedad, a nosotros y a todo Israel, tu pueblo. Bendícenos, *Padre Nuestro*, a todos nosotros juntos, con la luz de tu Rostro. Porque por la luz de tu Rostro nos has dado, **, Dios nuestro, la Ley viva, el amor misericordioso, la justicia, la bendición, la misericordia, la vida y la paz. Sea grato a tus ojos bendecir a tu pueblo Israel con la paz, en todo tiempo y toda hora. Bendito eres, **, que bendices a tu pueblo con la paz» (19).

Las dos primeras bendiciones presentan a Dios como *Padre Nuestro y Rey Nuestro (Abinu Malkenu)*: es *Padre* como fuente de amor/vida, es *Rey* como autoridad que guía a los hombres, de forma que ambos términos (Padre y Rey) se identifican. La bendición 19, culmen de las anteriores, destaca la función de Dios como *Padre*, relacionándola con amor, ley, misericordia, vida y paz. La Ley de Dios es *Norma de vida de un Padre*, no imposición de un tirano.

(3) *Misná*, *el buen judío.* Se ha dicho que el judaísmo es legalista y duro, mientras que el Evangelio sería misericordioso y cordial, pero esa afirmación debe matizarse, como muestran algunas sentencias de *Abot*, un importante tratado de la Misná, que recopila (al principio del siglo III d.C.) dichos famosos de rabinos de antes y después de Jesús: «Simón el justo fue uno de los pertenecientes al resto de la Gran Asamblea [se supone que es el tribunal judío instituido por Esdras en el s. IV a.C.]. Acostumbraba a decir: «Sobre tres cosas se sostiene el universo: sobre la Ley, sobre el Culto y sobre la Obras de misericordia». Antígono de Soco recibió la Ley de Simón el justo. Acostumbraba a decir: «no seáis como criados que sirven a su amo por razón del salario que han de recibir, sino sed como criados que sirven a su amo como si no fueran a recibir salario y que el temor de Dios habite en vosotros» (cf. *Abot* 1,2-3). «Yehuda ben Temá dijo: "Sé fuerte como la pantera y rápido como el águila, veloz como la gacela y valiente como el león para cumplir la voluntad de tu Padre que está en el cielo"» (*Abot* 5,20).

El buen judío sabe que la Ley de Dios y su culto es inseparable de la misericordia. En esa línea podemos decir que los judíos no han sido (ni son) legalistas, sino legales (practicantes de una Ley, que reciben como don de Dios). No actúan por imposición, sino por gratuidad y reconocimiento. En esa línea sigue diciendo *Abot*: «Cumple la voluntad de Dios como si fuera la tuya, para que Dios haga la tuya como si fuera la suya» (2,4). Dios aparece así como fuente de vida para el creyente.

El judío sabe que Dios se encuentra arriba, en su propia trascendencia, y que por eso nos ha revelado su Ley, para que podamos acogerla y obedecerle; pero, al mismo tiempo, reconoce que ese Dios está muy cerca, en el corazón y vida de los hombres, apareciendo así como Padre de los cielos. Ciertamente, allí donde los cristianos sitúan al Hijo de Dios (Jesús), como expresión del perdón de Dios, los judíos rabínicos siguen situando la Ley. Sin embargo, la experiencia de Dios Padre es también importante para ellos, en línea de purificación y perdón: «Rabí Aquiba dice: "Feliz de ti, oh Israel. ¿Ante quién sois purificados? ¿Quién os purifica? *Vuestro Padre que está en los Cielos*, pues está escrito "rocié sobre vosotros aguas puras y habéis quedado limpios" [Ex 36,25]. Se dice también: "El Señor es la esperanza de Israel" [Jr 17,13]. Como la piscina purifica lo impuro, así el Santo, bendito sea, purifica a Israel» (Yom 8,9). Este pasaje alude al *Yom*

Kippur, Gran Expiación (cf. Lv 16), con el chivo expiatorio. Pues bien, en el fondo de ese rito, como principio de purificación presenta R. Aquiba al *Padre de los Cielos*, evocando el rito de la *piscina* (= *miqwe*), lugar clásico de las purificaciones (bautismos rituales) de los judíos. La verdadera piscina de purificación (agua que limpia y engendra a los fieles) es Dios a quien Aquiba presenta como Padre, e implícitamente como madre (es un signo femenino).

En esa línea se sitúa otra interpretación sacral de la oración de Moisés y del rito de la serpiente: «"Mientras Moisés tenía alzada la mano llevaba Israel la ventaja y cuando la bajaba vencía Amalec" [Ex 17,11]. Pero ¿pudieron las manos de Moisés hacer la guerra o impedirla? Eso se dice, más bien, para enseñarte que siempre que Israel dirigía su mente hacia arriba y sometía su corazón a su *Padre que está en los Cielos*, prevalecía; cuando no, caía. Del mismo modo, puede decir: "Haz una serpiente de bronce y ponla sobre un asta, y cuando los mordidos de serpiente la miren, sanarán" [Nm 21,8]. Pero ¿hace morir una serpiente o hace vivir? Más bien, esa serpiente sirve para enseñarte que cuando Israel dirigía su mente hacia lo alto y sometía su *corazón a su Padre que está en los Cielos*, era curado y cuando no, se desvanecía» (Rosh ha-Shaná 3,8).

Los ritos y gestos, codificados aquí para la fiesta de Rosh ha-Shaná *(Año nuevo)* se interpretan como signo del sometimiento (obediencia) del hombre ante el Padre de los Cielos, pues solo el Padre permite a los creyentes vencer y curarse en la dura batalla de la vida. En esa base, dios aparece como Padre en quien los hombres pueden confiar. Así se entiende el capítulo final de *Sota*, que se ocupa primero de las adúlteras, para abrirse luego a la crisis de los últimos tiempos, pidiendo que confiemos en nuestro Padre que está en los cielos.

«R. Pinjás ben Yaír decía: Después que fue devastado el templo [70 d.C.], los colegas y los hombres libres quedaron avergonzados e iban con la cabeza cubierta, se debilitaron los hombres activos (en el bien), pero se fortalecieron los hombres de violencia y los deslenguados. No había quien expusiera, ni quien buscara, ni quien preguntase. *¿En quién podremos apoyarnos? En Nuestro Padre que está en los Cielos. R. Eliezer el Grande* decía: Desde el día en que fue devastado el Templo y comenzaron los sabios a ser como escribas (maestros de escuela) y los escribas como servidores de la sinagoga, y los servidores de la sinagoga como la gente del pueblo, y la gente del pueblo se empobreció y no había nadie que buscara (a Dios, la Ley verdadera). *¿En quién habrá que apoyarse? En Nuestro Padre que está en los Cielos.* (Sigue R. Eliecer): En la cercanía (de la venida) del Mesías la insolencia crecerá, la carestía alcanzará el máximo grado... La gente de los confines circulará de ciudad en ciudad y no encontrará gracia. La sabiduría de los escribas se corromperá, los que tienen miedo a pecar serán despreciados, la verdad estará ausente. Los jóvenes despreciarán a los ancianos... El hijo deshonrará al Padre, la hija se alzará contra su madre, la nuera contra la suegra, los enemigos serán los propios familiares. La faz de esta generación será como la faz de un perro. El hijo no tendrá vergüenza del padre. *¿En quién habremos de apoyarnos? En nuestro Padre que está en los cielos»* (Sota 9,15).

El Nuevo Testamento conoce situaciones semejantes (cf. Mc 13 par, Apocalipsis) e interpreta esa ruptura familiar en forma mesiánica (revelación de la nueva familia de los hijos de Dios). Pues bien, ese tiempo, iniciado por la caída del Templo (tema que se encuentra también al fondo de la tradición sinóptica), se define por la impiedad (falta de confianza en Dios), la ignorancia (olvido de la tradición y de la Ley) y, sobre todo, por la muerte del padre, es decir, por la ruptura de los lazos familiares. Quedarán los hombres y mujeres sin casa ni lugar donde vivir humanamente, sin familia ni seguridad sobre la tierra ¿En quién podrán apoyarse? La respuesta, repetida como estribillo, es: *En nuestro Padre que está en los Cielos.* Este descubrimiento de la *paternidad divina* sigue marcando la historia de los auténticos judíos.

(4) *Judíos y cristianos ante Dios Padre*. En medio de las persecuciones que han sufrido a lo largo de la historia, los judíos se han sentido *Hijos de Dios*, como dice de nuevo *Abot*, citando otra vez a *Rabí Aquiba*, el héroe de la Segunda Gran Guerra judía (132-135 d.C.), ajusticiado por los romanos: *«El ser humano* es amado porque fue creado a imagen; le fue manifestado un gran amor por cuanto fue creado a imagen de Dios, como está escrito: Creó al ser humano a imagen de Dios [Gn 9,6]. Israel es querido por cuanto que es llamado Hijo de Dios (= *Maqom*); un gran amor le fue manifestado por cuanto es llamado Hijo de Dios, puesto que está escrito: Sois hijos de Yahvé, vuestro Dios (Dt 14,1). Israel es querido por cuanto le fue dado un instrumento (= una joya, *Keli*) de gran precio. Un enorme amor le fue manifestado por cuanto le fue dado un instrumento precioso, por medio del cual fue creado el mundo *(sebo nibrah ha'olam)*, tal como está escrito: Os he dado una doctrina buena, no abandonéis mi Ley (Prov 4,2)» (*Abot* 3,14).

Conforme a este pasaje, todos los hombres son «imagen», pero solo los israelitas son hijos de Dios. Los judíos rabínicos comparten así con los cristianos una forma de entender a Dios como Padre, pero con una diferencia. (a) *Los judíos* se descubren y se dicen hijos porque Dios les ha confiado su más precioso tesoro, su Ley, para cultivarla y ofrecer testimonio de ella sobre el mundo. (b) *Los cristianos* se consideran hijos de Dios por el Hijo Jesucristo, y porque saben que el tesoro que Dios les ha dado es su reino (cf. Mt 13,44-46). Como herederos de la gran tradición del Dios Yahvé (Ex 3,14), de la esperanza mesiánica (Dios Padre del nuevo pueblo liberado) y de la tradición profética, los judíos siguen conociendo a Dios como Padre.

No podemos afirmar, según eso, que el Dios judío es pura Ley, mientras que el Dios cristiano es Padre. Ciertamente, el Dios es *Yahvé* (**), aquel cuyo nombre no puede decirse, pues desborda las figuras y nombres del mundo. Pero, siendo innominable, ese Dios aparece, al mismo tiempo, como aquel que más nombres tiene. Es *Adonai*, *Kyrios* o *Señor* que todo lo sustenta con su mano. Es *Ruah* o *Espíritu de Vida* que alienta en la vida de los hombres y las cosas. Es *Rey-Trono-Majestad* con dominio fecundo sobre el mundo. Es *Dador de la Palabra,* etc. De esa forma, siendo trascendente, se vuelve cercano; estando separado, dirige y acompaña a los hombres. No le conocemos todavía, le conoceremos cuando venga a revelarse plenamente. Al fondo de esos rasgos (siendo

Yahvé, y creador universal), él se define como *Señor*, *Amigo y Padre de Israel*, pues se ha vinculado en alianza de amor definitiva con su pueblo.

He presentado el tema en *Dios judío*, *Dios cristiano*, Verbo Divino, Estella 1996, y en *Camino del Padre*, Verbo Divino, Estella 1998. Cf. también L. W. HURTADO, *One God*, *One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, SCM, Londres 1988; J. NEUSNER, *The Incarnation of God. The character of Divinity in Formative Judaism*, Fortress, Filadelfia 1988; J. VÁZQUEZ ALLEGUE, «*¡Abba Padre!* (4Q372 1,16). Dios como Padre en Qumrán», *EstTrin* 32 (1998) 167-186.

4. Dios ha resucitado a Jesús

(↗ *Abba*, *Dios 5*, *Hijo*, *Jesús*, *Juan*, *Pablo*, *resurrección*). Como he puesto de relieve en otra entrada (Abba*), Jesús ha invocado a Dios como Padre, y esa experiencia está en el fondo de la novedad cristiana. Pues bien, después de su muerte, algunos seguidores suyos comenzaron a decir que él estaba vivo, porque su Dios Abba le había resucitado de entre los muertos, manifestándose así de un modo radical como Padre. Esta experiencia pascual ratifica el camino anterior de Jesús, afirmando que Dios le ha recibido en su regazo de Padre, haciéndole nacer (renacer, resucitar) como Señor e Hijo divino.

(1) *Dios es Padre porque ha resucitado a Jesús de entre los muertos*. Así le definen los cristianos (cf. Rom 4,24), que empiezan a distinguir (sin separarlos) los dos rasgos o signos del misterio: (a) Dios es Abba/Padre. (b) Jesús es Señor divino (cf. Rom 15,6; 2 Cor 1,3; 11,31; Ef 1,3; Col 1,3; 1 Pe 1,3; 1 Jn 3; 2 Jn 3,9). Por eso, en el centro de la confesión de fe de las comunidades (al menos en las de Pablo) no se proclama solo la unión entre Dios Padre y su Hijo Jesús, sino (y sobre todo) la unión entre Dios que es Padre y Jesús que es el Señor (Kyrios divino, con rasgos de Yahvé).

Al afirmar que Dios ha resucitado a Jesús, decimos que él no es Padre en general (por una propiedad de su naturaleza), sino en concreto, tal como se expresa y revela en la historia de Jesús. (a) Dios *Yahvé* pudo mostrarse y se mostró divino (Soy el que Soy) en la zarza ardiente del Sinaí, revelando su presencia a Moisés (Ex 3,14) y luego al pueblo entero (Ex 19–20). (b) Pues bien, al resucitar a Jesús de entre los muertos, Dios ha venido a revelarse ya plenamente como *Padre* (cf. Rom 4,24), amor primero, de manera que, de un modo asombroso (pero lógico), los cristianos han identificado al menos funcionalmente a Yahvé con Jesús resucitado.

Jesús ha invocado a Dios Padre de tal forma que ha podido presentarse como Hijo suyo, a lo largo de su vida (en su mensaje) y de un modo especial en su gesto definitivo de fidelidad, cuando sube a Jerusalén, para proclamar la llegada del Reino Dios (siendo condenado a muerte por ello). Pues bien, los cristianos confiesan que Dios ha respondido a Jesús, acogiéndole amoroso en la muerte y resucitándole de entre los muertos (para resucitar por él a todos los muertos). Al proclamar su fe pascual, los cristianos no niegan la historia anterior de Jesús, sino todo lo contrario: afirman que el mismo Jesús histórico era y sigue siendo el Hijo de Dios, hermano de todos los hombres.

Por la resurrección, Dios actúa plenamente como Padre e instituye a Jesús como Señor, con el mismo título y autoridad de Yahvé (Soy el Soy). Así podemos decir, con Rom 1,3-4, que Jesús ha nacido del todo en la pascua, mostrándose *Señor* (divino). De esa forma se vinculan paternidad de Dios y encarnación plena de Jesús, que es Señor,

Hijo divino, siendo un hombre concreto que ha cumplido plenamente su tarea mesiánica. Así aparece en Dios una dualidad de amor, que marca toda la experiencia cristiana. Siendo radicalmente Uno (cf. Dt 6,4), Dios se manifiesta como Padre de Jesús (y Jesús como Yahvé, Dios en la historia).

De un modo muy intenso, situados ante la novedad de la pascua de Jesús, los cristianos (en la línea de Pablo) han descubierto que Jesús resucitado pertenece a la intimidad de Dios, como Hijo. En este contexto, antes de toda reflexión teórica (ontológica), ellos dirán que Dios es Padre de Nuestro Señor Jesucristo y presentarán a Jesús no solo como Hijo de Dios, sino como el Señor (al que se debe honor divino (cf. Flp 2,6-11; 2 Cor 1,3; 11,31; Ef 1,3; Col 1,3).

Jesús ha llamado a Dios Padre. Impulsado por su experiencia mesiánica, perdonando y acogiendo a los expulsados y curando a los enfermos, él ha podido acercarse a Dios y llamarle *¡Abba*, *Padre!* (cf. Mc 14,36 par; Mt 6,26.32; 11,26-26), presentándose así, al menos implícitamente, como hijo suyo. Jesús no es Hijo por sometimiento servil, o espiritualismo extramundano, sino por unión de amor y entrega salvadora.

Es normal que los cristianos hayan interpretado la experiencia pascual en términos paterno-filiales, proyectando esa experiencia en la vida de Jesús (cf. Mc 1,9-11; 9,7; Mt 11,26-29). Por eso han escrito los evangelios, contando la vida de Jesús como historia del Hijo de Dios, desde el nacimiento hasta la muerte y resurrección. Paternidad de Dios y filiación de Jesús se vinculan de esa forma estrechamente. Jesús ha resucitado como humano porque el Padre Dios ha revelado en él su amor, haciendo que su nacimiento, vida y muerte sean (y son) la historia humana del Hijo de Dios. Jesús resucitado no ha perdido su humanidad, sino que él sigue siendo un ser humano (criatura). Más aún, Jesús no es solo Hijo de Dios por la pascua, ni por su nacimiento humano, sino porque él mismo (Dios) le ha engendrado eternamente en el misterio original de lo divino.

(2) *Pablo: Dios Padre de nuestro Señor Jesucristo.* Esta experiencia de la paternidad de Dios vinculada al señorío salvador de Jesús constituye uno de los rasgos más significativos de la confesión cristiana, tal como aparece de manera habitual en los saludos de las cartas de Pablo que empiezan deseando «gracia y paz de parte de Dios nuestro Padre y del Kyrios Jesucristo» (Gal 1,3; 1 Cor 1,3; 2 Cor 1,2; Rom 1,7; Flp 1,2; Flm 3; Col 1,3; Ef 1,3). Esta es la novedad del cristianismo: «Hay un solo Dios, el Padre..., y un solo Señor, Jesucristo» (1 Cor 8,6). *En una línea teológica*, Dios se definirá como «Padre de nuestro Señor Jesucristo» (cf. Ef 1,3), de manera que sus restantes títulos quedan en segundo plano. *En un plano cristológico*, Jesús se define como Kyrios/Señor, ocupando así el lugar que Yahvé (= Kyrios, Señor) tiene en el Antiguo Testamento (cf. Ex 3,14).

De esa forma se unifican filiación divina y señorío de Jesús, los dos títulos supremos de la confesión cristiana. *El Hijo* es Señor porque recibe de Dios y así posee (despliega) el poder divino, y porque así recibe el nombre más alto del misterio (*Yahvé*, presencia creadora). El *Señor* es Hijo, porque todo lo que tiene lo recibe del Padre, en acogida y comunión, en entrega profunda de la vida. Por eso, paternidad de Dios y Señorío de Jesús se unen de manera que Jesús viene a presentarse como Hijo por antonomasia,

expresión definitiva de la paternidad de Dios. Desde esa base expone Pablo la novedad cristiana: «Solo hay un *Dios*, *el Padre*, de quien procede todo y nosotros somos para Él; *y un Señor*, *Jesucristo*, por quien son todas las cosas y nosotros por él» (1 Cor 8,4-6).

Como buen israelita, Pablo destaca la unidad de *Dios (heis theos)*, retomando la afirmación fundamental del *shemá* (escucha Israel, Yahvé tu Dios es «Yahvé uno»: cf. Dt 5,4-5; Mc 12,28-38). Pero él pone junto a Dios a Jesucristo, no para romper la unidad de Dios, sino al contrario, para fundamentarla. Las dos afirmaciones resultan inseparables: Dios es *Padre creador* (fuente y meta de todo) a través del *Kyrios Jesús*, que aparece así como mediador de la creación y salvador de los creyentes. Siendo Padre originario (por sí mismo), Dios se muestra y despliega su misterio a través de su Hijo, Jesús, que es Kyrios, Señor mesiánico. No hay una creación primera, independiente (realizada solo por Dios), y un añadido posterior (Cristo). La acción del Padre y de Cristo se implican de tal forma que no existe una sin otra, desde siempre y para siempre: Dios Padre y el Señor, su Hijo.

Pablo conoce la ascendencia davídica de Jesús, «nacido de los judíos, en el plano de la carne» (cf. Rom 1,1-3; 9,4-5); sabe que tiene un hermano llamado Santiago (Gal 1,19; 1 Cor 9,5), y que ha nacido de Abrahán, el creyente (Gal 3,6; cf. Gn 15,6), según la promesa (Gal 3,8.16-17; cf. Gn 12,3.7; 13,15; 17,7; 24,7). Pero no le interesa su historia según la carne, en la línea del mesianismo israelita, sino su tarea liberadora, fundada básicamente la pascua. Su tema básico no es la paternidad de Dios, sino la libertad de los cristianos, aunque ambos temas se encuentran vinculados. Desde esa base se entienden los tres temas que siguen (envío, misericordia, título de Abba):

a. Ha enviado a su Hijo. «Mientras el heredero es menor no se distingue del esclavo, aunque es dueño de todo, sino que se encuentra bajo tutores y administradores, hasta el tiempo determinado por el padre. Así también nosotros, mientras éramos menores estábamos esclavizados bajo los elementos del mundo. Pero, cuando llegó la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para rescatar a los que estaban bajo la ley, para que alcanzáramos la filiación. Y la prueba de que sois hijos es que Dios ha enviado el Espíritu de su Hijo a vuestros corazones, gritando: ¡Abba, Padre! Por tanto, ya no eres esclavo sino hijo y, si hijo, heredero de Dios» (Gal 4,1-7).

Dios ha enviado a Jesús, su Hijo, para que superemos el tiempo largo de la servidumbre, bajo la opresión de una ley social y de unas fuerzas cósmicas, que quieren parecer divinas, siendo en sí opresoras. Este es el mensaje central de Pablo, el principio de su teología de la libertad: *Dios Padre*, revelado por su Hijo, libera a los creyentes de la servidumbre del mundo y de las leyes que le tienen sometido desde arriba (por la fuerza). Por eso, los cristianos, enriquecidos por el Espíritu del Hijo, pueden responder a Dios con la palabra clave de los liberados: *Abba*, Padre. Pablo, que escribe y habla en griego, ha conservado esta palabra de la Iglesia más antigua (Mc 14,36) en arameo, por fidelidad al recuerdo de Jesús, porque es un elemento distintivo de la comunidad cristiana.

b. Padre de misericordia. Ese tema de Dios Padre se expande y expresa en forma de misericordia, retomando así un motivo central del Antiguo Testamento (Ex 34,5-7; Jonás

4,2), que se expande luego en la Iglesia pospaulina (cf. Ef 2,4; 1 Pe 1,3; Tit 2,5). Esta era quizá la experiencia más alta de Moisés, en el contexto de la renovación de la alianza: «Yahvé, Yahvé, Dios compasivo y clemente, lento a la ira y rico en misericordia y lealtad...» (cf. Ex 34,6-7). Este es un tema que Pablo ha retomado tras haber sufrido en carne viva las dificultades, divisiones y problemas de su comunidad de Corinto, en un texto que ha sido quizá retocado y adaptado por un redactor posterior de sus cartas: «Bendito sea Dios, Padre de Nuestro Señor Jesucristo, Padre de las misericordias y Dios de toda consolación, que nos ha consolado en toda tribulación para que podamos consolar a los que están en toda tribulación con el consuelo con que Dios nos ha consolado» (2 Cor 1,3-4). Dios es Padre de misericordia, fuente personal de vida y gratuidad (Padre-Madre). No es simplemente rico en misericordia, sino Padre de misericordia, es decir, es Padre del Señor Jesús, que es la Misericordia encarnada.

c. Abba, *la oración de los hijos.* Pablo ha recreado los motivos anteriores (en especial Gal 4,1-7, donde invocaba a Dios como Abba) en Rom 8, una de las páginas más hondas y bellas de su teología, que culmina también invocando a Dios con el nombre arameo de Padre *(Abba)*. Pablo empieza diciendo que el mismo Dios, que ha resucitado a su Hijo Jesús por su Espíritu, nos resucitará también a nosotros, pues hemos recibido su Espíritu filial (Rom 8,11), de tal forma que en Cristo podemos ser y somos hijos de Dios Padre: «Pues no habéis recibido un espíritu de esclavitud para volver al temor, sino que habéis recibido un espíritu de filiación, por el cual clamamos: *¡Abba*, *Padre!* El mismo Espíritu testimonia a nuestro espíritu que somos hijos de Dios, y si somos hijos, también herederos; herederos de Dios y coherederos con Cristo, si padecemos con él, para ser con él glorificados» (cf. Rom 8,12-17). Por un lado estamos sometidos a la esclavitud de una existencia frágil y vana (*mataiotês:* 8,20). Pero en la raíz de nuestra vida más profunda somos libres y podemos clamar con la voz del Espíritu, proclamando desde la esclavitud del mundo la palabra clave de nuestra libertad *(¡Abba, Padre!)* desde una creación que se encuentra esclavizada: «No solo ella (la creación), sino también nosotros, que tenemos las primicias del Espíritu, nosotros mismos gemimos en nuestro interior, esperando ansiosos la filiación, la redención de nuestro cuerpo. Pues en esperanza hemos sido salvados, pero la esperanza que ve no es esperanza, pues ¿cómo esperar lo que vemos? Pero si esperamos lo que no vemos, con paciencia lo aguardamos. Y así, también el Espíritu nos ayuda en nuestra debilidad, pues no sabemos orar como debiéramos, pero el Espíritu mismo intercede con gemidos indecibles; y aquel que escudriña los corazones sabe el sentir del Espíritu, pues intercede por los santos, según Dios» (Rom 8,23-27).

(3) *Evangelio de Juan.* La experiencia anterior (Dios es Padre y los creyentes, en Jesús, somos sus hijos) culmina en el testimonio del evangelio de Juan, donde Jesús proclama de un modo solemne «Como el Padre me conoce y yo conozco al Padre... (10,15). Yo y el Padre somos Uno» (Jn 10,30). Dios ama a Jesús, Jesús ama a su Padre Dios y en su mutuo amor se funda y sostiene el mismo ser del mundo: «El Padre ama al Hijo y lo ha puesto todo en sus manos... (3,35). Como el Padre me ha amado, también yo os he amado a vosotros (15,9). Si alguien me ama cumplirá y mi Padre le amará y vendremos a él, haremos en él una morada (14,23). Que todos sean uno, como tú, Padre,

en mí y yo en ti... para que sean uno como Nosotros somos uno; Yo en ellos y Tú en mí... para que el mundo conozca que Tú me has enviado y que les amas como a mí me has amado» (17,20-23).

Dios no es Padre en sentido filosófico, por haber creado las cosas a través de la materia femenina y negativa (como pensaba un filósofo judío, del tiempo de Jesús, llamado Filón de Alejandría), sino por sí mismo, porque su esencia es amor que se ofrece y comparte. Pues bien, como portador y presencia del amor entrañable del Padre ha recorrido Jesús su camino, y de esa forma ha revelado el misterio de Dios, realizando en forma humana (en entrega de amor hasta la muerte) aquel Amor divino del Padre que es el principio y sentido de todo lo que existe, como muestra un diálogo iniciático de la última cena: «Le dijo Felipe: Señor, muéstranos al Padre y nos será suficiente. Jesús le dijo: Llevo tanto tiempo con vosotros y ¿no me conoces, Felipe? Quien me ha visto a mí, ha visto al Padre. ¿Cómo dices, pues, muéstranos al Padre? ¿No crees que estoy en el Padre y el Padre está en mí? Las palabras que yo os hablo, no las hablo por mí mismo; el Padre que permanece en mí hace sus obras» (Jn 14,8-10).

Cf. R. AGUIRRE y otros, *Dios*, *Padre de Jesucristo*, Univ. Deusto, Bilbao 1999; A. AMATO, *El evangelio del Padre*, Sec. Trinitario, Salamanca 1999; F. X. DURRWELL, *Nuestro Padre. Dios en su misterio*, Sígueme, Salamanca 1990; M. J. GILLOU, *Le Mystère du Père*, Fayard, París 1973; P. GRELOT, *Dieu*, *le Père de Jésus Christ*, Desclée, París 1994; L. W. HURTADO, *Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 2008; W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca 1985.

PADRENUESTRO

(↗ *Abba*, *Lucas*, *Mateo*, *oración*, *perdón*). Oración fundamental de Jesús y de sus seguidores, conservada en dos versiones, una más breve (Lc 11,2-4) y otra más larga (Mt 6,9-13). En su forma externa es (o podría ser) una oración judía, de manera que todas sus palabras pueden y deben entenderse en perspectiva israelita. Pero es, al mismo tiempo, una oración cristiana (¡ella define el cristianismo!) y universal, pues la pueden asumir y emplear todos los que creen en Dios y le pueden invocar con el símbolo *padre*. No hay en esta oración nada específicamente judío (nombre de Yahvé, patriarcas, Moisés, Ley, templo, ciudad/tierra sagrada, expiación ritual, tradiciones nacionales, alimentos puros, purificaciones, fiestas o mesías especiales...). Tampoco hay en ella nada específicamente cristiano (Jesús, Iglesia, Espíritu Santo, eucaristía). Todo es universal en la oración de Jesús siendo, al mismo tiempo, muy judío, muy cristiano, muy humano, lo mismo que en otros textos básicos del Nuevo Testamento (Magníficat*, Mandato fundamental de Mc 12,28-34 par). En su forma extensa, recreada, sin duda por la iglesia de Mateo, dice así (Mt 6,9-13): «Padre nuestro, que estás en los cielos, santificado sea tu nombre, venga tu Reino, hágase tu voluntad, como en el cielo también en la tierra. Nuestro pan cotidiano, dánosle hoy; y perdónanos nuestras deudas, como también nosotros perdonamos a nuestros deudores. Y no nos hagas entrar en tentación, mas líbranos del mal (Malo)» (Mt 6,9-13). La oración consta de una invocación introductoria, a la que siguen dos grupos de peticiones (peticiones tú y peticiones nosotros), que concluyen con una llamada escatológica de liberación.

(1) *Invocación: Padre nuestro que estás en los cielos* (Mt 6,9). El paralelo de Lc 11,2 es más sobrio y reza simplemente *Patêr* ¡Padre! A Jesús le basta así. Ha dejado a un lado los restantes títulos y nombres de Dios, vinculados a la tradición de Israel (Yahvé, Dios de patriarcas o templo, de Ley o pueblo) y pone de relieve aquello que le vincula con todos los hombres que empiezan diciendo: ¡Padre! Por situarse en un contexto más litúrgico, Mt ha querido ampliar la invocación: «¡Padre nuestro que estás en los cielos!». De esa forma se acerca a los modos de orar del judaísmo, pues resulta posible, aunque no frecuente, que palabras como estas aparezcan en textos rabínicos que empiezan *Abinu she-ba-shamayim* (¡Nuestro Padre de los cielos!) o, de un modo más usual, *Abinu Malkenu* (¡Padre nuestro, rey nuestro!), como en la plegaria de las *Dieciocho* Bendiciones*. El orante de Lucas dice simplemente «Padre», en actitud de confianza radical, en gesto de nuevo nacimiento. Es como si la historia anterior hubiera desaparecido o no hiciera falta: cada ser humano empieza desde Dios, está en manos de su Padre. Las palabras que Mt añade explicitan el sentido del Padre: (a) *Nuestro*. Algunos judíos habrían entendido el término de un modo nacional conforme al principio del *Shemá* («Escucha Israel, Yahvé, nuestro Dios...», es decir, el Dios de los israelitas: Dt 6,4). También algunos cristianos han podido entender ese «nuestro» como referido a ellos, los cristianos. Pues bien, aquí falta toda especificación, tanto israelita como cristiana: el nosotros de la oración, el nosotros de Dios, son todos los hombres a los que Jesús ofrece el Reino de Dios, especialmente los pobres y expulsados de todas las

«buenas» sociedades del mundo. En unión con ellos quiere Jesús que vivamos y oremos. (b) *Que estás en los cielos*. El Dios judío de las *Dieciocho Bendiciones* estaba vinculado a la historia israelita: a patriarcas, pueblo, Ley, ciudad y templo. Este Dios de Jesús deja a un lado esas referencias. No es que las niegue, pero las toma como secundarias, situándose en el «cielo», es decir, en su propia divinidad, en su trascendencia salvadora. Este Dios del cielo es, sin duda, el Dios cósmico; pero, al mismo tiempo, y de forma mucho más precisa, es el Dios de la esperanza de los hombres, aquel que les ofrece con su propia vida una garantía de humanidad, sin distinciones ni fronteras.

(2) *Peticiones tú*. Están dirigidas de manera directa a Dios, para que él mismo actúe y realice su obra que consiste en santificar su Nombre y traer su Reino (el paralelo de Mt 7,10 añade cumplir su Voluntad). (a) *Santificado sea tu Nombre (hagiasthêtô to onoma sou)*. Este es un tema tradicional israelita, que aparece ya en Ez 36,23, donde el profeta le pide a Dios que manifieste su santidad liberando y salvando a los judíos oprimidos bajo el orgullo y prepotencia (¡impureza!) de otros hombres. También aquí se pide a Dios que ofrezca pan, perdón y libertad a los hombres. *Santificar significa ofrecer reverencia*, *honrar*, *glorificar y alabar*. Eso es lo que hace Jesús: pide a Dios que manifieste su honor y su gloria, la gloria que aquí se pide es directamente del Padre (aunque un judío puede leer Yahvé y un hindú otro apelativo). Que santifique su nombre de Padre significa que muestre en plenitud su realidad creadora-engendradora, amando y liberando de un modo especial a sus hijos más oprimidos. Evidentemente, quien así pide se compromete a querer que el rostro del Padre se exprese y revele como santidad salvadora en el mundo. (b) *Venga tu Reino (elthetô hê basileia sou)*. La tradición judía conoce ya la relación entre Santidad y Reino. Ella se expresa aquí de un modo directo, pues la revelación de la santidad de Dios es precisamente su reino de Padre. No se pide que llegue el reino de un rey poderoso en línea militar, de imposición o prepotencia, sino el reino del Padre, que ofrece a todos su vida engendradora y amorosa. Este Dios Padre a quien se pide el Reino, es Padre-Madre que expresa y expande su vida en los hombres; no es un padre/rey, patriarca impositivo que triunfa con violencia; no es un padre/nacional que protege los intereses de un determinado grupo, sino el Padre-Madre de todos los vivientes. (c) *Hágase tu Voluntad*, *como en el cielo también en la tierra (genethêtô to thelêma sou...)*. Posiblemente no era necesaria esta petición (que no aparece en Lc 11,2), pues se encuentra incluida en las dos anteriores, pero el texto de Mateo la ha explicitado y de esa forma nos enraíza en el principio de la *creación*, cuya primera palabra es la misma que se emplea aquí, conforme a los LXX: *genêthêto* (hágase). Dios fue diciendo «hágase» y todo se hizo. Ahora se le pide también que su voluntad de amor se abra y exprese plenamente. Pero el que dice *genêthêto* (¡hágase!) ya no es Dios, sino el mismo ser humano, situado por Jesús en el centro del proceso creador, el hombre que eleva su voz y se dirige a Dios con fuerza, diciéndole: ¡haz ya del todo, actúa según eres! Esta petición nos introduce en la intimidad del Padre. Existen diversos tipos de *thelêma* o voluntad, como sabe Jn 1,13, pero, en perspectiva de Nuevo Testamento, la voluntad fundante es la de Dios. Por eso, la tarea principal del cristiano está en cumplirla (cf. Mt 7,21; 12,50; 21; 31), poniendo su vida en las manos del Padre,

como hizo Jesús en Getsemaní (cf. Mt 26,42), cuya palabra y gesto de oración asume de esta forma el Padrenuestro, identificando así a los cristianos con su Cristo, pero de un modo velado, sin nombrarlo. Desde una perspectiva radical, esta petición (hágase tu voluntad), parece más cercana a las grandes oraciones musulmanas, centradas en el «Dios lo quiere», que a las cristianas.

(3) *Peticiones nosotros*. Están dedicadas a las necesidades principales de la vida sobre el mundo: el Pan cotidiano, que constituye el alimento básico, y el Perdón de los pecados, vinculado a la gratuidad, culminando con la llamada de libertad escatológica. (a) *Danos hoy nuestro pan cotidiano (ton arton hêmon...)*. Del *Padre nuestro* pasamos al *pan nuestro*, es decir, al alimento compartido. El primer signo del Padre Dios no es la Ley, Torah de Israel, ni es la Iglesia cristiana, ni ningún tipo de institución religiosa, sino el pan* universal y fraterno, es decir, la comida compartida, nuestra. Si no buscamos el «pan nuestro» no podemos decir «padre nuestro», porque el primer deseo del Padre es que los hijos puedan alcanzar y compartir el pan. Jesús nos hace pedir por el pan *(arton)*, que es la comida* elaborada, hecha de trigo que se siembra y de harina que se muele, en una serie de procesos colectivos de cultivo y producción cultural, en contra del Bautista que solo comía saltamontes y miel silvestre (Mc 1,6), es decir, alimentos puramente naturales. Por eso, al decir a Dios que nos conceda el «pan nuestro» nos estamos comprometiendo a cultivarlo, elaborarlo y compartirlo, en un proceso de comunicación que no es solo económica, pero que es también económica. (b) *Perdónanos nuestras deudas... (aphes hêmin ta opheilêmata hêmôn...)*. Del pan pasamos al perdón*, entendido como principio de solidaridad social. La oración supone que en la vida surgen deudas, no solo en la relación entre los hombres, sino también en la relación con Dios. Por encima de todas las leyes y normas concretas, de tipo social o religioso, esta oración ha puesto solo de relieve el principio del perdón, como experiencia de amor* originario, donde se vinculan Dios y los hombres. *Dios perdona por sí mismo* antes de toda *metanoia* o conversión humana, sin necesidad de un ritual de sacrificios*, sin necesidad de ritos religiosos especiales. Por eso le decimos que perdone nuestras deudas *(opheilêmata)*, en las que se incluye todo (pecados, ofensas, omisiones); le decimos a Dios que no nos exija nada, que no utilice con nosotros ningún talión, ninguna ley, sino solo su amor de Padre, haciéndonos capaces de ser hijos suyos. Por eso añadimos: «como nosotros perdonamos». La comunidad que surge en torno a Jesús tiene como ley suprema el perdón, tanto en plano religioso como social, personal como económico, pues la palabra *deudas* incluye todo lo que enfrenta a unos hombres con otros. Llevada hasta el final, esta ley del perdón iguala a judíos y gentiles, a creyentes y no creyentes, a hombres religiosos y a no religiosos, de manera que pide a todos solo que se perdonen unos a otros. Esta es la religión de Jesús, este su culto. No hay otro mandamiento ni otro rito, sino solo el amor mutuo expresado en el pan compartido y el perdón interhumano. En principio no hay lugar para ritos e iglesias, para ceremonias ni poderes religiosos especiales: el Dios del Padrenuestro es el Dios de la oración que se expresa en forma de perdón universal (cf. Mc 11,22-26). (c) *Y no nos hagas entrar (mê eisenenkês) en tentación*, *mas líbranos del mal (Malo)*. El texto resulta difícil de traducir. Si el *mê*

eisenenkês se toma de forma activa, le decimos al Padre que no nos introduzca en la tentación: lo normal sería que lo hiciera, como hizo en el principio (Gn 2–3); pues bien, nosotros, débiles humanos, le decimos que no ponga a prueba nuestra vida, que no nos lleve al *peirasmos*, entendido aquí a manera de *tribulación escatológica*. En el fondo pediríamos a Dios que nos libere del gran cáliz que Jesús debió beber en la hora de su tentación (cf. Mt 26,39-41). Pero el texto se puede interpretar en clave permisiva: *no nos dejes (no nos hagas caer) en la tentación*. Se supone que existe tentación, que hay prueba; pero el Padre puede y quiere ayudarnos; por eso le pedimos que no nos abandone ni rechace en medio de ella. Posiblemente las dos traducciones resultan semejantes. En este contexto, ha añadido Mt 6,13 su nueva petición «más líbranos del mal (Malo o Maligno)», destacando el carácter apocalíptico del mensaje de Jesús y su plegaria. Pero el texto de Lucas, que parece más fiel al mensaje original del Evangelio, se contenta con hablar del *peirasmós* «no nos dejes caer en la tentación» que amenaza a los humanos, con sus dos problemas principales, que son la comida compartida (nuestro pan) y la comunicación social (nuestro perdón). Solo el Padre Dios, que se revela como Santidad y Reino, abriendo a los hombres un camino de pan y perdón compartido, puede liberarnos de la gran tentación o prueba apocalíptica que había puesto de relieve Juan Bautista.

Cf. A. APARICIO (ed.), *El padrenuestro*, Publicaciones Claretianas, Madrid 1999; O. CULLMANN, *La oración en el Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1999; L. A. MONTES PERAL, *El Padrenuestro. La oración trinitaria de Jesús y los cristianos*, Verbo Divino, Estella 2001; X. PIKAZA, *La oración cristiana*, Verbo Divino, Estella 1996; S. SABUGAL, *Abba'. La oración del Señor*, BAC 467, Madrid 1985; C. DI SANTE, *El Padre Nuestro: la experiencia de Dios en la tradición judeocristiana*, Sec. Trinitario, Salamanca 1988, H. SCHÜRMANN, *Padre Nuestro*, Sec. Trinitario, Salamanca 1982.

PALABRA

1. Visión general

(↗ *Biblia*, *creación*, *Dios*, *hombre*, *Iglesia*, *Juan [evangelio de]*, *Juan evangelio*, *Juan evangelista*, *Ley*, *parábolas*, *revelación*). Junto con la revelación de Dios y la fe como respuesta humana, el valor de la palabra constituye quizá la aportación y signo más importante de la Biblia. Suele decirse que los *griegos* están más vinculados a la palabra como idea (de *eidein*, ver); aquello que se ve o razona; la verdad es para ellos palabra objetivada como idea o estatua; por eso han desarrollado el arte de los ojos, la mirada que descubre el fulgor de lo que existe, en la línea de aquello que puede contemplarse porque está delante de nosotros, siempre igual, como pensamiento. Los *israelitas*, en cambio, han destacado el valor de la palabra creadora *(dabar)* que se expresa haciendo que las cosas sean, y que los hombres dialoguen; por eso han destacado el arte del oído que escucha, responde y dialoga, es decir, la palabra de la conversación, que vincula a las personas en gesto de fidelidad. Frente a la armonía del cuerpo hecho idea (imagen eterna, dios o diosa) han destacado la belleza concreta de la persona que habla, es decir, de la palabra personal del diálogo.

(1) *Antiguo Testamento*, *Dios Palabra*. La experiencia bíblica de Dios está esencialmente vinculada a la «palabra». Dios no tiene imagen, de manera que no puede ser representado; pero él habla, y su palabra o «mandamiento» define la existencia humana, como ha proclamada de manera radical el Deuteronomio: «¡Tened cuidado! Dios os habló en el Horeb, pero no visteis imagen alguna» (cf. Dt 4,15-20). Este Dios sin imagen (sin ídolos, ni figuras) se revela y manifiesta a los hombres a través de la palabra, tal como lo ha puesto de relieve el Decálogo (cf. Ex 20,4-5; Dt 5,8). La Palabra bíblica está vinculada a Dios de un modo muy intenso, de manera que en un momento dado ella viene a concebirse como una personificación de su misma realidad. En sentido general, la palabra puede tener cuatro sentidos básicos:

a. Palabra profética. En el principio de la religión israelita se encuentra la experiencia profética, que no se expresa en forma de éxtasis carismático, con ruptura de conciencia, sino en la «palabra» que se escucha, se acoge, se transmite y se comparte. En ese sentido, el profeta israelita es oyente de la palabra, alguien que escucha a Dios y puede transmitir lo que ha escuchado, diciendo, en fórmula repetida una y otra vez: *ko amar*, «así dice el Señor...» (cf. Am 3,1.12; Jr 16,5; etc.). Esta es la novedad y sentido de la experiencia israelita.

b. Palabra creadora. Pero la Palabra de Dios no se expresa y expande solamente a través de los profetas, como voz de llamada y exigencia de conversión, sino que ella ha podido presentarse como principio de todo lo que existe. En cada una de las obras de la creación se repite la misma expresión: *wayommer*, «y dijo Dios» (Gn 1,3.6.9...). El mismo mundo aparece así como efecto de una conversación de Dios, que se dice a sí mismo al crear el mundo, para dialogar de una manera especial con los hombres. En ese sentido, en imagen audaz, que la física actual tendría muy en cuenta, conforme a la

experiencia de la Biblia, las diversas realidades son «palabras». Más que pura materia (o simple información), ellas son comunicación.

c. Palabra de Ley: los mandamientos. Dando un paso más, la Biblia israelita interpreta la misma Ley como palabra, de manera que los diez mandamientos se definen como las diez palabras (cf. Ex 10,1; 34,29). Más que ordenamientos en sentido imperativo, son palabras de conversación y diálogo de Dios con los hombres. En ese aspecto, el conjunto de la Ley (la Torah) debe entenderse como Palabra de Dios.

d. Dios es Palabra. Avanzando en la línea anterior puede decirse que las cosas fueron hechas por la Palabra de Dios (Sal 33,6), añadiendo, de algún modo, que Dios mismo es Palabra. Esta tendencia a «hipostasiar» la Palabra de Dios (a verla como expresión y nombre de Dios) ha cristalizado de un modo especial en algunos apócrifos (como el *Libro de los Jubileos*) y sobre todo en el Tárgum, donde el término arameo *Memra* aparece constantemente como manifestación del poder divino, sustituyendo al mismo Dios que es Palabra, de manera que, en vez de Dios, se dice Memra, Palabra. Así se dice que Memra castiga al pueblo (*TargumYer* Ex 32,35) o le rechaza (*TargumLv* 26,30), de tal forma que ella viene a presentarse como agente universal de Dios en sus relaciones con los hombres. Toda la realidad se vuelve así espacio de presencia de la Memra, Palabra, que hace milagros en Egipto, bendice a Israel, rescata a los hebreos, etc.

La Palabra/Memra así hipostasiada ocupa un lugar semejante en la traducción griega de los LXX, recibiendo aún más fuerza en la literatura sapiencial helenista (Eclo, Sabiduría), sobre todo en Filón de Alejandría, donde aparece como Logos. En ese contexto, algunos judíos helenistas han realizado las más audaces especulaciones sobre el Logos-Palabra, entendida como expresión de la presencia de Dios, que va guiando la historia israelita y que, en el momento culminante, se revela de forma incluso guerrera, como en el texto clave de Sab 18,14.16: «Cuando un sosegado silencio todo lo envolvía y la noche se encontraba en la mitad de su carrera, tu Palabra omnipotente, cual implacable guerrero, saltó del cielo, desde el trono real, en medio de una tierra condenada al exterminio. Empuñando como afilada espada tu decreto irrevocable».

En ese contexto se puede afirmar que la más importante de todas las manifestaciones de Dios como Palabra se ha expresado en la Palabra Escrita, es decir, en la Biblia, entendida como Libro de Dios, revelación de su misterio. Estrictamente hablando no se trata de una «encarnación» de la Palabra (como dirá el evangelio de Juan, hablando de Jesús: Jn 1,14), pero estamos cerca de ello. Los israelitas serán para siempre los portadores de la palabra escrita de Dios.

(2) *Nuevo Testamento*, *Jesús Palabra*. La visión de la Palabra de Dios en el Nuevo Testamento sigue en la línea anterior, pero recibe algunos matices que son muy importantes: la Palabra aparece, por un lado, como siembra mesiánica, allí donde Mc 4,14 afirma que «el sembrador siembra la palabra» (Mc 4,3.14). Dios no crea a los hombres por la fuerza sino a través de la palabra. No les define por la raza, nación o dinero, sino a través de la comunicación o palabra compartida que les vincula y madura. Por eso, el Jesús de Marcos no enseña a los hombres diversas palabras (verdades que se pueden sumar unas a otras), sino la Palabra (*ton logon*: 4,13), que aquí se podría traducir

a modo de *comunicación* o don de Dios. En ella nacemos, de ella renacemos, conforme al evangelio. Fuera de ella no tenemos verdad ni salvación posible, como indican tres signos básicos de Jesús como Palabra de Dios en el Nuevo Testamento:

a. Jesús, *historia de la Palabra*. Los evangelios sinópticos han escrito la historia de la Palabra que es Jesús. La Palabra de Dios se expresa a través de su enseñanza y de su vida de Jesús, y de un modo especial por sus parábolas, que no son algo que se aprende en teoría y que se estudia, sino un mensaje personal (cf. Mc 1,15; 6,12), una llamada al seguimiento (cf. Mc 8,34-36). En ese sentido, los creyentes «son» en la medida en que acogen la palabra (como llamada de Dios) y la cumplen en su relación con otros hombres. Desde esta base se vinculan las dos formas de entender la palabra: *la vertical*, de escucha de Dios con oración, y *la horizontal* de relación interhumana. En esa línea, la Palabra de Dios no impone su verdad, no subyuga a los hombres y mujeres desde fuera, sino que les invita a penetrar en el mensaje para comprenderlo y transformarse. Esa es la Palabra de la vida de Jesús que se expresa y despliega plenamente en su entrega de amor hasta la muerte.

b. Palabra encarnada. Situando en otro plano el mensaje de los sinópticos, el evangelio de Juan afirma de un modo taxativo: «En el principio era la Palabra y la Palabra era junto (hacia) Dios... Todas las cosas fueron hechas por ella, y sin ella no se ha hecho ninguna... Y la Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros y hemos visto su gloria, gloria de Unigénito del Padre, lleno de gracia y verdad» (cf. Jn 1,1-14). Este himno a la Palabra (Jn 1,1-18) eterna de Dios que es Jesús tiene tres partes. Las dos primeras (la palabra es en Dios, la Palabra es mediadora y creadora de todo lo que existe) podrían entenderse en perspectiva israelita o helenista: Dios se manifiesta o actúa a través de su Palabra. Pero la tercera (la Palabra se hizo carne: Jn 1,14) es específicamente cristiana, pues identifica Palabra de Dios y hombre Jesús. Esta es la novedad del himno de Juan, la identidad del evangelio: existiendo en la eternidad de Dios, la Palabra se ha hecho Carne, ser personal, en la historia. Por eso, cuando decimos que «Dios es Palabra», los cristianos estamos aludiendo de hecho a Jesús, que es el Unigénito (= Hijo) de Dios Padre. Eso significa que hablamos siempre de la palabra encarnada, del hombre en la historia.

c. Palabra vencedora. El Apocalipsis de Jesucristo (cf. Ap 1,1) ha desarrollado, en forma simbólica, el triunfo de la Palabra: «Vi luego el cielo abierto y apareció un caballo blanco y el Sentado encima de él se llama Fiel y Verdadero, y juzga y combate con justicia... Lleva escrito un Nombre que nadie conoce sino él. Va envuelto en un manto empapado de sangre y su Nombre es este: ¡El Logos (= Palabra) de Dios!... De su boca sale una espada afilada, para dominar a las naciones, y él las pastoreará con vara de hierro» (Ap 19,11-13). Este «jinete de la Palabra» lleva escrito el nombre de Yahvé, las Cuatro Letras (Tetragrama) que no pueden pronunciarse. Es la Palabra vencedora (cf. también Heb 1,1-3), que ha entregado su vida a los hombres, al comunicarles su secreto más hondo, muriendo por ellos. Por eso lleva el manto empapado en Sangre (19,13), la sangre de su propia vida, entregada por los hombres. La espada de su boca (cf. Ap 19,15) es la misma Palabra. Dios se manifiesta así como Palabra plena. Dios realiza su acción

entregando a su Hijo (su misma Palabra) a favor de los hombres. Esta es su espada triunfadora.

2. Prólogo de Juan

(↗ *Juan Bautista*, *Luz*, *Vida*). El tema de la Palabra constituye el principio y centro de la Biblia, que comienza hablando del Dios que lo ha creado todo por su Palabra (Gn 1) y sigue hablando del Dios que revela su Palabra a los profetas, para culminar en Jesús que es Palabra encarnada (Jn 1,14), desembocando en la victoria de Cristo Palabra en el Apocalipsis (Ap 19,13). Jn 1,1-2 ha definido a Dios como Palabra, es decir, como principio de toda comunicación. Pues bien, en esa línea, el hombre se define también como palabra, pues es capaz de escuchar y responder a Dios. Desde esa base podríamos definir la revelación bíblica no solo como una historia de la gracia, sino también como una historia* *de la palabra*, es decir, del diálogo encarnado de los hombres con Dios y de los hombres entre sí (cf. Jn 1,14). Aquí desarrollamos el tema comentando algunos elementos básicos del prólogo de Juan (Jn 1,1-18), que entendemos así como uno de los ejes de sentido de la Biblia cristiana. Todo este diccionario, que lleva el subtítulo de «historia y palabra», quiere ser una explicación y expansión del sentido de la Palabra de Dios, que aquí se ha expresado de forma ejemplar.

(1) *El entorno de la Palabra. Introducción teórica al prólogo de Juan*. Desde la perspectiva del Nuevo Testamento, el tema se centra en Jn 1,1-18, donde se empieza diciendo que al principio era la Palabra para decir que ella se ha encarnado, a lo largo de la historia, hasta venir a presentarse de manera total en Jesucristo. Pero Juan dialoga con la Biblia y con la cultura de su entorno, de manera que su visión de Dios como Palabra encarnada en Cristo viene a presentarse como signo y centro de una experiencia total de la realidad. (a) *Jn dialoga con la Palabra (Logos-Dabar) del Antiguo Testamento*, remitiendo al comienzo del Génesis: «en el principio (cf. Gn 1,1 y Jn 1,1) creó Dios el cielo y la tierra» y lo hizo a través de una Palabra que proviene de su abismo original y puede concebirse, a veces, de manera subsistente, como si fuera una realidad autónoma (cf. Sal 33,6; Is 55,10s). Pues bien, la Palabra que en Gn 1 era expresión de la obra y presencia de Dios entre las cosas se ha vuelto en Jn el título clave de Jesús, el Cristo. (b) *Jn dialoga con el judaísmo sapiencial*, reflejado en Prov, Eclo y Sab, donde la Sabiduría *(Sophia)* ha recibido rasgos personales y aparece junto a Dios como imagen de su acción sobre la tierra, en forma de *Logos* (de aquí en adelante, remitiendo al texto griego de Jn 1, pondremos preferentemenre *logos*, en vez de palabra). Esa visión culmina en Filón de Alejandría que vincula *Sophia*-Sabiduría y *Logos*-Palabra. Filón concibe la *Sophia* como un momento interno del ser de lo divino (plenitud de su autoconocimiento), presentando al *Logos*, también divino, como guía que conduce a los hombres hacia la Sabiduría de Dios. Pero Jn no distingue entre *Logos* y *Sophia*, sino que atribuye al *Logos* los rasgos de la antigua Sabiduría (de Prov y Sab): la misma Palabra encarnada en Jesús es signo de Dios, verdad del mundo y camino que lleva del hombre a Dios, como la Ley (Torah) del judaísmo rabínico. (c) *Jn dialoga con el helenismo* (que se ocupa del *Logos* divino) y quizá de un modo especial con unas tendencias gnósticas que se estaban extendiendo ya

y en las que Dios aparece enviando su Palabra creadora y salvadora para iluminar (liberar) a los hombres perdidos sobre el mundo. Algunos autores afirman que en el fondo de la *Sophia* judeohelenista se encuentra el viejo mito oriental de un Dios que envía a su delegado y salvador al mundo y que ese mito influye también en Jn 1. Este sería un dato religioso común al oriente (religiosidad griega, judaísmo helenista y gnosis). En ese contexto habría venido a situarse Jn, asumiendo el tema de un salvador divino que viene al mundo, para interpretarlo después de una forma distinta, al identificarlo con Jesús de Nazaret. (d) *Novedad de Jn*. Identifica al *Logos* con la persona de Jesús. Eso significa que Jesús es transparencia de Dios, pero no en forma de discurso racional o conversación teórica, sino de existencia personal y de comunicación vital con los otros hombres y mujeres que le han precedido y que le siguen. El *Logos* existe en Dios abriéndose al mundo, en comunicación liberadora. De esa forma, su inmanencia (eternidad) se vuelve economía salvadora en la misma vida de los hombres. Visto así, el *Logos* no es un título filosófico, que se impone artificialmente desde fuera, ni un concepto que pueda separarse del conjunto de la vida de Jesús, sino al contrario, una forma de entender la experiencia y vida concreta de Jesús. Sobre esa base, la experiencia de Jesús como Palabra de Dios puede y debe entenderse también en la línea de los sinópticos que presentan a Jesús anunciando o sembrando la Palabra (cf. Mc 4), es decir, expresándose a sí mismo, como semilla de Dios en el mundo.

(2) *Palabra creadora*, *pecado humano* (Jn 1,1-5). Teniendo en cuenta lo anterior podemos pasar ya al prólogo del evangelio de Juan, desde sus primeros versos: «En el principio era la Palabra, y la Palabra era con Dios, y la Palabra era Dios. Esta era en el principio con Dios. Todas las cosas por ella fueron hechas, y sin ella nada de lo que ha sido hecho, fue hecho. En ella estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres. La luz en las tinieblas resplandece, y las tinieblas no prevalecieron contra ella». La Palabra se encuentra, por un lado, *vertida a Dios* (Jn 1,1-2) y por otro está *abierta hacia un mundo* (Jn 1,3-4) que no le ha recibido (Jn 1,5). Quizá pudiéramos decir así, desde el principio, que ella es relación: es comunicación como principio de todo lo que existe. La tradición israelita afirma (cf. Dt 4,11-20) que a Dios no se le puede contemplar, pero los fieles escuchan su palabra para vivir según ella. En esa línea se situará el final del prólogo de Juan, diciendo que *a Dios nadie le ha visto* (Jn 1,18), pero que él nos habla, de manera que su Palabra, que está en el seno del Padre, como Hijo unigénito, nos lo manifiesta. Sobre esa base presentamos los tres elementos del texto. (a) *Jn 1,1-2: Palabra divina*. Juan no empieza ofreciendo especulaciones: no teje una teoría general sobre el carácter lógico o dabárico (de *dabar*, *palabra*) del conjunto de la realidad; no tiene intereses especiales en filosofía, ni especula en claves de experiencia mística. Pero afirma que en el *principio (arkhê)* era la Palabra: era límite y fuente de todo lo que existe, de manera que, en algún sentido, ella se identifica con Dios. Del silencio fontal de Dios emerge la Palabra como sentido de toda realidad. Ella es principio de la creación, pero está vuelta o dirigida *(pros)* hacia Dios, por origen y tendencia. En ese sentido se puede afirmar que la Palabra es Dios, en frase densa donde el sujeto es la Palabra *(ho logos)* y el predicado es Dios (*Theos* sin artículo). Eso supone que el *Logos* o Palabra personal (*ho Logos* con

artículo) es Dios (*Theos* sin artículo) pero no es el Dios (*ho Theos*, con artículo). Esta distinción y relación entre el Dios que es Padre y la Palabra/Dios que es Hijo adquiere todo su sentido al final del prólogo de Juan (Jn 1,14.18), pero aparece ya evocada desde el principio del texto (Jn 1,1-2). Es claro que por ahora (si prescindimos de Jesús, que solo aparece en Jn 1,14-18) se pueden hacer y se han hecho mil especulaciones sobre la relación que hay entre Dios (entendido como persona) y la Palabra (vista como inteligencia originaria o facultad de autoexpresión de Dios). Una parte considerable de la filosofía y pensamiento religioso del tiempo de Juan (platónicos y estoicos, judíos helenistas con Filón y precursores de gnósticos y herméticos) quisieron entender y resolver este misterio. A ese nivel, Juan no ha querido ofrecer ninguna novedad significativa. Plantea un tema que otros planteaban; asume un presupuesto que otros supusieron y exploraron: al principio de todo se encuentra la Palabra en relación con Dios. Eso le basta y le permite dialogar con la experiencia religiosa y la filosofía de su entorno. En algún sentido, este pasaje (Jn 1,1-2) sigue el mismo esquema de Heb 1,1-3 y Hch 17,24-27. Según eso, siendo lo más nuevo (afirma que Dios se encarna en el hombre Jesús), el mensaje cristiano asume lo más antiguo, empalma con la *arkhê* o principio, donde se encuentra la Palabra surgiendo de Dios y tornando a Dios. (b) *Jn 1,3-4: revelación creadora*. Todas las cosas fueron hechas por ella *(di autou)*, es decir, a través de la Palabra, como lo resaltan los dos esticos (frases) paralelas de Jn 1,3: la primera en clave afirmativa (todas las cosas fueron...), la segunda en clave negativa (sin ella no se ha hecho nada...). No hay nada sin sentido en el conjunto de la realidad, nada irracional o errante; no hay nada que exista por aislado y no sea expresión de la Palabra de Dios, aún oponiéndose a ella. La Palabra es presencia vital, de manera que formando parte del misterio de Dios, ella es Vida* y Luz* para los hombres (cf. Hch 17,28: en Dios vivimos, existimos, nos movemos...). En ese sentido podemos afirmar que toda la realidad pertenece al despliegue de Dios. (c) *Rechazo y tiniebla* (Jn 1,5). Pero la tiniebla (entendida aquí como humanidad) no ha recibido la Palabra. De esa forma establece Juan el contraste entre el don de Dios (Palabra que se hace Vida-Luz) y los hombres que la rechazan (prefiriendo la muerte y la oscuridad). La realidad no es por tanto una armonía entre Dios y los hombres, sino que en el fondo de ella ha venido a establecerse una ruptura, un rechazo, que ha de entenderse en línea de pecado de los hombres y no de tragedia divina. El texto no nos sitúa ante un «Dios caído», como piensa la gnosis* y gran parte de las sabidurías orientales (incluido el platonismo), sino ante un hombre desobediente que no escucha la Palabra (en la línea de la tradición israelita). De esa forma, el texto pone de relieve la bondad de Dios, que se comunica (no se oculta, no se aleja) y la libertad de los hombres, que no le han recibido. De todas formas, el texto no habla expresamente de los hombres, sino de la tiniebla, añadiendo que ella no ha recibido a Dios. La tiniebla puede interpretarse de muchas formas: algunos tenderán a personalizarla, trazando así un dualismo gnostizante, parecido al de Qumrán, pensando que Jn 1 ha trazado una oposición entre el Dios/Luz y Satán/Oscuridad; otros podrán ver en ella la fuerza del destino, los poderes cósmicos... Pero Jn no cree necesario definirla. Asume la tradición bíblica y sabe (con Jesús y los cristianos más antiguos), que los

hombres se han opuesto al plan de Dios: se han hecho tiniebla. Este es el lugar y triunfo de la debilidad: Dios se manifiesta y actúa como divino (*phainei*: brilla) precisamente allí donde los hombres no le acogen. Dios Expande su misterio, ofrece su Palabra (hecha Vida, abierta en Luz) a pesar de que los hombres prefieran encerrarse en su propia oscuridad, convirtiéndose en tiniebla.

(3) *La Luz: revelación de la Palabra* (Jn 1,6-13). De la creación y el pecado, presentados de un modo general, pasamos a la revelación de la Palabra, que se expresa como un despliegue de Luz. «Hubo un hombre enviado de Dios, el cual se llamaba Juan. Este vino para testimonio, para que diese testimonio de la Luz, a fin de que todos creyesen por él. No era él la Luz, sino para que diese testimonio de la Luz. Aquella Luz verdadera, que alumbra a todo hombre, venía a este mundo. En el mundo estaba, y el mundo fue hecho por ella, por la Luz; pero el mundo no le conoció. A los suyos vino, y los suyos no le recibieron. Mas a todos los que le recibieron, a los que creen en su nombre, les dio potestad de ser hechos hijos de Dios; los cuales no son engendrados de sangre, ni de voluntad de carne, ni de voluntad de varón, sino de Dios». Este pasaje se puede dividir en tres momentos. (a) *Juan Bautista*, *testigo de la Luz* (Jn 1,6-8). Estructuralmente debería aparecer aquí Moisés, conforme a la dinámica de conjunto de todo el Antiguo Testamento. Pues bien, llevando hasta el límite una línea de interpretación cristiana de la historia, que aparece ya en Mc 1,1-15, Juan evangelista ha condensado el Antiguo Testamento (Ley y Profetas) en la figura de Juan Bautista, al que presenta como enviado de Dios para dar testimonio de la Luz (es decir, de Cristo). En el fondo de este pasaje podría haber una polémica contra unos posibles discípulos del Bautista que han querido absolutizar la figura de su maestro, presentándolo como verdadera Luz. Pero en su conjunto, este pasaje resalta el aspecto positivo de Juan Bautista, a quien el Evangelio presenta como testigo de la Luz, como expresión y cumplimiento de todo el camino israelita. (b) *Luz revelada*, *Luz rechazada* (Jn 1,9-10). Esta Luz es sin duda la misma Palabra de Dios presente en el mundo; ella puede expresarse y revelarse de un modo especial en Israel, pero el evangelio de Juan ha destacado su carácter universal y de esa forma nos sitúa ante una revelación que se expresa en todos los pueblos, pues está vinculada a la misma creación humana. Así se dice que la Luz existe en sí misma (no es Juan Bautista) y alumbra a todo hombre viniendo al mundo. La frase tiene un doble sentido: así puede indicar que la Luz existe y alumbra a los hombres que vienen al mundo; o puede indicar también que es la misma Luz la que viene y alumbra a los hombres. Sea como fuere, el texto nos pone ante una revelación universal de la Luz que desborda el plano israelita y nos sitúa (se sitúa) ante el conjunto de la humanidad, que aparece así como capaz de Dios (a través de sus religiones y filosofías). Desde aquí se entiende la paradoja que estamos indicando: la Luz viene y lo hace todo, pero el mundo no la ha recibido. Antes se hablaba de la *tiniebla* que no había recibido la Luz (Jn 1,5); ahora se habla del *mundo*, entendido también como tiniebla, que no ha conocido la Luz. Esta es la paradoja: solo porque la Luz que es Dios se expande, surgen cosas, tienen sentido los humanos; y sin embargo, los que nacen de esa Luz pueden rechazarla, es decir, no conocerla. (c) *Luz que viene*,

Luz que se niega (1,11-13). De la revelación general, abierta a todos los hombres (Jn 1,9-10), pasamos aquí a la venida especial: la Luz alumbra a los suyos y los suyos no la han recibido. ¿Quién son aquí los «suyos», es decir, aquellos que pertenecen al misterio más íntimo de la Luz? Es evidente que pueden ser los israelitas; en ese caso, nuestro texto hablaría del gran rechazo de Israel, como lo ha hecho la parábola de los viñadores* homicidas (Mc 12,1-11). Pero también puede hablar de los cristianos, aludiendo de un modo especial a los grupos eclesiales que no han recibido plenamente la Luz de la Palabra. Sea como fuere, el texto vuelve a situarnos ante la paradoja del Dios que alumbra y no le acogen, que habla y no le responden. Esta es la experiencia de la debilidad del Dios que se arriesga al fracaso de la comunicación y sigue comunicando amor (Palabra, Vida, Luz) donde le expulsan y niegan. Pero el rechazo no es total, pues hay personas que le han recibido, de manera que pueden llamarse y son hijos* de Dios.

(4) *Jesús*, *encarnación de la Palabra* (Jn 1,14-18). De la Palabra divina y la Palabra revelada pasamos a la encarnación de la Palabra y, a fin de presentarla, el evangelio de Juan ha tenido que abandonar el lenguaje filosófico-religioso de su entorno (helenismo, judaísmo, gnosis...) para ofrecer la aportación específicamente cristiana que, en otros contextos, como Rom 4,24 y Hch 17,31, se expresaba en un lenguaje de resurrección* y que aquí aparece en lenguaje de encarnación*. «Y la Palabra se hizo carne, y habitó entre nosotros (y vimos su gloria, gloria como del unigénito del Padre), lleno de gracia y de verdad. Juan dio testimonio de él, y clamó diciendo: Este es de quien yo decía: El que viene después de mí, es antes de mí; porque era primero que yo. Porque de su plenitud recibimos todos, y gracia sobre gracia. Pues la ley fue dada por medio de Moisés, pero la gracia y la verdad vinieron por medio de Jesucristo. A Dios nadie le vio jamás; el unigénito Hijo, que está en el seno del Padre, él le ha dado a conocer». Dividimos el texto en cuatro partes. (a) *Afirmación básica. La Palabra se hizo Carne* (Jn 1,14). En el comienzo de su prólogo, Juan decía que el *Logos* era *(ên)* en Dios (1,1). Ahora se añade que se ha hecho *(egeneto)*: ha entrado en el tiempo, haciéndose vida humana, humanidad concreta. Solo ahora, en el momento de total abajamiento (cf. Flp 2,1-11), la Palabra y Dios, vinculados antes de un modo general (Jn 1,1-2), reciben nombres personales: Dios se llama Padre y su Palabra el Unigénito. No se cita todavía a Jesús, pero se habla de Unigénito que se ha heho Palabra/Carne, dentro de la misma historia humana, recibiendo toda la *doxa* o gloria de Dios, como gracia personal *(kharis)* afirmación plena (*aletheia* o verdad). (b) *Juan Bautista*, *testigo de la Palabra de gracia* (Jn 1,15-16). El anuncio anterior del Bautista (cf. Jn 1,6-7) recibe en 1,15 su expresión histórica concreta. Jesús ha llegado después, pero es anterior, porque es portador de la gracia de Dios y la gracia es lo primero. (c) *Jesús y Moisés* (1,17). Solo ahora plantea Juan el tema de la relación entre la Ley, que se pone de relieve en el judaísmo rabínico, y la Gracia y la Verdad, que constituyen el centro del mensaje cristiano. De esa manera asume y distingue dos elementos que se hallan presentes a lo largo de todo el Antiguo Testamento y que definen la herencia israelita: dentro de la tradición rabínica, Moisés aparece vinculado a la Ley*, como ha destacado el evangelio de Pablo. Pero dentro del Antiguo Testamento hay algo más profundo, que pertenece a la revelación de Dios: la *kharis kai aletheia*

(gracia y verdad) que asumen y expresan los elementos básicos de la misericordia* y verdad *(hesed wa emet)* que constituyen el centro y culmen de la revelación israelita (cf. Ex 34,6-7). Los temas principales (gracia y verdad) habían aparecido ya en Jn 1,14; pero solo ahora se encuentran asociados al nombre concreto de Jesucristo. Solo ahora, cuando la revelación llega a su meta, cuando la *doxa* o gloria de Dios se desvela (cf. Jn 1,14), superando el nivel de la Ley de Moisés, se puede pronunciar y se pronuncia el gran Nombre de Jesucristo. (d) *Dios desconocido*, *Dios Unigénito*, *Palabra de Dios* (1,18). Aquí culmina el tema de la encarnación de la Palabra, interpretada en forma de conocimiento vital, es decir, de comunión con Jesucristo (Jn 1,18).

(5) *Conclusión: la Palabra de Dios es el Hombre Jesús*, *la vida humana*. Hemos venido hablando de Dios, pero ahora, al final del camino, podemos y debemos afirmar que no sabíamos nada de él: no le habíamos visto, ignorábamos su rostro; solo el Hijo que viene del seno del Padre nos lo ha manifestado. Hemos venido hablando también de la Palabra, pero debemos añadir que tampoco sabíamos lo que era, de tal forma que podíamos confundirla con especulaciones espirituales o filosóficas. Ahora sabemos que la Palabra de Dios es el Hombre Jesús y, en Jesús, todos los hombres y mujeres de la tierra. Eso significa que conocer la Palabra es compartir la Vida de Jesús, en comunión personal, compartiendo la vida de los hombres y mujeres de la historia, en gracia y verdad, es decir, en transparencia. Desde este final puede plantearse el tema del Logos o Palabra de Dios, poniendo de relieve los dos caminos, uno descendente (más filosófico) y otro ascendente (más vinculado a la historia de la salvación). (a) *En línea descendente*, que puede vincularse con la teología de la preexistencia*, el punto de partida estaría al comienzo del prólogo, en las formulaciones iniciales de Jn 1,1-5, entendidas en perspectiva filosófico-religiosa: hay un Logos de Dios, una Palabra/Vida/Luz que alienta en todo lo que existe: en esa Palabra/Luz de Dios que se expresa en Jesucristo existimos y somos los hombres. (b) *Por el contrario*, *en línea ascendente*, es decir, en perspectiva de historia* de la salvación, el punto de partida del conjunto del prólogo de Juan estaría en su final (en Jn 1,18), de manera que tenemos que empezar hablando de Jesús, entendido como Hijo de Dios, y solo desde Jesús podríamos subir hacia Dios Padre y conocerle como fuente de toda Palabra. *El camino descendente* empieza por el *Logos* o Palabra de Dios para llegar al hombre. *El camino ascendente* empieza por el hombre Jesús para llegar a Dios. En el lugar donde se unen ambas líneas (descenso y ascenso) podemos hablar de revelación de Dios en Cristo. En un nivel externo, el evangelio de Juan ha seguido un camino descendente, para dialogar mejor con la filosofía y religión de su entorno (judaísmo helenista, gnosis). Pero en su sentido más profundo, a partir del *Logos* hecho carne (Jn 1,14), el evangelio puede y debe entenderse más bien en sentido ascendente.

Cf. M. E. BOISMARD, *El prólogo de san Juan*, AB, Fax, Madrid 1967; R. E. BROWN, *La comunidad del discípulo amado. Estudio de la eclesiología juánica*, Sígueme, Salamanca 1987; *El evangelio según Juan* I-II, Cristiandad, Madrid 2002; R. BULTMANN, *Johannesevangelium*, Vandenhoeck, Gotinga 1968; A. DESTRO y M. PESCE, *Cómo nació el cristianismo joánico: antropología y exégesis del Evangelio de Juan*, Sal Terrae, Santander 2002; C. H. DODD, *La Tradición histórica en el cuarto Evangelio*, Cristiandad, Madrid 1977; X. LÉON-DUFOUR, *Lectura del evangelio de Juan* I-IV, Sígueme, Salamanca 1992-98; X. PIKAZA, *Dios es*

palabra. Teodicea bíblica, Sal Terrae, Santander 2003; R. SCHNACKENBURG, *El evangelio según san Juan* I-III, Herder, Barcelona 1980.

3. Apocalipsis

(↗ *Apocalipsis*, *jinete*). Tiene en el Apocalipsis tres sentidos fundamentales. (a) Es palabra de la profecía que Juan profeta transmite y que expresa en el Libro* que escribe con fidelidad (Ap 1,2; 19,9; 21,5; 22,7.18.19). (b) Es palabra de testimonio y entrega de la vida, propia de los mártires que mueren al decirla o por su causa (Ap 3,8; 6,9; 12,11; 20,4). (c) La palabra se identifica con el mismo Cristo vencedor, que derrota a las Bestias y a todos los perversos con la espada (= palabra) que sale de su boca (Ap 19,13.21; cf. 2,12.16). Después de todas las batallas y luchas de la historia, en las que parece que los agentes decisivos han sido ángeles y demonios, poderes bestiales y enemigos míticos, el Apocalipsis identifica al vencedor final con la Palabra: «Vi después el cielo abierto y apareció un caballo blanco y el Sentado encima de él se llama Fiel y Verdadero, y juzga y combate con justicia. Sus ojos son como llamas de fuego y su cabeza está adornada por múltiples diademas. Lleva escrito un Nombre que solo él conoce. Va envuelto en un manto empapado de sangre y su Nombre es este: ¡*Logos* (= Palabra) de Dios! Los ejércitos del cielo, con sus jinetes vestidos de lino blanco purísimo, galopan tras sus huellas sobre blancos caballos. De su boca sale una espada afilada, para dominar a las naciones, y él las pastoreará con vara de hierro... Y sobre su manto y su muslo lleva escrito este Nombre: Rey de reyes y Señor de señores» (Ap 19,11-16). Los reyes y la Bestia habían matado y comido a la Prostituta, en una guerra civil de dimensiones mundiales. Pues bien, ahora que parecen invencibles, se revela desde el cielo un ejército distinto, que no lucha con armas, sino con el amor y la palabra, el ejército de los seguidores del Jinete del caballo blanco, que había aparecido quizá de forma velada (o antitética) en un pasaje anterior (cf. Ap 6,1-2) y que ahora se presenta claramente como Mesías de Dios, envuelto en el manto de su sangre, esto es, de su entrega a favor de los hombres. No vence quien mata, sino quien se deja matar: vence el Cordero degollado, vence el Hijo del Hombre (cf. Ap 5,6; 1,13), vence la Palabra, que cabalga invicta, como Capitán de Dios, a favor de la verdad y la justicia (cf. Sal 45,5), para mostrar la fuerza de la vida (Ap 19,11; cf. Sal 9,9) y culminar el camino del amor. Estos son sus rasgos principales, estos sus nombres. (1) *Es divino*. Lleva escrito en su cabeza o frente (cf. Ap 9,4; 14,1; 22,4) un nombre que solo él conoce y que probablemente forma parte de la disciplina del arcano de la tradición israelita, YHWH, las Cuatro Letras de Tetragrama, que le vinculan con el misterio de Dios. (2) *Es el Logos*, Palabra de la creación primera y victoriosa (Gn 1). Las armas terribles de la Bestia* y de los reyes (del imperio o sistema) de la vieja tierra pierden al fin su poder y acaban por volverse inútiles. Para recorrer y vencer la travesía de la vida es necesario otro poder, un arma diferente: la palabra de Dios que se expresa en el diálogo entre los hombres. (3) *Es el Rey*. En su manto y en su muslo lleva escrito un nombre: Rey de Reyes y Señor de Señores (19,16; cf. Dt 10,17). Solo aquel que da la vida y que dialoga, entregándose por otros, es rey y señor verdadero. En este contexto se sitúa y se realiza la inversión de la violencia. Bestia y Reyes han matado y comido a la Prostituta conforme a

los principios y leyes del sistema que excluye y oprime, encarcela y devora. Por el contrario, el Cordero degollado, hecho Jinete vencedor, ha derrotado a las bestias con su sangre y su palabra, esto es, con el don de su vida creadora, dialogante, pues como el texto sigue diciendo «de su boca sale una espada*...», que no es arma de guerra militar, sino la misma Palabra de Dios que, según la mejor tradición israelita (cf. Is 11,4; Sal 17,24.27; Sab 18,15) y cristiana (Heb 4,12), es el principio de toda creación y salvación. Esta es la vara de hierro del Mesías, su arsenal guerrero: la Palabra que jamás será vencida, ni tampoco encadenada (como aparece en 2 Tim 2,9); este es el Jesús que entrega la vida por aquellos que le matan, vencedor por la Palabra.

PALOMA

(↗ *bautismo*, *Espíritu Santo 2*). En el Antiguo Testamento aparece como ave incauta (Os 7,1), cuyo arrullo se asemeja al llanto (Is 38,14). Se utiliza para diversos sacrificios de menor importancia (cf. Lv 1,14; 5,7; 5,11; etc.) y es famosa como símbolo de amor (Cant 5,2; 6,9), pero, sobre todo, porque en Gn 8,8-14 ella responde como ave doméstica, aliada de Noé y sus familiares, a quienes anuncia el fin del diluvio, en contra del cuervo salvaje que se despreocupa de ellos y no vuelve al arca. Así se muestra como señal de la bendición y vida de Dios sobre las aguas. Ese mismo simbolismo retorna en el Nuevo Testamento en el relato del bautismo de Jesús: «Aconteció en aquellos días que Jesús vino de Nazaret de Galilea y fue bautizado por Juan en el Jordán. Y, en seguida, mientras subía del agua, vio que los cielos se abrían y que el Espíritu descendía sobre él como paloma. Y vino una voz desde el cielo: Tú eres mi Hijo amado; en ti tengo complacencia» (Mc 1,9-11). Juan* Bautista anunciaba la llegada de las aguas de un nuevo diluvio destructor, con el gran viento y el fuego de Dios, que vendrían como portadores y signo del gran juicio final sobre la historia de los hombres pecadores (cf. Mt 3,1-12). Pues bien, el diluvio ha llegado con el bautismo de Jesús, que sale de las aguas; pero en vez del huracán y fuego de la ira de Dios viene el Espíritu, en forma de paloma, anunciando el final del cataclismo y la venida del tiempo de paz, con Jesús como Hijo de Dios. De aquí derivan los dos grandes simbolismos de la paloma en la tradición occidental: la paloma de la paz, con el ramo de olivo en el pico (Gn 8,11); y la paloma del Espíritu Santo, descendiendo sobre Jesús mientras sale del agua (Mc 1,10).

PAN

1. Profano y sagrado

(↗ *alimentos*, *eucaristía*, *maná*, *templo*, *tentaciones*). El pan, elaborado básicamente con trigo, pero también con centeno, cebada, espelta, avena y otros cereales o semillas (cf. Misná, *Pesah* 2,5) constituye uno de los alimentos fundamentales de la humanidad. Su cultivo proviene de la cuenca mediterránea (en el entorno de Israel) y ha definido la cultura sedentaria de los pueblos de occidente.

(1) *Los israelitas*, *cultura del pan profano. No hay mito del pan*. En contra de los intentos más conservadores de grupos como los recabitas*, en Israel ha triunfado la cultura del pan (vino y aceite), definiendo su vida y religión, vinculada a los núcleos habitados y ciudades. Los agricultores de trigo acaban estando vinculados a un campo que siembran y siegan (o dejan en barbecho) rítmicamente, año tras año. Ellos dependen de su trabajo, pero también de las condiciones del campo y de la lluvia. En un momento dado, pueden recoger y almacenar los excedentes en graneros (en ánforas de barro cocido). Por otra parte, ellos deben elaborar el trigo (trillarlo, molerlo, amasarlo con agua, cocerlo) para que sirva de alimento, en un proceso que muchas veces se ha entendido de forma religiosa. Significativamente, en contra de lo que sucede en otras cultura, la Biblia no ofrece un mito del cultivo y elaboración del pan, como el de Baal* entre los fenicios y cananeos: año tras año perece Baal, vencido por Mot, poder de muerte, siendo enterrado, como semilla en las entrañas de la tierra; pero su hermana Anatu lucha contra la muerte: «con el cuchillo le partió; con el bieldo le bieldó, en el fuego le quemó, con piedras de molienda le trituró, en el campo lo diseminó» (*Textos de Ugarit* 1.6. II, 26-34). Esta escena de siega y trilla distingue y vincula en el mismo Dios muerte y vida: muere Baal, señor de la lluvia y trigo, para renacer, en la cosecha anual, encarnado en el pan de la comida; vuelve Baal de la muerte, sigue el verano al invierno, la cosecha florece en el campo antes yermo. Trigo y vino son «dios» y sustentan la vida de hombres y mujeres en la tierra. En esa línea se sitúa el mito griego de Deméter y Perséfone: el Dios del subsuelo ha raptado a Perséfone, hija de la Tierra, para que habite seis meses cada año a su lado, haciendo así posible que la siembra (sepultada por un tiempo en tierra) nazca multiplicada cada año, en forma de rica cosecha. Estas religiones desarrollan un esquema de sacralidad cósmica, vinculada al proceso de la vegetación y a la comida. Para ellas todo pan (o torta vegetal) es sacramento divino, tanto por su origen (viene de Dios), como por su apertura cósmica (es signo de la tierra y del agua, expresión de la lucha de la vida) y su vinculación humana (es producto del trabajo). En contra de eso, la Biblia no conoce un mito del pan, aunque lo ofrece a Dios como veremos. Su pan es, ante todo, un pan profano.

(2) *Pan ofrecido a Dios. Panes de la Proposición*. El pan israelita empieza siendo pan profano: no es cuerpo de Deméter o Baal, sino producto de la tierra y del trabajo de los hombres. Pero los panes ázimos y las espigas tostadas de la primera comida de los hebreos en la tierra prometida (Gilgal*; Jos 5,11) pueden verse como un signo de la

importancia que tendrá el pan en su culto sagrado. Por otra parte, Melquisedec*, rey de Salem, presentó ante Abrahán los dones de su templo de Jerusalén (pan* y vino*: cf. Gn 14,18); los sacerdotes posteriores del mismo templo de Jerusalén conservaban y ofrecían también vino para las libaciones (cf. Jr 35,2-10; Misná, *Men* 8,7; Lv 23,11; Nm 28,7.14). Pero la ofrenda principal será el pan. (a) *Los panes del templo de Nob*. Los sacrificios animales eran pasajeros y cíclicos (semanas, novilunios, equinoccios...). Por el contrario, el pan estaba siempre ofrecido ante Dios, servido y dispuesto día y noche sobre su mesa o altar: «Llegó David a Nob, donde el sacerdote Ajimélec... y le dijo: El rey me ha dado una orden... Así pues, ¿qué tienes a mano? Dame cinco panes o lo que haya para mis muchachos (soldados). Respondió el sacerdote a David: No tengo a mano pan profano, pero hay pan consagrado, si es que los muchachos se han abstenido al menos del trato con mujeres... Y el sacerdote le dio panes consagrados, porque allí solo había el Pan de la Proposición, retirado ya de la presencia de Yahvé para colocar pan reciente el día señalado» (1 Sm 21,2-7; cf. espigas*: Mc 2,23-28). El sacerdote no tiene carne sagrada (que suele comerse de inmediato, tras los sacrificios), sino solo unos panes que han estado ofrecidos a Dios por un tiempo, posiblemente una semana, encima del altar, y que, tras ser sustituidos por otros recién cocidos, se guardan con respeto, para comida de los sacerdotes: son Panes de la Pro-posición (pro-puestos ante Yahvé) o de la Presencia divina, que David y sus soldados pueden comer, pues están puros, ritualmente limpios, como soldados de una guerra santa. Entre las causas de impureza ritual se destaca aquí la relación con mujeres, pues se piensa que el acto sexual masculino, por su derrame de semen, impurifica a quienes lo realizan. Los panes consagrados a Dios se han vuelto santos y solo pueden comerlos, participando de su santidad, los ritualmente puros, de tal forma que David y sus soldados los comen como sacerdotes impolutos. (Esta relación entre pan consagrado y pureza ritual está en el fondo de muchas formulaciones judías y cristianas sobre comidas y ritos, influyendo incluso en la exigencia del celibato de los celebrantes, entendido como ausencia de impureza sexual). (b) *Templo de Jerusalén*, *un sagrario de panes*. Los Panes de la Proposición son un elemento importante del ajuar sagrado del templo de Jerusalén, para el que debe construirse «la mesa de madera de acacia, y los utensilios de oro que habían de estar sobre la mesa: fuentes, vasos, tazas y jarros para las libaciones» (Ex 25,23-29; 37,10-16). Esa es la mesa de la Presencia sobre la que han de ponerse fuentes, copas, tazas y jarros de libación, con el pan que estará perpetuamente encima de ella (Nm 4,7). «Tomarás flor de harina, y cocerás con ella doce panes. Los colocarás en dos filas, seis en cada fila, sobre la mesa pura en la presencia de Yahvé. Pondrás sobre cada fila (de panes) incienso puro, que hará del pan un memorial, manjar abrasado para Yahvé. Se colocarán en orden cada sábado, en presencia continua ante Yahvé, de parte de los israelitas, como alianza perpetua» (Lv 24,5-8). La mesa de acacia es, por tanto, un altar para los panes y las ofrendas* y libaciones (para las que se requieren fuentes, copas, tazas, etc.). Estos panes, colocados de forma solemne y perpetua ante Dios, con vino e incienso, constituyen un memorial, en el doble sentido de la palabra: son un recuerdo de lo que Dios hace por el pueblo (al que concede tierra y

panes); son un recuerdo y signo de fidelidad que el pueblo eleva sin cesar ante su Dios, ofreciéndole lo mejor de su comida.

(3) *Tentación del pan*. Volvamos al pan profano, primer alimento de los hombres y mujeres de la Biblia. El gran problema del hombre es el hambre, la primera acción mesiánica será ofrecer comida (pan), seguridad económica. A ese nivel nos situaba Gn 2–3: Eva sintió «hambre» de un pan especial (del fruto del conocimiento pleno); también a Jesús le llega el hambre, necesita saciar su deseo. Esta es la tentación principal de nuestro tiempo: saciar para siempre a los hombres (como sabe en otro contexto Jn 4,15). Parece evidente que solo es verdadero Mesías aquel que ofrece a los hombres el pan, en programa integral de transformación económica. En este contexto se sitúa el diablo de las tentaciones* que dice a Jesús: «si eres Hijo de Dios, di que esas piedras se conviertan en pan» (Mt 4,4; Lc 4,3). Ser Hijo de Dios significa aquí imponerse sobre el mundo, convirtiéndolo todo en objeto de consumo, un tipo de comida. En ese sentido, el verdadero Mesías sería aquel que cumple los deseos de los hombres, dándoles de comer todo lo que necesitan. Este es el pan de la tentación, el pan diabólico, que no es para compartir y agradecer (como el pan de las multiplicaciones* y de la eucaristía*), sino para dominar a los demás. Este es el pan que sacia y nos encierra dentro de nosotros mismos, el pan que nos haría dioses (¡hijos de Dios!), pero en la línea del diablo. La humanidad actual sabe producir, de forma que parece estar capacitada para realizar el deseo satánico: convertir la piedra en pan, saciar el hambre. En conjunto, la cultura de occidente, con su desarrollo científico y técnico, puede resolver el problema de la producción, consiguiendo cantidades ingentes de alimento. Pero lo ha hecho en clave de imposición de unos sobre otros y no de gratuidad. Este es el pan del diablo, el dinero capitalista que destruye a quien lo tiene (le hace perder la gratuidad) y que deja en el hambre a los pobres. En ese sentido podríamos decir que el diablo de Mt 4,4 es diablo panadero o capitalista: produce panes suficientes, pero no sabe (no quiere) compartir ni dialogar, pues compartir es amar, dialogar es cultivar la libertad en plano de palabra. En contra de eso, Jesús viene a presentarse como Mesías de la *palabra*, es decir, de una producción que recibe su sentido (se hace mesiánica) allí donde se pone al servicio de la comunicación gratuita interhumana. Solo donde pasamos del puro pan (que se puede hacer *mamôna*) a la palabra del diálogo gratuito, en libertad fraterna y entrega de la vida, puede hablarse de Jesús como Mesías, Hijo de Dios.

Cf. E. NODET y T. TAYLOR, *The Origins of Christianity*, Grazier, Collegeville MI 1998; X. PIKAZA, *Fiesta del pan, fiesta del vino*, Verbo Divino, Estella 2000; D. ROURE, *Jesús y la figura de David en Mc 2,23-26. Trasfondo bíblico*, *intertestamentario y rabínico*, AnBib 124, Istituto Biblico, Roma 1990.

2. Eucaristía

(↗ *eucaristía*, *multiplicaciones*, *vino*). El pan compartido constituye un elemento central del mensaje y de la vida de Jesús, tal como aparece en el relato de las multiplicaciones, donde es el pan normal de la comida, ofrecido a todos los que vienen y consumido con ellos, sobre el campo abierto, sin diferencias religiosas o sociales de pureza.

(1) *Las palabras del pan que se hace cuerpo*. Solo a partir del pan compartido de la vida de Jesús se entiende el pan de la eucaristía ritual de la última cena, cuyos relatos

(que ahora leemos básicamente desde Mc 14,22-23) asumen y culminan toda la acción de Jesús en Galilea, recreando de forma personal y escatológica algunos elementos importantes de la tradición de su pueblo. (a) *Tomó pan (arton)*. No necesita un signo extraño: del origen de la historia de su pueblo (y de los pueblos de occidente) le ha llegado el pan, que ha estado siempre en el centro de sus gestos y mensaje (multiplicaciones*, Padrenuestro*, tentaciones*...). Ha sido profeta del pan compartido. Con el pan en la mano le hallamos ahora, no necesita cordero pascual, ni panes ázimos* de pascua, sino el pan normal de la vida diaria. (b) *Pronunció la bendición*, *lo partió y se lo dio*. Este signo (bendecir, partir y dar el pan) aparecía en la multiplicación de los panes (cf. Mc 6,41; 8,6), como signo universal humano. Jesús no ha tenido que inventarlo. (c) *Y dijo: ¡tomad!* No quiere imponerse sobre los comensales con el pan (como quería el Diablo de Mt 4 y Lc 4), sino que les invita a tomarlo, dirigiéndose a ellos como a personas capaces de entender y acoger su gesto. No empieza exigiéndoles un tipo de pureza, no les separa del mundo, ni les impone ninguna obligación, sino que quieran acoger con gozo y libertad el pan de su fraternidad (alianza) de Reino. (d) *Esto es mi cuerpo (sôma)*. La mujer* de la unción había perfumado a Jesús sin decir nada, pero su gesto resultaba suficientemente claro, de manera que él pudo responder «ha ungido mi cuerpo para la sepultura». Pues bien, ahora es Jesús el que dice, ofreciendo el pan, no un perfume (¡que está de hecho incluido en su gesto!): esto es mi cuerpo. (e) *¿Dado por vosotros?* La tradición de Marcos y Mateo no añade estas palabras: el signo es claro; al decir *cuerpo* se está diciendo todo y quien no entienda no sabe escuchar y entender, descubrir y expresar los más hondos misterios de la vida. Cuerpo es la primera señal: señal de enamorada y madre que alimentan y dan vida, señal de padre, amigo, compañero... Jesús lo ha ofrecido, lo da en el pan compartido de la fiesta. No hace falta decir más. Por eso, los textos que como Pablo (1 Cor 11,24) añaden *por vosotros (to hyper hymôn)* o como Lucas (Lc 22,19) *dado por vosotros (to hyper hymôn didomenon)* expresan algo que estaba incluido en el signo más amplio del cuerpo ofrecido y comido, compartido y gozado, en el borde de la muerte, como pan que funda la amistad y convivencia humana. Esa palabra (este mi Cuerpo) y ese gesto (partir y compartir el pan) constituyen la esencia afectiva y social del mesianismo cristiano, que Jesús ha expresado y ratificado con su vida. El signo y presencia de Jesús es el pan de cada día (Padrenuestro), pan compartido entre todos los hombres, no el alimento de las purificaciones y los ázimos rituales (que comen separados los buenos judíos), sino el pan de cada día, al que alude el Padrenuestro: la comida que se ofrece a los pobres, se comparte con los pecadores y se abre de forma universal. Este es el pan que puede concretarse y definirse como cuerpo, es decir, como vida expandida, sentida, compartida. Este cuerpo del pan de Jesús es identidad y comunión, individualidad y comunicación, la vida entera alimentada por el pan. En este contexto, *cuerpo* no es aquello que se opone al alma, exterioridad de la persona, sino persona y vida entera. Cuerpo es el mismo ser humano en cuanto comunicación y crecimiento. Al decir *tomad y comed*, Jesús viene a definirse en forma de *alimento*: no vive para aprovecharse de los otros y comerlos

(haciendo que le sirvan), sino, al contrario, para ofrecer su vida (cuerpo) en forma de comida, a fin de que otros se alimenten y crezcan con ella.

(2) *Sermón del Pan de Vida (Jn 6,22-69)*. El sermón del pan de vida, que forma el núcleo eucarístico del evangelio de Juan, está vinculado de un modo muy significativo a la multiplicación* de los panes y los peces (Jn 6,1-15), mostrando de esa forma la relación más intima que existe entre el don del pan (la comida compartida) y el descubrimiento de Jesús como pan de vida, y a la manifestación pascual de Jesús andando sobre el lago, en medio de la noche, mientras sus discípulos se afanan contra el viento adverso (Jn 6,16-21). Este es para Juan el verdadero lugar de la eucaristía, es decir, el descubrimiento de la relación que existe entre la vida y pascua de Jesús y el pan compartido (el misterio mesiánico del pan de Dios). Por eso, en contra de los sinópticos, Juan evangelista no ha sentido la necesidad de introducir un relato de institución eucarística en el contexto de la última cena, entre un pequeño grupo de iniciados (sus discípulos finales), porque el tema eucarístico pertenece al diálogo y controversia de Jesús con diversos grupo judíos y cristianos de su tiempo que, sin duda, entienden de formas distintas el sentido del pan. Estos son los cinco elementos esenciales del relato. (a) *Eucaristía y maná* (Jn 6,30-34). Parte de los oyentes le dicen: «Nuestros padres comieron el maná en el desierto, según está escrito: Les dio a comer pan del cielo». Jesús les responde. «No fue Moisés quien os dio el pan del cielo; es mi Padre el que os da el verdadero pan del cielo». El tema de la eucaristía se sitúa en un ámbito de disputa con un tipo de judaísmo que, a juicio de Juan, está anclado en un pan que no ofrece comida de vida, pues sigue dejando morir a los humanos. Además, el verdadero autor de aquel maná, que es un primer pan del cielo, no fue Moisés, sino el Padre de Jesús, que ahora quiere ofrecer y ofrece el verdadero Pan del Cielo, que será el mismo Jesucristo. (b) *Pan vivo* (Jn 6,35). «Entonces le dijeron: Señor, danos siempre de ese pan. Jesús les dijo: Yo soy el pan vivo (= de vida). El que venga a mí, no tendrá hambre, y el que crea en mí, no tendrá nunca sed». Jesús aparece como un Pan vivo (personal, humano) que sacia un hambre distinta, hambre de Dios y de reino, que atormenta a los hombres desde el mismo principio de los tiempos. En ese sentido se identifica con el árbol de la vida (Gn 2–3) y con el vino de las bodas definitivas de los hombres con Dios (cf. Jn 2,1-11). (c) *Carne viva* (Jn 6,41-51). «Los judíos murmuraban de él, porque había dicho: Yo soy el pan que ha bajado del cielo... Jesús les respondió: No murmuréis entre vosotros... Yo soy el pan vivo, bajado del cielo. Si uno come de este pan, vivirá para siempre; y el pan que yo le daré, es mi carne para vida del mundo». Ciertamente, los hombres y mujeres comen pan externo y se alimentan de alimentos materiales mientras están en el mundo, con las plantas y animales. Pero solo les sacia una comida humana, el cuerpo y sangre (el amor, la vida) de otros seres personales. Solo un hombre puede saciar a otro humano, como sabe todo enamorado. La vida se vuelve así amor, cuerpo mesiánico centrado y culminado en Cristo. (d) *Carne* (Jn 6,52-57). «Discutían entre sí los judíos y decían: ¿Cómo puede este darnos a comer su carne? Jesús les dijo: En verdad, en verdad os digo: si no coméis la carne del Hijo del Hombre, y no bebéis su sangre, no tenéis vida en vosotros...». Toda la vida de Jesús y de los hombres se entiende así desde la metáfora de

la carne (es decir, de la vida) compartida. Cuando Jesús dice «esto es mi Cuerpo», cuando pide a los suyos «que coman su carne y beban su sangre», no les ofrece ni pide algo inaudito: simplemente les revela su inmersión en el misterio de Dios, que es vida regalada y compartida: cada persona existe en la medida en que recibe y regala lo que tiene, en gesto de comida mutua. Cada uno vive de los otros y haciendo vivir a los otros.
(e) *Disputa* (Jn 6,66-69). «Desde entonces muchos de sus discípulos se volvieron atrás y ya no andaban con él. Jesús dijo a los Doce: ¿También vosotros queréis marcharos? Respondió Simón Pedro: Señor ¿donde iremos? Tú tienes palabras de vida eterna, y nosotros creemos y sabemos que tú eres el Santo de Dios». Este discurso del pan, es decir, de la vida compartida, en corporalidad intensa, suscita una disputa eclesial, que aquí se halla centrada en Pedro y en los Doce. Muchos se van: no aceptan la forma que Jesús tiene de entender y proponer la unión entre él y sus discípulos, entre los hombres y mujeres entre sí. Pedro y los Doce se quedan, aunque no acaban de entender la novedad eucarística de Jesús. Ellos son para el discípulo* amado, es decir, para el evangelio de Juan unos discípulos iniciales, que aún no han logrado entender la hondura eucarística de su misterio. Pero están en camino, forman parte de la Gran Iglesia.

Cf. R. E. BROWN, *La comunidad del discípulo amado. Estudio de la eclesiología juánica*, BEB 43, Sígueme, Salamanca 1987; J. L. ESPINEL, *La Eucaristía del Nuevo Testamento*, San Esteban, Salamanca 1980; X. LÉON-DUFOUR, La fracción del pan. Culto y existencia en el Nuevo Testamento, Cristiandad, Madrid 1983; L. MALDONADO, *La plegaria eucarística*, BAC, Madrid 1967; X. PIKAZA, Fiesta del pan, fiesta del vino. Mesa común y eucaristía, Verbo Divino, Estella 2000; J. M. SÁNCHEZ CARO, *Eucaristía e historia de la salvación*, BAC, Madrid 1983.

PARÁBOLAS

(↗ *arte*, *Jesús*, *margarita*, *palabra*, *pródigo [hijo]*, *Reino*, *samaritano [el buen]*). Relatos breves, de carácter figurado, que sirven para entender la realidad desde una perspectiva imprevista, rompiendo de esa forma el orden usual del conocimiento ordinario y obligando a los oyentes o lectores a situarse de un modo distinto ante la realidad. Aparecen en formas distintas en casi todos los pueblos y culturas, donde se vinculan con los enigmas y los cuentos, los *ahikus*, los *koan* y las paradojas, los poemas breves y las adivinanzas, los apólogos y las alegorías. Tienen algo de juego y de enigma, de curiosidad y de eclosión imaginativa. Han sido especialmente cultivadas en el mundo bíblico, donde Salomón, el sabio por excelencia, aparece como autor de tres mil proverbios y de cien poemas (cf. 1 Re 4,32; cf. también Prov 1,1; 10,1). Otro gran autor de enigmas y proverbios fue el Eclesiastés, llamado también Qohelet (cf. Eclo 12,9), a quien se identifica también con Salomón (Eclo 1,1). De todas formas, las mejores parábolas y enigmas de la Biblia aparecen como obras de personas que están fuera de las estructuras del poder, de personas que rompen los esquemas establecidos de la sociedad y que de esa forma obligan a pensar las cosas de otra forma: así podemos citar a Natán (2 Sm 12,1-4), a la mujer sabia de Técoa (2 Sm 14,2-7) o a Jotán, autor del apólogo famoso sobre el rey de los árboles (cf. Jc 9,8-15). En tiempos del Nuevo Testamento había en el judaísmo buenos contadores de parábolas, como recuerda la tradición rabínica, pero ninguno tan sobresaliente como Jesús.

(1) *Jesús*, *contador de parábolas*. Ha sido quizá el mayor creador de parábolas de todos los tiempos, al menos en la historia de Occidente. Él no ha tenido la sabiduría oficial de los letrados, ni ha sido filósofo de corte o escuela. Pero ha contado parábolas, en medio de la plaza, y ha logrado iluminar con ellas la vida de los hombres y mujeres de su pueblo. Más aún, él mismo ha venido a presentarse como una parábola viva, expresión de la palabra de Dios que irrumpe en la historia de los hombres. De esa forma, cuando ha querido expresar su tarea y función ha contado parábolas. Con ellas se ha «dicho» a sí mismo, con ellas ha ido trazando y mostrando su camino, en una historia fuerte de gestos y palabras mutuamente entrelazadas. Nadie, ni en la Biblia ni en la historia de Occidente, ha logrado decir y vivir algo semejante. Estos son algunos de los temas de sus parábolas, que abarcan los diversos elementos de la vida de su tiempo. (a) *Parábolas de tierras*, *trabajos y campos*. Tratan del lago donde lanzan su red los pescadores (Lc 5) y del campo donde siembran los labriegos (Mc 4; Mt 13), de la semilla que crece por sí misma y del grano de mostaza (Mc 4) o del trigo y la cizaña mezcladas en el campo (Mt 13) y de la higuera estéril (Mc 11). (b) *Parábolas de trabajos*. Hay una mujer que amasa el pan con levadura (Mt 13) o que busca la moneda que ha perdido (Lc 15); hay también un comerciante experto en perlas finas (Mt 13), un agricultor rico que va contratando jornaleros a lo largo del día (Mt 20) y un viñador que arrienda renteros (Mc 12). (c) *Los personajes de las parábolas* no son en modo alguno ejemplares: así encontramos administradores injustos (Mt 18; Lc 16), reyes crueles (Mt 22) o esposos desconsiderados (Mt 25), lo mismo que levitas y sacerdotes que desatienden al herido

del camino (Lc 4). (d) *Experiencias desconcertantes*. En el fondo de casi todas las parábolas hay un rasgo que desconcierta, una paradoja que rompe los esquemas usuales de la vida: el comerciante en telas finas lo vende todo (¿de qué vive?), el padre recibe en su casa y vuelve a dar sus bienes al hijo que los ha malgastado (Lc 15), el amo de la viña envía desarmado al hijo querido poniéndole en manos de los sangrientos viñadores (Mc 12), el sembrador malgasta su semilla en el camino y entre zarzas (Mt 4). Las parábolas parecen hablar de un mas allá, como en el caso del rico epulón (Lc 16) y del juicio del Hijo del Hombre (Mt 25), pero en realidad están hablando del más acá: de la forma de ayudar al pobre Lázaro que sufre a la puerta de la casa o al hambriento que vive a nuestro lado. A través de las parábolas ha ido trazando Jesús el sentido de su vida, haciendo que los hombres puedan entenderle y entenderse, superando el nivel de las seguridades oficiales de la ley y el templo.

(2) *Jesús*, *parábola personal*. El arte de Jesús se expresa en la belleza creadora de sus parábolas-palabras, que solo tienen realidad en la medida en que se dicen y se acogen, abriendo un espacio de comunicación que no se puede objetivar como la estatua de un templo, o como las leyes de un sacrificio. Las parábolas expresan la experiencia suprema de la vida que nunca se puede fijar en un esquema general, por encima del tiempo, sino que se encarna en la vida misma, que se dice y escucha, que se acoge y transforma a los oyentes. La parábola es palabra de belleza y vida encarnada, es decir, histórica. Así fue en el caso de Jesús, contador de parábolas. Algunos le tomaron como ingenuo, poeta fracasado: contaba cuentos que carecen de entidad o peso, historias que se pierden, pues las lleva el viento. Pero sus palabras rompían el orden oficial del templo, la seguridad de los sacerdotes, la razón de los escribas, poniendo a todos los hombres y mujeres del pueblo ante la exigencia y el gozo de Dios. Así podemos entenderle como poeta mesiánico, portador de las palabras más hondas de la urgencia y presencia de Dios, que él presentaba en forma de parábolas, que no quieren expresar lo eterno en un plano de ideas (como intentaban los griegos), sino que sitúan a los hombres ante la revelación y despliegue del tiempo de Dios. El evangelio de Juan (Jn 1,1-4) confiesa con Gn 1 que Dios ha creado todo lo que existe sembrando su Palabra*, para que los hombres puedan asumirla y dejarse transformar por ella. En ese mismo fondo ha interpretado Mc 4 el mensaje de Jesús como poeta-profeta de la palabra.

(3) *Parábola central: sembrador de la palabra*. Parecen haberle preguntado ¿quién eres, qué haces? Jesús responde presentando su parábola central, aquella en la que todo viene a desvelarse en su verdad como palabra: «Salió el sembrador a sembrar. Y sucedió que al sembrar cayó semilla en el camino, y vinieron los pájaros y la comieron. Otra parte de semilla cayó sobre un terreno pedregoso que no tenía tierra suficiente; y brotó pronto, porque la tierra era poco profunda; y cuando salió el sol quemó las plantas, que por no tener buenas raíces se secaron. Otra parte cayó entre espinas; y crecieron las espinas y ahogaron la semilla y no dio fruto. Otra parte cayó en tierra buena y dio fruto... El sembrador siembra la palabra» (Mc 4,3-4.14). Esta parábola es muy precisa, ni una palabra de más, ni una de menos; ningún adorno o comentario moralizante... Austeramente describe Jesús lo que sucede a la semilla, empleando las experiencias

normales de la agricultura de su tiempo, un ejemplo concreto del trabajo de los campos, de manera que todos los oyentes pueden entenderlo. Todo es normal, prosa concreta, sin atisbo de poesía erudita (que sería propia de una corte de reyes, de un palacio de nobles, de una escuela de sabios). Todo es normal, de tal forma que todos, especialmente los hombres y mujeres del campo, pueden entenderlo. Esta es una «literatura para vivir», no para escribir, una metáfora que solo se entiende allí donde se escucha y cumple teniendo en cuenta los matices del que habla, la actitud de los oyentes. De pronto todos se descubren inmersos en ella, como si estuvieran construyendo juntos la parábola, buscando su sentido. Si la escuchamos de esa forma descubriremos que ella es paradójica, de forma que desafía todas las convenciones sociales, poniendo en movimiento nuestra vida, pues ella habla de nosotros, de lo que somos y hacemos. Así aparece como extraña, siendo transparente, como una llamada a nuestra propia creatividad.

(4) *Sembrador generoso. Abundancia de la palabra*. La parábola es extraña, paradójica. Un buen sembrador suele sembrar solo en buena tierra y no «desperdicia» grano ninguno entre las piedras y las zarzas. Este, en cambio, parece empeñarse en sembrar sobre suelos que ni están preparados, ni pueden prepararse, pues no son apropiados para la semilla (camino, pedregal, zarzal). Es evidente que, en clave de lógica económica, está derrochando semilla. Pues bien, si miramos la escena desde otra perspectiva, descubrimos la razón más alta de este sembrador de Reino en toda tierra. No podemos definir de antemano lo que es buena y mala tierra, ni poner coto a la palabra, pues es ella la que viene a mostrarse creadora, transformando de esa forma el suelo de los hombres. La parábola evoca la fuerza y belleza, pero, sobre todo, la abundancia creadora de Dios, que dice su palabra por medio de Jesús y lo hace de un modo desbordante, expandiendo la buena semilla en todas las tierras del mundo. El científico, hombre de sistema, busca eficacia y calcula, piensa de antemano y escoge la tierra más fértil y buena; sabe dónde están las espinas y piedras; por eso no malgasta la semilla. Pero Jesús, sembrador de parábolas del Reino, sabe que hay una lógica más alta, la del poeta creador, que introduce su semilla de palabra en toda tierra. Esta es la lógica de la gratuidad y la abundancia, que se expresa en el gesto generoso del buen sembrador de palabra de Reino. La parábola es verdad dialogada, de manera que los mismos oyentes han de entrar en ella y entenderla (interpretarla) con su vida. En eso se distingue de una estatua, que está hecha, realidad objetiva, y de un discurso o libro de teoría, que dice por sí mismo lo que dice, de manera que el lector ha de acogerlo de un modo pasivo. En contra de eso, las parábolas no han sido terminadas por Jesús, ni pueden entenderse en actitud pasiva, sino que abren un espacio para que el oyente se introduzca de manera creadora en ellas. Jesús no ha contado las parábolas para divertir con ellas a los curiosos o desocupados de turno, como un bufón de corte a quien se le permite decir algo que a otros les está vedado. Él no teje sus poemas para distraer a los demás, sino para interpelarles y hacerles a ellos mismos creadores.

(5) *La función de las parábolas*. Jesús quiere que los mismos oyentes se conviertan en creadores de sus parábolas, que así aparecen como palabras que sorprenden, revelan,

incitan. (a) *Las parábolas sorprenden*. Donde todo parecía normal introducen ellas un signo más alto de interrogación. ¿Se puede arrojar la semilla entre las zarzas? ¿Debe el padre recibir al hijo pródigo y volverle a dar la herencia después que la ha gastado, a detrimento del buen hijo que ha quedado en casa? ¿Es justo el patrono que paga al jornalero de una hora lo mismo que al de un día entero? ¿Puede el comerciante astuto quedarse sin dinero por comprar la perla hermosa, sin pensar en si tendrá después comida? (b) *Las parábolas revelan*, nos abren a la lógica de Dios que es gratuidad, don abundante de la vida, por encima del talión del mundo. Frente a la ciencia que demuestra las cosas por buen razonamiento, ellas superan y rompen el nivel del razonamiento normal, de las leyes ordinarias, diciendo su palabra desde una fuente de gratuidad originaria, creadora. Por eso, ellas no dicen algo que ya había, sino que hacen que exista, haciendo a los hombres capaces de crearlo. (c) *Las parábolas incitan*, es decir, invitan a comprometerse, de forma que solo se comprenden allí donde nosotros mismos nos volvemos por ellas creadores, como ha destacado de forma muy fuerte Mc 4,10-12 par. Generaciones de doctores han pasado ante estas y otras parábolas sin resolverlas, pues quieren saber sin comprometerse, de manera que acaban mirando y no ven, oyendo y no entienden (Mc 4,10-12). Por el contrario, aquellos que deciden entrar en su dinámica saben que ellas son verdaderas. No se puede entender la poesía de las parábolas desde una actitud de espectador indiferente y curioso. Por eso, todas las hermenéuticas teóricas (propias de intérpretes que quieren ser neutrales) resultan incapaces de penetrar en su sentido, pues Jesús, como poeta excelso, solo cuenta su secreto al que se deja interpelar y enriquecer por su palabra, dialogando con él. Jesús nos sitúa ante el poder de la confianza fundante y de la gracia: no demuestra nada en nivel racionalista, pero abre (revela) un campo de realidad y una tarea para aquellos que quieren ver y participar en ella, viviendo como Dios, es decir, siendo portadores de Dios en el mismo despliegue de la vida. (d) *Las parábolas suscitan y esperan una palabra*. Ellas necesitan la *respuesta del lector*, como ha destacado la *reader response theory* (teoría de la respuesta del lector), según la cual solo comprende la verdad de una poesía o palabra creadora aquel que la escucha y responde de manera personal. Por eso, más que literatura ya hecha, las parábolas son palabra directa de conversación y de vida que se siembra y comparte, en un camino de Evangelio.

(6) *Conclusión. Evangelio como parábola*. La autoridad del Evangelio es la Palabra, que se acoge en buena tierra y fructifica, como origen de comunicación, fuente de vida compartida. Jesús mismo aparece así como portador de la Palabra: iniciador de un diálogo universal donde el contenido de la conversación se identifica con el hecho de conversar, es decir, con el Diálogo de Amor o Palabra compartida en libertad y gracia. Así distinguimos las palabras. En ese contexto, a modo de conclusión, podemos evocar varios tipos de palabra. (a) Hay una palabra mítica. Casi todos los pueblos han querido regir su convivencia desde un mito que impone su verdad original como destino: la fuente suprema de la vida reside en el poder más alto de los dioses. Por eso, los humanos deben acoger el mito como palabra ya contada y repetida, que se impone sobre todos los vivientes, impidiendo que ellos puedan desplegarse como libres. (b) Hay una palabra

filosófica. Platón supone que solo los sabios contemplan la palabra superior que les permite gobernar la República, elevándose así sobre los otros estamentos de la sociedad: custodios o guerreros y trabajadores, ocupados en las cosas materiales. Esa palabra divide, por tanto, a los humanos de un modo elitista: no permite que dialoguen, sino que impone su verdad antecedente, desde arriba. (c) Hay una palabra legal. Cierto judaísmo identifica la Palabra de Dios con una Ley codificada de forma social y sacral, que es gracia (don de Dios) y exigencia (los humanos deben cumplirla). Ella sitúa a cada uno en su lugar, dividiendo la sociedad de un modo sacral y social (sacerdotes y reyes, profetas y simples israelitas...), de forma que ella ha de ser interpretada por escribas o sabios que dedican su tiempo a conocerla. (d) Pero la palabra de Jesús es distinta. Ninguna de las palabras anteriores capacita a los hombres para vivir en libertad creadora y comunión personal. El Evangelio, en cambio, entiende la Palabra desde el Cristo, como principio universal de comunicación, por encima del sistema. Esa Palabra no es un mito eterno (religiones antiguas), ni objeto elitista de contemplación (sabios platónicos), ni Ley escrita o Tradición sagrada (judaísmo sinagogal), sino Diálogo universal y gratuito entre creyentes (que creen los unos en los otros). Jesús no ha creado una casta mejor de sacerdotes (mito), filósofos (platonismo) o letrados (judaísmo), ni ha fundado un sistema escolar o legal que ratifica el poder superior de unos especialistas sobre el conjunto. No necesita mediadores (escribas o filósofos), pues todos los que le escuchan pueden conocerle, conociendo su mensaje. Por eso, la autoridad cristiana se identifica con la Palabra dialogada (alianza interhumana, comunión personal), no con una jerarquía especial que la administra. Ella se expresa en el Espíritu Santo, que es Amor mutuo, vida compartida en gratuidad entre todos los humanos, fuente y sentido de toda contemplación y de toda acción creadora.

Cf. C. H. DODD, *Las parábolas del Reino*, Cristiandad, Madrid 2000; B. ESTRADA-BARBIER, *El Sembrador: perspectivas filológico-hermenéuticas de una parábola*, Universidad Pontificia, Salamanca 1994; W. HARNISCH, *Las Parábolas de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1989; J. JEREMIAS, *Interpretación de las parábolas*, Verbo Divino, Estella 1985; E. KAHLEFELD, *Parábolas y ejemplos del evangelio*, Verbo Divino, Estella 1967; D. MAISONNEUVE, *Parábolas rabínicas*, Verbo Divino, Estella 1985; M. PÉREZ, *Parábolas rabínicas. El masal midrásico; o el masal como recurso hermenéutico para abrir la Escritura*, San Fulgencio, Murcia 1988; J. W. SIDER, *Interpretar las parábolas*, San Pablo, Madrid 1997.

PARÁCLITO

(↗ *Espíritu Santo*, *Juan*, *ruah*). El evangelio de Juan puede entenderse como una catequesis del Espíritu, como dice el mismo Jesús a Nicodemo, maestro de Israel: «En verdad te digo, si alguien no nace del agua y del Espíritu no puede entrar en el Reino de Dios» (Jn 2,5). El Evangelio es experiencia de nacimiento: nos hace ver que somos hijos de Dios, con Jesús, en el Espíritu. La religión anterior ha pasado y con ella han pasado los montes sagrados y templos, los cultos antiguos. Llega en Jesús la novedad de una adoración gratuita, abierta a todos: «Créeme, mujer: viene la hora en que ni en este monte ni en Jerusalén adoraréis al Padre... Pero llega la hora y es esta en que los verdaderos adoradores adorarán al Padre en Espíritu y en Verdad; estos son los adoradores que Dios busca: Dios es Espíritu, y quienes le adoran deben adorarle en Espíritu y Verdad» (Jn 4,21-24). Los hombres estaban divididos por sacralidades. Ahora han de unirse en el Espíritu y Verdad universal. Eso lo sabían los judíos helenistas (Filón y Sabiduría), pero no habían podido concretarlo. Muchos cristianos posteriores han seguido encerrados en una cultura o ciudad (nación) particular. En contra de eso, Jesús quiere que todos se vinculen por el Espíritu, que brota como río de su seno: «Esto lo dijo refiriéndose al Espíritu que debían recibir los que creyeran en él; pues todavía no había Espíritu, porque Jesús no había sido aún glorificado» (Jn 7,39). Jesús resucitado es manantial del Espíritu, que mana en todos los humanos (como las aguas del paraíso: Gn 2,10-14; Ap 22,1-2). En ese contexto se sitúan los textos del Espíritu-Paráclito, como abogado, defensor de los fieles en la prueba (cf. Mc 13,11 par), intérprete y autoridad de Jesús en la Iglesia.

(1) *Rogaré al Padre y os dará otro Paráclito*, *que esté con vosotros para siempre* (Jn 14,16). Jesús mismo había sido el Paráclito, defensor de sus discípulos. Pero ahora que se va y les deja en un plano físico, pide al Padre otro Paráclito que sea presencia interior y compañía (no os dejaré huérfanos: 14,18). Los del mundo viven en plano de carne, lucha mutua, mentira; los cristianos reciben el Espíritu de Dios por Cristo.

(2) *El Paráclito... os enseñará* todas las cosas y os recordará todo lo que os dije, como Maestro interior divino (Jn 14,26). La Iglesia ha corrido a veces el riesgo de entender la verdad como algo impuesto por fuera, resuelto y enseñado desde arriba. Pero Jesús promete a los suyos un magisterio interior: los cristianos solo admiten la autoridad del Espíritu-Paráclito, que interpreta y actualiza a Cristo.

(3) *Cuando venga el Paráclito... dará testimonio de mí*, y vosotros también daréis testimonio, porque habéis estado conmigo desde el principio (15,26-27). Jesús no ha prometido según Juan un magisterio externo para dogmas y enseñanzas. Tampoco ha dejado una estructura de poder. Su verdad se expresa en la enseñanza interior del Espíritu, que actúa a través del testimonio de los fieles. Cuando están en riesgo las instituciones, queda y crece ese testimonio.

(4) *Conviene que yo me vaya*, porque si no me fuere, el Paráclito no vendrá a vosotros; pero si me voy, os lo enviaré (16,7). Una presencia material de Jesús estorbaría, pues él quedaría fuera de la vida de sus fieles. Muchos parecen añorarle así, actuando a través de

milagros, apariciones, seguridades exteriores. Pues bien, es necesario que Jesús se vaya, que cumpla su tarea, para que sus fieles asuman la verdad en el Espíritu, que es presencia y experiencia interior de Jesús. Por encima de todas las restantes instancias eclesiales, Jesús apela a la Confianza del Espíritu, Paráclito (Abogado y Consolador) de los fieles. Es Consolador, pues lo buscamos allí donde nuestras tradiciones patriarcales, de seguridad externa, van envejeciendo. Es Abogado, porque necesitamos defensa en este mundo convulso, en crisis de violencia y muerte. Es el Don pascual de Jesús, que se aparece y habla, dándoles poder de perdonar (= vincular en amor) a todos los humanos: «Dicho esto, alentó sobre ellos y les dijo: recibid el Espíritu Santo» (Jn 20,22). Este es el momento clave de la nueva creación, reverso y cumplimiento de Gn 2,7: el Espíritu de Dios se identifica con el Aliento que Jesús da a los hombres, en el momento cumbre de la pascua, cuando sopla y ofrece su Espíritu a sus discípulos, para que así vivan en gesto de gracia y perdón a todo el mundo.

Cf. H. HEITMANN y H. MÜHLEN (eds.), *Experiencia y teología del Espíritu Santo*, Sec. Trinitario, Salamanca 1978; F. PORSCH, *El Espíritu Santo, defensor de los creyentes, en el Evangelio de Juan*, Sec. Trinitario, Salamanca 1978; E. SCHWEIZER, *El Espíritu Santo*, Sígueme, Salamanca 1992.

PARAÍSO FINAL

(↗ *Apocalipsis*, *cielo*, *parábolas*, *reino*). Hay muchas imágenes cristianas del cielo o paraíso, pero entre todas destaca la del Apocalipsis (Ap 21–22), que debemos comentar con cierto detalle, distinguiendo y uniendo dos visiones: una más breve (Ap 21,1-6) donde se presenta el tema en perspectiva de Bodas mesiánicas (unión de Cristo con la humanidad-esposa); otra más extensa (Ap 22,9-27) donde se describe la «geografía» del cielo, entendido como «cubo» de Dios y paraíso, en esa segunda línea, el paraíso se define como Dios hecho presencia para los hombres.

(1) *Primera visión* (Ap 21,1-6). Pone de relieve el tema de las «bodas» de Dios y de los hombres, por medio de Cristo, de manera que el cielo aparece como amor culminado. «Y vi un cielo nuevo y una tierra nueva...» (Ap 21,1). Así empieza la escena, haciendo suya la tradición de Is 65,17; 66,20 (cf. 2 Pe 3,13), reasumiendo y superando el principio de toda la Escritura (Gn 1,1): el primer cielo y la primera tierra han cumplido su misión y deben ser recreados en amor.

Según el Apocalipsis la historia no termina por pecado o vejez, por cansancio o muerte, sino por culminación mesiánica de amor. La primera creación duraba siete días, organizados de forma cósmica, progresiva, en armonía temporal septenaria. Ahora no existen días, ni habrá mar como abismo vinculado al miedo (21,1), ni serán necesarios los astros arriba, pues no existe ni arriba ni abajo, ni día ni noche. Todo habrá culminado en forma de amor entre el Cordero de Dios que es Jesús y la humanidad reconciliadas (cf. 21,23).

Desde esa base se entienden los rasgos principales de esa nueva creación, que aparece como Ciudad Santa, Nueva Jerusalén (Ap 21,2). La antigua no había podido permanecer, pues se había convertido en signo de soberbia y lucha (cf. Babel: Gn 11), apareciendo al fin como prostituta (cf. Ap 17). Frente a ella se ha elevado, cumpliendo la esperanza de Israel, la Nueva Ciudad, signo de unión con Dios y de justicia: la Santa Jerusalén que baja de Dios como había prometido (Ap 3,12-13). Ciertamente, el cielo es la culminación de la vida de los hombres (la tierra nueva); pero no puede brotar simplemente desde abajo, sino que viene de Dios. En esa línea, podemos decir que Dios mismo ha bajado y se «encarna» entre los hombres, como Novia que se adorna para su marido (Ap 21,2). Es ciudad de amor, belleza de bodas, lugar de encuentro con Dios (y de los hombres entre sí).

(2) *Segunda visión: Espacio de Dios (Ap 21,9-27).* El profeta la ha visto ya, pero su ángel guía (uno de los Siete Ángeles de la Presencia y acción final de Dios) quiere mostrársela mejor y para ello le conduce a montaña: *¡Ven, te mostraré a la Novia, Esposa del Cordero!* (Ap 21,9), la nueva Jerusalén, descendiendo del cielo de Dios, como paraíso o plenitud para los hombres (cf. Ap 21,10). La misma ciudad es *teofanía* (aparición de Dios), la misma Ciudad es cielo o paraíso:

a. Esta Ciudad se define por su muralla que significa seguridad. Fuera quedan los posibles enemigos; dentro está la casa, encuentro para todos los humanos. Como línea de separación y unidad entre el fuera y dentro se eleva la muralla cuadrangular, con doce

puertas y pilares, conforme a un modelo de Ezequiel (cf. Ez 40–47), bien conocido por la tradición judía, que los monjes de Qumrán han determinado con detalle en sus diversas *descripciones de la Nueva Jerusalén* (textos de Qumrán en 2QNJ; 4QNJ; 5QNJ).

b. La misma Ciudad es cielo, *y sus puertas se abren a todos los pueblos.* Abren las altas murallas de la Ciudad doce puertas (Ap 21,12), relacionadas con los doce ángeles de Dios y las doce tribus de Israel. Esas puertas están presididas por doce ángeles guardianes, ostiarios celestes, que dirigen y acogen la peregrinación final de los pueblos y llevan los nombres de las tribus de los hijos de Israel, abiertas ahora a todos los pueblos.

c. Esta es una ciudad cúbica, de cuatro lados, con longitud y anchura iguales (Ap 21,16a), de 12.000 estadios (1.000 por cada tribu) de perímetro (unos 2.130 kilómetros). Cuadradas (o mejor cúbicas) querían ser las grandes ciudades simbólicas del mundo antiguo, tanto Babilonia como Roma. Cúbica y perfecta será esta *ciudad* inmensa, defendida por hermosas murallas, extendida en la llanura infinita del mundo. Ella es centro de todo el universo; por eso, las gentes del entorno, los pueblos del mundo ensanchado a sus lados, vienen a buscar refugio en ella, pues su plaza es Trono de Dios y el cordero; de ella brota el Río de la Vida que ofrece agua muy fresca de amor y curación para todos los vivientes (Ap 21,24; 22,1-5).

d. El Cubo Divino incluye toda la realidad. Los griegos concibieron el Cubo como señal de perfección y solidez completa. *Cubo* era también para los judíos el Santo de los Santos o *Debir* en el que Dios habita, Morada llena interiormente de su presencia. Lógicamente esta Ciudad completa en la que Dios mismo se vuelve morada y templo para los humanos será Cubo (que quizá puede entenderse también a manera de Esfera cuadrada). Es posible que al fondo de esta imagen se encuentren especulaciones sapienciales que han desembocado luego en la cábala y en otras visiones religiosas que comparan a Dios con un Cubo sagrado que todo lo contiene. El mismo islam puede haber evocado este signo, a partir de la *Kaaba* o Templo (casi) Cúbico donde está la Piedra Sagrada.

e. La Ciudad es una Pirámide, *el monte de Dios*. Posiblemente, al presentar la ciudad (al mismo tiempo) como cuadrada o plana y cúbica, Juan está proyectando sobre ella la imagen de una base que se va elevando y estrechando, en forma de pirámide inscrita en un Cubo Transparente. Es normal que evoque las pirámides de Egipto o las torres elevadas (zigurat) de Babilonia. Sobre una base cuadrada se va elevando una torre escalonada, cuya altura es igual que los lados de la base. Ella está inscrita en el Cubo Transparente, de manera que en la plaza superior queda el trono de Dios y el agua que brota de ese trono va descendiendo por ella. De esta forma se unirían las imágenes del cuadrado y cubo, la pirámide y montaña de los dioses, propia de la tradición religiosa de muchos pueblos antiguos.

(3) *Segunda visión: Intimidad de Dios* (Ap 21,9-27). Esa misma ciudad que aparece como cubo y pirámide viene a presentarse como Dios hecho casa, presencia de vida (Shekiná*, Tabernáculo*) para los hombres. Por eso no hay en ella templo alguno (Ap 21,22) porque todo en ella es templo*:* el mismo Dios y Cristo, su Cordero, la convierten

en sagrada. Dios ya no se halla fuera, como realidad que se le añade, sino que es centro de ella.

a. La misma ciudad es Luz. No hay en ella sol o estrellas (Ap 21,23), pues la luz se encuentra dentro de ella. El mismo Dios de su claridad interior, brilla en la vida de los humanos. De esa manera, ella, la Ciudad, se vuelve resplandeciente, como Dios hecho sol (foco de luz) para la tierra, encarnación de la Gloria celeste en el mundo. En ese contexto se añade que «los Pueblos caminarán a su Luz y los reyes de la tierra le llevarán su gloria o dones» (21,24). Antes parecía que esta Ciudad se hallaba sola y en algún sentido es cierto: ella lo llena todo, es cielo y tierra, Dios mismo convertido en fuente de luz para todos los vivientes. Pero en otra perspectiva, dentro de la más perfecta teología israelita, la Ciudad aparece como polo de atracción para el conjunto de las gentes que desean encontrar su plenitud en ella. Esta imagen de la *Ciudad Abierta* (jamás cierra sus puertas) y Luz que atrae a las naciones es el culmen del Apocalipsis, el verdadero paraíso.

b. La ciudad es Trono de Dios (Mercabá), *del que brota el río de la vida.* «Y del trono de Dios y del Cordero brota un Río de Agua de Vida...» (Ap 22,1). Llega y se instaura así el Cielo de Dios como Presencia sin fin para los hombres. Pasamos así del entorno (murallas) al centro, descubriendo que la Ciudad es una Plaza (lugar de encuentro) y la plaza un Trono: expresión del poder unido de Dios y del Cordero, que reinan por los siglos de los siglos (Ap 22,5). El mismo Dios del trono viene a mostrarse como fuente de Agua de vida, río que llena la ciudad por dentro, naciendo del Trono y corriendo por un lecho de piedras preciosas (sin salir nunca del ámbito del cielo). Conforme a una visión tradicional (cf. Ez 47 y Zac 14), ese Río de Dios riega el Árbol de la Vida (cf. Gn 2). Si la ciudad es plana (cuadrada), se dirá que el río sale (sin salir) del paraíso, formando a sus lados una preciosa avenida de árboles vitales, que llegan hasta el mar Externo (mar Muerto, al Oriente de Jerusalén) para así purificarlo (en la línea de Ez y Zac). Pero según la visión del Apocalipsis, la Ciudad-Cielo lo incluye todo: Dios mismo hecho Tienda (21,3) o Cubo, Pirámide o Cuadrado de vida para los humanos. Por eso el río no sale (no hay un fuera) sino que avanza y se queda (se mueve y es pura quietud transparente de vida).

c. La Ciudad-Paraíso es al mismo tiempo el Árbol de la vida: «En medio de su plaza y de su río, a un lado y a otro el Árbol de la Vida» (Ap 22,2). Ya no hay dos árboles (uno del Árbol del Bien y otro del Mal), pues todo el mal ha sido superado; solo queda el Árbol de la vida, que es el Árbol del Bien, en el centro de la plaza y del río. En un sentido muy profundo todo (Trono, Río, Árbol, Ciudad) es Dios hecho Cordero de amor para los hombres. Ese Dios es Árbol de vida, multiplicado a los lados del río, pero siempre el mismo. Quizá pudiéramos decir que este Árbol del Agua de Dios es Dios mismo como alimento para los humanos, a lo largo de los doce meses del año, dando su fruto cada mes (Ap 22,2; cf. las doce puertas y cimientos de Ap 21,12-14).

He desarrollado el tema en *Apocalipsis*, GLNT, Verbo Divino, Estella 1999. Entre los comentarios básicos, cf. R. B. ALLO, *Saint Jean. L'Apocalypse*, EB, Gabalda, París 1971; A. ÁLVAREZ, *Apocalipsis*. *La nueva Jerusalén* ¿Ciudad celeste o ciudad terrestre?, Verbo Divino, Estella 2005; O. BÖCHER, *Die Johannesapokalypse*, EF 41, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1988; Ch. BRÜTSCH *La Clarté de l'Apocalypse*, Labor et Fides, Ginebra

1966; R. H. CHARLES, *The Revelation of St. John* I-II, ICC, Clark, Edimburgo 1971; E. LOHMEYER, *Die Offenbarung des Johannes*, HNT, Tubinga 1953; E. SCHÜSSLER, *Apocalipsis. Visión de un mundo justo*, Verbo Divino, Estella 1997; H. B. SWETTE, *The Apocalypse of Saint John*, Londres 1909; U. VANNI, *Apocalipsis. Una asamblea litúrgica interpreta la historia*, Verbo Divino, Estella 1994; *Lectura del Apocalipsis: hermenéutica*, *exégesis*, *teología*, Verbo Divino, Estella 2005.

PARAÍSO ORIGINAL

(↗ *creación*, *Génesis*, *gracia*). La Biblia comienza diciendo que Dios ha querido «colocar» a los hombres en un paraíso, para que puedan vivir en gratuidad gozosa. Toda la historia posterior es un relato de la pérdida del paraíso y de su descubrimiento final. El paraíso escatológico, vinculado a los diversos tipos de mesianismo*, ha sido interpretado por el Nuevo Testamento como resurrección: para los cristianos el verdadero paraíso es Jesús resucitado, la vida que vence a la muerte, la culminación de la esperanza. Aquí hablamos del paraíso del Génesis.

(1) *Dios plantador*. Así dice el texto: «Y plantó Yahvé Elohim un paraíso» para el Adam [hombre de barro de la estepa] allá en Oriente», en la tierra donde nace el sol y la existencia empieza (Gn 2,8-14). Según el relato de Gn 1, daba la impresión de que el mundo valía en sí mismo, aunque luego culminaba en los hombres. Ahora (Gn 2) lo primero que importa es el hombre, al que Dios-alfarero ha modelado del barro con su mano, dándole su aliento (Gn 2,7). Pues bien, ese hombre necesita un espacio para desplegar su propio ser y realizarse. Por eso, el mismo Dios que antes actuaba como alfarero del hombre viene a presentarse como creador-jardinero que le prepara cuidadosamente un lugar para que viva. No se dice cómo lo ha plantado, no tiene que decirse, aunque podemos suponer que lo ha hecho humedeciendo y regando la tierra con la lluvia y el agua de los ríos, para que así el polvo de la tierra se volviera barro o humus cultivable, para que la estepa pueda ser jardín florido. El Dios alfarero se vuelve *hortelano* o jardinero. Ciertamente, el hombre ha brotado de la tierra seca de la estepa *(adamah)*, pero Dios ha hecho llover, le ha dado su aliento y le ha introducido en el jardín. En su entraña misteriosa, el hombre ya no es morador de desierto o montaña, ni salvaje del bosque o nómada del campo, ser perdido en los hielos o calores de la dura tierra, sino un cultivador de huerto, un viviente de cultura que cuida la tierra y goza de ella, un ser de ecología. Frente a la estepa anterior (sin plantas ni agua) emerge un espacio donde la vida se expande en abundancia y crecen los árboles inmensos. Este es el huerto de los cuatro ríos que definen los cuatro puntos cardinales, huerto de abundancia y belleza infinita, de oro y de piedras preciosas (cf. 2,10-14).

(2) *Paraíso para el hombre*. Todo lo que el hombre puede desear lo posee este huerto que Dios planta y le ofrece para que lo cultive, como un *parque ecológico* extendido por el horizonte, sobre el arco de la tierra, a lo largo del creciente o media luna fértil que se abre desde los ríos de Mesopotamia (Tigris y Éufrates) hasta el Nilo de Egipto, pasando por la franja verde de Siria, Fenicia y Palestina. Fuera del huerto sigue quedando la estepa, pero el hombre se encuentra resguardado, dentro de esta matriz o paraíso de ternura y cercanía de vida abundosa. El hombre no es alguien perdido en el mundo, arrojado en la tierra, sino un ser de parque o jardín: un viviente cultivado que labora la tierra y goza de ella, en compañía de otros vivientes (animales), como irá diciendo el texto. Para descanso y gozo ha creado Dios al ser humano, para ponerle en el *gan*-jardín donde puede vivir y realizarse como humano. Frente a la dureza de la estepa anterior, sin plantas y sin agua (Gn 2,4-6), emerge la delicia de un lugar fecundo donde la vida se

expande en abundancia. No sabemos si llueve, aunque puede suponerse que sí, por los árboles que crecen, por los ríos que lo cruzan, por su inmensa riqueza de oro y piedras preciosas. Todo lo que el hombre puede desear es el jardín: un parque ecológico extendido sin límite sobre el espacio de la tierra... Fuera, muy lejos, sigue quedando la -estepa.

(3) *Plantas*. Dios hizo brotar en el *gan* de Edén todos los árboles. Antes no había hierba ni arbustos. Ahora crecen por doquier árboles de abundancia y de belleza. El texto dice expresamente que son *nehmad*, deseables a la vista. Adam, el ser humano, se define antes que nada por sus ojos: quiere ver y gozarse en lo que mira. Estos árboles del jardín sacian su ansia de felicidad y ternura: son objeto del deseo profundo de quien mira. Al mismo tiempo, ellos son *buenos* para comer. En Gn 1,10.12.18 se decía que Dios mismo miraba hacia las cosas, viendo que eran buenas. Ahora son los hombres los que miran y descubren que los árboles resultan deseables-buenos, saciando así la urgencia de belleza y alimento que ellos tienen. Este es el jardín de la vida gratuita, que se expresa ante todo por la vitalidad constante de las plantas y los árboles. «Dios Hizo brotar en el Edén todos los árboles»... ¿Cómo? El texto no lo dice, pero están allí. Basta que miremos las tierras cultivadas, los huertos feraces que se extienden desde Caldea hasta Egipto. Estamos ante el primer milagro: que este mundo duro pueda convertirse en jardín de felicidad para los hombres, lugar donde crecen árboles y plantas (vegetales) de abundancia y belleza, deseables a la vista *(nehmad)* y apetecibles para la comida *(tob)*. Los árboles son lo más propio del jardín: ellos sacian el ansia de felicidad y ternura, de gozo y belleza, siendo, al mismo tiempo, *buenos* para comer.

(4) *Ríos*. Del jardín nacen cuatro ríos grandes que riegan toda la tierra (Gn 2,10-14), de una forma física (evocan las corrientes de agua que conocen los lectores del texto) y simbólica (son los ríos primigenios, condensación y origen de todas las aguas* buenas, dulces, fecundantes, de la tierra). El mito antiguo había colocado el jardín de Dios en el origen de las aguas (de los dos o cuatro grandes «torrentes» de la tierra). El símbolo bíblico coloca al ser humano en ese origen. Quizá pudiéramos decir que en algún sentido el mismo Dios viene a mostrarse como fuente de aguas: sobre la tierra desierta del gran yermo ha suscitado Dios las corrientes de la vida, ofreciendo al ser humano su deleite (Edén). En la raíz y origen de las aguas, allí donde la vida se hace fuente de abundancia, habita el hombre.

(5) *Riqueza*, *belleza*. El paraíso es campo de riqueza, que se expresa sobre todo en las tierras de *Havilá*, que está hacia Arabia (Gn 2,11-12). De allí proceden los tesoros más apreciados: el oro bueno, signo de riqueza; el bedelio, que es un tipo de resina olorosa y curativa, como el ámbar; y también el ónix o piedra preciosa llamada *shoham*, porque adorna y es bella, ofreciendo a los hombres color y dureza (cf. Mt 2,11: oro, incienso y mirra). El Edén viene a expresarse así como espacio de abundancia: lugar donde los hombres tienen todo aquello que desean, en gozo desbordante: la riqueza, el perfume, la belleza. Este es evidentemente un jardín ecológico, propio de contemplativos y vegetarianos: de seres que han nacido para disfrutar, saciando sus deseos de conocimiento (belleza de los árboles), comida (frutos) y riqueza (oro, piedras preciosas),

pues el oro y las piedras pertenecen al plano del adorno, del arte gozoso, más que al comercio centrado en la lucha económica. Es un jardín simbólico, que expresa la condición imaginaria del hombre perfecto y que puede entenderse como símbolo escatológico. Este es un huerto de riqueza, lugar de oro y piedras preciosas, campo de abundancia, casa donde los hombres tienen todo aquello que desean (comida, perfumes, belleza...). No hay aquí lugar para la muerte: no se matan animales, tampoco han de matarse o morir hombres. Aquí se supone que la vida permanece para siempre.

(6) *La vida y el conocimiento*. Hay en el jardín dos árboles distintos que condensan el misterio del hombre (cf. Gn 2,9). En la línea de lo codiciable *(nehmad)* está el árbol del conocimiento del bien/mal; en la línea de lo comestible, el de la vida. Ellos se alzan en el centro de este huerto humano, como signo de lo apetecible, de aquello que sostiene la existencia, abriendo al hombre hacia un nivel de trascendencia, en clave ecológica de gozo (árbol de vida) y de justicia o solidaridad moral (árbol del bien y el mal). La relación entre justicia y vida, desde el fondo común del don de Dios, constituye un elemento clave de la existencia humana, hasta la actualidad. Así descubrimos que el huerto de Edén se ha convertido en lugar donde los hombres deben decidirse; la riqueza del mundo es para ellos un principio de responsabilidad. De la estepa (polvo) nacimos y al polvo volveremos (cf. Gn 3,19), pero en el centro queda este huerto, paraíso ecológico de vida y amor que Dios quiso (quiere) ofrecernos, en la fuente de los bosques y las aguas primordiales. A partir de estos árboles se definirá el sentido del hombre. Así los vemos allí, en el centro del jardín, abriendo la vida a todo lo deseable y comestible: dirigiendo al ser humano hacia un nivel de trascendencia, en línea de gozo y de plenitud.

(7) *Una experiencia educativa*. El Dios del paraíso es ante todo un creador/educador. No ha querido (podido) suscitar un hombre ya acabado y realizado desde fuera, sino que le ha hecho capaz de hacerse (= educarse) a sí mismo, a través de una palabra afirmativa (¡puedes comer!) y negativa (¡no comas! cf. Gn 2,17). La prohibición viene a mostrarse como espacio de más alta afirmación, pues un hombre que solo fuera afirmación se negaría a sí mismo, negando su identidad como ser creado. El hombre se educa a sí mismo desde el bien y el mal, que él no puede dominar y definir a su capricho, haciéndose así dueño exclusivo de todo lo que existe. Solo en apertura a Dios (dentro de eso que llamamos diálogo de gracia) el hombre puede ir acogiendo lo que es bueno, recibiendo el regalo de una vida que le sobrepasa y superando el riesgo de una muerte que deriva de lo malo. Sobre ese doble espacio de bien/mal, muerte/vida, el hombre solo puede realizarse plenamente si se abre a lo divino, si recibe el propio ser de un modo agradecido y de esa forma, en gratuidad, empieza a realizarlo. Desde su misma ausencia (no es dueño del bien/mal y de la vida) el hombre puede cultivar y cultiva una presencia superior, haciéndose en verdad humano, en relación de diálogo con algo que resulta más que humano (el don de gracia, lo divino). Las prohibiciones de Gn 2 no son capricho, tentación arbitraria de un Dios que tantea a los humanos para ver cómo responden. Quizá pudiéramos decir que ellas son prueba esencial de la persona, pues el hombre debe recibir su vida como gracia o se destruye. Por eso, la insistencia máxima del texto no está puesta en el pecado en cuanto crisis moral, sino como principio de destrucción: al

cerrarse en sí (queriendo hacerse dueño del bien/mal) el hombre niega su vida, el don de Dios, y cae en manos de la muerte. Esto significa que el hombre se despliega en dos niveles. Por un lado es ser del mundo, hermano de los animales, en círculo de muerte. Por otro es ser abierto al diálogo con Dios, en don de gracia. De esa forma supera el nivel de la muerte.

Cf. J. S. CROATTO, *El hombre en el mundo. Creación y designio - Estudio de Génesis 1:1–2:3*, La Aurora, Buenos Aires 1974; E. DREWERMANN, *Strukturen des Bösen* I-III, Schönningh, Paderborn 1977; E. ELORDUY, *El pecado original*, Madrid 1977; J. ERRANDONEA, *Edén y paraíso. Fondo cultural mesopotamio en el relato bíblico de la creación*, Marova, Madrid 1966; M. NAVARRO, *Barro y aliento. Exégesis y antropología de Gn 2–3*, Paulinas, Madrid 1993; P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid 1969; E. J. VAN WOLDE, *A Semiotic Analysis of Genesis 2–3*, SSN 25, Assen 1989.

PARUSÍA

(↗ *anticristo*, *apocalíptica*, *escatología*, *guerra final*, *Hijo del Hombre*, *Reino de Dios [mensaje de Jesús]*, *Pablo*, *Tesalonicenses*). Significa «venida» o «manifestación» y así se emplea en sentido normal, refiriéndose a la venida de diversas personas, como Esteban (cf. 1 Cor 16,17) o Tito (2 Cor 7,6.7) o el mismo Pablo (Flp 2,12). Suele aplicarse en un sentido político y religioso especial, aludiendo a la llegada vencedora del emperador o a la manifestación de un Dios. En el Nuevo Testamento se aplica básicamente a la revelación gloriosa de Jesús, que ha de venir, como Hijo del Hombre, de una forma repentina o inesperada (Mt 24,27.37.39; Sant 5,8; cf. 1 Jn 2,28). Pues bien, los textos básicos de la parusía o manifestación final de Cristo, con la llegada de los últimos tiempos, se encuentran en la tradición de Pablo.

(1) *Parusía inminente. Primero resucitarán los muertos (1 Tes)*. Pablo no ha desarrollado ningún libro o texto apocalíptico expresamente destinado a fijar el despliegue del fin de los tiempos, pues el orden general de ese despliegue había sido ya fijado por el judaísmo apocalíptico, en cuyo fondo se sitúa su mensaje, como recuerda a los tesalonicenses: «Os habéis convertido a Dios, dejando los ídolos, para servir al Dios vivo y verdadero y para esperar a su Hijo, que vendrá de los cielos, al que (Dios) ha resucitado de entre los muertos, a Jesús, que nos ha de liberar de la ira venidera» (1 Tes 1,9-10). Los prosélitos judíos tenían que abandonar a los ídolos y servir a Dios. Pero Pablo añade que los cristianos esperan a Jesús, que vendrá de los cielos... Esta esperanza apocalíptica, modelada sobre un esquema judío (vendrá el Hijo de Hombre...), ha recibido densidad o identidad pascual: el que vendrá es el mismo Jesús resucitado y su tarea consiste en liberarnos de la ira venidera o de la destrucción que brota del pecado. En ese contexto se entiende su afirmación básica sobre el fin de los tiempos: «No quiero que ignoréis, hermanos, lo referente a los que han muerto, para que nos os entristezcáis, como los otros, los que no tienen esperanza. Porque si creemos que Jesús murió y ha resucitado, de esa forma, Dios tomará también consigo a los que han muerto en Jesús. Pues esto os decimos, como palabra del Señor: que nosotros, los vivientes, los que permanezcamos hasta la venida del Señor no llevaremos ventaja a los que han muerto. Porque cuando suene la orden, a la voz del arcángel y a la trompeta de Dios, el mismo Señor descenderá del cielo y los muertos en Cristo resucitarán primero; después, nosotros, los vivientes, los que permanezcamos, seremos arrebatados en las nubes, al encuentro del Señor en el aire, y de esa manera estaremos siempre con el Señor. Por lo tanto, consolaos unos a los otros con estas palabras» (1 Tes 4,13-18). Pablo había anunciado ya la cercanía del final (la venida del Señor) y los fieles de Tesalónica pensaron que no morirían, pues parecía que el tiempo se acortaba y quedaban ya solo unos instantes hasta la parusía del Cristo. Pero algunos cristianos de la comunidad habían muerto y surgió la pregunta: ¿Qué pasa con ellos cuando llegue Cristo? Esta es la pregunta a la que Pablo quiere responder ahora. Él se sigue incluyendo todavía en la última generación, en la de aquellos que no morirán, pues vendrá a llevarles en persona el mismo Señor, Hijo de Hombre (cf. Mc 9,1 par). Pero algunos han muerto antes de la

llegada de Jesús y hay que saber lo que pasará con ellos. Desde esa base, teniendo en cuenta a los difuntos anteriores, Pablo distingue dos tiempos en la parusía de Jesús. (a) *Primer tiempo*: descenso al lugar de los muertos. El Señor bajará de la altura del cielo, para introducirse en el espacio de aquellos que han muerto y así resucitarles. Parece indudable que este descenso ha de entenderse desde la experiencia de la muerte mesiánica de Jesús, pero Pablo no lo ha explicitado. De todas maneras, entre la pascua de Jesús y su venida final, los hombres siguen estando bajo el riesgo de la destrucción; siguen muriendo los creyentes. Lógicamente, cuando Jesús venga deberá resucitar primero a los que han muerto. (b) *Segundo tiempo*: elevación de los vivos. Dentro de un contexto de apocalíptica judía, Pablo cree que los miembros de la última generación (entre ellos él mismo) no tendrán que morir, sino que serán arrebatados a las «nubes» de la gloria, en el aire celeste, para así recibir el triunfo del Señor. Normalmente, la última generación suele aparecer marcada por las grandes crisis y dolores del fin de los tiempos. En contra de eso, Pablo la presenta como generación gozosa de hombres y mujeres que no mueren, sino que pasan directamente (se elevan) de esta forma de vida terrena a la vida de la gloria. Los diversos motivos del texto (voz del arcángel y trompeta de Dios, descenso del Señor al lugar de los muertos y ascenso de los vivos en las nubes...) pertenecen a la simbología apocalíptica y solo se pueden contar simbólicamente, superando así el plano de la pura razón existencial o discursiva. La gramática (y semiótica) judía (de tipo apocalíptico) pertenece a la entraña de la predicación cristiana.

(2) *El orden apocalíptico (1 Cor)*. Tanto la tradición judía como la cristiana tienden a ser apofáticas: saben que es necesario el silencio paradójico ante la manifestación final de Dios. Pero ese silencio se puede romper y se rompe en un momento, como hace el mismo Pablo: «Porque así como en Adán mueren todos, así también en Cristo serán todos vivificados. Pero cada uno en su orden: la primicia, Cristo; luego los que son de Cristo, en su parusía; después el fin, cuando entregue el reino al Dios y Padre, cuando ya haya destruido todo principado, y todo poderío y potestad... Cuando lo someta todo (al Padre), entonces también el Hijo se someterá al que le ha sometido todo, para que Dios sea todo en todos» (1 Cor 15,22-24.28). Pablo sabe ya que todos los hijos de Adán (es decir, los hombres) tienen que morir, rectificando quizá la idea de 1 Tes 4,13-18, donde afirmaba que los miembros de la última generación no morirían. La muerte no proviene del influjo de poderes satánicos (invasión de los vigilantes: *1 Hen* y *Jub*), sino de la misma realidad y pecado (= condición) de Adán, que Cristo ha tomado como propia, para así vencerla. Desde esa perspectiva añade que todos resucitarán: alcanzarán la auténtica existencia, como don de gracia, en unidad con Dios (1 Cor 15,20-21), según un orden o *tagma* que define el proceso apocalíptico cristiano: (a) *Primero Cristo*, como primicia. Los judíos saben que las primicias (primogénitos, primeros frutos) han de ser dedicados a Dios, pues santifican y consagran el resto de la cosecha o familia. La resurrección de Cristo, realizada ya, es punto de partida y comienzo (fundamento) de la resurrección de todos. (b) *Después los que son de Cristo*, en su parusía. Estos son los que forman parte de su comunidad o cuerpo mesiánico. De alguna forma (como dirán Ef y Col), los que son de Cristo se encuentran integrados ya en su pascua, aunque solo

resucitarán plenamente en su parusía. (c) *Después será el telos* o culminación, entendida como victoria apocalíptica, con la destrucción de los poderes perversos (Principados, Poderíos y Potestades) y la plenitud teológica o reintegración total, por la que el mismo Cristo, como Hijo, vuelve al Padre. Estos son los elementos fundamentales del despliegue apocalíptico cristiano, donde pueden destacarse dos tensiones paradójicas: una entre el «ya» de la pascua de Jesús (ha resucitado) y el «todavía no» de los suyos (resucitarán); otra entre la destrucción de los poderes adversarios (Principados, Poderíos...) y la inserción o comunión de todo en Cristo. La obra de Jesús se inscribe así dentro de la gran batalla apocalíptica entre el enviado o salvador de Dios y los principios cósmico-satánicos del mal. Todos los intentos que la teología existencial ha hecho por diluir el carácter apocalíptico de estos símbolos han resultado fallidos: Pablo introduce la obra de Cristo y su culminación en un esquema apocalíptico y desde ahí escribe. Ciertamente, hoy podemos reinterpretar algunos de sus símbolos en categorías más existenciales (como ha hecho desde antiguo la gnosis), pero no los diluimos, pues de lo contrario perdemos su más hondo mensaje.

(3) *Parusía de Cristo: ¿quién detiene al Inicuo? (2 Tes)*. Pablo había sido muy sobrio al evocar los elementos apocalípticos, pero es normal que algunos de sus sucesores hayan destacado el aspecto simbólico del gran *drama* apocalíptico, presentando así de forma imaginativa la batalla final entre Cristo y los poderes de la perdición. El ejemplo más significativo es 2 Tes, carta escrita por un discípulo de Pablo que asume los datos básicos de 1 Tes y quiere recrearlos (y de algún modo invertirlos) desde la más honda certeza de la *parusía* de Nuestro Señor Jesucristo. 1 Tes suponía la venida inminente de Jesús y planteaba el problema de los que ya han muerto: ¿Qué pasará con ellos? ¿Cómo se integrarán con los vivos de la última generación? Por el contrario, 2 Tes ha ensanchado el tiempo, suponiendo que Jesús tarda en venir y por eso invita a los creyentes a la espera, para que se mantengan fieles, sin turbarse ante anuncios engañosos de la vuelta inminente de Jesús. Por eso ofrece un nuevo «orden» final: «Con respecto a la parusía de nuestro Señor Jesucristo y a nuestra reunión con Él... No sucederá sin que venga primero la apostasía y se manifieste el Hombre de iniquidad, el Hijo de perdición, el que se opone y se alza contra todo lo que es Dios o es adorado, de manera que se sentará en el templo de Dios haciéndose pasar por Dios. Ahora sabéis Quién lo detiene, a fin de que a su debido tiempo sea revelado. Porque ya está obrando el misterio de la iniquidad, pero debe ser quitado del medio Aquel que ahora lo detiene. Y entonces será manifestado el Inicuo, a quien el Señor Jesús matará con el soplo (= espíritu) de su boca y destruirá con la epifanía (= resplandor) de su parusía. Y la parusía del Inicuo es por operación de Satanás, con todo poder, señales y prodigios falsos...» (2 Tes 2,1.3-4.6-9). Este pasaje supone que estamos en un *tiempo* amenazado, definido por la inminencia del Inicuo y el retraso de la ira. Vivimos ya bajo el imperio de la Iniquidad *(anomía)*. Lógicamente, la historia debería terminar, destruida por el poder de Satanás. Pero hay alguien que le detiene, un *katejon*, un poder disuasorio, que impide por ahora el despliegue total de lo perverso: ¿Quién es ese *katejon*? ¿La misericordia de Dios, la estructura militar del Imperio romano, la predicación cristiana...? No sabemos. Aquí se

produce según 2 Tes el gran milagro, que no consiste en la existencia e influjo del mal (del Perverso), sino en el hecho de que tarde en llegar y en expresar su poder de destrucción. Más que el retraso de la venida de Jesús, nuestro autor destaca el retraso de la parusía del perverso (quizá en la línea de Ap 7). Eso significa que podemos seguir viviendo y viviremos por un tiempo, porque Dios impide que el mal se manifieste en toda fuerza. Estos son los elementos fundamentales de este tiempo de espera: (a) *Apostasía general y parusía del Hombre de la iniquidad (= el Inicuo)*, el Adversario de Dios, que actuará con el poder de Satanás, realizando prodigios, señales y milagros falsos... Esta revelación plena del mal, entendida como paroxismo de violencia y lucha contra Dios, está narrada con signos de la tradición judía (de Dn 11,36; Ez 28,2), recreados desde un fondo cristiano. Frente a Jesús, revelación de Dios, se eleva aquí el Contrario (revelación de Satanás). Nos hallamos ante la batalla final, ante el gran exorcismo aún pendiente. La venida de Jesús ha suscitado, como por contraste, la venida y despliegue del poder satánico, que aquí aparece humanizado, pues el contrario de Jesús (Hombre perfecto, Hijo del Humano) ya no es el Diablo, sino el Hombre perverso (Hijo de la perdición), que aparece como causante de la destrucción final de la historia. Han cambiado evidentemente los signos, pero el esquema es claramente apocalíptico. (b) *Mesianismo satánico*, *pecado pleno*. Quizá el rasgo más notable del texto está en el hecho de que el Perverso se sentará en el Trono del Templo, haciéndose pasar por Dios. Este es un tema que proviene de la tradición del libro de Daniel (Antíoco quiere colocar su imagen/altar en el santuario de Yahvé) y de la historia más reciente de Calígula (el 40-41 d.C.), que quiso elevar su estatua imperial (de Dios del mundo) en el templo de Jerusalén. Este Hombre perverso recibe su fuerza del mismo anti-Dios, pues se dice que actuará «por operación de Satanás». Así aparece como un anti-Cristo: es la violencia del poder absolutizado, el mesías invertido que solo puede expresarse y se expresa en su total perversión allí donde ha empezado a revelarse el Cristo. Estos temas han recibido un tratamiento más extenso en Ap 13, pero el esquema de fondo es el mismo. Estamos ante el gran pecado, esta es la maldad más grande de la historia humana. Más allá de ese pecado y maldad solo existe la muerte. Sobre (en contra de) ese pecado se eleva, de forma salvadora, la parusía del Mesías Jesucristo, que en nombre de Dios destruirá todo el mal del mundo. (c) *Lucha final. Parusía y Victoria de Nuestro Señor Jesucristo*... La venida de Jesús no se narra por sí misma, como suponían 1 Tes y 1 Cor 15, sino que aparece más bien como reacción frente al poder perverso, conforme a un esquema que también encontraremos en el Ap. Cuando parezca que el Contrario se eleva para siempre victorioso, cuando engañe a casi todos los humanos con prodigios falsos, aparecerá el Cristo y le destruirá con *el espíritu de su boca* (con su misma palabra: cf. Ap 19,15; *4 Esd* 13,10) y le aniquilará con la epifanía de su parusía, es decir, con la fuerza y gloria de su presencia. Esta lucha final de Cristo contra el Perverso constituye el motivo central de la apocalíptica cristiana. Los hombres vivimos en medio de un gran drama: estamos oprimidos bajo el poder de lo perverso, hay sufrimiento sobre el mundo, la comunidad cristiana sufre amenazada por males exteriores e interiores. Pues bien, el mismo paroxismo del mal, que parece llevarnos a la angustia de la destrucción completa, nos

permite abrir los ojos y mirar (descubrir en esperanza) la salvación definitiva. Esos elementos (despliegue del mal, triunfo del Cristo) forman la trama central del *mito apocalíptico cristiano*, que va centrándose en la parusía y lucha de dos figuras centrales: Jesús, el Cristo vencedor, y el Anticristo. De esa manera se personalizan y humanizan, de forma histórica, los signos apocalípticos judíos. Lo puramente satánico queda en el fondo. La lucha final se ha de dar entre el Cristo resucitado (que es el mismo Jesús de la historia) y los poderes malvados del mundo que se oponen a su manifestación definitiva; en medio de ellos queda la figura misteriosa del *katejon*, de aquel que impide, por ahora, la manifestación perversa del Perverso a quien el Cristo, Mesías de la palabra, destruirá con el aliento (espíritu y mensaje) que proviene de su boca.

Cf. F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, FRLANT 83, Gotinga 1962; P. E. LANGEVIN, *Jésus Seigneur et l'eschatologie*, Desclée de Brouwer, París 1967; J. MOLTMANN, *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 1971; A. STROBEL, *Kerygma und Apocalyptik. Eine religion-sgeschichtlicher und theologischer Beitrag zur Christusfrage*, Vandenhoeck, Gotinga 1967; H. E. TÖDT, *Der Menschensohn in der synoptischen Ueberlieferung*, Mohn, Gütersloh 1959; R. TÜHSING, «Erhöhungsvorstellung und Parusierwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie», *BZ* 11 (1967) 95-108 y 205-222; 12 (1968) 54-80 y 223-240; S. VIDAL, *La resurrección de Jesús en las cartas de Pablo*, Sígueme, Salamanca 1982.

PASCUA

1. Biblia israelita

(↗ *alianza*, *éxodo*, *fiestas*, *resurrección*, *sacrificio*). La Biblia cristiana ha de entenderse desde una perspectiva «pascual». Esto significa que está centrada en el «paso» de Jesús de Nazaret, que la Iglesia ha interpretado desde el trasfondo de la pascua judía, es decir, de la liberación de los hebreos de Egipto, según el testimonio del libro del Éxodo*, reasumido y reinterpretado en el conjunto de la Biblia y, de un modo especial, por el libro de la Sabiduría*. En ese sentido, los cristianos entienden su vida como una experiencia de muerte y resurrección, de manera que ellos se integran en el misterio de un Dios que se manifiesta a través de la pascua de Jesús. Así podemos afirmar que el hombre forma parte del «paso» o despliegue de Dios, es decir, del camino de la vida.

(1) *Origen. Fiesta de pastores y agricultores*. La fiesta israelita de la pascua, en cuyo entorno sitúan los cristianos la muerte y resurrección de Jesús, recoge y vincula la celebración de los antiguos pastores, que mataban los primeros corderos en la primavera, y la celebración de los agricultores, que comían el pan ázimo, hecho con la harina de las primeras espigas de la cosecha, sin mezclarlo con la levadura de la cosecha precedente. De esa forma se juntan los ritos que Caín (agricultor) y Abel (pastor) mantenían separados, de manera que podemos hablar de una fiesta de concordia de agricultores y ganaderos. Los israelitas posteriores situaron en su centro el recuerdo del Éxodo de Egipto, con la muerte de los primogénitos egipcios. Así quedan sus elementos principales: (a) *Sacrificio de corderos* (Ex 12,2-14; Dt 16,1-2). La pascua ha recogido e incluye un posible rito de paso, celebrado anualmente por los pastores trashumantes hacia el fin de la primavera, cuando dejaban los pastos de invierno, en la zona más familiar de la estepa, para venir con su rebaño de ovejas y/o cabras hacia las tierra cultivadas de Palestina, donde los agricultores les permitían pastar sobre campos de cereales segados (para que así los abonaran). Se trataba posiblemente de un rito apotropaico, que servía para ahuyentar malos espíritus con la sangre de los nuevos corderos o cabritos, que ellos comían después de haberlos ofrecido a Dios. De esa forma celebraban el comienzo de su verano, con el sacrificio de sus animales sagrados. (b) *Comida de los ázimos* (Ex 23,15; Lv 23,6; Dt 16,8). La pascua de los corderos se había vinculado desde antiguo al rito de los agricultores que comenzaban su año nuevo, cociendo pan sin levadura, con harina de trigo recién segado. Así iniciaban un tiempo distinto, de agradecimiento y comida, y se insertaban en los ritmos sagrados (anuales) de la tierra. Comer el nuevo pan ha sido hasta hace poco (y en ciertos lugares sigue siendo) un gesto clave de muerte y nacimiento para los agricultores.

(2) *Unión de ázimos y corderos. Los liberados de Egipto*. La unión de las dos fiestas (de ázimos y corderos) se realizó probablemente en el entorno de Jericó, en el santuario de Gilgal (cf. Jos 5,10-15), y constituye un acontecimiento clave en la historia israelita, pues marcó la reconciliación entre dos culturas, la de Abel (pastores) y la de Caín (agricultores), sin que unos tuvieran que matar a otros, sino todo lo contrario:

compartiendo juntos los bienes de la tierra para ofrecérselos a Dios. Los dos grupos se vincularon en el contexto de la fiesta. Este pacto del cordero y el pan, de pastores y agricultores, constituye una de las bases duraderas de la historia israelita y humana. Pues bien, en el fondo ese «pacto» ha venido a situarse, probablemente, en el influjo de la *fiesta nacional* de los liberados de Egipto (cf. Ex 12). En un momento determinado, los hebreos provenientes de Egipto, portadores de un recuerdo de liberación, se vincularon con los que celebraban esta fiesta de corderos y panes ázimos y la interpretaron como recuerdo de una liberación social: de la liberación de los hebreos esclavos, para formar un pueblo de hombres y mujeres libres. Por eso, la fiesta de la pascua se celebra el día de la salida de Egipto, vinculándose con los dones de la nueva tierra de libertad donde todos, pastores, agricultores y hebreos liberados, podían vincularse, formando un mismo pueblo.

(3) *Fiesta nacional*, *fiesta de nacimiento*. La pascua se instituye así como celebración del nacimiento y de la vida del pueblo, en un contexto de enfrentamiento y muerte. En ese contexto de salida de Egipto se inscribe el más violento de los signos de pascua. Para vivir resguardados y sacralizar su descendencia, dentro de una cultura violenta, muchos padres habían tenido que ofrecer sus primogénitos a Dios (cf. Isaac*). Pues bien, ahora, al salir de Egipto y celebrar la pascua, los hebreos descubren que no tienen que sacrificar a sus primogénitos, sino todo lo contrario, pues el mismo Dios ha sacrificado a los primogénitos de Egipto, para que ellos, los hebreos, pudieran vivir en libertad (Ex 12). Desde aquí se entienden los elementos básicos de la pascua en la memoria posterior de Israel. (a) *Memoria de libertad*. Los judíos celebran su liberación, reflejada en la sangre del cordero que han sacrificado; la celebran en la noche, comiendo de prisa, en medio de grandes peligros, las hierbas amargas de la prueba y el pan ázimo del nuevo tiempo que debe empezar precisamente ahora. Ellos recuerdan que su libertad va unida a la muerte de los primogénitos de Egipto. Nos movemos, por tanto, dentro de un esquema dual donde la salvación de unos depende del sacrificio de otros. En ese sentido, la pascua es fiesta de las Suertes (Purim*, Ester*), de la inversión y dualidad terrible y salvadora: mueren los hijos de aquellos que querían matar a los hebreos, se salvan los que iban a ser sacrificados. (b) *Sangre salvadora*. Los israelitas se saben protegidos por la sangre del Cordero sacrificado, untada como signo en las jambas de sus puertas, sabiéndose así protegidos de la ira de Dios por la muerte del animal sacrificado. Es fiesta de comida* y camino, fiesta de un pueblo que se siente amenazado, pero que opta por comer y mantenerse en medio del peligro, con los lomos ceñidos y bien preparados, para iniciar la marcha de la libertad. (c) *Fiesta de muerte*. Se celebra en ella no solo la muerte de los corderos, sino también de los egipcios, a quienes se acusa de perseguir a los hebreos; ellos aparecen como culpables de haber amenazado a Israel, no cuentan con la protección de la sangre del cordero untada en las jambas de sus puertas. En ese sentido, la pascua es fiesta de muerte y de vida.

(4) *Una fiesta compleja. Elementos*. La pascua, tal como aparecía en la Escritura y se celebraba en tiempos de Jesús, era una fiesta compleja donde confluían muchos rasgos de la vida israelita, que ahora resumimos a partir de lo antes dicho. (a) *Sacrificio de*

corderos. Quizá empezó siendo rito *apotropaico*, pero se ha vuelto rito de comunión familiar, en torno al cordero, que es signo de presencia de Dios. Es sin duda un rito de comunión con el mismo Dios que da vida a los hombres. (b) *Comida de ázimos*. Marcaba el comienzo del año agrícola: comer el nuevo pan, este era (ha sido hasta hace poco) un gesto clave de muerte y nacimiento para los agricultores. (c) *Pacto de pastores y agricultores*. Toda fiesta es pacto, vinculación de gentes de diversa procedencia, intercambio de dones, momento para matrimonios, tiempo de regalos. Toda pascua es pacto al servicio de la vida. (d) *Salida de Egipto*. Se celebraba el nacimiento del pueblo, de cada familia, del conjunto de la nación israelita, que se identificaba con aquellos que habían salido de Egipto, animados y dirigidos por un Dios de libertad, que «perdonaba» la vida de los primogénitos porque amaba a todos. (e) *Hierbas amargas*. Desde el principio de la tradición (cf. Ex 12,8; Nm 9,11) hasta el comienzo del judaísmo rabínico *(Pesahim)*, las hierbas amargas que se comen en pascua simbolizan la vuelta a la naturaleza (son silvestres) y el dolor y riesgo de la vida, en clave penitencial (amargas). (f) *¿Vino?* En principio, el vino no forma parte de la fiesta de Pascua, pues el momento y circunstancias de su celebración no lo permitían (la fiesta del vino se celebra tras la vendimia, en otoño, no en primavera). Pero más tarde, ya cerca del tiempo de Jesús, se ha introducido el vino de pascua, como atestigua *Jubileos* y confirma la Misná, que divide la fiesta con las cuatro copas*.

(5) *Fiesta de Jerusalén*. A partir de la centralización del culto (templo* 1), conforme al Deuteronomio, especialmente tras la caída de Jerusalén (el año 587 a.C.), la celebración de la pascua (que antes se podía haber realizado en otros santuarios) se vincula a Jerusalén. Sobre esta base destaca la formulación del tercer gran código israelita (el Deuteronomio), que fija ya los elementos principales de lo que será la pascua posterior, donde los ázimos se unen a la fiesta de los corderos y se interpretan a partir de la salida de Egipto, en un contexto cultual determinado por el templo de Jerusalén: «Guarda el mes de *Abib* y celebra en él la Pascua en honor de Yahvé tu Dios, porque fue en el mes de *Abib*, por la noche, cuando Yahvé tu Dios te sacó de Egipto. Sacrificarás en honor de Yahvé tu Dios *una víctima pascual*... en el Lugar elegido por Yahvé tu Dios para morada de su Nombre... No podrás sacrificar la pascua en cualquiera de las ciudades que Yahvé tu Dios te da, sino en el lugar que Yahvé tu Dios escogiere para que habite allí su nombre. Sacrificarás la pascua por la tarde a la puesta del sol, a la hora que saliste de Egipto. Y la asarás y comerás en el lugar que Yahvé tu Dios hubiere escogido; y por la mañana regresarás y volverás a tu morada» (Dt 16,1-3.6-7). La pascua es así gozo y unidad nacional (solo se celebra en Jerusalén, en cuyo templo se sacrifican los corderos) y de identificación familiar (se come por familias o pequeños grupos). Jerusalén se convierte de esa forma en centro sacrificial (muerte de corderos) y alimenticio para el pueblo (corderos y ázimos), y de esa forma se establece la eucaristía de Israel, interpretada rítmicamente en proceso de concentración (todos en Jerusalén, una vez al año, para así identificarse volviendo a las raíces de su historia) y de expansión (vuelve después cada familia a sus «tiendas» para el resto del año). Los que celebran la fiesta se definen como pueblo de «nómadas santos», cuya casa central está en Jerusalén,

donde se juntan para comer el cordero de la libertad y celebrar la presencia actuante de Yahvé. Tras la destrucción del templo (70 d.C.), los judíos ya no pueden celebrar su pascua de una forma estricta, pues no pueden sacrificar los corderos. Ellos mantienen, sin embargo, los restantes elementos de la celebración y se siguen identificando por ellos.

Cf. R. CANTALAMESSA, *La Pasqua della nostra salvezza: Le tradizioni pasquali della Bibbia e della primitiva Chiesa*, Soc. Ed. Internazionale, Turín 1971; Th. H. GASTER, *Passover*, *Its History and Traditions*, Londres 1958; H. HAAG, *De la antigua a la nueva Pascua. Historia y teología de la fiesta de Pascua*, BEB 25, Sígueme, Salamanca 1980; «Páque», *DBSup* 6,1120-1140; E. KURSCH, «Erwägungen zur Geschichte der Passafeier und des Massotfestes», *ZThK* 55 (1958) 1-35; E. OTTO y T. SCHRAMM, *Fiesta y gozo*, Sígueme, Salamanca 1983; J. B. SEGAL, *The Hebrew Passover from the Earliest Times to AD 70*, Londres 1963; P. VAN IMSCHOOT, *Teología del Antiguo Testamento*, Fax, Madrid 1969, 543-552.

2. Celebración cristiana

(↗ *cena [última]*, *cruz*, *eucaristía*, *muerte de Jesús*, *resurrección*, *sepulcro*). Algunos exegetas han interpretado la última cena de Jesús, actualizada por la eucaristía*, como celebración pascual. Pero la tradición cristiana identifica la nueva pascua de Jesús con su resurrección, es decir, con su «paso» al Padre. El recuerdo de Jesús no está vinculado a un sepulcro* venerable, como el de David, enterrado con honor y gloria en Jerusalén (cf. Hch 2,29); Jesús no es tampoco un espíritu-fantasma, que actúa a través de otros personajes, que reciben su poder y pueden realizar así prodigios, como piensa Herodes del Bautista, a quien había ajusticiado (cf. Mc 6,14-16). En contra de eso, el recuerdo de Jesús se formula y expresa de un modo pascual, alabando al Dios que le ha resucitado de los muertos (Rom 4,24-25; 8,11; Gal 1,1; Col 2,12; Ef 1,20; 1 Pe 1,21; Heb 13,20) de manera que el mismo Jesús es la pascua cristiana, comida y experiencia de plenitud mesiánica (cf. 1 Cor 5,7). Esta es la pascua cristiana, la celebración activa de Jesús resucitado. Los evangelios sinópticos, reasumiendo antiguas tradiciones de la Iglesia, han traducido el misterio pascual cristiano en forma de «relato mesiánico», que puede vincularse con la tradición del sepulcro* vacío: así cuentan y expanden el mandato y promesa de Mc 16,1-8 (¡id a Galilea!), en textos de encuentro pascual con Jesús (Mt 28; Lc 24 y Jn 20–21), que pueden recibir formas distintas, con elementos teofánicos (Dios se manifiesta) y antropológicos (se les aparece el mismo Jesús crucificado). Desde esa perspectiva podemos evocar algunos signos y elementos de la pascua cristiana.

(1) *Rapto divino*, *rapto humano*. Se ha dicho a veces que los relatos pascuales transmiten la experiencia de Jesús raptado al cielo como algunos de los grandes personajes de la historia simbólica de la humanidad o de Israel (Henoc, Elías). Allí estaban, en el círculo de Dios, y de allí podrían descender esos personajes al final de los tiempos, para culminar su obra de revelación o purificación del pueblo. Por eso, la -experiencia pascual de los creyentes constituiría una especie de rapto en segundo grado: también ellos habrían subido, en espíritu, a la altura de Dios, descubriendo allí a Jesús-raptado (elevado, exaltado), que volverá de nuevo, pronto, a culminar su obra. Pero, conforme al mito israelita, los héroes de la historia antigua no murieron; Jesús, en cambio, ha muerto y su pascua es creación escatológica más que retorno desde el pasado. Por otra parte, la misma Biblia recoge la reacción de aquellos que dicen: «vinieron sus

discípulos de noche y han robado su cadáver, para seguir engañando de esa forma al pueblo» (cf. Mt 27,62-65; 28,11-15). Evidentemente, nadie ha podido demostrar ese engaño, pero tampoco refutarlo de un modo absoluto: los discípulos podrían haber sucumbido a la trampa de su propia fantasía. Pero, mirado desde la totalidad de la experiencia cristiana, ese rapto de los discípulos resulta imposible. Ellos no han querido engañarse a sí mismos. Tampoco han querido engañar a los demás robando el cuerpo de Jesús (¿cómo podrían haberlo sacado de una tumba común?), sino que han transmitido una experiencia inexplicable: en torno a la tumba de Jesús hay un enigma que no se puede resolver humanamente, sino acudiendo a Dios, en forma de celebración: ante una tamba vacía celebran los cristianos el «paso» de Dios, la gloria de Cristo.

(2) *Anticipación escatológica*. Muchos creyentes han supuesto y suponen que la pascua o resurrección personal de Jesús ha de entenderse como punto de partida de aquella resurrección universal (final) que la tradición israelita (sobre todo la apocalíptica) esperaba para la culminación de los tiempos. El mensaje de Jesús había vinculado varias esperanzas: la llegada del Reino de Dios, la manifestación del Hijo de Hombre, la Resurrección de los muertos. Pues bien, todas ellas se condensan y han empezado a cumplirse de un modo personal en la resurrección de Jesús, que ratifica y anticipa el cumplimiento definitivo de su mensaje. Lo normal para un judío hubiera sido la llegada del fin de los tiempos: que viniera Jesús (como personaje celeste, Hijo de Hombre) sobre las nubes del cielo y terminara el mundo viejo. Pero los discípulos de Jesús afirman que él ha venido y está vivo de otra forma. La novedad cristiana está en esa nueva forma de entender el tiempo apocalíptico. El tiempo final han comenzado, pero entre comienzo y fin se abre una historia de testimonio y misión, primero en Israel, luego entre los gentiles. De esa manera, la vida de los cristianos se incluye dentro del transcurso de la pascua. En ese sentido debemos recuperar el primer final de Mc (16,1-8), que nos lleva del sepulcro vacío a Galilea (lugar de encuentro eclesial), para hacer que allí veamos a Jesús. En esa misma perspectiva nos sitúa 1 Cor 15,3ss, cuando identifica la experiencia pascual con el surgimiento de la Iglesia. El peso fuerte de la pascua sigue estando en el futuro (en el Jesús que vendrá). En el camino que conduce a ese futuro se sitúan los cristianos que han visto ya a Jesús, es decir, que han tenido la certeza de su culminación, sabiendo que ha triunfado ya de la muerte, para ofrecer su camino (experiencia de vida) a todos los humanos. No es que haya fallado la parusía; no es que los seguidores de Jesús, decepcionados por su ausencia (por su no venida), hayan creado en su lugar la Iglesia, sino todo lo contrario: enriquecidos por la nueva presencia de Jesús, a quien han visto como triunfador de la muerte, y esperando la culminación de su obra, ellos han comenzado a extender el mensaje de Jesús, creando así la Iglesia, como signo palpable y anticipo del cumplimiento escatológico. La pascua es, según eso, una experiencia escatológica iniciada, pero aún no culminada. Por eso, los cristianos celebran la pascua diciendo «¡Ven Señor Jesús!», anticipando así la plenitud de la esperanza.

(3) *Experiencia visionaria*. Teniendo un elemento de rapto celeste (como supone Pablo en 2 Cor 12,1-10 y el autor de Ap 4,1-11) y de anticipación de la venida

apocalíptica del Hijo de Hombre (cf. Mc 13,41; Mt 25,31), las experiencias pascuales son visiones de un fallecido. A lo largo de la historia, han sido muchos los que han visto a un difunto o al espíritu de un muerto que retorna, revelando secretos divinos o inspirando tareas sobre el mundo (como suponen los magistrados judíos de Hch 23,9 y ratifican los espiritistas modernos de diverso tipo). Pues bien, es evidente que en la base de la novedad pascual de la Iglesia han existido experiencias visionarias, que pueden inducir a engaño, como supone 1 Cor 12–14 y ratifican diversas escenas evangélicas (desde Lc 24,39 y Jn 20,19-28 hasta Mc 6,49). Pero debemos indicar que los cristianos no han insistido en las visiones en sí (como experiencias carismáticas extrañas), sino en la nueva revelación de Dios y de Jesús que ellas suponen y transmiten. Desde esta perspectiva se entiende un dato muy significativo: aisladas del conjunto de la experiencia de Jesús y de su envío mesiánico, las visiones no bastan para fundar la fe pascual. Por eso, Mt 28,17 afirma que algunos vieron a Jesús en la montaña de la gloria y del envío y, sin embargo, dudaban. En contra de lo que se ha dicho con frecuencia, los primeros cristianos no eran más influenciables que nosotros, hombres del siglo XXI. Ciertamente, creían en un tipo de visiones, como la que testifica Jesús (he visto a Satanás caer como un astro del cielo: Lc 10,18), pero, a su juicio, las visiones pascuales solo tenían sentido como expresión de una nueva experiencia de Dios, que se revela y/o aparece por Jesús, ofreciéndoles un modo más profundo de entender su vida actual y de esperar la gloria. En este contexto han podido hablar de una aparición del mismo Jesús resucitado, como presencia y plenitud humana, como revelación de Dios. En ese sentido, toda celebración cristiana de la pascua implica una forma de «ver» a Jesús, descubriendo su presencia en la vida de los fieles.

(4) *Pascua cristiana*, *experiencia apocalíptica*. Siguiendo en la línea anterior, la tradición cristiana ha sentido la necesidad de representar la resurrección de Jesús con signos de presencia (acción) externa de Dios en la historia. Mc 16,1-8 había sido totalmente sobrio: solo ofrece una tumba vacía y la palabra del mensajero celeste invitando a las mujeres al encuentro con Jesús en Galilea (la misión cristiana). Mateo, en cambio, ha querido narrar lo sucedido. Evidentemente, solo puede hacerlo en símbolos de tipo apocalíptico: «En la madrugada tras el sábado... vinieron María Magdalena y la otra María a mirar el sepulcro. Y hubo un gran terremoto: el Ángel del Señor, bajando del cielo y adelantándose, descorrió la piedra (del sepulcro de Jesús) y se sentó encima de ella; era su rostro como relámpago, sus vestidos blancos como la nieve» (Mt 28,1-3). La resurrección aparece como un hecho que puede contarse, volviéndose visible dentro de la historia. Es como si quebraran las fronteras y se uniera el cielo con la tierra, en una especie de gran continuo histórico y sacral, divino y humano. El evangelio apócrifo de Pedro ha destacado esos motivos: «Pero en la noche en que comenzaba a iluminarse el día del Señor, mientras los soldados montaban guardia de dos en dos, resonó en el cielo un fuerte grito. Ellos (los soldados) vieron los cielos abiertos y dos hombres descendiendo de allí con gran esplendor, para acercarse al sepulcro. La piedra que había sido puesta al ingreso rodó por sí misma y quedó a un lado. Así se abrió el sepulcro y los dos jóvenes entraron. Ante tal visión, los soldados despertaron al centurión y a los

ancianos (de los judíos), que estaban también allí de vigilancia. Mientras les explicaban lo que habían visto, he aquí que tres hombres salían de la tumba: dos rodeaban a un tercero, mientras una cruz les seguía. La cabeza de los dos primeros alcanzaba al cielo, mientras que la cabeza de aquel a quien ellos dirigían superaba los cielos. Entonces oyeron una voz del alto que decía: ¿Has predicado a los durmientes? Después se sintió la respuesta que procedía de la cruz: ¡sí!» (*EvPe* IX-X, 35-42). Algunos exegetas han tomado este pasaje del *Evangelio de Pedro* como la primera expresión de la teología de la pascua, llegando a decir que los demás testimonios de la tradición sinóptica resultan derivados. Esa opinión nos parece insostenible, pues pensamos que *EvPe* deriva de Mt (y no al contrario). Pero debemos añadir que su relato resulta importante para entender la novedad del cristianismo, porque expresa la experiencia de la pascua en clave apocalíptica: la resurrección de Jesús constituye el acontecimiento fundamental de la historia, la culminación del tiempo; el misterio de Dios (el ángel o ángeles del Señor) ha irrumpido en el proceso de la humanidad, de manera que los mismos poderes del mundo (soldados, ancianos) han sido testigos del triunfo divino. Es evidente que esos datos han de interpretarse de forma simbólica, dentro del lenguaje apocalíptico: no son la crónica de algo que ha sucedido en el ámbito material (externamente demostrable), pero expresan el sentido profundo de la nueva realidad pascual.

(5) *Confesión pascual*. Teniendo en cuenta lo anterior, podemos recoger de una manera esquemática algunos momentos de la confesión pascual. Como hemos visto ya, la referencia a una tumba abierta o vacía no basta, pues la fe cristiana implica una experiencia de *encuentro personal* con Jesús, que puede incluir rasgos visionarios (de rapto o anticipación escatológica), pero que se centra en unos elementos distintos, totalmente nuevos: descubrimiento de la verdad de Jesús y experiencia de su cercanía personal, revelación del sentido de su muerte y perdón de los pecados, esperanza escatológica y certeza de la salvación presente... Muchos historiadores han supuesto y siguen suponiendo que sería bueno que pudiéramos organizar y narrar de un modo objetivo y unívoco el orden de los hechos que integran la experiencia de la pascua. Pues bien, en contra de eso, el Nuevo Testamento no ha querido (ni podido) transmitir un esquema pascual cerrado, pues no lo había, sino que ha ofrecido varios caminos convergentes, que se han vinculado para formar así la comunión eclesial. Esa diversidad de principios pascuales constituye para algunos un signo de fragilidad cristiana. Pero debe afirmarse que ella es todo lo contrario: el hecho de que la Iglesia haya transmitido de formas distintas el recuerdo y presencia de la pascua de Jesús es una prueba de la fiabilidad de su testimonio. En contra de lo que ha intentado a veces gran parte de la teología posterior, los primeros cristianos no se han esforzado en armonizar los datos, no han construido una visión unitaria y uniforme de las apariciones de Jesús, sino que han dejado que los mismos acontecimientos hablen, desde diversas perspectivas, sabiendo que ellos se vinculan desde la gratuidad y comunión del Evangelio.

Cf. J. D. CROSSAN, *El nacimiento del cristianismo*, Sal Terrae, Santander 2002; G. LÜDEMANN, *Resurrección*, Trotta, Madrid 2001; X. LÉON-DUFOUR, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, Sígueme, Salamanca 1973; E. NODET y E. TAYLOR, *The Origins of Christianity*, Gpazier, Collegeville MI 1998; Ph. PERKINS, *Resurrection. New Testament Witness and Contemporary Reflection*, Chapman, Londres 1984; M. SAWICKI,

Seeing the Lord. Resurrection and Early Christian Practices, Fortress, Minneapolis 1994; G. THEISSEN, *La religión de los primeros cristianos. Una teoría del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 2002.

PASIÓN

1. Visión general

(↗ *cruz 1-4*, *deseo*, *grito*, *muerte de Jesús*, *sufrimiento*). En el sentido de *epithymia* puede significar «tendencia fuerte del apetito», que arrastra al hombre, como en Rom 13,14; Ef 4,22; 1 Tes 4,5; Sant 1,14; Jn 1,16.18. Pero el sentido más importante de pasión se vincula en el Nuevo Testamento con los padecimientos de Cristo, que aparecen formulados de manera clásica en Hch 26,23, donde cristianos y judíos discuten sobre el Cristo, para determinar si es que tenía que ser *pathêtos* (de *pathein*, es decir, alguien que sufre). Así comienza el libro de los Hechos: Jesús se apareció a sus discípulos durante cuarenta días, «después de haber padecido» *(meta to pathein)*, es decir, después de su crucifixión y muerte (cf. Hch 1,3); el tema vuelve en el primer sermón de Pedro, que culmina con la afirmación de que, conforme a los profetas, el Cristo tenía que padecer y así ha padecido (Hch 3,18; cf. 17,3; Lc 24,26.46). Desde esta misma perspectiva ha escrito Marcos su evangelio, cuya segunda parte (Mc 8,31–16,8) podría titularse «Evangelio de la pasión de Cristo».

(1) *El Hijo del Hombre tiene que padecer*. Jesús ha pedido a sus discípulos que digan la opinión de la gente sobre él. Después de hacerlo, Pedro toma la palabra y confiesa: «Tú eres el Cristo». Jesús les responde pidiendo silencio (Mc 8,30), pues no puede tomar como propio el mesianismo al que apelan sus discípulos. Pedro se ha sentido con autoridad para mostrar a Jesús lo que ha de ser (hacer), trazando su camino y nombrándole Cristo, en línea de triunfo mesiánico. Pues bien, Jesús invierte el sentido de su mesianismo: «Y empezó a enseñarles que el Hijo del Humano debía padecer mucho, que sería rechazado por los presbíteros, los sumos sacerdotes y escribas; que lo matarían, y a los tres días resucitaría. Les hablaba con toda claridad. Entonces Pedro lo tomó aparte y se puso a increparlo. Pero él se volvió y, mirando a sus discípulos, reprendió a Pedro, diciéndole: ¡Apártate de mí, Satanás, porque no piensas las cosas de Dios, sino las de los hombres! Y convocando a la gente con sus discípulos les dijo: Si alguno quiere seguirme, que renuncie a sí mismo, que cargue con su cruz y que me siga. Porque el que quiera salvar su alma, la perderá, pero el que pierda su alma por mí y por el Evangelio, la salvará. Pues ¿qué le vale al hombre ganar todo el mundo, si pierde su alma?» (Mc 8,31-37). Todo nos permite suponer que Jesús acepta el título de Cristo, pero lo interpreta en la línea del Hijo del Hombre que entrega su vida por los otros. Esta es su revelación más alta, su novedad mesiánica: el Mesías de Dios no viene a triunfar, imponiéndose así sobre los demás, sino a padecer, sufriendo a favor de ellos.

(2) *La pasión del Mesías*. Jesús no ha venido a derrotar con armas a sus enemigos, sino a ponerse en las manos de esos «enemigos» a quienes ha ofrecido su misma vida. Así aparece como un perdedor, pero no un perdedor por necesidad, sino por opción: sufre porque ha rechazado la propuesta de Pedro, que le pedía luchar y triunfar como Mesías de la «buena» justicia del mundo. Renuncia a luchar y lo hace porque es portador de un amor no violento. Solo así puede realizar su obra mesiánica, que él mismo abre a

los demás: *¡Quien quiera venir en pos de mí, niéguese a sí mismo...!* (Mc 8,34). De esa forma les ofrece su camino de transformación salvadora, invirtiendo para siempre una lógica y ley de oposición que conduce sin cesar a la violencia. Desde esta perspectiva se entienden algunas de las palabras más significativas de Jesús (bienaventuranzas*) y se entiende sobre todo su muerte*. La buena nueva de Jesús, que es evangelio* de gozo*, resulta inseparable del sufrimiento mesiánico.

Cf. P. BENOIT, *Pasión y resurrección del Señor*, Fax, Madrid 1971; J. BLINZER, *El proceso de Jesús*, Litúrgica, Barcelona 1958; R. E. BROWN, *La muerte del Mesías* I, Verbo Divino, Estella 2005; H. COUSIN, *Los textos evangélicos de la pasión*, Verbo Divino, Estella 1981; S. LÈGASSE, *El proceso de Jesús* I-II, Desclée de Brouwer, Bilbao 1995-1996; H. SCHÜRMANN, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?*, Sígueme, Salamanca 1982; *El destino de Jesús. Su vida y su muerte*, Sígueme, Salamanca 2004.

2. Cronología y escenas básicas

(↗ *calendario*, *cruz*, *eucaristía*, *Judas*, *monte de los Olivos*, *pascua*, *última cena*). Al tratar de la última cena* se suelen distinguir dos calendarios* que Jesús pudo haber utilizado para celebrar su fiesta de despedida. Los partidarios del «calendario esenio» (cronología larga) piensan que la pasión se extendió por cuatro días, desde la Cena (tras la puesta de sol del martes) hasta el Entierro (antes de la puesta de sol del viernes). Los partidarios del calendario sacerdotal (cronología breve) afirman que los hechos básicos (última cena, oración del huerto, juicio, muerte y entierro) duraron solo veinticuatro horas (desde la puesta de sol del jueves, hasta la puesta de sol del viernes). Pienso que esta segunda cronología responde mejor a los datos; a partir de ella se puede trazar la «semana santa» de Jesús como sigue, según el orden de Marcos (aunque corregido desde el evangelio de Juan). Esta es una cronología hipotética, de tipo más litúrgico que histórico:

(1) *Cuatro primeros días.* Resultan más difíciles de concretar, porque los datos de la tradición, transmitidos básicamente por Marcos (y Juan), no pueden interpretarse en un sentido cronológico estricto. De todas maneras, en un sentido extenso podríamos esbozar el orden «posible» de esos días, entendidos de algún modo como semana de Pasión:

Domingo de Ramos. Monte de los Olivos*, *entrada en Jerusalén* (Mc 11,1-11 par). Jesús decide presentar su mensaje de Reino en Jerusalén, viniendo por el monte de los Olivos, como rey de paz (en la línea de un David nazoreo*). Su mensaje en Galilea y su camino anterior han culminado así en este gesto de afirmación, por el que ofrece su propuesta mesiánica en Jerusalén, quedando en manos de Dios y a merced de la respuesta del pueblo y de las autoridades.

Lunes. Purificación del templo (Mc 11,15-19 par). Según Marcos, la purificación del templo no acontece el Domingo de Ramos (como en Mt y Lc), sino el día siguiente, en una escena que está muy vinculada a la «profecía» sobre la higuera*. Jesús no viene simplemente como peregrino, sino como enviado mesiánico de Dios, Señor del templo, anunciando así el final del culto y del dominio de sus sacerdotes. Los esenios de Qumrán habrían realizado un gesto semejante, pero con otra visión del templo y de la plenitud mesiánica de Israel, en línea de pureza, y no de apertura mesiánica a los pobres.

Martes, *Revelación: Monte de los Olivos* (Mc 12–13 par). Ratificando una jornada de disputas con los diferentes grupos judíos, en el entorno del templo (Mc 12 par), Jesús proclama desde el monte de los Olivos, lugar tradicional de la intervención de Dios (cf. Zac 14,4-5), su palabra escatológica sobre la culminación del tiempo, con la llegada del enviado de Dios y el juicio de la historia.

Miércoles, *ratificación: Unción de Betania* (Mc 14,3-9 par). Tras el gran anuncio del fin, sitúa Marcos la cena en casa de Simón Leproso, centrada sin duda en aquello que va a suceder, y en el gesto de la mujer innominada que unge a Jesús como rey mesiánico, animándole a recorrer hasta el final su camino (con signo de muerte y de vida), mientras otros le critican, desde una perspectiva de dinero.

(2) *Noche del jueves al viernes: Cena*, *oración y prendimiento*. En este contexto pueden situarse tres escenas básicas, aunque conforme a la datación judía ellas pertenecen al viernes, que empieza con la puesta de sol del jueves. De todas formas, no es claro que Marcos siga una datación judía, por eso las sitúo en la tarde/noche del jueves. Estrictamente hablando, esa noche (que para los judíos era ya viernes, como he dicho), fue aquel año la víspera o vigilia de la Pascua, y en ella quiso «adelantar» Jesús los aspectos principales (finales) de su compromiso al servicio del Reino. Pero también anduvieron cuidadosos sus vigilantes, aquellos que querían condenarle, empezando por los sacerdotes.

Puesta de sol, *primera «vigilia»* (de seis a diez de la noche, iniciado ya el viernes judío). Jesús y sus discípulos se reunieron para una cena de anuncio y preparación pascual, pues la pascua verdadera (que comenzaría a la puesta de sol del viernes) marcaría para Jesús el comienzo del Reino, que él quiso adelantar y prefigurar con su entrega, invitando a los suyos a la próxima Copa en el Reino (Mc 14,25). Ese fue un momento de máxima tensión de los discípulos con Jesús, que comparte con ellos el pan y les promete la próxima copa en el Reino, que comenzará la noche siguiente (con la Pascua). Juan 13,1-19 ha colocado, al comienzo de la última cena, el lavatorio de los pies, que realiza el mismo Jesús con sus discípulos, condensando así el sentido de su proyecto y camino. Jesús es Mesías siendo criado de la mesa (es decir, de los discípulos, que son sus comensales), realizando, a favor de ellos, un gesto de servicio real (humano), no de purificación ritual. A diferencia de Juan, que ha introducido aquí un largo discurso de despedida (Jn 13–17), los sinópticos (Mc 14,12-31 par) y Pablo (cf. 1 Cor 11,23-25) sitúan en ese contexto el signo de la eucaristía*: Jesús invita a sus discípulos a tomar la próxima copa en el Reino de Dios, compartiendo con ellos su cuerpo y sangre (pan y vino). El texto supone que los discípulos aceptan la cena (comen y beben con él), pero no comparten su opción mesiánica, su gesto de dar la vida. Por eso esta Cena se vincula a la entrega del Cristo (cf. 1 Cor 12,23). Los sacerdotes (avisados por Judas) preparaban su detención.

Oración del Huerto, *segunda vigilia*, *en el monte de los Olivos*, de diez a dos de la medianoche del jueves al viernes (Mc 14,26-42 par). Acabada la Cena, Jesús y sus discípulos fueron al monte de los Olivos, al huerto de Getsemaní (= Molino de Aceite), no solo para orar, sino también para esperar a Dios, que debía entrar por allí en

Jerusalén, con su reino (Zac 14,4). En este contexto ha situado la tradición cristiana la gran oración de la angustia de Jesús, que invoca a Dios, pidiendo la llegada del Reino en ese Monte, mientras se estrecha la trama de aquellos que quieren prenderle y matarle. En ese contexto se sitúa la traición de Judas, que le entrega, y el abandono general de los Doce, que huyen. Los sacerdotes y Judas habían preparado cuidadosamente el prendimiento, en medio de la noche, de forma que el resto de los Doce (que quizá no habían preparado ni previsto lo que podía suceder) no pudieran defenderle. Jesús esperaba la llegada de Dios, y Dios llegó a través de Judas con la guardia del templo (no parece probable la intervención de soldados romanos, a pesar de lo que dice Jn 18,3). Este fue el momento decisivo de su estrategia de Reino, y Jesús se dejó prender, sin oposición violenta, mientras los suyos quisieron resistir y huyeron. Es posible que el prendimiento de Jesús les tomara de sorpresa, pero su abandono estaba prefigurado ya en la Cena (Mc 14,43-51 par). Esta ha sido la gran crisis, la decisión irreparable. Jesús no se escapa ni defiende, sino que queda en manos de aquellos que vienen a prenderle. Así descubrió (y aceptó) la voluntad de Dios, que se manifiesta a través de las autoridades que le prenden, mientras los suyos le abandonan.

Tercera vigilia (de dos a seis de la madrugada del viernes): Juicio informal en casa de Caifás, con negación de Pedro. No sabemos si es histórico el dato del evangelio de Juan (cf. Jn 18,12-14.24), cuando afirma que se reunieron primero en casa de Anás, sacerdote más influyente, para ir después a la de Caifás, su yerno, que era Sumo Sacerdote. Pero resulta claro que el prendimiento y primer juicio de Jesús corrió a cargo de la aristocracia sacerdotal del templo, no del pueblo en su conjunto. Tampoco parece que en este contexto se pueda hablar de una reunión de todo el Sanedrín (visión histórico-teológica de Mc 14,55), sino más bien de los sacerdotes principales. Jesús les había criticado y ahora queda en sus manos, esperando la respuesta de Dios.

(3) *Viernes. Juicio y muerte*. Los partidarios de la cronología «larga» suelen afirmar que los acontecimientos que la tradición «amontona» este día (mañana y tarde) son muchos y no caben en unas cuantas horas, y añaden, además, que, suponiendo que ese día fuera el de pascua (en la línea de Marcos), parece difícil que pudiera haberse realizado el ajusticiamiento público, por impropio de la solemnidad. Pero, conforme a la indicación del evangelio de Juan, ese no era el día de pascua, sino la víspera, y todos los hechos que narra el evangelio pudieron sucederse con gran rapidez, pues así lo querían los sacerdotes y Pilato.

Mañana del viernes. En su forma actual, los textos suponen que la misma noche del jueves al viernes se había celebrado un juicio de los sacerdotes, confirmado a primera hora del viernes por Pilato, que le condenó a muerte (Mc 14,53–15,15 par). A partir de aquí se suceden los hechos. (a) *Hora prima* (de seis a nueve de la mañana). Los sacerdotes (no los judíos sin más) entregaron a Jesús en manos de Pilato, que tuvo que dictar la sentencia, condenándole por hacerse rey de los judíos (Mc 15,26). A la salida del sol hubo, pues, un juicio rapidísimo en casa de Caifás, quizá con presencia de parte del Sanedrín, aunque parece preferible la visión de Juan, que habla solo de una reunión de sacerdotes, sin participación del tribunal entero (cf. Jn 18,24). Hubo después un juicio

sumarísimo ante Pilato, sin que sea necesario suponer que son históricos los diálogos, discusiones y «votaciones» (con Barrabás de fondo) que suponen Mc 15,1-20 par. No es probable que Pilato enviara a Jesús donde Herodes Antipas (cf. Lc 23,6-7); y, aunque lo hiciera, ello pudo hacerse rápidamente, en la hora prima (que son tres horas de las nuestras: de seis a nueve de la mañana). (b) *Hora tercia* (de nueve a doce de la mañana). Parece que todos querían que la muerte fuera rápida, para que el asunto quedara resuelto antes que el sol cayera y entrara la noche (el día siguiente), pues comenzaba la Pascua oficial, que era de fiesta (para sacerdotes y pueblo) y de riesgo (se celebraba la liberación del pueblo y Pilato debía estar atento, para evitar levantamientos). La escena de la burla de los soldados con la flagelación (Mc 15,15-20) bien puede ser histórica, no necesita mucho tiempo. Por otra parte, la distancia entre el pretorio y el Gólgota es corta (menos de quince minutos de camino). Las cruces estaban preparadas, tanto las verticales (en el lugar) como las horizontales, llevadas por los reos. El gesto de Simón de Cirene puede ser histórico, igual que la condena de dos ladrones (*lêstai*, en sentido social o político), que sitúan la muerte de Jesús en un contexto político. El letrero de la cruz (Jesús Nazoreo, rey de los judíos) debe ser histórico, aunque no en tres lenguas, sino solo en una. Todo ello pudo realizarse bien en la hora tercia (de nueve a doce de la mañana).

Tarde del viernes. (a) *Hora sexta* (en torno a las doce). Marca el centro del tiempo en que Jesús estuvo crucificado, a pleno día, ante las puertas de la ciudad, de forma que todos pudieron verle, como signo de fracaso mesiánico. En ese tiempo se sitúa la burla de los sacerdotes y de parte del pueblo, que evoca el significado de la condena de Jesús, y no ha de tomarse en sentido histórico estricto. La oscuridad de Mc 15,33 parece un signo teológico y también el diálogo de Jesús con los ladrones, igual que con su madre y su discípulo amado (Jn 19,25-27). (b) *Hora nona* (en torno a las tres de la tarde), grito de Jesús y muerte. Jn 19,31-37 supone que murió cuando estaban sacrificando en el templo los corderos de la cena pascual que se celebraría a la entrada de la noche, a la puesta de sol; desde esa base se entiende la advertencia de que ¡no quebraron sus huesos!, pues no se quebraban los huesos de los corderos pascuales (Jn 19,36; cf. Ex 12,46). El grito (¿por qué me has abandonado?) puede ser histórico, aunque las interpretaciones difieren. Desde esa base han de entenderse los demás símbolos: velo rasgado, confesión del centurión, terremoto. Entre la crucifixión y la muerte pudieron pasar entre tres y seis horas de las actuales, que son un tiempo suficiente. (c) *Opsías*, A la caída de la tarde (Mc 15,42)... Entre la hora nona y la puesta de sol (de tres a seis): bajaron a Jesús de la cruz, le envolvieron en el lienzo y le enterraron, según ley, de forma que cuando el sol se ponía José de Arimatea y los sepultureros volvieron a sus labores pascuales y las mujeres amigas de Jesús (que miraban de lejos) a su llanto. Es histórico el entierro, y parece también histórico el hecho de que las mujeres miraran de lejos. La tradición cristiana sabe que no le enterraron los suyos (familiares o discípulos), sino los representantes del Sanedrín (o del Templo) judío, pues un cadáver colgado en el madero, sin enterrar, era foco de impureza, especialmente en un día de fiesta. Parece también claro que unas mujeres, amigas de Jesús, observaron lo que pasaba. Sea como fuere, todo había terminado, solo quedaba un cadáver bajo tierra. Todo debió acabar antes de que el sol se

pusiera del todo y comenzara la fiesta de Pascua, pues después no se podía «trabajar». Se había cumplido el «tiempo» iniciado con la última cena. Fueron solo veinticuatro horas, toda la historia humana condensada en la condena y muerte de Jesús.

(4) *Sábado y domingo*. En sentido estricto, la historia de la pasión termina el viernes por la tarde, con la muerte y entierro, antes de la puesta de sol. Lo que sucede después pertenece a la memoria cristiana, vinculada a la experiencia (fe) de la Iglesia. De todas formas, de un modo general, podemos ordenar así los acontecimientos.

Sábado, *pascua judía*. Desde la puesta de sol del viernes (tras el entierro de Jesús) hasta la nueva puesta de sol pasaron veinticuatro horas, tiempo en que los judíos celebraron la pascua (cena al comienzo de la noche) y descansaron (día siguiente). Los sacerdotes pudieron pensar que todo se había resuelto de un modo satisfactorio y Pilato queda tranquilo. Para los cristianos posteriores fue un signo el hecho de que Jesús muriera al comienzo de la vigilia y que ese año la pascua cayera en sábado.

Domingo, *pascua cristiana*. Según Mc 16,1-7, las mujeres llegaron a la tumba la mañana de domingo muy tempano, cuando el sol estaba saliendo, pero encontraron la tumba ya abierta y un joven sentado a su derecha (Mc 16,1-7). De esa forma se indica simbólicamente (¡sin decirlo!) que Jesús habría resucitado a la salida del sol del domingo (como sol verdadero). Habría estado muerto unas treinta y nueve horas, algo más de día y medio: tres horas del viernes –de las tres a las seis de la tarde–, veinticuatro del sábado –de seis a seis de la tarde– y doce del domingo –de las seis de la tarde del día anterior a las seis de la mañana–. De todas formas, esas horas (tres días) de muerte de Jesús se computan de diversas formas, según los diferentes textos. Se puede decir que resucitó al tercer día (1 Cor 15,4), tomando el tercer día en sentido simbólico, como día de plenitud, tras el viernes y el sábado. Si se tomara en sentido cronológico, debería afirmarse que resucitó a media tarde del lunes. Pero tanto Lucas (¡hoy estarás conmigo en el paraíso!, 23,43) como Juan suponen que la resurrección de Jesús se produjo en el mismo momento de la muerte.

(5) *Conclusión*, *fecha de la muerte*. Estrictamente hablando, Jesús pudo morir entre el año 27 y 33 d.C., pero lo más probable es que muriera un viernes, 7 de abril del año 30 (catorce de Nisán, que era la víspera de pascua, que ese año cayó en sábado). Debió morir la tarde que precedía a la noche de pascua, cuando se inmolaban los corderos que iban a ser consumidos esa noche, como supone Jn 18,18 (cf. 1 Cor 5,7). Eso significa que la última cena, celebrada en la noche del jueves al viernes (según los sinópticos), no pudo ser cena pascual estricta, a no ser que se acepte la hipótesis «esenia», según la cual Jesús celebró su pascua el martes anterior.

Para una visión de conjunto de los temas, cf. R. E. BROWN, *La muerte del Mesías* I-II, Verbo Divino, Estella 2004. Desde otras perspectivas, además de las «vidas» de Jesús, cf. P. BENOIT, *Pasión y resurrección del Señor*, Fax, Madrid 1971; J. BLINZER, *El proceso de Jesús*, Litúrgica, Barcelona 1958; M. J. BORG y J. D. CROSSAN, *La última semana de Jesús*, PPC, Madrid 2007; H. COUSIN, *Los textos evangélicos de la pasión*, Verbo Divino, Estella 1981; A. JAUBERT, *La Date de la Cène: Calendrier Biblique et Liturgie Chrétienne*, Gabalda, París 1957; J. P. MEIER, *Un judío marginal* I, Verbo Divino, Estella 1998, 379-445; P. WINTER, *El proceso a Jesús*, Muchnik, Barcelona 1983; S. LEGASSE, *El proceso de Jesús* I-II, Desclée de Brouwer, Bilbao 1995/6.

PASTOR

(↗ *juicio 2 [Mt 25,31-46]*, *nacimiento*, *ovejas y cabras*). La figura del pastor y su rebaño pertenece al mundo cotidiano del antiguo Oriente mediterráneo. Desde la perspectiva del Nuevo Testamento, ella culmina en Jn 10,2-16 (el Buen Pastor) y en Mt 25,31-46 (juicio final), y ha tenido gran influjo en la visión posterior de la Iglesia cristiana que ha concebido a sus ministros como «pastores» e interpretado su acción específica como «pastoral». Pastor es en oriente (Sumeria, Babilonia, Asiria...) el rey, que protege y guía sus rebaños de hombres, ayuda a los débiles, protege a los enfermos. Pastor es en el cielo Dios, aquel que cuida del rebaño grande de la humanidad. Esta es una imagen valiosa, pero corre el riesgo de establecer una distancia entre el guía-pastor que es el único individuo activo y el resto de los hombres, entendidos como rebaño pasivo.

(1) *La imagen del pastor*. Desde Abel, que es el primer pastor (Gn 4,2), y desde Yabal, hijo de Lamec, que fue padre de todos los que crían ganado y viven en tiendas (cf. Gn 4,20), y desde los patriarcas, cuidadores de ganados (cf. Gn 13,7; 26,20; 46,32), la Biblia está llena de pastores, aunque la cultura israelita dominante acaba siendo agrícola y urbana. De todas formas, el recuerdo de David, pastor de ovejas en los campos de Belén (1 Sm 16,13; 17,20), se ha mantenido vivo en la tradición mesiánica. Un salmo dice que Dios tomó a David de los rediles de ovejas, para hacerle rey de Israel, de manera que su oficio y tarea de pastor de ovejas sirve de base simbólica para entender su función de pastor del pueblo (cf. Sal 78,70). Por otra parte, Dios aparece como un pastor que cuida el rebaño de los hombres, especialmente de su pueblo Israel (Is 40,11; 63,11; Jr 30,10; etc.). El Antiguo Testamento sabe que Dios es pastor de Israel: «El Señor es mi pastor, nada me falta, por lugares tranquilos me hace reposar...» (Sal 23,1; cf. Gn 49,24; Jr 31,10; 43,12; Ez 34,5.12; etc.). También los jefes de Israel reciben rasgos de pastor (cf. 2 Sm 7,7; Jr 3,23; Sal 78,72), aunque parece que nunca se les atribuye directamente ese título, que será propio del Mesías: «Les daré un pastor único que los pastoree: mi siervo David; él les apacentará, él será su pastor. Yo, el Señor, seré su Dios y mi siervo David será príncipe en medio de ellos» (Ez 34,23-24; cf. 37,22.24; Jr 3,15; 23,4).

(2) *Mt 25,31-46. Pastor mesiánico*, *las ovejas menores*. La certeza de que Dios cuida a las ovejas y la promesa del nuevo pastor «divino» de Ez 34,11-14 forman el punto de partida de una visión teológico-simbólica que llega hasta Mt 25,32, donde el pastor se identifica con las «ovejas» más pequeñas del rebaño. En el fondo está igualmente la imagen apócrifa de *1 Hen* 89-90: el camino de Israel, desde el diluvio hasta el Mesías, aparece como historia de un rebaño; los miembros del pueblo son ovejas a las que Dios va guiando, superando los peligros, los rechazos y rupturas, hasta el tiempo en que llegue el salvador-mesías. Al referirse a Jesús, Hijo de Hombre, en la figura del pastor que separa a su rebaño, Mt 25,32 se encuentra en la línea de ese viejo simbolismo. La tradición del rey-pastor forma parte de la ideología política de Israel, donde Dios mismo aparece como pastor supremo del pueblo (cf. Sal 23,1; 80,1), conforme a una visión más propia de los reinos de Oriente que de la democracia griega, donde los miembros del pueblo no aparecen ya como rebaño de un pastor, sino como agrupación de hombres

libres. Desde esa perspectiva se entienden los textos del Nuevo Testamento donde el Mesías toma rasgos de pastor, especialmente el de Mt 25: «Cuando llegue el Hijo de Hombre en su gloria y todos los ángeles con él, entonces se sentará sobre el trono de su gloria y se congregarán delante de él todos los pueblos. Y separará a unos de otros como el pastor separa a las ovejas de las cabras; y pondrá a las ovejas a su derecha y a las cabras a su izquierda. Y entonces el rey dirá...» (Mt 25,31-34). La imagen es tradicional, pero el simbolismo de fondo será totalmente nuevo: aquí estamos ante un pastor que se identifica con sus ovejas; no manda sobre ellas desde arriba, sino que vive y sufre en ellas. Estamos, evidentemente, en una línea de evangelio, que ha de entenderse desde la parábola de la oveja perdida (cf. Lc 15,4-6; Mt 18,12-14) y desde la gran alegoría de Jn 10,1-16, donde las ovejas dejan de ser animales dirigidos por un guía superior y se vuelven amigos del pastor.

(3) *Pastor misericordioso*, *buen pastor (Jn 10)*. Podemos desarrollar las últimas reflexiones. Jesús toma la imagen del pastor y la recrea en línea de evangelio. Así dice que se apiada de los hombres porque están «dispersos y perdidos, como ovejas que no tienen pastor» (Mt 9,36). En ese contexto se inscribe su acción misericordiosa, que viene a expresarse de manera privilegiada en la parábola del pastor: «¿Quién de vosotros, teniendo cien ovejas y perdiendo una de ellas, no deja las noventa y nueve en el desierto y va hacia la perdida hasta encontrarla? Y encontrándola la pone en sus espaldas con gran gozo y viene hasta su casa y llama a sus amigos y les dice: alegraos conmigo porque he encontrado a mi oveja perdida» (Lc 15,3-6). A Jesús le han acusado de comer con pecadores, perdonando y recibiendo en su mesa a los proscritos de la alianza (publicanos, prostitutas). Jesús se defiende contando esta parábola, en la que Dios (o el pastor mesiánico) viene a mostrar su solidaridad con las ovejas perdidas. En esa línea se sitúa el texto del buen pastor: «Yo soy el buen pastor; el buen pastor entrega su vida por sus ovejas. El mercenario, el que no es pastor ni tiene a las ovejas como propias, ve venir al lobo y abandona, huyendo, a las ovejas; y así viene el lobo y las destroza y las dispersa. Yo soy el buen pastor; conozco a mis ovejas y ellas me conocen, como el Padre me conoce y yo conozco al Padre. Así entrego mi vida por las ovejas. Tengo otras ovejas que no son de este redil; las debo conducir, para que escuchen mi voz y de esa forma haya un rebaño y un pastor» (Jn 10,11-16). Siguiendo en la línea anterior, el pastor se ha convertido de alguna forma en padre y amigo del rebaño. Esta alegoría del Jesús pastor tiene tres rasgos o notas principales. (a) *Elemento cristológico*. Jesús es el auténtico pastor, aquel que puede conducir hasta la meta a su rebaño. Por eso se distingue de otros malos pastores, mercenarios, que han venido a presentarse como salvadores, siendo en realidad asalariados, que han querido aprovecharse del rebaño. Juan alude aquí probablemente, en la línea de *1 Henoc* 83-90, a los diversos líderes que, en esos últimos años, entre el 50 y el 100 d.C., han manipulado a los judíos, llevándoles a la perdición. (b) *Hay un rasgo eclesiológico*. Jesús es verdadero pastor porque conoce a las ovejas (hombres), dialogando con ellas en intimidad de corazón. Solo así, sobre una base de conocimiento personal, puede fundarse la comunidad de los salvados como Iglesia donde todos tienen un lugar para vivir en plenitud. (c) *Hay*, *en fin*, *un rasgo intradivino*: la

unidad del pastor con las ovejas refleja sobre la tierra el gran misterio del encuentro de Cristo con el Padre, tal como Juan lo ha desarrollado en el Sermón de la Cena (Jn 13–17). De esa forma, llevado hasta el extremo, este signo del pastor nos saca del ámbito animal (pastoral) para situarnos en un plano intensamente personal, de comunicación afectiva. En ese contexto debemos añadir el encargo de Jesús a Pedro, a quien pide que «apaciente sus ovejas» (Jn 21,16-17). En esa línea se dirá que los ministros de la Iglesia son pastores que aman a las ovejas, dialogando con ellas como el Buen Pastor, que es Cristo.

(4) *Pastor y Obispo de nuestras almas*. Culminando la referencia anterior encontramos las palabras de la primera carta de Pedro: «Andabais errantes como ovejas, pero habéis vuelto al Pastor y Obispo de vuestras almas» (1 Pe 2,18-25). Cristo aparece como Pastor y Obispo *(poimêna kai episkopon)* de los cristianos porque ha sido rechazado por su pueblo y ha sufrido sin vengarse, como el Siervo de Isaías. El mismo Cristo sufriente aparece como Pastor y Obispo de los fieles, más que como *Kyrios* supremo (Flp 2,11) o Sumo Sacerdote en la línea de Melquisedec (Heb 9,11), en terminología de fuerte carácter simbólico, no jurídico, que nos sitúa cerca de la visión eclesial que ofrece Mt 23,8-12, conforme a la cual nadie puede ser padre, maestro o pastor de los otros, porque todos los creyentes son hermanos.

(5) *Adoración de los pastores*. En un contexto algo distinto se sitúa la adoración de los pastores (Lc 2,8-21), que forma parte del evangelio* de la infancia de Lucas, pero que completa la visión de los pastores de la Biblia, volviendo a situarnos sobre el campo humilde de los pastores como grupo muchas veces marginado de una sociedad urbana que les necesita y expulsa. Ha nacido Jesús y nadie lo advierte. Es uno más entre los millones de seres que nacen, un niño abandonado por la sociedad, sin una casa donde puedan acogerle. Le rechazan los grandes de la tierra (que hacen su censo con objetivos de poder), pero el Evangelio sabe que le han recibido los pequeños y perdidos: enfermos y leprosos, cojos y mancos, publicanos y prostitutas. Pues bien, esa acogida se encuentra simbólicamente anticipada en la adoración de los pastores. «Estaban los pastores en los campos, vigilando en la noche y guardando los rebaños. Y vino sobre ellos el Ángel del Señor y la Gloria del Señor les rodeó. Y les dijo el Ángel: No tengáis miedo, pues yo os evangelizo una gran alegría, que será para todo el pueblo. Porque os ha nacido hoy un Salvador, que es el Cristo Señor, en la ciudad de David. Y esto os servirá de señal: encontraréis al niño envuelto en pañales y acostado en un pesebre» (Lc 2,8-12). Los pastores permanecen en el campo abierto, guardando sus rebaños en las vigilias de la noche (*phylakas tês nyktos*: Lc 2,8), que son tiempo de silencio abierto a la palabra de Dios que realiza en ellas su más hondo misterio sobre el mundo (cf. Ex 11,1-10; 14,19-25), como ha dicho de forma ejemplar el libro de la Sabiduría: «Un silencio sereno lo envolvía todo y al mediar la noche su carrera, tu Palabra todopoderosa se abalanzó, como paladín inexorable desde el trono real de los cielos al país condenado; llevaba la espada afilada de tu orden terminante; se detuvo y lo llenó todo de muerte» (Sab 18,14-16). Pues bien, ahora, en esta noche nueva del nacimiento mesiánico, la Palabra de Dios nace en forma de Niño y quiere revelarse sobre el campo a los pastores de la tierra que

observan las vigilias o guardias protectoras de la noche sobre el ganado amenazado por fieras o ladrones. Esa Palabra no viene a matar a los orgullosos egipcios (tema de Sab 18), sino a revelarse a los pastores de rebaños marginados de la sociedad. Pero esta vez, esos pastores descubren algo superior. Han dejado abandonados los pesebres y ahora nace en ellos no un cordero más, sino el mismo salvador. Estos pastores que viven fuera de la ciudad orgullosa, que no reciben a su Mesías, guardianes de ganados sobre el campo, vigilando en la noche sus rebaños en guardia defensiva (no guerrera), serán privilegiados de la gran esperanza de Dios. Ellos son los herederos de las promesas de David. La ciudad del rey (Belén) está cerrada, no ha querido recibir a su Mesías. Pero hay otra ciudad regia y misteriosa, el verdadero Belén de David y del Mesías, en los campos del entorno, en el pesebre abierto en los rediles, en las guardias de la noche, mientras velan los guardianes del rebaño. Ellos, los pastores de la vida libre y trabajosa, israelitas impuros (no pueden cumplir los reglamentos de la ley), despreciados por los fieles rabinos de la tierra, son portadores de la gran esperanza. Cuando llega el momento del rey mesiánico no salen a la escena los reyes del mundo (César Augusto), ni los grandes maestros de Israel con sus sacerdotes o Herodes, sino solo unos pastores.

(6) *Los pastores. Un signo universal*. Ellos pueden entenderse en plano israelita, pero en sí mismos desbordan ese espacio y pueden (deben) proyectarse sobre un fondo universal. Jesús ha nacido como rey de los pastores, en el campo, donde en otro tiempo pastoreó David sus ovejas, un David que no era todavía rey, sino pastor bajo el ancho cielo, signo de todos los pobres del mundo. Así aparece el Jesús-Pastor, entre los pastores. Está abandonado o ignorado por los grandes, pero tiene personas que le han recibido y cuidado, como lo muestra el hecho de que está envuelto en unos pañales, que evocan la figura de una madre (de unos padres) que le han recibido, ofreciéndole su cuidado. Los pastores que van a buscarle en la cuna son un reflejo del pasado de Israel, pueblo de pastores a los que perteneció el mismo David. Pero ahora ellos son como extranjeros, pues se encuentran fuera de la buena sociedad establecida, dirigida por reyes y sacerdotes. Solo ellos, que viven en libertad y pobreza sobre los campos, pueden escuchar la palabra de Dios que llega, celebrando el nacimiento de su Hijo sobre el mundo. Así vienen, encuentran al niño como se lo ha dicho en ángel de Dios y comprenden, convirtiéndose en los primeros evangelistas de la buena nueva (Lc 2,15-20).

Cf. M. FOUCAULT, «Omnes et singulatim», en *La vida de los hombres infames*, La Piqueta, Madrid 1990, 264-306; W. JOST, *Poimen. Das Bild vom Hirten in der biblischen Ueberlieferung und Seine christologische Bedeutung*, Giessen 1939; X. PIKAZA, *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños. Mt 25,31-46*, Sígueme, Salamanca 1984; A. J. SIMONIS, *Die Hirtenrede im Johannes-Evangelium*, Istituto Biblico, Roma 1967.

PASTORALES, CARTAS

(↗ *Iglesia*, *jerarquía cristiana*, *ministerios*, *obispos*, *Pablo*, *Timoteo*). En su discurso a los «líderes» de la Iglesia de Éfeso en Mileto (Hch 20,17-35) (escrito hacia el 100 d.C.), Pablo supone que esa comunidad se hallaba dirigida por presbíteros/obispos, a los que concibe como pastores de la Iglesia de Dios. Pasados unos años (110/120 d.C.), un cristiano del mismo Éfeso (o quizá de Roma) escribió las llamadas pastorales (1-2 Tim, Tito), en nombre de Pablo muerto y bajo su autoridad, pero venerado por sus seguidores, para introducir y/o avalar en sus iglesias una nueva estructura y función ministerial. Estas cartas se llaman pastorales, porque están dirigidas a pastores, (Timoteo y Tito) para «enseñarles» a dirigir sus iglesias.

(1) *Introducción*, *tres cartas*. Las pastorales quieren definir e instituir la Iglesia como grupo establecido y honorable, dentro de un imperio romano cuyo orden «social» asumen los cristianos (1 Tim 2,15; Tit 3,1). Ellas conciben la iglesia como revelación mesiánica de Dios, según el mensaje de Pablo. Pero la ven, al mismo tiempo, como institución honorable, que puede y debe pactar con la realidad social del Imperio romano. Desde la propia situación, las comunidades insisten en mantener la buena tradición de la fe y con ese fin exigen la creación de ministros (ministerios) con nombre de obispos (vigilantes o inspectores) y presbíteros (ancianos), y hablan también de diáconos o servidores. Las pastorales no precisan la relación entre esos ministerios (pues pueden variar en las Iglesias), ni los interpretan de un modo sacerdotal (ni como presidentes de la eucaristía), sino de un modo «social» y doctrinal: para mantener la sana doctrina y el buen orden de la Iglesia dentro de la sociedad. Las tres cartas (1 y 2 Tim, Tito) son semejantes, y han de verse en unidad (aunque con matices muy distintos), 1 Tim y Tit por un lado, 2 Tim por otro.

1 Timoteo y Tito se oponen a los «falsos» maestros, y quieren que la Iglesia se organice de un modo patriarcal, dirigida por obispos/presbíteros, siguiendo un orden jerárquico. Ofrecen instrucciones sobre las familias y las viudas, asumiendo la «buena» división social romana: los hombres dirigen el espacio público, el orden social, y las mujeres presiden el ámbito privado de la casa o familia. En ese contexto, ministros de las comunidades (presbíteros, obispos) han de ser buenos padres de familia: varones, casados, con experiencia de haber dirigido bien su casa (mujeres e hijos). El argumento básico lo ofrece 1 Tim. Por su parte, la carta a Tito retoma ese argumento: organización de la Iglesia, mantenimiento de la sana doctrina, oposición a los falsos doctores, tarea de los ministros eclesiales.

2 Timoteo* insiste en la necesidad de asumir y promover la misión de Pablo, a quien presenta como mártir, testigo privilegiado de Jesús. Más que carta es un testamento donde Pablo (como hace en otro plano Efesios) se pone como ejemplo y canoniza su obra, amenazada y/o combatida por otras tendencias eclesiales. Se trata del *testamento de un Pablo mártir*, que escribe y transmite su testimonio a la Iglesia y lo hace de un modo solemne, casi ritual, como un héroe del Evangelio, que ha combatido largo tiempo por Jesús y que se encuentra ya al borde de la muerte, esperando la sentencia. Pues bien,

desde la misma cárcel, Pablo eleva su corazón y recuerda gozoso y glorioso su vida a Timoteo: «Tú seguiste mi enseñanza, mis proyectos, mi fe y paciencia, mi amor fraterno y mi aguante en las persecuciones y sufrimientos, como aquellos que me ocurrieron en Antioquía, Iconio y Listra. ¡Qué persecuciones padecí! Pero de todas me sacó el Señor. Pues todo el que se proponga vivir como buen cristiano será perseguido» (2 Tim 3,10-12).

(2) *La Iglesia*, *una institución*. Es difícil saber si estas «cartas» reflejan lo que existía en las iglesias, o aquello que el autor (en nombre de Pablo) desea que exista. Sea como fuere, ellas han influido poderosamente en el orden cristiano posterior, tanto en la visión de la jerarquía como en la forma de entender las relaciones sociales, entre hombres y mujeres.

Una importante herencia paulina. El carisma paulino pervive en las pastorales, pero sus autores tienen miedo de promover la libertad cristiana (quizá por miedo al gnosticismo). Por eso apelan a la autoridad, tanto en línea de la tradición (mantener lo dado) como de la organización (obedecer a presbíteros, obispos), para establecer las iglesias como grupos honorables, con orden y claridad administrativa, siguiendo el ejemplo del *buen judaísmo* (un tipo de ley que Pablo había superado) y el testimonio del *Imperio romano*, sistema eficiente de personas y pueblos, vinculados en una *ecumene* o espacio de comunicación social. La Iglesia empieza a suscitar así una administración en cuya base sigue estando el ideal evangélico y la urgencia misionera de Pablo, pero donde se vuelve primordial un tipo de organización parecida a la que existe en la sociedad del entorno, ante la que ella quiere aparecer como grupo honorable. Lógicamente, las pastorales no promueven la misión (no hay apóstoles), ni la experiencia directa de Jesús (no hay profetas), sino que mantienen el *depósito de la fe*, la buena doctrina de la tradición, a través de unos ministerios bien organizados.

Ministros, *una función establecida*: «Los presbíteros que presiden bien (= gobiernan) son dignos de doble honor (= paga), principalmente los que trabajan en la predicación y enseñanza. Porque la Escritura dice "no pondrás bozal al buey cuando trilla" y "el obrero es digno de su salario"» (1 Tim 5,17-18; cf. Tit 1,5-9). Ellos ejercen una función de mensaje y enseñanza al servicio de la comunidad, a la que pertenecen y de la que reciben un salario. La Iglesia aparece así como institución honorable, con fondos propios. «El obispo (o presbítero...) debe ser irreprochable, en línea patriarcal. Buen gobernante de su casa, con hijos sumisos en toda dignidad, pues si no sabe presidir su propia casa, ¿cómo cuidará la Iglesia de Dios? No sea neófito: no se envanezca y caiga... Tenga buena reputación ante los de fuera...» (1 Tim 3,1-7; cf. Tit 2,1-5).

La Iglesia, *un sistema*. Los ministerios de la iglesia se entienden a la luz del *sistema* de honor social romano. Tanto presbíteros-obispos como diáconos son honorables patriarcas de la casa eclesial, y el Evangelio queda integrado por ellos en la tradición jerárquica del entorno. Los presbíteros/obispos, padres de la casa eclesial, acogen, enseñan y dirigen a los fieles, y por ahora es difícil distinguir la función colegiada de los presbíteros (tradición y estabilidad comunitaria) y la individual de los obispos (acogida y predicación de la Palabra). Los diáconos son funcionarios de la comunidad y/o

servidores de su acción social. Ciertamente, la novedad mesiánica sigue al fondo, pero la Iglesia se integra en el contexto patriarcal, de manera que las notas de buena armonía y estructuración cobran cada vez más fuerza en un camino que culminará cuando la Iglesia se instituya como sistema (imperio) religioso.

Además de comentarios, cf. R. A. CAMPBELL, *The Elders. Seniority within Earliest Christianity*, Clark, Edimburgo 1994; H. VON CAMPENHAUSEN, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power*, Hendrickson, Peabody MA 1997; M. GUERRA, *Epíscopos y presbíteros*, CSIC, Madrid 1962; M. Y. MACDONALD, *Las comunidades paulinas*, Sígueme, Salamanca 1994, 134-234, J. ROLOFF, *Die Kirche im NT*, Vandenhoeck, Gotinga 1993, 250-268; E. SCHÜSSLER FIORENZA, *En memoria de ella*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1989, 339-351; D. C. VERNER, *The Haushold of God: the Social World of the Pastoral Epistles*, Scholars, Chico CA 1983.

PATMOS

Islote rocoso del mar Egeo, a poca distancia de la costa de Turquía (frente a la antigua Éfeso), lugar que los romanos empleaban para desterrar a disidentes y rebeldes. Allí ha sido confinado el vidente Juan, autor del Apocalipsis: «Me hallaba en la isla de Patmos por la Palabra de Dios y el Testimonio de Jesús» (Ap 1,9b). Allí tuvo la experiencia que está en la base de su libro: «Fui arrebatado por el Espíritu, un Día del Señor» (Ap 1,10). La comunidad celebra ya el Domingo, como fiesta pascual (cf. *Did* 14,1; Ignacio, *Magn* 9,1), en vez del sábado judío, y así la celebra el vidente Juan, quizá solo y separado de sus iglesias de Asia (cf. Ap 1,4.11). Parece que Juan añora desde el exilio la presencia de las comunidades cristianas que en este día se reúnen a cantar y recrear las Escrituras. Desde su misma soledad, se siente vinculado a sus cristianos «en Espíritu», es decir, en experiencia de Dios. Muchos motivos del Apocalipsis se explican desde este destierro de Patmos y desde este comienzo: Juan se sitúa y nos sitúa en el exilio, en el exterior de un Imperio que se diviniza y le expulsa. Pero no cae en depresión, sino al contrario: en la liturgia de un domingo, día de Cristo, encuentra el sentido de su vida y decide fijar en un libro su experiencia.

PATRIARCALISMO

(↗ *Adán*, *amor*, *carismas*, *Eva*, *mujer*, *pastorales [cartas]*). Ni Jesús ni Pablo han sido patriarcarlistas, sino que han tomado por igual al hombre y a la mujer, como herederos del Reino de Dios y participantes de las mismas gracias y tareas dentro de la Iglesia. Pero la escuela (herencia) de Pablo se ha expandido en dos tendencias: una ha desplegado aspectos que encontramos evocados en Col y ha tendido al gnosticismo, disolviendo de algún modo la novedad histórico-social del Evangelio en una especie de espiritualismo universalista, que se ha desligado de la historia de la salvación (del tronco de Israel), viniendo a quedar fuera de la Gran Iglesia; la otra ha destacado los aspectos más históricos y jerarquizados de la Iglesia, de manera que en ella han podido inscribirse casi todos los herederos «ortodoxos» de Pablo, desde el autor de Lc-Hch hasta las pastorales (1 y 2 Tim; Tit). La misma exigencia de conservar la tradición obliga a los representantes de esta segunda tendencia a realizar un fuerte gesto de repliegue, resaltando aquellos elementos que resultan más contrarios al intento de la gnosis. En ese contexto ha de entenderse su visión de la mujer, a la que nuevamente se interpreta en la línea de un *patriarcalismo del amor*. Ciertamente, sigue influyendo el mensaje de libertad de Jesucristo; pero ahora se entiende en el contexto de una nueva estructura eclesial, en la que se ponen de relieve presupuestos sociales que parecen llevarnos nuevamente a un tipo de judaísmo jerarquizado (vinculado al helenismo ambiental). Se apaga ya el ardor mesiánico de Gal 3,28 y la llamada universal al celibato de Pablo, que quería que todos los hombres y mujeres pudieran mantenerse en libertad (cf. 1 Cor 7). En la línea del nuevo patriarcalismo podemos citar dos testimonios de la escuela de Pablo, uno más cercano a él, otro ya más alejado.

(1) *Patriarcalismo místico. Efesios*. La carta a los Efesios ha descubierto y desarrollado de forma histórica algo que estaba implícito en el mensaje de Jesús y en la primera comunidad: el Evangelio puede vincular y vincula a todos los humanos, como sacramento y signo de reconciliación. Desde ahí se añade: «A cada uno le ha sido conferida la gracia según la medida del don de Cristo. Y él mismo constituyó a unos apóstoles, a otros profetas, a otros evangelistas, a otros pastores y maestros, para que los santos contribuyan a la obra del ministerio, para edificación del Cuerpo de Cristo, hasta que todos alcancemos la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios... Para que siendo verdaderos en amor crezcamos en todo hacia aquel que es la Cabeza, Cristo; desde el cual todo el cuerpo, bien concertado y entrelazado a través de nervios y articulaciones, recibe su crecimiento de acuerdo con la actividad proporcionada a cada uno de los miembros, para su edificación en el amor... Las casadas estén sujetas a sus propios esposos como al Señor, porque el esposo es cabeza de la esposa, así como Cristo es Cabeza de la Iglesia, y él mismo es salvador de su cuerpo. Así que, como la Iglesia está sujeta a Cristo, de igual manera las esposas lo estén a sus esposos en todo. Esposos, amad a vuestras esposas, así como también Cristo amó a la Iglesia... Hijos, obedeced en el Señor a vuestros padres, porque esto es justo... Y vosotros, padres, no provoquéis la ira a vuestros hijos, sino criadlos en la disciplina y la instrucción del Señor. Siervos,

obedeced a los que son vuestros amos en la tierra con temor y temblor, con sinceridad de corazón, como a Cristo... Y vosotros, amos, haced con ellos lo mismo, dejando las amenazas; porque sabéis que el mismo Señor de ellos y vuestro está en los cielos, y que no hay distinción de personas delante de él» (cf. Ef 4,7-16; 5,23-25; 6,1-9). La unidad de la Iglesia se realizaba, según Pablo, a través de la diversidad de sus miembros, sin superioridad ni jerarquía de unos sobre otros. Al servicio de esa unidad ha puesto Ef cuatro ministerios significativamente centrados en la palabra (apóstoles, profetas, evangelistas, pastores y maestros...), para indicar que la unidad del cuerpo se expresa y realiza como anuncio y diálogo, no por imposición de tipo administrativo. Esta es una Iglesia donde nadie vive para sí (buscando su provecho), sino para unidad de todos. De esa forma se espiritualiza la vida del conjunto de los cristianos; pero, al mismo tiempo, ella se mundaniza aceptando, desde una perspectiva mística, las estructuras sociales de su tiempo, que son ya jerárquicas y no evangélicas: con los maridos sobre las mujeres, los padres sobre los hijos, los amos sobre los siervos. La Iglesia aparece así como unidad de amor, pero como unidad de amor jerárquico. Los cristianos han optado por asumir el orden patriarcalista de su entorno, con su modelo de familia ampliada (en la que se incluyen los siervos), desde una perspectiva de amor orgánico, pactando así con las estructuras del mundo. Este ha sido un fenómeno complejo, quizá necesario, que debe valorarse no solo desde las tendencias espiritualistas de su tiempo (propensas a disolver las relaciones familiares y sociales en un tipo de gnosis intimista), sino también desde la prudencia evangélica. Los nuevos cristianos no han querido oponerse frontalmente al entorno social, sino transformarlo por dentro, y por eso han aceptado el orden patriarcal. En un sentido, ellos han hecho algo que parecía inevitable, desde la experiencia de «encarnación social» del Evangelio; pero el problema consiste en saber si el orden social patriarcalista constituye una estructura neutral, que el Evangelio puede asumir sin problemas, o si, como muchos pensamos, es un orden internamente negativo, contrario al Evangelio, y que debe ser superado, según el testimonio de Pablo en Gal 3,28.

(2) *Pariarcalismo doméstico. 1 Tim*. Las cartas pastorales (1 y 2 Tim, Tit) aceptan de manera más expresa el orden patriarcalista, pues conciben a la Iglesia como una casa ampliada donde se asumen las estructuras del entorno social helenista, separando así (desde la misma visión de la «casa») el mundo público (propio de los varones) y el privado (propio de las mujeres), pero aplicando después al conjunto de la Iglesia las buenas virtudes del padre de familia: «Es necesario que el obispo sea irreprensible, marido de una sola mujer, sobrio, sensato, educado, hospitalario... Que gobierne bien su propia casa y mantenga sumisos a sus hijos con toda dignidad, pues si alguno no es capaz de gobernar su propia casa ¿cómo podrá cuidar de la Iglesia de Dios?» (1 Tim 3,1-5). «El presbítero sea irreprensible, marido de una sola mujer, que tenga hijos creyentes que no sean acusados como libertinos o rebeldes. Porque es necesario que el obispo sea irreprensible como mayordomo de Dios; que no sea arrogante, ni de mal genio, ni dado al vino, ni pendenciero, ni ávido de ganancias deshonestas» (Tito 1,6-7). La comunidad cristiana aparece así como una gran familia, una especie de iglesia doméstica (un espacio

que parece femenino), pero con un obispo (o dirigente) masculino, que actúa como padre que debe ampliar hacia el conjunto de los fieles su tarea de administración doméstica.

(3) *La paradoja de unas iglesias «más femeninas» sometidas a dirigentes masculinos*. Esta es la paradoja de las iglesias que son en sí femeninas (lugares de encuentro abierto, como una casa grande, espacio de mujeres, de hermanas y madres), pero están dominadas y dirigidas desde arriba por unos varones patriarcalistas, que las mantienen de alguna forma sometidas. Esta unión de rasgos femeninos (la comunidad como mujer) y masculinos (los dirigentes como padres de familia), que puede inspirarse en Ef 5,21-33 y en el conjunto de las cartas pastorales, constituye un elemento simbólico (y para algunos «teológico») de la estructura de las iglesias tradicionales hasta el día de hoy. Evidentemente, queda atrás el entusiasmo apocalíptico de 1 Cor 7, donde Pablo deseaba el celibato* para todos los creyentes. Han aparecido «falsos doctores» que prohíben el matrimonio como contrario al Evangelio; en reacción, los guardianes del Evangelio han «impuesto» el matrimonio para todos los dirigentes de la Iglesia (en contra de lo que hará después la tradición romana). Desde este presupuesto vuelve a presentarse la mujer como subordinada: «La mujer oiga la instrucción en silencio, con toda sumisión. No permito que la mujer enseñe ni que domine al varón. Porque Adán fue formado primero y Eva en segundo lugar. Con todo se salvará por su maternidad, mientras persevere con modestia en la fe, en la caridad y en la santidad» (1 Tim 2,11-15). El autor de la carta, que se sitúa en la misma línea de la glosa de 1 Cor 14,34-35 (sea cual fuere la manera de entenderla), reinterpreta de un modo restrictivo unos textos de Pablo (1 Cor 11,3.8-11) y toma a la mujer como alguien que debe comportarse de manera puramente receptiva dentro de la sociedad y de la Iglesia. Ciertamente, la mujer es persona en el sentido radical de la palabra (es capaz de fe, amor y santidad); pero su oficio o trabajo personal está centrado en la obediencia (está sometida al marido) y la maternidad: es imagen de Dios como portadora de vida y así, siendo madre, se «salva».

Cf. M. Y. MACDONALD, *Las comunidades paulinas. Estudio socio-histórico de la institucionalización en los escritos paulinos y deuteropaulinos*, Sígueme, Salamanca 1994; *Antiguas mujeres cristianas y opinión pagana. El poder de las mujeres histéricas*, Verbo Divino, Estella 2004; E. SCHÜSSLER FIORENZA, *En memoria de ella*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1988; K. JO TORJESEN, *Cuando las mujeres eran sacerdotes: el liderazgo de las mujeres en la primitiva iglesia y el escándalo de su subordinación con el auge del cristianismo*, El Almendro, Córdoba 1997.

PATRIARCAS

1. Tierra y promesa de Dios

(↗ *Abrahán*, *Isaac*, *Jacob*, *promesas*). El pueblo de Israel se ha ido formando a partir de diferentes grupos: evadidos de Egipto, habitantes anteriores de la tierra de Canaán y «pastores trashumantes», vinculados en la memoria bíblica a los patriarcas, portadores de promesas de la tierra y de la descendencia. Ellos eran, probablemente, arameos trashumantes o seminómadas que iban y volvían conduciendo su rebaño entre las tierras de pastos invernales y estivales. En tiempo de lluvia (invierno y primavera) podían mantenerse en sus lugares de la estepa transjordana. Al acercarse el verano, una vez estaban agotadas las reservas de la estepa, cruzaban el Jordán y se acercaban a la tierra cultivada, llevando sus ovejas y sus cabras a los campos de Canaán (de Palestina), donde ya se había recogido la cosecha. Consumían de esa forma los rastrojos y abonaban la tierra para nueva sementera. Este sistema de trashumancia, con la simbiosis entre agricultores sedentarios y pastores seminómadas, ha sido normal hasta hace pocos en diversos países de la cuenca mediterránea (especialmente en España).

De esa forma vivían de algún modo en simbiosis. (1) *Los agricultores sedentarios*, dueños de la tierra, habitan en ciudades de estructura militarizada, bajo el mando de reyes sacerdotes. Así vinculaban poder y religión, en sistema de carácter autocrático. Su Dios pertenecía a la categoría de los *baales*: era signo de la tierra y la cosecha (vida, sexo) que madura cada año. (2) *Los pastores trashumantes*, divididos en familias o tribus, venían cada año de la estepa y pactaban con los sedentarios para pastar sobre los campos segados del verano. Adoraban al Dios de la familia: Dios de Abrahán (Gn 26,24; 28,13; 32,10), Terrible de Isaac (Gn 31,42) o Fuerte de Jacob (Gn 49,24).

Este Dios de la familia no se hallaba en principio vinculado con la tierra, no era Dios de un santuario, ni garante de los ciclos de la vida, sino que se encontraba estrechamente vinculado a un pueblo caminante, al que guiaba y protegía en su itinerario de trashumancia: como «peregrino», acompañaba a sus devotos en la marcha, ofreciéndoles futuro. Pues bien, en un momento dado los pastores trashumantes empezaron a quedarse en Palestina, volviéndose dueños de la tierra donde antes habitaban por un tiempo como huéspedes, realizando un cambio de grandes consecuencias.

Los antiguos nómadas debieron crear estructuras de vida compartida, capaces de mantenerse y triunfar contra las ciudades cananeas. Para ello se unieron, construyendo grupos de estructura tribal coherente y concienciada, pactando con otros grupos marginales (de hebreos) para construir una liga de familiar libres, desde las comarcas montañosas, sin ciudades militares ni reyes-sacerdotes. Dios les sostiene en ese cambio, ofreciéndoles su ayuda y prometiéndoles la tierra, en un proceso fuerte de transformación religiosa. Así, el Dios de la familia (vinculado a los antepasados Abrahán, Isaac, Jacob que dan nombre a los grupos tribales) aparece como *Dios de la Promesa de la tierra*, Señor que les dirige hacia un futuro de vida y libertad en Palestina.

Resulta difícil definir la tradición primera. Las tradiciones actuales parecen recordar una experiencia de los mismos «patriarcas» (o sus sucesores) que, en oráculo sacral o a través de una visión nocturna, pensaron (sintieron) que Dios mismo les hacía dueños (o herederos) de la tierra en donde caminaban como huéspedes o siervos. Quizá influyó en las formulaciones posteriores la tradición de los hebreos liberados de Egipto, que buscaban nueva tierra. Unos y otros (patriarcas nómadas, liberados de Egipto) han formado un pueblo, reuniéndose en santuarios antiguos, vinculados al recuerdo de los padres *(Hebrón*, *Betel)* o en los nuevos santuarios, más vinculados a la memoria de los evadidos de Egipto, como puede ser *Gilgal*. Se como fuere, el *mismo Dios de Abrahán*, *de Isaac y de Jacob* (protector de los hebreos transhumantes), siendo guía del pueblo, se ha vuelto *Dios de la tierra de Canaán* (y, en sentido más amplio, de todo el mundo), como testifica un texto clave de la tradición de Abrahán: «Yo soy Yahvé, que te he sacado de la tierra de Caldea para darte esta tierra en posesión. Señor Yahvé, ¿cómo sabré que voy a poseerla? Toma una novilla (para el sacrificio)... Aquel día juró *Yahvé* con juramento, diciéndole a Abrahán: ¡a tu descendencia daré esta tierra...!» (Gn 15,7ss).

La Promesa de Dios aparece ligada a un juramento: en medio del sacrificio, pasando como fuego entre las partes cuarteadas de la novilla (y los restantes animales muertos), Dios jura a Abrahán que sus hijos serán dueños de la tierra (Gn 15,13.15), volviéndose garante de futuro y tierra para el pueblo. Así se lo dice a su nieto Jacob: «He aquí que Dios estaba en pie delante de Jacob y le dijo: Yo soy Yahvé, el Dios de Abrahán, tu padre, el Dios de Isaac. La tierra donde estás tendido a ti te la daré y a tu progenie» (Gn 28,13). Este pasaje unifica, en forma de genealogía, a los tres patriarcas, que en principio podían hallarse desligados (como padres epónimos de grupos distintos). Parece que la misma situación social ha vinculado a diversos hebreos trashumantes, que querían hacerse propietarios de la tierra: unos se llamaban «hijos de» Abrahán, otros de Isaac, otros de Jacob. Por eso han unido sus familias, en árbol genealógico. De manera semejante han vinculado su experiencia religiosa: el Dios que ha dirigido sus caminos (los caminos, esperanzas y pesares de todos los hebreos) les vincula en una misma gran Promesa, dirigida de manera permanente a la posesión y disfrute de la tierra.

De esta forma se unifican y fecundan dos aspectos de Dios y de la vida humana: (1) Les une el *Dios de la tierra*, vinculado a las fuentes de la vida: las estrellas del cielo y las praderas para los rebaños, con el descanso de la casa (sin necesidad de andar errantes por el mundo). (2) Les une el *Dios de la familia*, que garantiza la unión con el pasado y el futuro de vida por la descendencia. De ahora en adelante, Dios se encuentra vinculado a la nación, a la genealogía. De esa forma se expresa la fe de aquellos que confían en la palabra de Dios. *Es la fe de un grupo trashumante*, que camina (peregrina) amenazado recorriendo los riesgos de una tierra donde imponen su dominio los señores de las grandes ciudades militares. *Es la fe de aquellos a quienes vincula «el Dios de los padres»*, es decir, el Dios de la propia familia, más que el Señor divino de una tierra. Lógicamente, Dios se muestra para ellos como Promesa de futuro: tendrán hijos, tendrán una tierra.

Estos son sus valores primordiales, estos los signos fundantes de Dios: una *familia* (mujer, descendientes) donde se manifieste el poder de la vida divina; una tierra que pueda ser en el futuro garantía de estabilidad. Estamos, por tanto, en un momento de cambio: en el momento en que los trashumantes pueden (quieren) vincularse a una tierra que sea para ellos un signo de Dios. Estos son los rasgos de lo divino. (1) *Dios de la familia*. Repetidamente recuerdan el tema los relatos primordiales: los hebreos trashumantes son un pueblo amenazado, al borde de la ruina familiar y el exterminio; por eso, los relatos antiguos acentúan una y otra vez la angustia ante la falta de los hijos, tanto en plano menor (de pequeña familia que se extingue) como en plano más extenso (acaba Israel, se extingue el pueblo). (2) *Dios de la tierra*. Está vinculado con todo lo que ella significa: el don primero de la vida, el suelo en que nacemos, el campo que nos alimenta, la tumba que recoge nuestro cuerpo. Ciertamente, Dios no es tierra, no se identifica con el mundo (en contra de los viejos mitos cósmicos), pero se revela y manifiesta por la tierra: por ella nos bendice, por ella nos ofrece su asistencia. Solo así se vuelve fuente de descanso y casa permanente para la familia: la esperanza de los hijos se diluye (pierde su sentido) si no tenemos casa o lugar para ofrecerles: una pradera donde pasten los rebaños, un campo en que madure el trigo, el vino y el aceite, una mesa donde puedan compartirse.

Esta unión (tierra y familia/pueblo) pertenece a la experiencia de muchas religiones antiguas que acentúan la unidad sagrada de los hombres y mujeres con el campo (espacio) de su vida. Por eso debemos destacar la diferencia israelita: la Biblia ha vinculado la *tierra* a la Promesa (esperanza de futuro); no la mira simplemente como madre sagrada; ella es la meta siempre abierta. (1) *Los mitos paganos* interpretan la tierra como diosa-madre: ella es al mismo tiempo cuna y tumba, principio y fin de la existencia para los humanos. De la tierra hemos venido y a la madre tierra vamos, como indican los mitos más variados de Oriente y Occidente, de América y de África. (2) *La Promesa israelita* ha interpretado la tierra como meta de un camino que vamos recorriendo (que nosotros mismos somos). No podemos volver al pasado. La Promesa de Dios (cf. Gn 12,1-3 y 15,7) hace que dejemos tierra y casa, buscando la más honda verdad en un futuro que solo Dios puede concedernos.

Cf. R. S. HENDEL, *The Epic of the Patriarchs*, HSM 42, Atlanta 1987; R. MICHAUD, *Los patriarcas. Historia y teología*, Estudios 15, Verbo Divino, Estella 1997; R. DE VAUX, *Historia antigua de Israel* I-II, Cristiandad, Madrid 1975.

2. Tres figuras

(↗ *Abrahán*, *Agar*, *conquista*, *Isaac*, *Jacob*, *José*, *promesas*, *Raquel*, *Rebeca*, *Sara*). Su memoria ha sido recogida y reinterpretada en forma creyente (yahvista) en Gn 12–50, partiendo de recuerdos antiguos (ss. XVII-XII a.C.), vinculados a los *shasu*, palabra con que los egipcios evocaban a los nómadas de Oriente que se acercaban con frecuencia a sus fronteras.

(1) *La promesa de la tierra*. Esos *shasu* eran básicamente trashumantes, de origen arameo (quizá también árabe), que se acercaban a Palestina, y a veces se asentaban en las zonas menos pobladas de la tierra, en pacto con los habitantes de las ciudades. Sus

descendientes, unidos a los evadidos de Egipto y a grupos de habitantes de la tierra de Canaán, serán el origen de Israel. De ellos (de esos patriarcas) habla Gn 12–50, recogiendo tradiciones orientales, de origen semita (babilonio, arameo), palestino (de las tierras de Israel) y egipcio; esos capítulos contienen historias familiares de gentes que peregrinan (pastores trashumantes), viniendo de la estepa de Mesopotamia y Siria, y quieren instalarse en la tierra de Canaán, bajo la guía de un Dios que aparece como «el Dios de los padres» (Alt). Sus tradiciones (que pueden remontarse al s. XVII al XII a.C.) han sido reelaboradas y fijadas por escrito en torno al siglo V a.C., para expresar el origen y sentido de Israel entre los diversos pueblos de la tierra, y se centran en tres figuras, organizadas ya de un modo genealógico, unitario.

Abrahán (Gn 12–23). Es signo de fe (padre de todos los creyentes), modelo de peregrinación hacia la tierra prometida, con dos mujeres principales (Sara*, Agar*) y dos hijos (Isaac e Ismael). Estos son los temas más conocidos de su vida: (a) *Llamada* (Gn 12,1-3). Abrahán cree en el Dios que le saca de su tierra y le manda hacia la tierra prometida, no para volver (eterno retorno, como Ulises en la Odisea), sino para iniciar allí una nueva historia. (b) *Mambré* (Gn 18). Dios visita a Abrahán en forma de tres ángeles bajo la encina sagrada. Esta escena se ha convertido en el icono de la Trinidad de la Iglesia de Oriente (Rublev). (c) *Sodoma* (Gn 19). Dios destruye a las ciudades pecadoras (no hospitalarias), a pesar de la intercesión de Abrahán. Se salva Lot, sobrino de Abrahán, y su familia (pero no su mujer). (d) *Sacrificio de Isaac* (Gn 22). Esta es la prueba de la fe de Abrahán, que confía en Dios y se dispone a sacrificar a su único hijo «legítimo», en el monte Moria, lugar del templo de Jerusalén (símbolo de Jesús).

Isaac (Gn 24–35). Es el menos destacado de los tres patriarcas. En su vida sobresalen dos temas: (a). Boda por poderes, junto a un pozo (Gn 24), que es lugar de encuentro y de matrimonio. (b) Dos hijos enfrentados (Gn 25–27). Los dos hijos gemelos de Isaac (Esaú y Jacob) nacen y viven enfrentados. Isaac bendijo a Jacob por engaño.

Jacob y su familia (Gn 35–50). Este ciclo contiene historias complejas de celos matrimoniales, luchas familiares y promesas, que pueden condensarse en cuatro misterios, que marcan la historia israelita: (a) *Dos teofanías* (Gn 28 y 32). Saliendo de la tierra de Canaán, Jacob ve los ángeles que le ponen en contacto con el Dios que le acompaña; volviendo a la tierra, lucha con Dios (y le vence: eso significa Israel) en el vado de Penuel. (b) *Doce tribus* (Gn 29–31). Jacob tiene dos mujeres legítimas (Lía y Raquel) y dos concubinas. Con ellas engendra doce hijos que son antepasados de las doce tribus de Israel. (c) *Venta de José* (Gn 37–44). Los hijos varones de Jacob venden por envidia a su hermano José, pero Dios le protege y José llega a ser Virrey de Egipto, cuya economía organiza. (d) *Perdón de José*. Los hermanos de José van a Egipto para comprar trigo, en tiempo de hambre. José les reconoce y perdona. Todo el clan de Jacob desciende a Egipto.

(2) *Trasfondo histórico y religioso.* Historias semejantes de antepasados simbólicos que han peregrinado buscando tierras y cuidando a sus familias, en medio de grandes riesgos, son comunes en muchos pueblos antiguos. Hay leyendas e historias de migraciones en Grecia, en la India y en China, lo mismo que en diversos pueblos de

América y África. La novedad de la Biblia está en la visión de un Dios único que guía a su pueblo, al servicio de toda la humanidad. Esas historias pueden situarse en un contexto histórico bastante preciso, entre los siglos XVI-XII a.C., cuando están culminando las grandes invasiones «indoeuropeos» de celtas, griegos, latinos, persas e iranios (4000-1000 a.C.). Este es el tiempo de la Primera Dinastía de Babilona, del Imperio Antiguo de Asiria (s. XVI-XII a.C.), y del Imperio Medio y del Nuevo en Egipto (s. XVII-XII a.C.), de la dinastía XIV a la XIX.

Estos patriarcas definen el comienzo de la historia de Israel y así aparecen como antepasados y fundadores de las tribus que forman el pueblo elegido. Ciertamente, los israelitas saben que en su entorno viven también otros pueblos que son hijos de Abrahán y de Isaac, y de sus parientes más cercanos: moabitas y amonitas son hijos de Lot, sobrino y protegido (casi hijo) de Abrahán; los ismaelitas y otras tribus de la estepa se saben también hijos de Abrahán (por Agar*); los amalecitas son hijos de Isaac (a través de Esaú), como cuentan los capítulos centrales del Génesis (cf. Gn 12–27). Pero solo *los Doce hijos de Jacob* han sido elegidos como patriarcas de Israel y así deben mantener su identidad y su diferencia entre los pueblos de la tierra. En esa línea, la primera institución de Israel ha sido y, en algún sentido, sigue siendo genealogía, es decir, la transmisión biológica de la identidad nacional (de la elección religiosa). Tomada como puro privilegio, esa identidad genealógica sería causa de orgullo y haría de los judíos una simple «raza» de este mundo, en línea de exclusivismo nacional. Pero puede y debe entenderse (y extenderse) como institución de gratuidad. Los israelitas han sido elegidos por genealogía, pero no para destacarse por encima de otros pueblos, sino para ofrecer a todos el testimonio y ejemplo de su identidad (cf. Gn 12,1-3).

En ese sentido, el judaísmo ha sido básicamente una religión patriarcal. Gn 2–4 recuerda un poder matriarcal, de mujeres, dadoras de vida, centradas en Eva, la madre de todos los vivientes (cf. Gn 3,20). Pero luego se ha borrado esa memoria y, aunque más tarde se diga que «judío es el que nace de judía», las genealogías se cuentan por línea masculina. De manera consecuente, la historia bíblica no recuerda solo a los patriarcas del principio (Abrahán e Isaac, Jacob y sus doce hijos), sino también, y de un modo quizá más prominente, a los portadores masculinos de la identidad israelita, empezando por Moisés y por Josué y los Jueces (caudillos militares), para seguir después por los profetas (básicamente varones, hombres de la palabra) y después por los escribas, que han fijado la Misná* o doctrina central del judaísmo posterior.

Sobre el Dios que está en el fondo de las historias patriarcales sigue siendo fundamental A. ALT, «Der Gott der Väter», en *Grundfragen der Geschichte del Volkes Israel*, Beck, Múnich 1970, 21-98. Sobre el trasfondo histórico de los patriarcas, cf. R. MICHAUD, *Los patriarcas. Historia y teología*, Verbo Divino, Estella 1982; H. SEEBASS, *Die Erzväter Israel*, BZAW 98, Berlín 1966; R. DE VAUX, *Historia antigua de Israel* I, Cristiandad, Madrid 1974.

PAZ

1. Israel

(↗ *escatología*, *guerra santa*, *juicio*, *pacifismo*, *Sión*, *victoria escatológica*, *violencia 5*). Los israelitas han compartido con otros pueblos del entorno el ideal de un tiempo final de paz, que, en su caso, se vincula con la presencia de Dios que habita en Sión, defendiendo desde allí a sus seguidores (cf. Is 14,12-15; Ez 27,12-16). «Grande es el Señor y muy digno de alabanza, en la ciudad de nuestro Dios, su monte santo...» (Sal 48,2-5; 46,5-7). El paso de la guerra santa* a la paz escatológica, entendida en línea de gratuidad y de apertura a todos los pueblos, constituye el argumento central de la Biblia israelita.

(1) *Principios y elementos.* Paz *(shalom)* es una de las palabras y experiencias centrales del judaísmo. La Biblia supone que el hombre real vive amenazado por la guerra, aunque llamado a la paz, como sabe un texto clave del Deuteronomio: «hoy pongo ante ti bien y mal, vida y muerte» (cf. Dt 30,15). Dios coloca al hombre ante la paz y la guerra, pero no se mantiene indiferente, como si nada le importara una cosa ni otra, sino que se compromete por la paz, de manera que la experiencia de Israel, su religión, viene a mostrarse como una llamada y camino de paz, que se identifica con el triunfo de la vida. Pues bien, esa paz de Israel no es una experiencia puramente interior (de pura quietud del alma), sino que ella aparece como transformación de la vida entera, reconciliación definitiva entre los pueblos, como ha puesto de relieve el mensaje fundamental de los profetas, desde Is 9,6 (¡Príncipe de la paz!) hasta Is 66,12 (¡yo extiendo sobre ella la paz como un río...!).

Es una paz histórica, vinculada a la presencia del Dios soberano que «truena y cabalga» sobre las nubes de la tormenta, conforme a la palabra solemne de Sal 29: desde el alto cielo, sentado sobre el trono, al final del huracán, Dios extiende su mano y bendice a su pueblo con la paz (cf. Sal 29,11). Esta es la paz del reino mesiánico, cuya venida se espera y se canta en el templo, es la paz de una vida que puede extenderse gozosa, abundante, por toda la tierra, desde el centro de Jerusalén: «Oh Dios, da tu juicio al rey, y tu justicia al hijo del rey. Él juzgará a tu pueblo con justicia, y a tus pobres con rectitud. Los montes producirán paz para el pueblo; y las colinas, justicia. Juzgará a los pobres del pueblo; salvará a los hijos del necesitado y quebrantará al opresor. Durará con el sol y la luna, generación tras generación... En sus días florecerá el justo; habrá abundancia de paz, hasta que no haya más luna» (Sal 77,1-7; cf. 86,8-10).

Es una paz vinculada al orden del cosmos. Arco iris. Los textos apocalípticos empezaban a propagar la idea de que el mismo cosmos se hallaba pervertido, de que había una lucha superior de astros contra astros, de satanes contra arcángeles (como pone de relieve la literatura del ciclo de Henoc). Pues bien, en ese contexto, después de haber destacado el riesgo del pecado y desmesura, que puede llevarnos al diluvio, el autor bíblico ha querido poner de relieve el fundamento de paz de este mundo que se expresa, por encima del diluvio, en el arco iris. Este es el pacto de una paz expresada en la

estabilidad básica del mundo, al servicio del hombre: «No volveré jamás a maldecir la tierra por causa del hombre... Tampoco volveré a destruir todo ser viviente... Mientras exista la tierra, no cesarán la siembra y la siega, el frío y el calor, el verano y el invierno, el día y la noche» (Gn 8,21-22). «Esta será la señal del pacto que establezco entre yo y vosotros...: Yo pongo mi arco en las nubes como señal del pacto que hago entre yo y la tierra. Y sucederá que cuando yo haga aparecer nubes sobre la tierra, entonces el arco se dejará ver en las nubes...» (Gn 9,12-14).

Es una paz sacerdotal, *representada por el tabernáculo-templo.* Sin perder su sentido histórico (humano), esta paz tiene un sentido *religioso*, de tal forma que el mismo templo, con todos sus sacrificios, está al servicio de la paz entre los hombres, como han puesto de relieve los textos de la dedicación, de 1 Re 8. Una parte considerable de los sacrificios del templo estaban al servicio de la paz, de una paz que se consigue a través de la violencia sagrada (cf. Ex 24,5; Lv 9,18; Dt 27,2); por eso se llamaban sacrificios pacíficos o de la paz *(shelamim)*, que vinculaban a los oferentes entre sí y con Dios y servían para ratificar la alianza de paz. Pero más importante y duradera que la paz de los sacrificios cruentos es aquella que constituye el tema y centro de la oración sacerdotal de Israel, convertida luego en oración universal: «El Señor te bendiga y te guarde. El Señor resplandezca su rostro sobre ti y tenga misericordia de ti. El Señor levante hacia ti su rostro y te conceda la paz» (Nm 6,24-26).

Es, *al mismo tiempo*, *una paz mesiánica*, vinculada a la ciudad de Jerusalén. Es la paz del mensajero de Dios (evangelista) que llega a su ciudad para anunciar la concordia. Es la paz de los que vienen a Sión, para aprender el oficio de la concordia, destruyendo sus armas, haciendo de las espadas arados y de las lanzas podaderas, conforme a la visión y esperanza final de Is 2,2-4. En el fondo, el mesianismo israelita se identifica con la paz, entendida como plenitud y justicia, como reconciliación y alabanza. Por eso se dice ante el Mesías, portador de paz: «Alégrate mucho, hija de Sión! ¡Da voces de júbilo, oh hija de Jerusalén! He aquí, tu rey viene a ti, justo y victorioso, humilde y montado sobre un asno, sobre un borriquillo, hijo de asna. Destruiré los carros de Efraín y los caballos de Jerusalén. También serán destruidos los arcos de guerra, y él hablará de paz a las naciones. Su dominio será de mar a mar y desde el Río hasta los confines de la tierra». Este es el rey de la paz mesiánica que Jerusalén ha esperado, como sabía Jesús de Nazaret, cuando subió de esa manera a la ciudad, aunque (evidentemente) no todos los judíos hayan aceptado su signo ni todos los cristianos lo hayan seguido (Zac 9,9-10; cf. Mt 21,4-7). A continuación presento algunos de los rasgos de esa paz mesiánica.

(2) *Esa paz implica renuncia a la guerra*, *nueva Jerusalén*. Otros pueblos han esperado también algún tipo de paz final, entendida como paraíso. Pero Israel lo ha hecho de un modo muy especial, partiendo de su visión de Dios como Fuente de Paz, y que así ha venido (viene) a revelarse a los hombres y mujeres de su pueblo Israel, que responden confiados y comprometidos: «Asiria no nos salvará, no montaremos a caballo ni llamaremos "dios" a la obra de nuestras manos» (Os 14,4). En esa línea, los grandes profetas han condenado a los que buscan la paz por medio de las armas: «Ay de los que bajan a Egipto por auxilio, confiados en su caballería; confían en los carros numerosos,

en los jinetes fuertes, sin mirar al Santo de Israel... Pues bien, los egipcios son hombres y no dioses; sus caballos, carne, y no espíritu» (Is 31,1-3). La paz se concibe así como experiencia superior de reconciliación, centrada en la fe en Dios, vinculada al surgimiento y cuidado de la vida: «La doncella concebirá y dará a luz un hijo y le pondrán por nombre Emmanuel, Dios con nosotros» (Is 7,4-14). Por eso, cuando Dios se manifieste en plenitud, las armas cesarán, será tiempo de paz (Is 2,2-5; cf. Miq 4,1ss). Sobre la montaña simbólica del templo se manifestará el mismo Yahvé, abriendo ante los hombres un camino de paz para siempre, de manera que ellos dejarán las tácticas de guerra, licenciarán los ejércitos y convertirán las armas en instrumento de trabajo pacífico, al servicio de la vida.

Paz de Dios, *paz de los hombres.* Los creyentes romperán sus armas, aprendiendo a vivir de esa manera en paz, culminando la esperanza de Sión: «Venid a ver las obras del Yahvé, sus prodigios en la tierra: pone fin a la guerra hasta el extremo del orbe, rompe los arcos, quiebra las lanzas, prende fuego a los escudos. Yahvé es conocido en Judá; su fama es grande en Israel, su refugio está en Jerusalén; su morada, en Sión. Allí quebró los relámpagos del arco, el escudo, la espada, la guerra (Sal 46,9-10; 76,2-4). El mismo Dios es el que «rompe los arcos y quiebra las lanzas», destruyendo así las armas de guerra. En este contexto, los ejércitos, que antes podían parecer sagrados (si eran israelitas), aparecen ahora como idolatría, un poder que quiere divinizarse.

La paz aparece de esa forma como tiempo de revelación del verdadero Dios que se manifiesta en Sión (en Israel) como portador de una paz sin armas, es decir, de una concordia superior, hecha de comunión y de perdón, como reconciliación final (cf. Jr 31,31-34). Así culmina la más honda experiencia israelita en la que Dios viene a presentarse como padre, amigo, esposo que cuida de sus fieles. Por eso, aquellos que ponen su confianza en las armas y quieren defenderse por ellas confiesan de hecho que no confían en Dios, negándole en la práctica (cf. Os 8,14; 10,13; Miq 5,9-10, Hab 1,16; Zac 4,6). En esa línea, Dios se introduce como fuente de paz superior en la vida de los hombres y mujeres de su pueblo, que, precisamente por ser pueblo de Dios, ha de renunciar a luchar y defenderse como los restantes pueblos.

Paz, *evangelio de Dios*. En un momento dado, la misma fe yahvista (que antes se expresaba a través de la guerra) empieza a exigir el desarme y el rechazo de cualquier tipo de pacto militar con los imperios que fundan su poder sobre bases de violencia. Solo en ese contexto se puede formular la gran esperanza de reconciliación cósmica (pastarán juntos el oso y el cordero..., y un muchacho los pastoreará...; cf. Is 11,6-9) que el texto actual del libro de Isaías vincula al banquete final de los pueblos: «El Señor de los ejércitos prepara para todos los pueblos un festín de manjares suculentos...» (Is 24,6-8).

En esa línea, el Dios Guerrero de las historias antiguas (Yahvé Sebaot) viene a presentarse así ante los creyentes de Israel como portador de un banquete universal de concordia, abierto a todos los pueblos, sin armas, ni guerra, ni soldados. Humanamente hablando, los profetas que entendieron y formularon la fe de esa manera buscaron de hecho un imposible, renunciando por un ideal divino a la defensa armada y a los pactos militares. En esa línea, ellos aparecen como adelantados de la humanidad mesiánica,

testigos y vigías de un futuro de paz. Esta es la verdad más honda del «evangelio» israelita, como indica el mensaje de Segundo Isaías (Is 40–55): «Súbete a un monte elevado, evangelizador de Sión, grita con voz fuerte, evangelizador de Jerusalén; grita con fuerza, no temas, di a las ciudades de Judá: ¡Aquí está vuestro Dios!» (Is 40,9). Esta es la buena nueva de Dios, el mensaje de libertad, que empieza en Israel y se abre al mundo entero.

Esta es la paz del «anuncio de Dios». El portador de la buena noticia (el *mebasser* hebreo, que el texto griego de los LXX ha traducido como *euangelidsomenos* o evangelizador), es un personaje central de la «historia» israelita, que anuncia la buena noticia de la paz de Dios (de su gracia) en un mundo violento que todo lo quiere resolver por guerra. En esa línea sigue un nuevo texto, cargado de poesía y esperanza: «¡Qué hermosos son sobre los montes los pies del evangelizador que anuncia la paz, del evangelizador bueno que anuncia salvación! De aquel que dice a Sión: ¡Reina tu Dios! ¡Escucha! Tus vigías alzan la voz, cantan a coro, pues ven cara a cara a Yahvé que vuelve a Sión. Cantad a coro ruinas de Jerusalén... pues los confines de la tierra verán la salvación de nuestro Dios» (Is 52,7-10). Estos versos hablan del mensajero final de paz *(shalom)*, del evangelizador que anuncia y trae las buenas noticias de Dios, que se identifican con la paz de Jerusalén.

(3) *Paz*, *Reino de Dios*, *humanidad reconciliada.* La revelación del reinado de Dios se expresa como fuente de paz para Israel y para todos los hombres, desde Jerusalén, como saben y cantan los salmos: «Cantad a Yahvé un cántico nuevo, evangelizad *(bassru)* día tras día su victoria... Decid a los pueblos: ¡Yahvé es rey! Alégrese el cielo, goce la tierra..., delante de Yahvé que llega, ya llega a regir la tierra» (Sal 96,2.10.11.13). La esperanza de la llegada de ese Dios de paz ha marcado y sigue marcando la historia israelita y cristiana. Ciertamente, el Reino esperado incluye también otros rasgos, como indica la misma tradición del Segundo Isaías, que presenta a Dios «como autor de la paz, creador de la desgracia» (cf. Is 44,24; 45,6-7). Pero, en su conjunto, el Dios israelita ha sido Dios de paz y su esperanza ha estado marcada por la certeza de que llega el tiempo de reconciliación para los hombres, como recordará Jesús.

Este es el contexto en el que surgen y se entienden las palabras más realistas y utópicas, exigentes y esperanzadas del Antiguo Testamento. El poderío militar de los imperios, entendido como el ídolo, queda superado por la revelación definitiva de Yahvé, que actúa como salvador para su pueblo. En el tiempo de las guerras santas el ejército del pueblo aparecía como «visibilización» de la justicia de Dios; ahora Israel no tiene que apelar más a las armas; los ejércitos del mundo se han venido a demostrar como perversos. «Al final de los tiempos estará firme el monte de la casa del Señor... hacia él confluirán naciones, caminarán pueblos numerosos... De las espadas forjarán arados; de las lanzas, podaderas...» (Is 2,2-5; cf. Miq 4,1ss).

Sobre la montaña del templo actúa la presencia de Yahvé como principio de nueva revelación, como la paz definitiva. Dios mismo enseñará a los hombres el camino de una ley de paz por siempre; los hombres dejarán las tácticas de guerra. Esta paz humana será la revelación definitiva de Dios: «Venid a ver las obras del Señor, los prodigios que hace

en la tierra: pone fin a la guerra hasta el extremo del orbe, rompe los arcos, quiebra las lanzas, prende fuego a los escudos. Dios se manifiesta en Judá; su fama es grande en Israel, su albergue está en Jerusalén; su morada, en Sión. Allí quebró los relámpagos del arco, el escudo, la espada, la guerra» (Sal 46,9-10; 76,2-4).

¿Cómo lo hace Dios? El texto no dice la forma concreta en que se expresará la paz, pero sabe que los ejércitos y fuerzas de este mundo constituyen realidades idolátricas: expresan su poder como violencia, y en virtud de esa violencia acaban pereciendo. Dios se manifiesta de manera diferente: como voz de paz que enseña y transfigura al hombre para hacerle buscador de paz (Isaías). Inmersos en un tipo de combate que no tiene salida, dominados por un mundo que ellos juzgan pervertido, los profetas como Isaías hablan de un camino de paz que viene a través de la enseñanza, de una ley que cambiará los corazones, educando a los hombres para la paz (cf. Jr 31,31-34).

Cf. G. BARBAGLIO, *Dios ¿violento?*, Verbo Divino, Estella 1992; P. C. CRAIGIE, *The Problem of the War in the O. T.*, Grand Rapids, MI, 1978; J. EBACH, «Ende des Feindes oder Ende der Feindschaft. Der Tierfrieden bei Jesaja und Vergil», en *Ursprung und Ziel. Erinnerte Zukunft und erhoffte Vergangenheit*, Neukirchen-Vluyn 1986, 75-89; H. GUNKEL, *Schöpfung und Chaos im Urzeit und Endzeit*, Gotinga 1985; S. HERRMANN, *Die prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament*, BWANT 85, Stuttgart 1965; H. P. MÜLLER, *Ursprünge und Strukturen alttestamentlicher Eschatologie*, Berlín 1969; X. PIKAZA, *El Señor de los ejércitos. Historia y teología de la guerra*, PPC, Madrid 1996; A. VAN DER LINGEN, *Les Guerres de Yahvé*, Cerf, París 1990.

2. Nuevo Testamento

(↗ *bienaventuranzas*, *guerra*, *Jesús*, *pacifismo*, *pascua*, *perdón*). La paz, en el cristianismo, sigue siendo la misma paz judía; por eso, en principio, no sería necesario tratar de ella. Pero puede y debe introducirse una novedad significativa: los cristianos creen que Jesús ha explorado y recorrido el camino israelita de la paz, proponiéndola ya de un modo directo para todas las naciones. Es aquí donde se ha mantenido y se sigue manteniendo, de algún modo, la relación y diferencia entre la paz judía y la cristiana. (a) *Los judíos* afirman que, de hecho, Jesús no ha traído la paz mesiánica, aunque puede ser un buen iniciador en ese camino; no ha traído la paz, porque sigue habiendo enfermedades e injusticias y porque, sobre todo, los cristianos (que se llaman hombres de paz) han utilizado pronto la guerra no solo en la lucha de unos estados contra otros, sino como medio de oponerse a los judíos (de perseguirlos) y de imponer su religión por fuerza. (b) *Los cristianos* responden que, a pesar de sus errores, el cristianismo es religión de paz, pues Jesús vino a cumplir la esperanza profética y mesiánica de Israel. Lo que pasa es que algunos cristianos han contestado y dicho que la paz cristiana es del corazón (paz espiritual, interior, religiosa), mientras que la paz judía era exterior (material). Evidentemente, esta respuesta no convence del todo a otros cristianos, pues piensan que la paz de Jesús tiene que ser «israelita», siendo universal, interior y exterior.

(1) *Punto de partida*, *la paz de Jesús*. El cristianismo es un movimiento de paz, y toda guerra pretendidamente santa es contraria a su verdad y a su historia más antigua: quien cree en Jesús no puede expandir la fe por fuerza, pues la fuerza militar es negación de fe cristiana. En esa línea se debe añadir que la Iglesia cristiana es una comunidad de creyentes que se unen y expanden a través de la palabra, sin medios de guerra o lucha fratricida. Por eso, ella se configura a modo de comunidad pacífica, no como Estado o

pueblo que se expande y/o defiende por armas, aunque a veces, los cristianos han tomado el poder y han apelado a la violencia para mantenerlo y defenderse.

La paz cristiana es la paz de Jesús, esto es, una paz de tipo judío, asumida y desplegada por un pretendiente mesiánico, llamado Jesús de Galilea, que subió a Jerusalén sin armas, para anunciar y proponer el cumplimiento de la paz final de los profetas. Estos fueron algunos de los rasgos principales del programa de Jesús, asesinado precisamente por promoverlos: (a) Ofrecer ayuda a los más pobres, a los excluidos de los modelos sociales de aquel tiempo. (b) Curar a los enfermos. (c) Instaurar y extender un proyecto de perdón universal, empezando por los más pequeños, que perdonan a los grandes. (d) Amar al enemigo y no responder a su violencia con violencia. Las autoridades del lugar (sacerdotes del templo, soldados de Roma) le mataron, porque no querían aceptar su proyecto, que les parecía peligroso.

Los discípulos de Jesús creyeron que su muerte había sido precisamente la prueba de la verdad de su proyecto de paz y así empezaron a crear comunidades «mesiánicas», es decir, comunidades que creían que había llegado la paz escatológica, anunciada por los profetas y que se comprometían a extenderla por el mundo, no solo con su vida, sino con su mensaje. De un modo consecuente, los primeros cristianos renunciaron a defenderse con violencia ante los ataques de otros grupos sociales y, llegado el momento culminante del sitio de Jerusalén (67-70 d.C.), no apoyaron la defensa armada, sino que decidieron desertar, pues pensaban que había otros caminos de extensión del mensaje y del proyecto de Jesús (cf. Mc 13,14). Pero esta renuncia a la defensa armada de Jerusalén no fue exclusiva de los cristianos, sino que hubo otros grupos judíos (los más significativos para el rabinismo posterior) que renunciaron también a la lucha armada contra Roma, como muestra el ejemplo de Yohanan ben Zakay, de quien se dice que escapó de la Jerusalén sitiada haciéndose el muerto, en un ataúd.

El saludo cristiano es «que la paz sea contigo (con vosotros)», y de esa forma mantiene el *Shalom* judío. Así pide Jesús a sus discípulos que saluden cuando van de camino, ofreciendo evangelio, es decir, paz (cf. Lc 10,5). Así quiere Jesús que sus discípulos tengan siempre paz, una paz que se conserva, no se pierde (cf. Mc 9,50). De todas formas, los cristianos han «inventado» un saludo característico, uniendo la paz israelita con la «gracia» helenista, pero entendida en forma cristiana, es decir, en clave de gratuidad amorosa. Así saludan «que la gracia y la paz...» (cf. Rom 1,7; 1 Cor 1,3; 2 Cor 1,2; Gal 1,3; etc.). Esta es la paz que brota de la gracia, la paz del amor que tiene que extenderse en todo el mundo.

(2) *Bienaventurados los pacificadores.* En este contexto se entiende, por citar solo un caso, la bienaventuranza de los constructores de paz (Mt 5,9). Otros grupos podían tener sus propios bienaventurados: guerreros de Dios que conquistan un reino (celotas), buenos sacerdotes con su ritual de sacrificios, cumplidores de la ley... (en línea farisea). Pues bien, para Jesús, judío mesiánico, la bienaventuranza verdadera culmina allí donde los humanos se comprometen a instaurar (hacer, *poiein*) la paz del Reino, regalando generosamente la vida a los demás. De los pobres de la primera a los pacificadores de la séptima bienaventuranza de Mateo (5,9) discurre así un camino especial, la *Via Pacis* de

la plenitud mesiánica, que se opone no solo a otras formas particulares de judaísmo, sino al ideal de victoria del Imperio romano.

Así culmina el mensaje de Jesús, de esa forma se condensa su proyecto, centrado en el surgimiento de unos hombres y mujeres que sean *hacedores de paz (eirenopoioi)*, portadores de su victoria mesiánica, que no es producto de una lucha contra nadie, ni imposición sobre ninguno (como en el Imperio romano), sino victoria de la paz para todos, empezando por los pobres, los hambrientos, los mansos. Este es el principio de la paz israelita, tal como ha sido profundizada por Jesús y vivida en el origen por sus seguidores. Pero muchos cristianos la han vinculado después con la *pax romana*, hecha del triunfo sobre los adversarios y entendida como un «imperio» religioso (social, espiritual). Así ha podido surgir un tipo de paz entendido como «sistema» que puede extenderse y mantenerse por la fuerza, que se parece más a la *pax romana* del Imperio que a la *eirenê mesiánica* del evangelio. Solo una recuperación radical de la paz israelita y mesiánica de Jesús nos capacitará para entender y vivir el mensaje de la Biblia.

He tratado del tema en diversos lugares, especialmente en *El Señor de los ejércitos. Historia y teología de la guerra*, PPC, Madrid 1997; *Sistema*, *Libertad*, *Iglesia. Las instituciones del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 2001; *Monoteísmo y Globalización. Moisés*, *Jesús*, *Mahoma*, Verbo Divino, Estella 2002; *Violencia y diálogo de religiones. Un proyecto de paz*, Sal Terrae, Santander 2004; *Violencia y religión en la historia de Occidente*, Tirant lo Blanch, Valencia 2005; *El camino de la paz*, Khaf, Madrid 2009.

PECADO

1. Hombres

(↗ *Adán*, *decálogo*, *Eva*, *muerte de Jesús*, *paraíso*, *pena de muerte*). La Biblia es para los creyentes el libro de la historia de las misericordias de Dios, que crea y libera a los hombres. En ese sentido, no es el libro de la culpa de los hombres, sino de la gracia de Dios. Por eso, ella habla del pecado de un modo indirecto: al fijarse en la gracia de Dios tiene que mostrar el riesgo de pecado de la humanidad. En el Antiguo Testamento el pecado está vinculado al rechazo de la palabra de Dios (especialmente en Gn 1–11) y a la negación o ruptura de su alianza (especialmente en Ex 20,32-35). Del pecado del pueblo de Israel tratan de un modo especial los profetas, desde una perspectiva más histórica. Del pecado del conjunto de los pueblos trata de un modo más preciso la apocalíptica*. El Nuevo Testamento identifica el pecado con el rechazo de la gratuidad y, de alguna forma, lo condensa en el asesinato de Jesús, que deja a los hombres en manos de su propia violencia. Desde esa base, retomando desde Pablo el relato básico de Gn 2–3, podemos evocar en conjunto algunos elementos del pecado bíblico (no del pecado en los apocalípticos extrabíblicos), poniendo de relieve su aspecto de libertad, vinculado a una opción humana.

(1) *Génesis 2–3. Pecado del principio*. Suponemos conocido el tema del paraíso*, con los árboles del conocimiento del bien y del mal y con el gesto de Eva-Adán que comen del fruto «prohibido». En ese contexto, con todas las matizaciones necesarias, podemos hablar de un pecado. (a) *Es pecado del hombre*, *no de Dios ni del Diablo*. En contra de las visiones trágicas de la historia (propias de las religiones de Oriente) y de los mitos o relatos dualistas del entorno bíblico (cf. 1 Henoc*), el pecado de Gn 2–3 pertenece al hombre, es resultado de su opción, como ha destacado Pablo en Rom 5. (b) *Pecado es desobediencia*, dejar de escuchar (de obedecer: *ob-audire*) y dialogar con Dios. El hombre debería haber acogido la voz de la vida que le sostiene e impulsa; pero escucha otra voz de sospecha que le dice: Dios quiere engañarte, vive y decide por ti mismo. Adam (= Adán y Eva) rechaza el diálogo con Dios y queda solo, queriendo hacerse principio de sí mismo y de todo lo que existe. (c) *Pecado es envidia*. El hombre no soporta que haya Dios y él quiere hacerse divino: echarle de su trono y colocarse allí por fuerza (sin advertir que un Dios por fuerza no sería divino). (d) *Pecado es mentira*, falta de transparencia (como dirá Jn 8,44). El verdadero Dios está versado en el bien y el mal, pero solo por gracia, no por imposición o deseo de conquista. En contra de eso, el hombre quiere adueñarse del bien y el mal por engaño. Pecado es lo que oculta nuestro fundamento: aparentar que existo por mí mismo, negando lo que debo a los demás y, sobre todo, al Dios de la Vida. (e) *Pecado es legalismo judicial*. El principio de la vida es el diálogo con Dios y la apertura gratuita hacia los otros, en gesto de agradecimiento. Por el pecado, en cambio, el hombre quiere hacerse dueño de lo bueno y de lo malo, para medir y modelar a su manera lo que existe, en provecho propio. De esa forma se coloca fuera de Dios (que es gracia) y desde su propia superioridad discierne y define las cosas

y personas, como si dependieran de él. (f) *Pecado es dominio violento sobre los demás*. Dios ha dado al hombre propiedad sobre las cosas, haciéndole señor de plantas y animales, conforme a un señorío bueno, en línea de gracia; pero no le ha dado dominio impositivo sobre sí mismo y sobre la vida. Por eso, allí donde quiere adueñarse por fuerza de su vida se destruye a sí mismo. (g) *Pecado es muerte*. Dios es la vida y su rechazo deja al hombre en manos de su propia fragilidad; Dios no mata a los hombres, sino que les quiere dar la vida. Pero los hombres que se encierran en sí quedan presos de su propia muerte, como indicará Gn 4 (pecado de Caín*- Abel*), que sigue siendo la primera y mejor exégesis de Gn 2–3 (pecado original).

(2) *Romanos. Relectura cristiana*. La teología cristiana ha desarrollado el pecado original a partir de Gn 2–3, tal como lo ha reformulado Rom 5. Aceptamos básicamente ese esquema, pero lo interpretamos desde la experiencia pascual. En ese contexto añadimos que el pecado original culmina en la muerte del Cristo: matando al Hijo de Dios los hombres ratifican el pecado, llevándolo hasta su última expresión, haciéndolo ya definitivo. Este es el pecado: ha venido la gracia de Dios y los hombres la han negado; ha ofrecido Dios la vida en Jesús y los hombres han preferido su muerte. Ha anunciado Jesús el Evangelio y los hombres le han negado; ha ofrecido la vida de Dios y los hombres le han matado. Este es el pecado original, el pecado del conjunto de los hombres que han optado por «comer del árbol del conocimiento del bien-mal», haciéndose dueños de la vida y de la muerte y matando así a los enemigos o distintos. Este es el pecado de Caín*, primer portador concreto del pecado, que ahora culmina, cuando los hombres matan a Jesús, en cuya sangre se condensa la sangre de todos los asesinados de la historia humana (cf. Mt 23,35). Solo ahora se puede hablar de un pecado original y universal. (a) *En un sentido*, *el pecado original lo hemos cometido todos*, vinculados como estamos en una misma humanidad violenta, simbolizada por Adán y Caín. Todos nosotros hemos participado en el homicidio central de Jesús y así lo descubren y celebran los cristianos en el día de su fiesta (Vigilia pascual) cuando se confiesan pecadores, responsables de la muerte de Jesús, de todas las muertes. Este es el pecado original y universal: matar la vida, matar a los inocentes y distintos, en una historia de asesinatos que ha culminado en la muerte de Jesús, asesinado universal. Pues bien, Jesús invierte ese pecado: siendo inocente no nos condena, no nos rechaza, sino que ofrece su perdón (la salvación de Dios) a todos aquellos que le han matado. Así aparece como el Hijo de Dios Padre, aquel que puede superar todos los pecados. (b) *Pero no todo es pecado*. En el camino que lleva al Calvario no todo es pecado. En el fondo de la muerte de los hombres se ha ido revelando el don más alto de la vida, la gracia creadora, en forma de promesa de salvación o, mejor dicho, de salvación ya realizada por medio de la resurrección de Jesús. Este es el camino de la fe, simbolizada por Abrahán. Este es el camino de la donación materna de vida, simbolizada y expresada por la mujer de Gn 3,15.20 (por la madre de Jesús en Gal 4,4). En un determinado plano, todos nosotros (incluida la madre de Jesús) nos hallamos representados por el Adán de muerte al que se alude en Rom 5 y 1 Cor 15. En ese aspecto, somos pecadores, como sabe bien san Pablo. Pero en otro aspecto debemos afirmar que llevamos dentro un

«germen de vida», un principio femenino o materno de existencia no violenta que está representado por la mujer de Gn 3 y por la madre de Gal 4,4, culminando en Jesucristo. (c) *Muerte y resurrección de Cristo*. Pecado es todo lo que lleva a la muerte de los otros, especialmente de los pobres y excluidos, en los que ha venido a «encarnarse» el Mesías, como sabe Mt 25,31-46. Pecado es el asesinato, entendido de un modo directo (matar a los demás) o de un modo indirecto (dejarles morir, no acompañarles). Los cristianos pensamos que todos los pecados han venido a culminar y se han condensado de algún modo en el asesinato de Cristo. Pues bien, por encima de ellos, ha venido a revelarse, en el mismo Cristo, el amor de Dios que acoge a los excluidos y que resucita a Jesús, su hermano, a quien podemos venerar como Dios encarnado en el camino de pobreza y gracia de la historia humana.

Cf. A. DUBARLE, *El pecado original en la Escritura*, Studium, Madrid 1971; J. ERRANDONEA, *Edén y paraíso. Fondo cultural mesopotámico*, Marova, Madrid 1966; P. GRELOT, *El problema del pecado original*, Herder, Barcelona 1970; H. RENCKENS, *Creación*, *paraíso y pecado original según Gn 1–3*, Guadarrama, Madrid 1969; P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid 1982; H. HAAG, *El pecado original en la Biblia y en la doctrina de la Iglesia*, Fax, Madrid 1969.

2. Ángeles

(↗ *ángeles [invasión de los]*, *Henoc*, *Satán*). La apocalíptica* dura está centrada en el pecado de los vigilantes*, es decir, de los ángeles invasores, que violan a las mujeres y destruyen la vida de los hombres, haciéndoles esclavos de la guerra y la violencia interminable. En contra de lo que sucede en el Génesis, donde el pecado de los hombres es siempre perdonable, aquí encontramos un pecado radical, que no puede perdonarse. Desde ahí evocaremos el pecado de los ángeles, representados también como astros, para ocuparnos al fin del gran diluvio, que sería el resultado final de ese pecado.

(1) *Pecado de los ángeles*, *doctrina teológica*. La teología tradicional católica supone que los ángeles caídos no pueden salvarse porque son incapaces de arrepentimiento, es decir, porque no quieren salvarse, a pesar de la buena disposición de Dios: «Tras la elección desobediente de nuestros primeros padres se halla una voz seductora, opuesta a Dios (cf. Gn 3,1-5), que, por envidia, los hace caer en la muerte (cf. Sab 2,24). La Escritura y la Tradición de la Iglesia ven en este ser (en el origen de esa voz) un ángel caído, llamado *Satán* o *Diablo* (cf. Jn 8,44; Ap 12,9). La Iglesia enseña que primero fue un ángel bueno, creado por Dios... La Escritura habla de un pecado de estos ángeles (2 Pe 2,4). Esta caída consiste en la elección libre de estos espíritus creados que *rechazaron* radical e irrevocablemente a Dios y su Reino... Es el carácter *irrevocable* de su elección, y no un defecto de la infinita misericordia divina, lo que hace que el pecado de los ángeles no pueda ser perdonado» (*Catecismo de la Iglesia Católica*, 391-393).

(2) *1 Henoc. Pecado que no puede perdonarse*. En el contexto anterior se sitúa el proceso penitencial inútil, iniciado por los Vigilantes, a través de Henoc, pero fracasado, pues Dios no admite su petición: «Les hablé a todos juntos (a los Vigilantes pecadores) y todos temieron, apoderándose de ellos el temor y el temblor. Me rogaban que les escribiese un memorial de súplica, para que obtuviesen el perdón y que lo llevara ante el Señor del cielo, pues ellos ya no podían hablar (con Dios)... Entonces escribí un

memorial de súplica y petición por sus almas» (*1 Hen* 13,3-6). La tradición israelita ha destacado la necesidad de la conversión de los pecadores y la gracia del perdón que Dios les ofrece tras el cambio de sus vidas. Este es el tema central del Éxodo (Ex 32–34) y de la teología del templo, según la cual los hombres pueden conseguir el perdón de sus pecados, a través del arrepentimiento. Una y otra vez, los judíos convertidos experimentaron el perdón como principio de un comienzo nuevo: ellos habían roto la alianza, pero Dios les permitía renovarla por la conversión tras haberla quebrantado. No había pecado que no pudiera perdonarse a través de una gracia más alta. La conversión y el perdón fueron el centro de la antropología de los estratos finales de la Biblia y de la tradición judía posterior. Debemos suponer que algunos grupos del círculo de Henoc pensaron que el perdón de Dios podía aplicarse incluso a los mismos Vigilantes y a sus hijos monstruos, los gigantes. Ese habría sido el contenido del segundo libro del antiguo «Pentateuco de Henoc». Tras el primer libro actual (*1 Hen* 6–36), que estaría redactado de una forma algo distinta, de manera que quedaba abierta la posibilidad del perdón de los Vigilantes, vendría un segundo libro, titulado precisamente *Gigantes*, donde se narraba la conversión y el perdón no solo de ellos (los Gigantes), sino también de sus padres, los ángeles caídos (Vigilantes). Habría, pues, una reconciliación integral, una apocatástasis centrada en el perdón de los pecados cósmicos y angélicos. El tiempo vinculado a la caída y castigo habría sido un paréntesis malo; volvería atrás la historia, de manera que torturadores y torturados, violadores y violados, culpables e inocentes podrían alcanzar perdón y paz, a través de una amnistía y gracia universal. Estaríamos, por tanto, ante una antropología (y cosmología) de la gracia total (final), que formaría parte de una angelología y teología del triunfo absoluto de la vida, ofrecida en plenitud a todos los seres creados. Esta sería al fin una gracia universal, pero ella correría el riesgo de ser gracia barata, sin poner de relieve la responsabilidad de los culpables. Pues bien, en un momento dado, entre los siglos III-II a.C., los responsables de la escuela de Henoc habrían rechazado esa postura: no hay perdón para los ángeles caídos, ni reconciliación entre asesinos celestes y víctimas humanas. La misma seriedad del delito de los ángeles y de los monstruos (gigantes) exigía que su condena fuera definitiva. De manera irremediable pecaron; sin remedio sufrirán por siempre. Azazel y el resto de los ángeles - caídos han nombrado a Henoc como abogado para que les defienda en sesión judicial extraordinaria. Se habían juramentado a pecar, bajo palabra de anatema, para seducir a las mujeres y obtener hijos propios (cf. *1 Hen* 6,5). Ahora se comprometen a pedir perdón y arrepentirse, pidiendo a Henoc que eleve ante Dios su memorial o súplica de gracia (cf. *1 Hen* 13,6). Pero Dios responde de manera negativa, rechazando el perdón de los culpables: «No os valdrá vuestra súplica por todos los días de la eternidad, pues firme es la sentencia contra vosotros: no tendréis paz... Ya no subiréis al cielo por toda la eternidad, pues se ha decretado ataros a la tierra por todos los días de la eternidad. Pero antes habréis de ver la ruina de vuestros hijos predilectos, y no os servirá el haberlos tenido, pues caerán por la espada delante de vosotros. Ni valdrá vuestro ruego ni vuestras peticiones y súplicas por ellos, y vosotros mismos no podréis pronunciar ninguna de las palabras del escrito que redacté» (*1 Hen* 14,4-7).

(3) *Condena eterna*, *¿condena intradivina?* La condena eterna implica incapacidad de comunicación, es decir, de gracia. Los ángeles caídos ya no tienen acceso ante Dios: no pueden presentarse ante su tribunal ni pedirle ayuda. Han quebrado la paz y quedan sin paz, destruyéndose para siempre, encadenados bajo una tierra que ellos han querido someter a su violencia. El texto supone que hay una *perversión angélica*: un mal «perfecto» o consumado, irremediable en su principio y consecuencias, un infierno para los demonios. Los Vigilantes han torcido su camino de forma completa y ni Dios puede hacer que vuelvan a su estado primitivo de bondad. Este es un mal de consecuencias perdurables: los hijos del pecado (Gigantes, guerreros insaciables) morirán sin remedio. En este plano triunfa el talión sobre la gracia. Estamos en el comienzo de una antropología del pecado total y de la total condena. Es como si Dios tuviera que arrancarse de sí mismo una parte de su propio ser, para así purificarse, conforme a una visión que ha puesto de relieve la Cábala judía posterior, tanto en Castilla (s. XIII) como en Safed de Galilea (s. XVI d.C.). Recordemos en este contexto que *la teología católica* tiende a distinguir dos casos. (a) *Los ángeles culpables*, convertidos en demonios, no pueden convertirse, ni recibir la gracia: están fijados en lo malo; eso significa que ellos mismos se vuelven infierno para siempre. (b) Por el contrario, *los hombres pueden siempre arrepentirse*, pues tras Cristo ya no existen más «hijos del diablo», condenados sin fin; los hombres son siempre capaces de gracia (en contra de los ángeles perversos). En *1 Hen* 12–16 resulta más difícil distinguir esos niveles y separar a los Vigilantes (ángeles violadores) de sus hijos malignos, los Gigantes monstruosos (también aniquilados sin remedio) y del resto de los pecadores (que pueden ser los enemigos de Israel, hombres «perversos»). Da la impresión de que el autor de *1 Henoc* está condenando irremediablemente (sin posible gracia) no solo a Vigilantes y Gigantes, sino a todos sus «partidarios», en una actitud que puede compararse con la dualidad del «maniqueísmo» con su doble predestinación, fundada en un tipo de «dualismo divino»: es como si el Dios bueno (al que pertenecen los salvados) tuviera que arrancar de sí mismo al Dios malo (a quien pertenecen los condenados); es como si el árbol del bien y del mal perteneciera al mismo Dios. Estaríamos ante un maniqueísmo teológico (división intradivina), moral y político, pues condena al infierno sin fin no solo a los hombres malos en cuanto individuos, sino también a los «pueblos perversos», que suelen identificarse con los enemigos de la nación israelita. Sobre esa base no puede elaborarse ya una antropología universal de gracia.

(4) *Especulación apocalíptica. Pecado y condena de los astros*. La apocalíptica antigua no trata solo de Dios y de sus ángeles perversos, sino que se encuentra vinculada a un tipo de búsqueda sapiencial del orden cósmico, que no puede aceptar ya la visión de Gn 1 que ponía de relieve la estructura positiva (= bella) de la creación, organizada litúrgicamente en siete días de grandeza y alabanza, que parecen responder a los siete astros buenos del conjunto cósmico. Recordemos que Gn 1 no aludía a la creación de los ángeles, bien conocidos en su tiempo. Ello se debe quizá al intento de desmitificar la realidad (el autor no quiere introducir otros seres divinos, al lado de Dios, por el peligro de adoración que ello supone) o al hecho obvio de que el mundo astral está vinculado al

angélico. Sea como fuere, la apocalíptica dura carece de las reservas de Gn 1, pues, a su juicio, el mundo astral y angélico se encuentran internamente vinculados. Por eso, lógicamente, ha unido el pecado angélico a un tipo de gran catástrofe cósmica (astral): los Vigilantes, ángeles caídos, son Espíritus que rigen (regían) el orden cósmico. Por eso, su pecado viene a presentarse como caída y perturbación del mismo cosmos. (a) *Pecado de los ángeles*, *pecado de los astros*. Los profetas habían destacado la novedad antropológica de la salvación y la libertad del hombre frente al cosmos, desligando así la historia humana del encuadre angélico-astral donde la habían situado los mitos normales de las religiones del Oriente antiguo. Los apocalípticos, en cambio, han vuelto a señalar la conexión (cósmica) astronómica de la vida humana. Para ellos, el pecado no es el resultado de una opción humana (como han supuesto Gn 2–3 y Rom 5), sino caída astral, pues ángeles/demonios y estrellas cósmicas se encuentran vinculados: las mismas estrellas han delinquido (han perdido su armonía), los guardianes cósmicos (ángeles) han bajado a perturbar nuestra existencia; ellos son la causa de nuestra condena. Solo a partir de ese desastre cósmico (caída de los siete grandes astros) se puede interpretar la salvación como nuevo descubrimiento del orden cósmico. Eso significa que, por encima del posible pecado de los hombres, hay otro mucho más fuerte, que está vinculado con un trastorno estelar, que se expresa humanamente en la mutación de las fechas y signos del calendario religioso. (b) *Orden cósmico y calendario sagrado*. A través de sus purificaciones y fiestas, los justos conseguían mantener la sintonía con el orden cósmico, expresado en el ciclo de los astros (de los días del año, del mes, de la semana), un ciclo que refleja el sentido de conjunto de la realidad, pues ángeles y astros se vinculan. Por eso, al cambiar su calendario, los judíos «infieles» de Jerusalén (los no esenios o no apocalípticos) se han separado del orden astral, se han pervertido, quedando así en manos de los astros perversos (de los ángeles violadores) como muestra de forma impresionante la literatura de Qumrán (partiendo quizá de *Jubileos*). Solo puede conocer el final (meta de la historia) quien ha descubierto y conoce, quien sabe y respeta la hondura del cosmos, guardando sus ritos, celebrando en sintonía con el cielo y con la tierra (con los ángeles y astros) las fiestas de la creación. El apocalíptico es un hombre (¿una mujer?) que sabe descubrir el orden de los astros, para expresarlo en la liturgia humana (terrestre) de las fiestas y purificaciones, sin dejarse perturbar por el desorden que han introducido los Vigilantes (ángeles) caídos, sin dejarse pervertir por los cómputos falsos de celebraciones y fiestas de los judíos descarriados del templo de Jerusalén. Este es un tema que hoy nos resulta más difícil de entender, pues hemos separado de manera fuerte la visión religiosa de la vida humana y el orden o desorden de los astros. Para los apocalípticos, por el contrario, este es un tema central: solo es justo (sabio) quien se encuentra en sintonía con el conjunto cósmico.

(5) *Apocalíptica y orden o des-orden (des-astre) cósmico*. En contra de lo que a veces se ha pensado, el Dios de la apocalíptica no es a-cósmico, sino Señor del recto orden del tiempo y del espacio en este mundo, de un orden que ha podido ser perturbado por el Ángeles caídos. Los auténticos apocalípticos superan el desorden de esos ángeles perversos, descubriendo y celebrando de nuevo, en sus fiestas y ritos, el ritmo auténtico

del cosmos. De esa forma, ellos son los custodios de la pureza y valor sagrado del mundo. Conocen el ritmo de los astros, guardan las fiestas de Dios (fiestas del cosmos) en sus tiempos determinados, conocen el transcurso y duración de la historia cósmica. Solo es vidente apocalíptico aquel que ha sabido descubrir, en Dios y desde Dios, la estructura sacral del cosmos, pudiendo superar de esa manera el pecado de los ángeles (astros) y los hombres, que han pervertido el orden y armonía de los tiempos. Así lo ha descubierto el vidente apocalíptico: «Continué mi recorrido hasta el caos y vi algo terrible: vi que ni había cielo arriba, ni la tierra estaba asentada, sino (que era) un lugar desierto, informe y terrible. Allí vi siete estrellas del cielo atadas juntas en aquel lugar, como grandes montes, ardiendo en fuego... Estas son aquellas estrellas que transgredieron la orden del Dios altísimo y fueron atadas aquí hasta que se cumpla la miríada eterna, el número de los días de su culpa...» (*1 Hen* 21,1-6). Este es uno de los textos más antiguos de la tradición de Henoc y vincula la caída de los *Vigilantes* (ángeles violadores) con una *perturbación de los Siete astros* rectores del cosmos. El pecado constituye, según eso, un desorden integral: una ruptura en los principios en los que se asienta y consiste cielo y tierra. El vidente apocalíptico es capaz de penetrar en ese desorden cósmico-angélico, para superarlo, con un conocimiento más alto de la verdadera astronomía, del orden verdadero del cielo de Dios. Solo puede conocer el final (meta de la historia) quien ha descubierto y conoce el auténtico ritmo del cosmos. Por eso, la apocalíptica se vincula con la astronomía (astrología) sagrada. El orden cósmico primero ha sido quebrado por los siete astros fundantes (principios de la realidad, ángeles originarios) que se alzaron contra Dios y no aceptaron la ley de sus giros, el orden de su esencia. Del mal de esos ángeles cósmicos (violadores de mujeres, destructores de la armonía fundante) dependen todos los restantes males; el pecado original tiene carácter astronómico. Ellos, los videntes de la escuela de Henoc, lo saben y saben buscar el orden primigenio, más allá de los giros perversos del mundo.

(6) *Gn 6. Pecado de los «hijos de Dios»*. Dejamos de algún modo la apocalíptica dura y volvemos a la Biblia, para ver las implicaciones de ese pecado angélico-astral, que está presente, de un modo velado, en el relato del diluvio. «En aquel tiempo, cuando los hombres comenzaron a multiplicarse sobre la faz de la tierra, les nacieron hijas; y *los hijos de Dios* vieron que *las hijas de los hombres* eran bellas y tomaron de entre todas las mujeres que desearon... En aquellos días había gigantes en la tierra, y aun después, cuando se unieron los hijos de Dios con las hijas de los hombres y les nacieron hijos. Ellos eran los héroes que desde la antigüedad fueron hombres de renombre. Yahvé vio que la maldad del hombre era mucha en la tierra, y que toda tendencia de los pensamientos de su corazón tendía siempre hacia el mal. Entonces Yahvé se arrepintió de haber creado al hombre en la tierra, y le dolió en su corazón. Y dijo Yahvé: Arrasaré de la faz de la tierra los seres que he creado, desde el hombre hasta el ganado, los reptiles y las aves del cielo; porque lamento haberlos hecho. Pero Noé halló gracia ante los ojos de Yahvé» (Gn 6,1-8). A diferencia de lo que se dice en *1 Hen* 6–36), los *hijos de Dios* no son aquí ángeles bajados del cielo para violar a las mujeres, sino que pueden ser (son) descendientes de Set-Enós, es decir, unos seres que deberían ser «buenos», a diferencia

de los «malos», que son hijos e hijas de los hombres, es decir, descendientes de Caín. En ese trasfondo emerge la «perversión universal», que se expresa en un tipo de violación sexual y de violencia militar (nacen los gigantes/guerreros), para culminar en una ruptura total de comunicación, de manera que se impone sobre el mundo un tipo de potente desmesura (*hamas*: crimen o violencia, Gn 6,13). En este contexto ha ofrecido su mensaje antropológico el relato del diluvio que la Biblia ha recogido y recreado desde el fondo de antiguas tradiciones. Lo que el texto (Gn 6–8) quiere destacar no es la existencia de un diluvio, tema que formaba parte de muchos mitos culturales del entorno, sino el riesgo de «pérdida de gracia», que deja a los hombres en manos de su pura violencia, a no ser que Dios les salve.

(7) *Del pecado al diluvio*. El autor bíblico vincula la vida y libertad humana con el mismo orden o desorden cósmico. (a) *El diluvio estalla por pecado de los hombres*, no por violencia incontrolada de Dios o por invasión de ángeles perversos (como en *1 Henoc*), pero es evidente que en el fondo sigue estando la imagen del pecado angélico. El pecado de Adán-Eva y de Caín-Lamec ha crecido ahora de tal forma que pone en peligro el conjunto de la vida de la tierra, a través de una inmensa inundación de aguas, que parece llevarnos más allá del orden de la creación, al caos primero de Gn 1,2, es decir, a un caos en el que los astros y las aguas primigenias ordenadas por Dios en Gn 1 han perdido su orden. Los hombres caen de esa forma en manos de un talión antropológico que les desborda: caen en manos de un des-astre cósmico. (b) *En la raíz del pecado del diluvio hay una ruptura sexual*, vinculada con una violación que el texto toma como resultado normal del deseo de los «hijos de Dios», que «ven» a las hijas de los hombres y que «toman» de entre ellas a todas las que quieren, sin poner coto ninguno a su poder y a su apetito; la vida de los hombres (y aquí de un modo especial la vida de las mujeres) que era signo de Dios se ha vuelto simple objeto de deseo para los más fuertes. En este contexto podemos seguir hablando de un des-astre, como si la misma estructura de los astros se hubiera dislocado por las aguas del diluvio. (c) *El centro del pecado es la violencia guerrera*. De la violación de las mujeres, que no son ya portadoras de amor, sino víctimas de un deseo posesivo de los «buenos» varones, nacieron (y nacen) los hombres guerreros, a quienes se llama *los gigantes* en el sentido de fuertes, profesionales de la muerte. Esta historia no habla directamente del influjo de los ángeles perversos, de los que tratará el libro de Henoc, sino de unos hombres violentos, que vinculan el pecado sexual y el social, poniendo así en riesgo la vida del mundo. Ya no se trata de un pecado de los «seres humanos» en general, sino de los varones violadores y guerreros. Ellos, los hijos violadores de Dios y los gigantes nacidos de su violencia, son portadores de muerte, diluvio encarnado. Pero en el fondo de esa imagen del diluvio como ruptura del orden cósmico sigue estando un tipo de pecado o desastre de ángeles y astros.

(8) *Novedad bíblica: pero Noé halló gracia ante los ojos de Yahvé...* Todos esos pecados anteriores, de Gn 3–5, culminan ahora en el «pecado total», con sus dos vertientes de *eros* y *thanatos* (deseo sexual y violencia guerrera). Estamos ante el máximo estallido de una ruptura humana que se expande como inundación y que,

lógicamente, debería haber llevado a la destrucción total de la humanidad. «Entonces Yahvé se arrepintió de haber creado al hombre... Pero *Noé* halló *gracia* ante el Señor» (Gn 6,6.8). Entendido desde aquí, el centro del relato del diluvio* no es el pecado, con su amenaza de muerte, sino la gracia de Dios y el perdón que se expresa a través de Noé*, cuyo mismo nombre evoca popularmente gracia o misericordia. De esa manera, el relato de Noé con el diluvio, después de habernos situado muy cerca de los mitos del pecado angélico y astral, vuelve a ponernos en el centro del mensaje de la Biblia: los hombres son objeto de la misericordia de Dios, que está por encima de todos los pecados del cosmos angélico o astral.

Cf. X. PIKAZA, *Antropología bíblica*, Sígueme, Salamanca 2006; P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid 1982; D. S. RUSSELL, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, SCM, Londres 1971; P. SACCHI, *L'Apocalittica Giudaica e la sua Storia*, Paideia, Brescia 1990.

3. Jesús y el Nuevo Testamento

(↗ *Espíritu Santo*, *Iglesia*, *infierno*, *juicio*). La tradición apocalíptica relacionaba el pecado con la invasión y posesión satánica. También Jesús lo ha entendido así en algún sentido, pues ha centrado gran parte de su actividad en los exorcismos*, es decir, en la lucha contra el poder demoníaco, pero no en sí mismo, dirigiendo así una especie de batalla astral, sino en cuanto se expresa en la opresión de los hombres, a los que posee y destruye; por eso, Jesús lucha en contra del pecado ayudando y liberando a sus posesos.

(1) *Pecado contra el Espíritu Santo*. Este es para Jesús el lugar de lo diabólico y desde ahí habla del pecado contra el Espíritu Santo, es decir, el pecado de aquellos que no quieren que libere a los posesos: «En verdad os digo que a los hijos de los hombres les serán perdonados todos los pecados y blasfemias, cualesquiera que sean. Pero cualquiera que blasfeme contra el Espíritu Santo no tendrá perdón jamás, pues es culpable de pecado eterno; porque decían: Tiene un espíritu inmundo» (Mc 3,29-30; Mt 12,31-32). Este es el lugar donde se plantea la opción definitiva, en línea de salvación (exorcismos de Jesús) o en línea de condena (contra aquellos que se oponen a su acción liberadora). Así se han enfrentado los dos espíritus: el espíritu diabólico de la destrucción humana, expresado en aquellos que oprimen a los posesos/marginados (o no quieren liberarles), y el Espíritu Santo, que actúa de manera liberadora, a través de Jesús. Así se vinculan la absoluta misericordia de Jesús y el riesgo mayor de la condena. (a) *Perdón total*. Jesús sabe y proclama que todos los pecados se perdonan, porque Dios es gracia y porque acoge a los pequeños y perdidos de la tierra; desde esa perspectiva él ha podido interpretar el Espíritu como perdón universal, gracia ofrecida de un modo gratuito a todos los hombres, Reino universal de Dios... Ese perdón no es un gesto intimista, que solo afecta a las relaciones del alma con Dios, sin repercusión externa, sino que afecta a toda la vida, superando las fronteras legales y sacrales que dividían a los hombres y mujeres de su pueblo; por eso suscita el rechazo de los fieles israelitas que quieren conservar su identidad sacral, lo que ellos llamarían la ley de la santidad de Dios. (b) *Pecado que no puede perdonarse*. De manera consecuente, los que rechazan ese perdón, los que acusan a Jesús porque acoge y perdona a los expulsados del sistema, quedan sin perdón. Los que combaten su ideal, juzgándolo perverso, los que ven sus curaciones y

gestos de ayuda como actuación del Diablo, destruyen toda posibilidad de salvación, pues pecan contra el Espíritu Santo, en pecado que no puede perdonarse, pues niega la misma fuente del perdón Este no es el pecado de los malos, sino el de los piadosos, es decir, el de aquellos que no aceptan el perdón y acogida universal de Dios, pues creen que va en contra de sus derechos sacrales. Este es el pecado que se encuentra en el fondo de Mt 25,31-46: es el de aquellos que no quieren que haya espacio para los hambrientos y extranjeros, los pobres y encarcelados, el pecado de una sociedad diabólica, que condena y excluye a los que ella misma destruye primero. (c) *Los pecados graves*. En esa misma línea se sitúan los pecados graves o mortales, según la tradición del Evangelio, pecados que llevan a la muerte o exclusión de los demás: este es el pecado de aquellos que excluyen a las viudas y a los pobres, no dejándoles que vivan (cf. Mc 10,38-42), es el pecado de los que dejan en el hambre a los hambrientos, en soledad a los extranjeros, en la enfermedad a los enfermos (cf. Mt 25,31-46), el pecado de aquellos que instauran estructuras y formas de violencia sobre el mundo.

(2) *Idolatría y destrucción humana. Carta a los Romanos*. Una de las formulaciones más hondas del pecado es la que ofrece Pablo, en lenguaje apocalíptico, al comienzo de la carta a los Romanos (Rom 1), cuando traza una condena general contra los gentiles, para ampliarla después y aplicarla a los mismos judíos, que son culpables de aquello de que acusan a los otros. Ese pecado se expresa en tres niveles. (a) *Idolatría. Ruptura personal* (Rom 1,21-24). «Dios ha revelado su gracia y los hombres no han querido agradecerle ni glorificarle, sino que han divinizado a los vivientes de este mundo: hombres, aves, cuadrúpedos y reptiles» (cf. Rom 1,21-23). De esa forma han descendido al nivel de lo animal. Por eso, Dios los ha entregado en manos de sus propios deseos, es decir, de lo animal (1,24). No podía haberse formulado el tema de manera más sobria y más intensa: allí donde desoyen a Dios y centran su existencia en los valores «animales», aquellos que se divinizan a sí mismos acaban cayendo en manos de su propia animalidad, entendida como impureza y deshonra. El hombre es un viviente paradójico, alguien que puede superarse a sí mismo (dejándose alumbrar por lo divino) o rebajarse y consumirse entre las fuerzas de animalidad que lleva dentro. No es posible el humanismo puro. O nos hacemos en Dios más que humanos por gracia o acabamos siendo subhumanos. Este es el primer nivel de la antropología pecadora según Pablo. (b) *Ruptura interpersonal: autoerotismo*, *el hombre sin dualidad* (Rom 1,25-27). La idolatría recibe ahora un matiz algo distinto: allí donde adoran al conjunto de las criaturas y no solo a los animales (Rom 1,25; cf. Sab 13,1-8), hombres y mujeres quedan prendidos en sí mismos, sin poder abrirse al diálogo de la alteridad y de esa forma Dios los entrega en manos de la propia pasión deshonrosa (entendida como autoerotismo: homosexualidad*: Rom 1,26-27). Cuando el hombre rechaza a Dios, tiende a romper las diferencias personales, de tal forma que se vuelve incapaz de amar al otro como diferente, buscándole solo como un medio para justificarse a sí mismo (es decir, para tener placer en sí mismo). El pasaje anterior afirmaba que los hombres quedaban en manos de sus *deseos*; este continúa diciendo que quedan en manos de sus *pasiones*, es decir, de un amor donde no existe gratuidad, ni encuentro con el otro. En esa línea, un

tipo de despliegue egoísta del sexo, de tipo homo o heterosexual aparece como una forma de idolatría. (c) *La tercera ruptura es de tipo social* (Rom 1,28-32) y se expresa siguiendo el mismo esquema: los hombres no han querido mantener el conocimiento de Dios y le han juzgado superfluo, pensando que se bastaban a sí mismos; de esa forma han caído en manos de su mente pervertida, que se expande y triunfa en un plano social. La misma historia humana se convierte en campo de batalla donde todos se enfrentan contra todos (1,28b-31): «Llenos de injusticia y maldad..., henchidos de envidia, codicia, homicidio, contienda... Murmuradores, calumniadores, enemigos de Dios, injuriosos, soberbios, vanidosos, inventores de males, desobedientes a los padres, necios, desleales, sin afecto natural, implacables, sin misericordia...». El mundo se ha vuelto un infierno; la vida es combate de muerte. Este es el pecado total, en el que se encuentran incluidos los mismos judíos que lo combaten (Rom 2), es el pecado que Rom 5 interpreta como pecado de Adán, es decir, de la humanidad en su conjunto en cuanto opuesta a la gracia del Cristo.

(3) *Apocalipsis: pecados mortales*, *pecados de exclusión*. El conjunto de la Biblia es libro de salvación, pero en ella se conserva también la memoria y maldición de aquellos que pueden ser expulsados, como se dice en un pasaje solemne del Apocalipsis: «Yo soy el Alfa y la Omega, el Principio y el Fin. Al sediento le daré de beber gratis de la fuente del Agua de la Vida... Pero a los cobardes, infieles, abominables, asesinos, prostitutas, hechiceros, idólatras y a todos los mentirosos, les tocará en suerte el lago ardiente de fuego y azufre, que es la segunda muerte» (Ap 21,6-8). Y en otro pasaje se añade: «Nada manchado entrará en ella, nadie que cometa perversiones o mentiras; solo los inscritos en el Libro de la Vida del Cordero» (Ap 21,27. Cf. 22,15). Dios ofrece gratuitamente el agua de la vida, pero en el anverso de esa gracia emergen, de forma lapidaria y solemne, esos siete (u ocho) pecados, que pueden situarse en la línea de otros catálogos de *vicios o pecados* del Nuevo Testamento (cf. 1 Cor 6,9-10; Gal 5,19-20 o Ef 5,5). Estamos en contexto bautismal. Es como si un liturgo recordara al catecúmeno aquellos pecados que debía abandonar (superar) para volverse nueva creatura en Cristo (cf. Gal 3,28). Se trata de pecados muy tradicionales, que aquí se incluyen en un contexto apocalíptico, marcando a las personas que no pueden formar parte de la comunidad, pues ellas mismos se excluyen de ella. No son ya los pecados de la humanidad en general (cf. Rom 1,18-32), representada por las Bestias y la Prostituta, sino los pecados de los mismos creyentes de la Iglesia, que Ap 2–3 centraba en los *idolocitos* (comida vinculada a la injusticia del sistema) y la *porneia* (prostitución económico-social). Son pecados que impiden que la comunidad viva de un modo gratuito, sin exclusiones ni condenas. La Iglesia no tiene (es decir, no debería tener) ejército ni policía ni cárceles para imponerse y recluir a los disidentes. Pero tiene una palabra de amor y debe defenderla, señalando de esa forma a los que quedan fuera de ellos. Estos son los que se excluyen de la comunión nupcial del Apocalipsis. (a) *Cobardes* no son aquellos que sienten miedo, sino los que (con o sin miedo) reniegan de Jesús al ser probados y traicionan de esa forma a los hermanos. Más que miedo tienen doblez (cf. Eclo 2,12): quieren aparecer como cristianos, siendo adoradores de la bestia (en la línea de los nicolaítas y jezabelinos de

Ap 2–3). Esta cobardía no es simple temor, pues hay un temor bueno (cf. Flp 2,12), sino mentira y doble juego. Quienes se dejan vencer por ella niegan el mensaje de Jesús y destruyen la comunión de la Iglesia. (b) *Infieles* son los que rompen o niegan la fidelidad debida a Cristo (y a la comunidad). Pablo define la fe como vinculación gratuita y gozosa con el Cristo que salva, de manera que ella nos permite superar el nivel de las puras obras. Esa fe se vuelve para el Apocalipsis fidelidad a Jesús y a la Iglesia, en comunión vital; por eso, los cristianos son por antonomasia los fieles (cf. Ap 2,10.17; 17,14): los capaces de mantener una palabra y ofrecer seguridad a los demás hermanos de la Iglesia. Lógicamente serán infieles aquellos que, por cobardía o por otra razón, niegan la palabra dada, renegando del amor que han prometido, separándose del Cristo que es el *fiel* o fidedigno por excelencia (Ap 1,5; 3,14; 19,11; cf. 21,5). (c) *Abominables* podrían parecer aquellos que se portan de manera sexualmente inmoral, en la línea de *2 Hen* 15–16, pero aquí, conforme al sentido que esa voz *(bdelygma)* recibe en Ap 17,4.5 (cf. Ap 21,27), son más bien los que se prostituyen con la Bestia: abandonan a Jesús, rompen su alianza y se compran y venden, como infiel prostituta, bebiendo sangre inocente, viviendo de muerte. Esta es la abominación que está vinculada a la idolatría y que condenan también otros pasajes apocalípticos del Nuevo Testamento (cf. Mc 13,14 par; Rom 2,22). Este es el pecado que Juan había visto en Roma/Babel (cf. Ap 17,4-5) y que ahora se presenta como riesgo de los malos cristianos (no de paganos), en la línea del mensaje de Ap 2–3. (d) *Asesinos* son sin duda los que viven de la muerte (como el Dragón que pretendía devorar al Hijo de la mujer en Ap 12,1-5). En sentido más preciso, asesina por antonomasia es la Prostituta, que bebe sangre de cristianos (de los degollados de la tierra: cf. Ap 18,24). Comparten ese pecado de la Prostituta no solo quienes matan de un modo directo, sino (y sobre todo) aquellos que participan de su asesinato: los que se sientan a su lado y viven como ella, bebiendo su vino de muerte, comiendo de sus bienes. La palabra fundante de la ley (el no matar de Ex 20,13) se amplía dentro del Ap, de manera que podría formularse así: ¡no tomar parte en una sociedad asesina! (e) *Prostitutos (pornois)* son aquellos que cohabitan con la Prostituta *(pornê)* de Ap 17, ratificando su comercio de opresión y sangre. Ella, Babilonia, era la madre de los prostitutos (cf. Ap 17,5), es decir, de todos los que entienden y realizan la vida a modo de comercio de muerte, al servicio del propio provecho. Ciertamente, sigue en el fondo el sentido sexual de la imagen, aplicada normalmente a las mujeres. Pero el Apocalipsis ha superado el matiz antifemenista y sexual del término, situándolo en un plano político y económico: prostitutos por antonomasia han sido los reyes de Ap 17,2; 18,3.9, que han comerciado con Babel para después matarla. En esa misma línea serán prostitutos cristianos aquellos que se encuentran dispuestos a comer idolocitos y venderse a la Bestia (como Jezabel* y sus amigos: cf. Ap 2,14.20). (f) *Hechiceros* son los que se valen de la religión para conseguir sus propios fines de opresión. Pueden hallarse movidos por curiosidad sacral o miedo: buscar seguridades, aferrarse a la apariencia, manejar a Dios. En ese aspecto se hallan cerca de los magos. Pero en otra perspectiva, dentro de nuestro contexto, ellos se vinculan más bien con asesinos, prostitutos y ladrones, como ha destacado con toda precisión Ap 9,21. Ellos no son gente sin cultura, individuos de

pueblos marginados que ignoran la ciencia, sino aquellos que manejan cultura o propaganda para engañar a los demás y enriquecerse. Así aparecen vinculados a los comerciantes perversos de la tierra, que engañan y roban a los pobres (Ap 18,23), como impulsores y beneficiarios del asesinato sistemático de un imperio que vive de la sangre de los degollados. Más que magia de ignorantes (marginados, primitivos), la hechicería es pecado de gentes de cultura pervertida, del Falso Profeta de Ap 13,11-18 que engaña a los humanos para que sirvan a la Bestia. (g) *Idólatras*, en fin, son los que adoran a los dioses falsos (oro y plata, bronce y piedra...), dioses que esclavizan a los hombres y les dejan en manos del asesinato, hechicería, prostitución y robo (cf. Ap 9,20-21), en olvido de Dios y mentira. La tradición cristiana identifica idolatría y avaricia, la adoración de los dioses y el culto del dinero (Col 3,5; cf. Ef 5,3). También para Juan profeta la idolatría se encuentra vinculada al deseo de seguridad económica y social (idolocitos* y porneia [prostitución*]). De esa forma, lo que ha empezado siendo cobardía termina apareciendo como idolatría, de tal manera que culmina en ella el proceso de autodestrucción del ser humano (y del cristiano). (h) *Y todos los mentirosos*... Los siete pecadores anteriores se resumen y culminan en la mentira, es decir, la doble vida. Frente al Dios que se desvela en Cristo como verdadero y/o fiel (cf. 3,7.14; 6,10; 15,3; 19,11), se elevan aquellos que fundan su vida en la doblez y el engaño (cf. Ap 2,2), siguiendo al profeta falso o mentiroso (cf. Ap 16,13; 19,20; 20,10). Al completar de esta manera la lista de pecados, Juan, el profeta del Apocalipsis, se sitúa cerca de Juan evangelista, que llama a Satán (y a Caín) mentiroso e interpreta su gesto como asesinato: mentir es matar, rechazar al otro, negar al Cristo, en favor del propio provecho (cf. Jn 8,39-47). Estos ocho pecados, que comienzan por la *cobardía* y culminan en la *mentira*, revelan el otro lado de la salvación de Cristo: quienes los cometen rechazan el camino de Jesús, se destruyen a sí mismos. La *salvación* se identifica para el profeta Juan con la fidelidad al Dios que se manifiesta en Cristo como transparencia amorosa (noviazgo), que permite a los hombres realizarse sin engaño ni mentira. La *condena* se expresa en la destrucción de los humanos, que, influidos por la Bestia y Prostituta, que actúa en la misma Iglesia, van construyendo una vida contraria al don de Dios en Cristo. Estos tipos de conducta de Ap 21,8 son *mortales* (portadores de *muerte segunda*) por su misma perversión interna, no por arbitrariedad de Dios o dictadura antihumana. Pecadores son aquellos que, destruyendo a los demás en engaño opresor, se destruyen a sí mismos, fuera o dentro de la Iglesia. Pecado es lo que impide al varón y a la mujer hacerse humanos en comunidad y encuentro con Dios; por eso implica muerte.

Cf. F. CONTRERAS, *La nueva Jerusalén*, *esperanza de la iglesia*, Sígueme, Salamanca 1998; A. DUBARLE, *El pecado original en la Escritura*, Studium, Madrid 1971; P. GRELOT, *El problema del pecado original*, Herder, Barcelona 1970; X. PIKAZA, *Antropología bíblica*, Sígueme, Salamanca 2006; *Apocalipsis*, Verbo Divino, Estella 1999.

4. Contra el Espíritu Santo

(↗ *Diablo*, *exorcismos*, *Marcos*, *milagros*, *Reino*, *salud*, *salvación*). Consiste en el rechazo de la «obra» de Jesús, representada por el Espíritu Santo, que se expresa y actúa en la liberación de los enfermos-posesos. Aparece en una sentencia de Mc 3,28-30,

formulada a manera de «derecho escatológico», en una línea cercana al «talión mesiánico», según el cual el Hijo del Hombre, cuando venga en su gloria, confesará o negará a quienes hayan confesado o negado a Jesús (cf. Q: Lc 9,26 par; 12,8 par). Esta sentencia escatológica ha marcado la conciencia de la Iglesia: «En verdad os digo: todos los pecados y blasfemias que blasfemen se les perdonarán a los hijos de los hombres, pero el que blasfeme contra el Espíritu Santo no tendrá perdón jamás; será reo de pecado eterno. Porque decían: ¡tiene un espíritu impuro!» (Mc 3,28-30).

Por su introducción *(en verdad os dijo*, *amên legô hymin)*, esta es una palabra de *derecho escatológico*, que la Iglesia pascual ha puesto en boca de Jesús, destacando el peligro del pecado/blasfemia contra el Espíritu Santo, entendido desde la perspectiva sanadora y liberadora del Evangelio. Este no es un pecado «contra Jesús», en el sentido «dogmático» del término (como sería negar su filiación divina), sino contra su «obra», representada por el Espíritu Santo, que se expresa y actúa en la liberación de los enfermos-posesos. En sentido estricto, lo cometen aquellos que se oponen expresamente a su acción liberadora (diciendo que ella proviene del Diablo), pero puede adquirir y adquiere una aplicación más amplia, expresada en aquellos que se empeñan en negar o impedir, por razones de algún tipo egoísta, la liberación y la vida de los «otros», esto es, de aquellos que pueden parecer menos dignos (impuros, desechables). En esa línea, los que niegan a los otros el derecho a la vida (impidiendo que Jesús les libere) se niegan y/o pierden a sí mismos. Este es su pecado imperdonable, esta su destrucción.

(1) *Todos los pecados y blasfemias... se les perdonarán a los hijos de los hombres*... La sentencia comienza con una revelación escatológica de salvación, construida en pasivo divino, que se traduce así: «Dios perdonará a los hombres todos los pecados y blasfemias...». Esa sentencia ratifica la extensión suprema del «perdón» pascual, que es propio del Dios del Evangelio (del Dios que ha resucitado a Jesús) y nos sitúa, por tanto, ante un perdón y un castigo que no son equidistantes (Dios premia a unos y castiga a otros), sino ante el perdón originario y universal, ante la gracia de la vida del Dios que absuelve todas las equivocaciones, pecados y blasfemias de los hombres, según el poder de su gracia.

Juan Bautista había proclamado un bautismo para perdón de los pecados (*hamartêmata*, «errores»; Mc 1,4-5). El Jesús de Marcos había dicho después que Dios ofrecía a los hombres el «poder» de perdonar los pecados, por encima de la ley de los escribas (Mc 2,7-10), y que por eso había acogido en su grupo a los «pecadores» (2,17). En esa línea, en el contexto de la purificación del templo, Mc 11,25 añadía que Dios ofrece generosamente el perdón de todos los pecados (*paraptômata*, caídas), sin necesidad de templo o de mediaciones sacerdotales, pero añadiendo que ese perdón de Dios está vinculado al que nosotros ofrecemos. Así lo supone también este pasaje (Mc 3,28-30), afirmando que Dios perdona todos los pecados *(hamartêmata) y* blasfemias *(blasphemiai)* que puedan «cometer» los hombres, no solo contra Dios (que es el caso más grave de blasfemia en Israel), sino incluso contra el mismo Jesús Hijo de Hombre, como ha comentado Mateo en su pasaje paralelo (cf. Mt 12,32).

Solo en este contexto de perdón universal de Dios (que Jesús expresa y confirma al perdonar y acoger a posesos y enfermos) puede y debe hablarse de un «pecado imperdonable», que consiste, precisamente, en negar el perdón, es decir, en rechazar a Dios, pero no a un Dios en sí (separado de la vida), ni siquiera a su enviado (a Jesús mismo, como Hijo de Hombre; cf. Mt 12,23), sino en negar y rechazar la salvación de Dios para los pobres e impuros. Dicho en otras palabras, el «infierno» (el no perdón) recae sobre aquellos que se niegan absolutamente a perdonar, en aquellos que expulsan a los otros y de un modo especial a los pequeños.

Jesús identifica la obra de Dios (la presencia del Espíritu Santo) con la liberación de los oprimidos. Por eso en su Reino solo caben aquellos que buscan el perdón universal, de manera que los que justifican un sistema de opresión (que excluye a los pobres) rechazan a Jesús, pues no quieren aceptar su acción liberadora en favor de los excluidos y oprimidos, y así corren el riesgo de condenarse, destruyéndose a sí mismos (su pecado no tiene perdón, pues ellos no lo quieren). De esa forma expresa Jesús su certeza de que ha llegado el fin de los tiempos (cf. Mc 1,14-15), y de que ese fin es ante todo de perdón y no de condena. Más aún, aceptando la simbología apocalíptica del cambio de los tiempos (con la destrucción de Satán), Jesús afirma que ese cambio se está realizando a través de su misma acción como exorcista (en oposición a lo diabólico), pues en ella se desvela el Espíritu divino.

De manera consecuente, para perdonar, no hay necesidad de un sacerdocio ritual, ni de *Yom Kippur* o templo, pues el perdón de Dios se expresa a través de la acción reconciliadora de Jesús, al servicio de los marginados y excluidos del sistema sacral. Por eso, los verdaderos «pecadores» no son los que niegan a Dios en general, sino los que se oponen a su acción creadora y liberadora a favor de los pobres del mundo, tal como se manifiesta en Jesús. Para los de Qumrán, luchar contra Satán significaba formar parte de su grupo de pureza. Los sacerdotes de Jerusalén pensaban oponerse a Satán con sus sacrificios en el templo, garantizando así la santidad del pueblo. De manera semejante, los escribas querían oponerse a Satán cumpliendo y haciendo cumplir la Ley de la nación sagrada. A diferencia de eso, Jesús ha descubierto a Dios en los perdidos y expulsados de su pueblo, y sabe que luchar contra Satán no es separarse y expulsar a los «impuros» (como supone el rito de Kippur), sino ayudarles y acogerles, rescatándoles del poder diabólico, por obra del Espíritu.

(2) *Pero quien blasfeme contra el Espíritu Santo no tendrá perdón...* Espíritu Santo es aquí el *poder divino* que se revela y actúa a través del «bautismo» del Más Fuerte (cf. 1,8), el poder de perdonar y de acoger a todos. Este es el Espíritu que ha descendido sobre Jesús tras su bautismo, capacitándole para luchar contra Satán (Mc 1,10-13), tal como se expresa en su acción de sanador y exorcista. El Espíritu Santo se identifica así con la «causa» de los posesos, enfermos, leprosos, paralíticos, mancos e impuros de diverso tipo que Jesús ha ido curando. Blasfemar contra el Espíritu Santo es oponerse a la obra liberadora de Jesús, a la acción del Espíritu Santo, para seguir manteniendo oprimidos a los pobres, enfermos y posesos.

Para mantener su propia seguridad, algunos escribas exclusivistas expulsan y demonizan a ciertas personas (cerrando así el camino del perdón). Pues bien, Jesús les responde que, al actuar de esa manera, se destruyen a sí mismos, cometiendo el pecado contra el Espíritu Santo, que consiste en oponerse al perdón de Dios, que se expresa de un modo privilegiado en la liberación y vida de los pobres. Solo en el contexto de perdón universal (que Jesús expresa y confirma al perdonar y acoger a posesos y enfermos, creando así una comunidad abierta) puede y debe hablarse de un «pecado imperdonable», que consiste, precisamente, en negar el perdón, es decir, en rechazar la salvación de Dios para los pobres e impuros. Dicho en otras palabras, el «infierno» (no perdón) recae sobre aquellos que se niegan absolutamente a perdonar, sobre los que expulsan a los otros y de un modo especial a los pequeños.

Jesús identifica la obra de Dios (la presencia del Espíritu Santo) con la liberación de los oprimidos. Por eso en su Reino solo caben aquellos que buscan la libertad universal, de manera que quienes rechazan el perdón de los demás se condenan a sí mismos. De esta forma expresa su certeza de que ha llegado el fin de los tiempos (cf. 1,14-15), y de que ese fin es ante todo de perdón y no de juicio. Más aún, aceptando la simbología apocalíptica del cambio de los tiempos (con la destrucción de Satán), Jesús afirma que ese cambio se está realizando a través de su misma acción como exorcista, diciendo: *tiene un espíritu impuro* (Mc 3,30).

Está en juego el sentido de la acción de Dios, que los separados de Qumrán y otros judíos, como estos escribas, interpretan de hecho como sacralidad particular, de un grupo de privilegiados. Pues bien, en contra de eso, los cristianos, que han formulado este pasaje siguiendo la enseñanza y obra de Jesús, afirman que Dios se ha revelado (ha desplegado su Espíritu) a través de su acción liberadora a favor de posesos, marginados y enfermos. Esta es la «prueba» de su presencia de Dios, aquí se decide el sentido de la historia humana. Por eso (al afirmar que Jesús tiene un espíritu impuro), aquellos que le acusan y condenan no pecan contra él como persona, sino contra el Espíritu de Dios, que se manifiesta y actúa en la liberación de los oprimidos. Por eso no es Dios quien les «condena», sino que son ellos mismos los que se condenan, pues no aceptan el perdón, ni quieren formar parte de la comunión del Reino.

(4) *La gran decisión*. Esta es la batalla clave de la guerra de Dios. Los *escribas* acusan a Jesús de traición contra la casa nacional del judaísmo, afirmando que es un «poseso», no un hombre de Dios, sino del Diablo, un emisario satánico. *Jesús* les responde diciendo que son ellos los que en realidad destruyen la obra de Dios (que es la liberación de los pobres-posesos-excluidos), corriendo así el riesgo de quedar prendidos bajo el poder de Satán (pecado contra el Espíritu Santo). Solo en esta base se entiende el sentido de Dios cristiano, vinculado a Jesús y al Espíritu Santo (en una línea que desembocará en la confesión trinitaria, proclamada en clave liberadora).

En esta perspectiva se podría decir que el primer «dogma» cristiano no es la persona de Jesús, sino el sentido de su obra, a favor de posesos, pecadores, publicanos y proscritos. Este es el artículo central de la fe, que no es creer en Dios en general, sino en el Dios que se hace solidario de los excluidos y rechazados de la sociedad, en quienes se

hace presente el Espíritu de Jesús. Es claro que Marcos no ha desarrollado desde aquí una visión «trinitaria» (de Dios, de Jesús y del Espíritu Santo), pero ese es tema latente en esta discusión en cuyo fondo ha de entenderse el sentido del Espíritu santo (poder de Jesús) como revelación activa de Dios al servicio de los oprimidos y expulsados.

Cf. C. K. BARRET, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*, SPCK, Londres 1970; H. W. BEYER, *Blasphêmeô*, TDNT I, 621-625; M. E. BORING, «The Unforgivable sin Logion», *NT* 18 (1976) 258-279; J. D. G. DUNN, *Jesús y el Espíritu Santo*, Sec. Trinitario, Salamanca 1981; C. COLPE, *Der Spruch von der Lästerung des Geister*, en *Fest. J. Jeremias*, Mohr, Gotinga 1970, 63-69; G. R. BEASLEY-MURRAY, *Jesus and the Spirit*, en *Mélanges Bibliques en hommage au R. P. Bêda Rigaux*, Gembloux 1970, 463-478; H. WINDISCH, *Jesus und der Geist nach synoptischer Ueberlieferung*, en *Studies in Early Christianity* (ed. por S. J. Case), Nueva York 1928.

PECADORA, MUJER

(↗ *María Magdalena*, *unción [mujer de la]*). Dentro del contexto en que a Jesús se le acusa de «comilón y borracho, amigo de publicanos y pecadores» (Lc 7,34), añade el evangelio el gesto y perdón de una «pecadora»: «Un fariseo le rogó que comiera con él, y, entrando en la casa del *fariseo*, se puso a la mesa. Había en la ciudad una mujer *pecadora*, quien al saber que estaba comiendo en casa del fariseo, llevó un frasco de alabastro de perfume, y poniéndose detrás, a los pies de él, comenzó a llorar, y con sus lágrimas le mojaba los pies y con los cabellos de su cabeza se los secaba; besaba sus pies y los ungía con el perfume. Al verlo el fariseo que le había invitado, se decía para sí: Si este fuera profeta, sabría quién y qué clase de mujer es la que le está tocando, pues es una pecadora» (Lc 7,36-39). Lucas ha recreado así la escena de la unción de Mc 14,3-9 par, transformando a la mujer-profeta en pecadora, signo de otros hombres y mujeres a quienes Jesús ha perdonado (cf. también Jn 8,1-11). De esa forma, para poner de relieve los contrastes, Simón, el leproso de Mc 14,3 (un hombre impuro), se ha convertido en «un fariseo» (hombre puro por excelencia), llamado también Simón, que ha ofrecido a Jesús una comida ritualmente limpia, pero que no ha podido darle más: no le ha limpiado los pies, ni le ha besado, ni ungido. En este contexto, la mujer ya no es una profetisa de Dios, que unge a Jesús en la cabeza (Mc 14,3), declarándole rey, sino una pecadora, que prepara a Jesús para el banquete (besa sus pies, se los unge y se los seca), respondiendo así a lo que Jesús le había ofrecido previamente (el perdón). Esta comida (que puede compararse a la comida de Leví, el publicano: Mc 2,14-17) es lugar de gracia mesiánica y plenitud humana: en ella se expresa el amor creador de Jesús hacia los pecadores; en ella puede brotar, y ha brotado, una forma de existencia liberada, que se despliega en el amor de esta mujer, que ha compartido de verdad la mesa de Jesús (cosa que no ha hecho el fariseo). La escena termina con la frase de Jesús: «Quedan perdonados sus muchos pecados porque *(hoti)* muestra mucho amor» (Lc 7,47). Esta frase puede traducirse de dos formas: 1. Por el amor que ella le muestra (besando, ungiendo), Jesús perdona sus pecados. 2. Porque ha sido previamente perdonada, ella muestra amor. La mujer de Mc 14 ungía a Jesús en la cabeza declarándole Mesías. Esta unge sus pies, no solo en signo de servidumbre-amor, sino también para fortalecerle en su camino de ascenso hacia Jerusalén. Al perdonar a esta mujer y al recibir su amor cercano, en contexto de comida, Jesús acepta en su camino de reino a los excluidos del pueblo. Ciertamente, Jesús es profeta, pero no como quiere Simón el Fariseo («si este hombre fuera profeta sabría que esta mujer es pecadora», evidentemente para evitar su trato: Lc 7,39), sino de un modo distinto: Jesús es profeta de la misericordia* de Dios, que perdona y acoge a los pecadores.

PECADOS, LISTA DE (MC 7,21-22)

(↗ *decálogo*, *ética*, *juicio*, *mandamientos*, *Marcos*). El Nuevo Testamento ofrece varias listas de pecados, especialmente en la tradición paulina (cf. Rom 1,29-31; Gal 5,19-21; Ap 22,15; 21,8). En general, esas listas se parecen a las de otros judíos y cristianos helenistas de su tiempo. Entre ellas destaca la de Mc 7,21-22, la más completa y desarrollada, que aquí exponemos como ejemplo. Consta de un principio y de cuatro tríadas de «pecados», organizados de un modo sintético:

Principio: deliberaciones malas (*dialogismoi kakoi;* 7,21b). El pecado no es algo externo (una impureza ritual, algún tipo de comida, una enfermedad o «desviación» somática). El pecado pertenece a la interioridad, al mal corazón, que se expresa en los pensamientos malos, como ha puesto de relieve todo Mc 7. En la base de todo pecado hay según eso un tipo de «deliberación perversa», en forma de cálculo negativo, como indica la misma formulación del texto, que lo presenta como fuente y compendio de los doce males que siguen. Ciertamente, en principio, las deliberaciones en sí mismas no son malas, pero el evangelio de Marcos tiende a interpretarlas de forma negativa. Ellas no evocan simplemente un modo de pensar, sino un pensar con malicia, como ha destacado Pablo (cf. Flp 2,14; Rom 1,21). Marcos ha empleado esa palabra *(dialogismoi)* en el relato del perdón del paralítico (Mc 2,1-12), donde se dice que los escribas «deliberan» en contra del perdón de Jesús (2,6-8), y volverá a emplearla cuando los discípulos de Jesús «deliberan» (8,16) pensando que no tienen panes, y cuando sus adversarios deliberan/calculan (11,31) sobre la forma de responder a Jesús.

Estas deliberaciones desviadas dejan al hombre en manos de su propio pensamiento calculador, al servicio de sí mismo (de sus intereses individuales o grupales). Conforme a esta visión, en el principio del «pecado» no se encuentra solo el mal deseo (algo de la pura voluntad), sino el mal pensamiento (que incluye, evidentemente, un deseo), un «logos» o palabra que se retuerce sobre sí misma calculando aquello que a un hombre le conviene de un modo egoísta. Lo contrario a estos *dialogismoi* es la Palabra de vida que Jesús siembra, una palabra que se acoge en fe y se abre en amor a los demás. La base de la vida humana no es calcular pensando de un modo egoísta, sino «creer» para amar.

Primera tríada: fornicaciones, *robos*, *homicidios* (Mc 7,21c). Esta es la triada primera, la formulación clásica de los pecados, tal como aparece ya en el fondo del decálogo*. Los dos últimos pecados resultan claros: del mal pensamiento brotan robos y homicidios, como saben casi todos los tratados de moral, antiguos y modernos. Más complejo resulta el sentido de la primera perversión (*porneiai*, fornicaciones), que puede referirse a la incontinencia sexual, pero también (y sobre todo) a la idolatría, en sentido bíblico. La fornicación original es el abandono de Dios, la adoración de los ídolos. Este segundo sentido parece aquí el sentido más apropiado, pues del mal pensamiento proviene la fornicación-idolatría, que consiste en cerrarnos en nuestros propios pensamientos/obras, en lugar de adorar a Dios, y de aquí provienen los dos siguientes males. Quizá podamos añadir que la idolatría aparece así como el primero de los males,

es decir, como aquel que conduce al robo y al homicidio, como supone Pablo en Rom 1,18-32.

Segunda tríada: adulterios, *codicias*, *perversidades* (Mc 7,22a). Avanzando en la línea anterior, pasa Marcos del plano más externo (robo, homicidio) al más interno, que empieza expresándose en la destrucción de las relaciones matrimoniales (adulterio), para desembocar en la codicia o deseo de adquirir siempre más, de tenerlo todo, culminando en las perversidades *(ponêriai)* en conjunto. También estos tres males provienen de un desajuste interior, pero son básicamente de tipo familiar y social, no en una línea de destrucción de la pureza religiosa en cuanto tal (en plano intimista y/o sacral), sino más bien, de destrucción de la vida personal y familiar en su conjunto (partiendo del adulterio o quiebra del amor).

Tercera tríada: fraude, *libertinaje*, *ojo malo (envidia)* (7,22b). Fraude es el engaño (*dolos*), o, quizá mejor, la mentira, que viene a imponerse y dominar sobre la vida humana, haciendo que ella sea mentirosa. Allí donde se empieza por los pensamientos malos (los cálculos egoístas) se desemboca en el engaño general (que es el fraude, dolo), expresado en el libertinaje *(aselgeia)*, que actúa no solo en el campo sexual, sino en los diversos planos de la vida, en los que el hombre queda a merced de sus propios deseos, que llevan, finalmente, al ojo-malo *(ophthalmos poneros)*, que traducimos como envidia, es decir, como deseo de ocupar el lugar del otro (es decir, de destruirle).

Cuarta triada: blasfemia, *soberbia*, *insensatez* (7,22c). Estos son los males supremos y empiezan poniéndonos, de nuevo, frente a Dios (como en el caso de la fornicación), pues el hombre que se deja llevar por el poder de sus cavilaciones pervertidas le termina rechazando y ocupando su lugar (blasfemia), en una línea que retoma la idolatría, que es base de todos los pecados. Los escribas acusaban a Jesús de blasfemia, por perdonar pecados. Aquí son ellos, en el fondo, los que vienen a quedar como blasfemos, queriendo ocupar el lugar de Dios (oponiendo sus propias tradiciones a la voluntad de Dios: 7,8). De esa forma se muestra, estrictamente hablando, la soberbia *(hyperêphania)*, que consiste en querer mostrarse (brillar) por encima de lo que uno es, queriendo hacerse divino. Todo culmina en la insensatez *(aphrosynê)*, que es lo contrario al buen pensamiento.

Cf. O. ZÖCKLER, *Die Tugendlehre des Christentums*, Bertelsmann, Gütersloh 1904; A. VÖGTLE, *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament*, NTAbh 16 4/5, Münster 1936; S. WIBBING, *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament*, BZNW 25, Berlín 1959; E. KAMLAH, *Die Form der katalogischen Parânese im NT*, WUNT 7, Mohr, Tubinga 1964.

PECES

(↗ *comida*, *multiplicaciones*, *panes*). Los peces, que llenan el mar (en el entorno bíblico se conocen menos los de río; cf. como excepción Is 50,2 y Ex 7,18.21; Ez 29,4-5, que alude a los del Nilo), han sido creados el día quinto, lo mismo que los pájaros del aire, con quienes están vinculados (cf. Gn 1,20-23). Ellos están bajo dominio del hombre, igual que los otros animales (cf. Gn 1,26). Algunos, los que tienen aletas y escamas, se pueden comer, tanto los de mar como los de río. Otros, que caminan por el agua en vez de nadar (del tipo de los mariscos), son impuros (cf. Lv 11,9-12; Dt 14,9-10). Los israelitas del desierto echaban en falta los peces de Egipto (Nm 11,5). Los fenicios y habitantes de la costa del Mediterráneo, en manos de paganos, vendían peces en Jerusalén (Neh 11,16), de manera que una de las puertas de la ciudad se llamaba «puerta de los peces» (Sof 1,10; Neh 3,3). Entre los peces simbólicos del Antiguo Testamento, debemos recordar el gran cetáceo de Jonás* y el buen pez de Tobías*, que sirve para expulsar demonios posesivos, como Asmodeo, y curar enfermedades. La Biblia ha prohibido la adoración de los peces (cf. Ex 20,4; Dt 4,18). Vinculados de algún modo a los peces están los grandes monstruos marinos, contra los que ha luchado Yahvé para someterlos (cf. Tiamat, Tehom, Rahab, Leviatán). En el Nuevo Testamento son abundantes las referencias a peces y pesca, siempre en el lago de Galilea.

(1) *Multiplicación de los panes y los peces*. La unión de panes y peces en las multiplicaciones constituye uno de los elementos básicos de la tradición galilea, que después ha sido bastante ignorado por la Iglesia, que se ha centrado en el recuerdo del pan y el vino de la última cena (eucaristía*) y ha tendido a pasar por alto la comida de los panes y peces. El mismo relato de las multiplicaciones* de Marcos (6,30-44 y 8,1-8), que ha puesto en paralelo los panes y peces, ha tendido a destacar luego la importancia del pan (cf. 6,37-38.44 y 8,17-21). Ese proceso ha culminado en la Iglesia posterior, que ha tendido a olvidar la importancia y sentido de los peces, no solo en la eucaristía, sino en la misma tradición de las comidas* compartidas. En este contexto debería recordarse que el pan y vino de la Cena pierde su sentido si se separa de los panes y peces concretos de la comida de la Iglesia. Es significativo el hecho de que se hable de panes y peces, no de panes y carne, cosa que se debe al tipo de dieta alimenticia de la costa del lago de Galilea y quizá también al hecho de que los animales terrestres (corderos, toros) están vinculados a los sacrificios del templo y constituyen una dieta más cara.

(2) *Pesca milagrosa. Todos los peces del mundo* (Jn 21). Antes que pastores*, Jesús ha hecho a sus discípulos «pescadores» de hombres, entendidos por tanto como peces, desde el contexto de su trabajo anterior en el lago de Galilea (cf. Mc 1,16-18 par). En ese mismo contexto se habla de una «pesca milagrosa», en la que viene a simbolizarse la tarea misionera de la Iglesia posterior (cf. Lc 5,1-11). El evangelio de Juan ha expandido esa escena. Los siete* discípulos pascuales han pasado la noche sin lograr nada, pero un desconocido les ha dicho que echen la red al otro lado y consiguen una gran redada, descubriendo así que el desconocido es Jesús y que les espera en la orilla: «Cuando llegaron a tierra vieron que había colocada una brasa y sobre ella un Pez y un Pan. Jesús

les dijo: ¡Traed de los peces que habéis pescado ahora! Subió Pedro y arrastró a la orilla la red llena de ciento cincuenta y tres peces grandes; y siendo tantos no se rompió la red. Y Jesús les dijo: ¡Venid a comer! Ninguno de sus discípulos se atrevió a preguntarle ¿quién eres?, aunque sabían que era Jesús. Vino Jesús, tomó el Pan y se lo dio y de un modo semejante el Pez» (Jn 21,9-14). Los pescadores ofrecen a Jesús su pesca misionera (153 peces grandes). Jesús, su propia vida (un pan y un pez asado). El número de peces ha dado pie a diversas interpretaciones y evocaciones. San Jerónimo, en su comentario a Ez 47,6-12, lo interpretaba de forma zoológica: los sabios de su tiempo conocían ciento cincuenta y tres clases de peces; con ellas indicaría el Evangelio la totalidad o universalidad de la misión cristiana, dirigida a todos los pueblos (PL 25,474C), como parece evocar la red barredera de Mt 13,47. Pero la mayoría piensan que ese número se refiere más directamente al conjunto de los pueblos de la tierra, que en aquel tiempo se pensaba que eran ciento cincuenta y tres.

(3) *Jesús pez*. Los discípulos traen a Jesús los ciento cincuenta y tres peces del conjunto de la humanidad; Jesús ofrece su Pan y Pez asado a la brasa, es decir, su propia vida pascual. Tanto el pan como el pez reciben así un carácter eucarístico, son signo de Cristo. En esa línea, dentro de la tradición cristiana el pez se ha vuelto signo de Jesús por su vinculación con el agua y con el nuevo nacimiento y no solo por su carácter de comida (como el pan). Así se dice que los cristianos *nacen del agua bautismal*, como peces: «Nosotros, pequeños peces como nuestro Pez Cristo Jesús, nacemos en el agua y nos salvamos permaneciendo en el agua» (Tertuliano, *De Baptismo* 1). También Clemente de Alejandría (*Praed*. III, 59,2) cita el pez como símbolo cristiano: los recién bautizados son peces que han sido sacados del agua. Así dice san Agustín que «el Pez asado es Cristo sacrificado» (= Piscis assus, Cristus est passus; cf. *In Joh* 123, 2, comentando Jn 21,8-13). Por otra parte, desde el siglo IV, el nombre griego *Icthys*, pez, se entiende como acróstico de la fórmula de fe: *Iesous Xristos Zeou Huios Soter* (Jesús Cristo, Hijo de Dios, Salvador). Desde esa perspectiva, lo que la Iglesia ofrece a (comparte con) los hambrientos termina siendo el pez sagrado de la fe en Cristo, separada a veces de los panes y los peces concretos de las multiplicaciones, que están en la raíz del Evangelio.

Cf. R. M. FOWLER, *Loaves and fishes. The Function of the Feeding Stories in the Gospel of Mark*, Ann Arbor MI 1981.

PEDRO

1. Historia y símbolo

(↗ *Doce*, *Jesús 8*, *Iglesia*, *María Magdalena*, *Pablo*, *resurrección*, *Santiago*). Se llamaba Simón, como el segundo de los hijos de Jacob, y había sido pescador del lago de Galilea, de familia al parecer humilde (vivía en la casa de su suegra). No poseía campos, ni una cultura religiosa especializada (no era sacerdote, escriba o fariseo). Pero buscaba la renovación religiosa de Israel y, al menos por un tiempo, había seguido a Juan Bautista (cf. Jn 1,35-42). Fue después discípulo de Jesús y el evangelio de Mateo le presenta como piedra-roca de la Iglesia.

(1) *Discípulo de Jesús*. Ambos (Jesús y el Bautista) habían empezado esperando la llegada del juicio de Dios. Pero Jesús cambió después, para convertirse en mensajero de la gracia, del Reino de Dios. Pues bien, Simón cambió también y siguió a Jesús. Debía tener sus ideas sobre el mesianismo; por eso, si acogió la invitación de Jesús para seguirle, dejando no solo a Juan Bautista, sino también a su familia (cf. Mc 1,16-20), sabía lo que estaba haciendo. No vino de un modo pasivo, sino que trajo convicciones fuertes sobre la transformación y culminación de Israel, como muchos judíos de entonces. Es muy posible que Jesús confiara en él de un modo especial para llevar adelante su proyecto. Por su parte, Simón se fiaba de Jesús, de manera que el texto base de Mt 16,13-20 (con la confesión mesiánica de Simón y una bienaventuranza posterior de Jesús) puede tener un fondo histórico. Más aún, es muy posible que el mismo Jesús cambiara el nombre de Simón y le llamara *Cefas*, Pedro, presentándole así como Roca de su comunidad mesiánica. De todas formas, tal como supone el pasaje paralelo de Mc 8,27-27, es muy posible que las relaciones entre ambos nunca fueran plenamente fluidas. Jesús no logró que Simón-Pedro y el resto de los Doce aceptaran su experiencia de gratuidad y entrega de la vida, de manera que, aunque ellos siguieron a su lado, no parecían hallarse del todo satisfechos de la forma en que gestionaba su proyecto. Jesús no quiso formar con Simón (ni con los Doce o los otros seguidores) un grupo cerrado y compacto de adictos incondicionales (sometidos a un control social o religioso), en contra de lo que ha sucedido en otros grupos políticos y revolucionarios. Jesús dejó que sus discípulos siguieran teniendo sus propias «ideas», de manera que en su grupo se respiraba un aire de fuerte libertad. Por otra parte, la tradición cristiana ha sabido (y no se ha esforzado en ocultarlo, sino todo lo contrario) que los Doce abandonaron de algún modo a Jesús, cuando este fue juzgado y condenado, a pesar de que habían sellado con él su compromiso en una cena de solidaridad.

(2) *Negó a Jesús*. Parece seguro que Simón negó de un modo especial a Jesús, no por simple miedo (que también pudo tenerlo), sino porque tenía una visión distinta de su mesianismo. La negación de Pedro constituye un elemento integrante de la condena y muerte de Jesús, como indica el mismo ritmo narrativo del evangelio de Marcos: mientras Jesús confiesa ante el sumo sacerdote su mesianidad en la parte superior o centro de la sala de juicio (cf. Mc 14,53-65), Pedro le niega y niega su propio pasado

mesiánico en la parte inferior o externa, ante criados y servidores del sumo sacerdote (Mc 14,54.66-72). Jesús confiesa una vez y para siempre: «Yo soy» (14,62). Pedro niega por tres veces: «¡No lo conozco!» (cf. 14,71). Jesús afirma ante el sumo sacerdote, Pedro niega con juramentos ante los criados. Nadie le había exigido juramento, pero él jura. Nadie le había pedido imprecaciones, pero impreca: ¡Pone a Dios como testigo (jura), pide que le maten si no es cierto lo que dice (impreca)! No tenía que haber entrado en el tribunal, pero lo ha hecho, calculando mal sus fuerzas. De esa forma ha llegado hasta el final en su proceso de autodestrucción. No necesitan castigarle: los criados del sumo sacerdote pueden quedar tranquilos: ¡es un hombre sin coraje, un tipo destruido! No merece la pena preocuparse por él: ¡él mismo se ha condenado! Precisamente entonces, desde el fondo de su ruina personal, cuando no tiene nada que defender porque nadie le ataca, Pedro ha escuchado por segunda vez el gallo. Todo nos permite suponer que se trata de un gallo de pascua. Podemos suponer que, antes de pascua, Pedro tuvo discrepancias de fondo con Jesús sobre su mesianismo, porque «se dejaba» juzgar y matar, en vez de tomar el poder y defenderse (cf. Mc 14,30.68.72 par). Jesús murió solo, sin que sacerdotes y soldados juzgaran necesario crucificar a los restantes miembros de su grupo, aunque con él murieran algunos «bandidos», reos comunes o miembros de la resistencia judía, ajenos al grupo. Entre los seguidores de Jesús solo unas mujeres parecen haberle acompañado hasta el final (cf. Mc 15,40-47 y paralelos), aunque no pudieran sepultarle según rito.

(3) *Vio a Jesús resucitado*. Lógicamente, la historia mesiánica de Simón podía haber terminado ahí, después que había negado y/o abandonado a su maestro, que muere solo en el Calvario. Pero la amistad de Simón hacia Jesús (y de Jesús hacia Simón) fue más poderosa que las razones religiosas y sociales, que estaban de parte del Sumo Sacerdote (aliado en este caso a los romanos). De esa forma, el amor superó a la lógica y Simón descubrió la «verdad» más honda de Jesús crucificado y experimentó su presencia salvadora. En este contexto se entiende la confesión fundacional de la Iglesia cuando afirma que Simón vio a Jesús tras su muerte, es decir, tuvo una experiencia radical de la verdad de su propuesta mesiánica (cf. 1 Cor 15,5 y Lc 23,34). Esta visión pascual de Simón no fue una alucinación estéril, ni una aparición espectacular (de visiones espectaculares está llena la historia), sino el descubrimiento de una presencia personal, la revelación del Dios Abba-Papa que se manifiesta por un crucificado. Habiendo comprendido (= visto) desde la entraña de su propio corazón, en su experiencia más honda, que era Dios quien le había hablado y le hablaba por Jesús, Pedro supo entender todas las cosas de un modo distinto: la verdadera autoridad, aquella que vincula en amor a los hombres, no la tienen ni los sacerdotes con sus víctimas, ni los soldados con sus armas, sino Jesús y aquellos a quienes había ofrecido el Reino. Esta fue la experiencia de Simón, que vio (= encontró) a Dios en su amigo crucificado, descubriendo con sorpresa emocionada que, a pesar de que él le había traicionado, Jesús le seguía ofreciendo, de parte de Dios, la tarea del Reino (la tarea de su vida), como lo había hecho en los años anteriores. Esta fue la experiencia más honda, que Simón asumió y expandió, compartiéndola con otros, que sintieron algo semejante, para recrear y expandir la buena

nueva o evangelio de la gracia de Dios, de tal forma que diversos grupos de cristianos (¡no todos!) le consideraron fundador de la Iglesia, Roca o Piedra *(Cefas*, *Petros)* de la comunidad de Jesús.

(4) *Pedro y los Doce*, *Pedro en la Iglesia*. Parece seguro que Pedro volvió a instaurar el grupo de los Doce* (que se había disgregado tras la muerte de Jesús), para subrayar así la validez del mensaje que ellos (como representantes de las tribus de Israel) podían y debían seguir ofreciendo a todo el pueblo. Conforme al testimonio de la Iglesia antigua, conservado en 1 Cor 15, también los Doce descubrieron la presencia de Jesús resucitado, que les convocaba otra vez como misioneros y testigos del Reino. Desde esta perspectiva podemos precisar mejor el sentido y función de su nombre. Originariamente se llamaba Simón Bar-Yona, hijo de Juan, como recuerda Mt 16,17, que conserva el apellido Baryona en arameo, y Jn 21,15, que lo traduce al griego. Pero, en un momento determinado, para indicar y constituir su nueva función de fundamento dentro de la comunidad mesiánica, Jesús le llama Piedra o Roca. Esto es lo que significa su nuevo apodo, *Cefas*, conservado en arameo por san Pablo (1 Cor 1,12; 3,22; 9,5; 15,5; Gal 1,18; 2,9.11.14) y por Jn 1,42. Las comunidades helenistas traducen al griego ese apodo de Simón y por eso los cristianos le llamamos desde entonces *Petros* (*Petrus*, Piedra, Pedro), presentándole así, implícitamente, como piedra de la nueva comunidad escatológica de Jesús (cf. Mc 3,13; Lc 6,14; Mt 16,18). La Iglesia ha conservado y expandido ese nombre y los cristianos seguimos llamando a Simón de esta manera, para mantener su experiencia y transmitirla dentro de la Iglesia. De esa forma, el mismo nombre se ha venido a convertir en testimonio de experiencia pascual: siempre que llamamos a Simón «El Piedra», estamos recordando que Jesús le hizo cimiento humano del edificio pascual de su Iglesia. Fue necesario el ministerio de María Magdalena, como señalaba Jn 20,11-18; también se recuerda para siempre dentro de la Iglesia la figura y gesto de la mujer pascual de la unción de Betania (Mc 14,3-9). Pero siempre que se hable de la Iglesia como de un edificio elevado sobre la pascua de Jesús se está recordando también a Simón, la Piedra donde se apoya el edificio. Así lo sabe de algún modo el evangelio de Marcos, donde Jesús dice a las mujeres: «Id, decid a sus discípulos y a Pedro: Él (Jesús) os precede a Galilea, allí le veréis, como os dijo» (Mc 16,7). Así lo ha destacado el evangelio de Mateo.

(5) *Intérprete del Evangelio. Piedra de la Iglesia* (Mateo*, Iglesia*). Tras un tiempo (hacia el año 80), un autor a quien llamamos Mateo (Mt) ha retomado en otra perspectiva la narración de Marcos, completándola con elementos de Q y con sus propias aportaciones, desde la nueva situación de su comunidad, vinculada en un primer momento a la iglesia judeocristiana de Santiago*. Pues bien, llevando hasta el final las tensiones y estímulos de la iglesia de Santiago, la comunidad de Mateo ha recorrido un camino que le ha permitido alcanzar una visión universal de la misión de Jesús, asumiendo para ello la perspectiva más paulina de Marcos, cuyo material ha recibido en su evangelio. Da la impresión de que Mateo quiere unir las dos grandes tradiciones: la de Santiago (de fidelidad estricta a la ley judía) y la de Pablo (de apertura universal del Evangelio). Para ello, partiendo del texto de Marcos, recrea la figura de Pedro, a quien,

sin separarle del resto de los primeros discípulos (los Doce, sin Judas), concede ahora una función específica, muy importante: la de interpretar la Ley judía e iniciar una misión universal cristiana, apareciendo así como piedra base de la Iglesia y portador de las llaves del Reino. Es evidente que Mateo no «inventa» esa función de Pedro, sino que interpreta y ratifica lo que fue su tarea al servicio de la Iglesia, cuando asumió la misión universal de los helenistas y Pablo y la vinculó con la misión israelita de los judeocristianos, garantizando así (desde la tradición de Jesús) la unidad de las iglesias, que se funda en la confesión de Pedro cuando dice que Jesús es «Cristo, Hijo de Dios vivo» (Mt 16,16). En contra de lo que sucede en Mc 8,29, el Jesús pascual de Mateo asume esta confesión y responde: «Bienaventurado eres, Simón, hijo de Jonás, porque no te lo ha revelado la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los cielos. Y yo te digo que tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán sobre ella. Y a ti te daré las llaves del reino de los cielos: todo lo que atares en la tierra será atado en los cielos, y todo lo que desatares en la tierra será desatado en los cielos» (Mt 16,17-19). Este es un *texto pascual*, una palabra que Jesús resucitado dirige a Pedro (¡a un Pedro que ya ha muerto!), ratificando la función que ha realizado en la Iglesia, conforme a la visión de Mateo.

(6) *Roca de la Iglesia*, *clavero del Reino*. Mt 16,17-19 es el texto clave de una comunidad que, habiendo estado por un tiempo más ligada a Santiago, ha asumido después una interpretación más universal del Evangelio, en la línea de Pablo, apoyándose para ello en el recuerdo y la misión mediadora de Pedro, quien había sido capaz de abrir con la llave de Jesús las puertas de la Ley (para que los gentiles pudieran entrar en el reino de los cielos). Ciertamente, aquí se está aludiendo a algo que Pedro ha realizado ya en las comunidades, asumiendo y ratificando la función de otros misioneros: él ha justificado y avalado el gesto de apertura universal del Evangelio, asumiendo así la misión y teología de los helenistas y de Pablo, como supone el fin de su libro (cf. Mt 28,16-20). Para las comunidades que están detrás de Mateo, el gesto de Pedro ha resultado fundamental en su visión del Evangelio. Esta ha sido la «segunda oportunidad» de Pedro. La primera fue al comienzo de la experiencia cristiana, al principio de la pascua, cuando, al lado de las mujeres y a la cabeza de los Doce, inició una misión cristiana dirigida a las ovejas perdidas de Israel (cf. Mt 10,6). Ahora, avanzado ya el camino de la Iglesia, iniciada la disputa entre los más legalistas (partidarios de un cristianismo judío) y los más universales (partidarios de un cristianismo abierto a todos los pueblos), Pedro asume y defiende la misión universal de la Iglesia, ofreciéndole unas bases cristianas (el testimonio de Jesús) y unas justificaciones israelitas (desde la línea de la Ley). Así aparece como el auténtico «rabino cristiano», con llaves que «abren y cierran» las puertas del Reino, permitiendo de hecho que entren en la Iglesia los excluidos de la sociedad, los pobres de Jesús, sin necesidad de cumplir la ley nacional judía. No todos los grupos cristianos (¡pensemos en Pablo!) necesitaban un testimonio como este. Pero la comunidad que está detrás de Mateo lo ha necesitado, vinculando de esa forma la misión universal de la Iglesia con el mensaje de la vida de Jesús, a partir del testimonio de Pedro, cuya vida y misión recoge

este pasaje. Jesús mismo ha ofrecido a Pedro las «llaves del Reino», para que lo siga abriendo a los pobres y expulsados de Israel y de un modo especial a los gentiles. Estas palabras han sido esenciales para que una determinada iglesia, que ha tendido a cerrarse en el nacionalismo de sus orígenes judíos, pueda abrirse a los gentiles, vinculando los caminos de Santiago y de Pablo. Este será un texto clave para las iglesias posteriores que aceptan el papado como signo permanente de la función liberadora de Pedro.

Cf. R. AGUIRRE (ed.), *Pedro en la Iglesia primitiva*, Verbo Divino, Estella 1990; R. E. BROWN (ed.), *Pedro en el Nuevo Testamento*, Sal Terrae, Santander 1976; O. CULLMANN, *San Pedro*, Ediciones 62, Madrid 1967; J. GNILKA, *Pedro y Roma. La figura de Pedro en los dos primeros siglos de la Iglesia*, Herder, Barcelona 2003; F. MUSSNER, *Petrus und Paulus - Pole der Einheit*, QD 76, Herder, Friburgo 1976; R. PESCH, *Simon-Petrus, Geschichte und geschichtliche Bedeutung des ersten Jüngers Jesu-Christi*, KBW, Stuttgart 1980; X. PIKAZA, *Sistema, libertad, iglesia. Las instituciones del Nuevo Testamento*, Trottta, Madrid 2001; *Una roca sobre el abismo. Historia y futuro de los papas*, Trotta, Madrid 2006; T. V. SMITH, *Petrine Controversies in Early Christianity. Attitudes towards Peter in Christian Writings of the First Two Centuries*, WUNT II/15, Mohr, Tubinga 1985; J. M. TILLARD, *El obispo de Roma. Estudios sobre el Papado*, Sal Terrae, Santander 1886; T. WIARDA, *Peter in the Gospels: Pattern, Personality and Relationship*, WUNT 127, Mohr, Tubinga 2000.

2. Cronología básica

(↗ *Hechos de los Apóstoles*, *Iglesia 1-2*, *Jesús 6*). Se llamaba Simón/Simeón Bar-Yona (hijo de Juan), como recuerda Mt 16,17 (cf. Jn 21,15). Pero, en un momento determinado, para ratificar y formular su nueva función, como fundamento de la comunidad mesiánica, Jesús le pone el nombre arameo *Cefas* (cf. 1 Cor 1,12; 3,22; 9,5; 15,5; Gal 1,18; 2,9.11.14; Jn 1,42), que se traduce en griego *Petros* (en latín *Petrus*, Piedra, Pedro). Las comunidades helenistas le llamaron Petros, reconociéndole así, implícitamente, como piedra de la nueva comunidad escatológica de Jesús (cf. Mc 3,13; Lc 6,14; Mt 16,18). La Iglesia ha conservado y expandido ese nombre, que seguimos empleando todavía.

(1) *Origen y oficio*. Su nombre hebreo/arameo era Simeón (en Griego Simón), el segundo de los hijos del patriarca Jacob, cosa que puede indicar la importancia que su familia concedía a las antiguas tradiciones patriarcales (nacionales). Pero ese dato resulta problemático, porque su hermano Andrés (cf. Mc 1,16.29; 3,18; 13,3 par) recibe siempre un nombre típicamente griego (aunque debía tener otro arameo/hebreo, que no se ha conservado). El hecho de que aparezca prácticamente siempre con su nombre en forma griega (Simón) parece indicar que procede de (o se ha criado en) un contexto helenista (como sería el de Betsaida, capital de la tetrarquía de Felipe, fuera ya de Galilea) y/o que su familia estaba al menos parcialmente helenizada. El Nuevo Testamento solo conserva su nombre hebreo (Simeón) en dos pasajes muy significativos, en los que se quiere resaltar precisamente su origen israelita: Hch 15,14, donde Santiago, el hermano del Señor, recoge su intervención (desde una perspectiva «hebrea»); y 2 Pe 1,1, en un contexto claramente «arcaizante».

La tradición le presenta como pescador del lago de Galilea y, a diferencia de los hijos de Zebedeo, es posible que no tuviera barca propia, sino que pescara desde la orilla del lago o en la barca de otro propietario (cf. Mc 1,16-20). Por otra parte, se dice que vivía con su suegra, lo que indica que no tenía casa propia (Mc 1,30-31). Jn 1,44 añade que

era natural de Betsaida, lo mismo que su hermano Andrés (y Felipe), aunque vivía en Cafarnaún. Ese dato sobre su origen, del que no tenemos razón para dudar, resulta significativo, pues Cafarnaún y Betsaida estaban bastante cerca, en la zona norte del lago de Galilea, pero en distritos políticos distintos: Cafarnaún pertenecía a Galilea (reino/tetrarquía de Herodes Antipas) y era una población más puramente judía; por el contrario, Betsaida, al otro lado del Jordán, formaba parte del reino/tetrarquía más helenizado de Filipo (Traconítide y Gaulanítide).

Por eso, estrictamente hablando, Simón no era galileo, como Jesús, sino de una población importante del Bajo Golán (Gaulanítide), que el rey Filipo había engrandecido, como ciudad helenista y co-capital de su reino, dándole además un nombre griego (Betsaida «Julias»), en honor de Julia, hija de Augusto. Sea como fuere, Pedro y Andrés emigraron a la cercana Cafarnaún de Galilea, posiblemente porque el trabajo de la pesca estaba allí más organizado, por tema de impuestos, o por su mayor cercanía a las zonas del salazón industrial (como Magdala).

En este contexto podríamos destacar las conexiones y diferencias entre Jesús, que era *tekton*, artesano (campesino sin tierra), y Simón, que era *halieus*, pescador sin barca ni casa (cf. Mc 1,16). Simón no poseía propiedades agrícolas (ni una barca propia para pescar de manera independiente), ni una cultura religiosa especializada (no era sacerdote, escriba o fariseo); provenía de una tierra donde se mezclaban judíos y helenistas (Betsaida Julias), pero buscaba la renovación religiosa de Israel y, al menos por un tiempo, había seguido a Juan Bautista (cf. Jn 1,35-42). Fue después discípulo de Jesús y realizó una función significativa en la primera Iglesia, de manera que el evangelio de Mt 16,18 le presenta como piedra-roca o fundamento de ella.

(2) *Simón y Jesús. Vocación mesiánica.* El evangelio de Juan (Jn 1,36-42) presenta a Simón y Andrés, su hermano, como discípulos de Juan Bautista. Eso significaría que había dejado ya la pesca (al menos por un tiempo), de manera que se hallaba «liberado» para las tareas y esperanzas de la culminación escatológica de Israel, al lado del Bautista, lo mismo que Jesús. Según eso, Simón y Jesús habrían empezado siendo compañeros, discípulos de un mismo maestro, que era Juan. De manera consecuente, cuando Jesús recibió una vocación especial y llamó a Simón, este no era un pescador cualquiera, ajeno a los afanes de Dios, sino un comprometido o voluntario de Dios, y Jesús le prometió que sería Cefas/Petros, piedra, roca del edificio escatológico (una promesa que debe entenderse como anticipación de algo que sucede en un tiempo posterior).

Simón era sin duda discípulo de Juan, un hombre dedicado a las tareas de Dios. De todas formas, las tradiciones que le hacen «pescador» son muy intensas, de manera que es muy posible que, habiendo sido o siendo discípulo del Bautista, siguiera realizando funciones de pesca en el lago de Galilea. Quizá no había sido un bautista *full time*, sino que iba y volvía (se inició con él un tiempo, volvió después...). Desde aquí se entienden las dos narraciones de la vocación de Simón.

El evangelio de Juan sitúa la llamada de Pedro en el contexto de la misión de Juan Bautista. Ambos, Jesús y Simón, son discípulos de Jesús, han hecho un camino juntos. Pues bien, en un momento dado, Jesús llama a Simón y a otros compañeros para que

compartan con él su nueva tarea mesiánica (cf. Jn 1,29-51). Históricamente es más probable esta versión del cuarto evangelio, que presenta la llamada de Simón en un contexto de renovación escatológica de Israel. Según ella, la nota distintiva de este Simón (a quien la Iglesia llamará Pedro) no es la de haber sido pescador (¡que lo había sido y lo podría seguir siendo!), sino la de haber sido discípulo del Bautista, comprometido, por tanto, en la tarea de la preparación del juicio de Dios.

Eso significa que Jesús no le ha llamado de las redes o la barca, desde una situación de indiferencia religiosa, sino desde un fuerte compromiso por la causa de Dios. Simón no ha seguido a Jesús «con las manos vacías», sino con sus propias ideas sobre lo que significa la tarea de Dios, como alguien que sabe discernir entre lo que había sido Juan Bautista y lo que será Jesús Nazoreo, aportando su propia experiencia humana y religiosa.

El evangelio de Marcos va en contra de la visión del evangelio de Juan, y supone que Jesús llamó directamente a Simón (sin que hubieran sido antes compañeros y discípulos de Juan Bautista), cuando estaba faenando con su hermano Andrés en el lago de Genesaret, diciéndoles «Venid en pos de mí, y os haré pescadores de hombres», y suponiendo que ellos le siguieron de inmediato, dejando las redes (Mc 1,16-18).

Este relato de Marcos es de tipo parabólico y quiere poner de relieve el paso de la pesca de peces en el lago (echar las redes) a la recolección escatológica (cf. Mc 13,47) al servicio del Reino. Es un relato pascual (escrito tras la resurrección) y presenta a Jesús como signo y presencia de Dios, con autoridad para llamar a los que él quiera, el servicio de su Reino. Conforme a esa visión, Simón habría pasado directamente de la pesca en el lago a la colaboración con Jesús, en su proyecto de Reino. Es evidente que esta escena expresa lo que ha sido el trabajo posterior de Simón, llamado Pedro, al servicio del Reino de Dios, pudiendo presentarse como modelo para las «llamadas» o vocaciones cristianas posteriores. Pero es inverosímil que las cosas hayan sucedido como dice Marcos.

(4) *Un discípulo con ideas propias*. En la línea anterior (del evangelio de Juan) debemos añadir que Simón-Pedro (y el resto de sus Doce, de los que ahora no hablamos) siguieron a Jesús, porque confiaban en él, pero también porque esperaban cumplir por él (con él) sus propias expectativas, de manera que, en un momento dado, pudieron enfrentarse con él, pues no se hallaban del todo satisfechos con la forma en que gestionaba su proyecto. No iban con él simplemente para escucharle, sino también para aportar sus ideas, buscando con Jesús el camino del Reino y trazando las estrategias adecuadas. La visión que Marcos ha ofrecido de los discípulos como simples oyentes pasivos (y equivocados) de Jesús responde a su propia teología, más que a la historia mesiánica. Jesús debió tener mucha personalidad y una gran fuerza de atracción, pero si los Doce están dispuestos (y ansiosos) para sentarse a su lado, en doce tronos, para juzgar a las tribus de Israel (cf. Mt 19,28; Lc 22,30), es evidente que ellos tienen también una visión propia de lo que significa ese juicio, es decir, ese nuevo ordenamiento israelita.

Esta relación tensa de Jesús con Pedro y sus discípulos forma parte de su historia mesiánica, es decir, del comienzo de la Iglesia. Por un lado, Jesús no quiso formar con Simón (ni con los Doce o los otros seguidores) un grupo cerrado y compacto de adictos incondicionales (sometidos a control social o religioso), en contra de lo que puede suceder en otros grupos políticos y revolucionarios, sino que les dejó su propia «autonomía». Por otra parte, ellos no fueron unos ignorantes pasivos (como a veces se ha pensado), sino que tenían su propia personalidad y ejercieron su influjo en el camino de Jesús. En ese sentido, podemos hablar de un grupo en formación mesiánica donde Jesús y sus discípulos y amigos se influyen mutuamente.

(3) *Pedro cristiano. Una cronología básica*. Parece seguro que Pedro volvió a instaurar el grupo de los Doce (que se había disgregado tras la muerte de Jesús), confesando de esa forma, de manera práctica, que el movimiento mesiánico seguía vivo, de manera que en nombre de Jesús podía ofrecerse un mensaje de salvación a todo Israel (las doce tribus simbólicas). Es evidente que, al menos en un primer momento, Pedro y los Doce se presentaron como signo y garantía de que el Crucificado estaba vivo y que vendría pronto como salvador final, pues el tiempo del mundo viejo parecía consumido. Su ministerio básico será anunciar y simbolizar la llegada o parusía mesiánica de Jesús, es decir, la reconciliación de la humanidad partiendo de los sacrificados de la historia.

Años 30-34. Pedro en Jerusalén, *Iglesia primitiva* (Hch 1–5). Estos deben haber sido los años en los que se mantuvo en Jerusalén el ideal de una Iglesia escatológica, en torno a los Doce, presididos por Pedro. En ellos fueron surgiendo tendencias distintas, vinculadas a las mujeres (María* Magdalena), a los helenistas y a Santiago. Todo nos hace suponer que Pedro fue un elemento esencial de aquella iglesia de Jerusalén, reunida en torno a los Doce, como supone Hch 1–5. En ese contexto se sitúa la primera visita de Pablo a Jerusalén, donde quiere «conversar» con Pedro, en torno al año 35/36 d.C. (cf. Gal 1,18). Da la impresión de que, en ese momento, Santiago, el hermano del Señor, empieza a ocupar ya un lugar importante en la Iglesia.

Años 34-49. Pedro y los helenistas en Palestina. Puede haber «misionado» también en Galilea, pues hubo sin duda contactos entre los «cristianos» de Jerusalén y los discípulos de Galilea, pero no podemos precisarlo. En ese contexto, el autor de Hechos ha situado la misión de Pedro en la «costa de Palestina» (cf. Hch 8–12), presentándola como primera «apertura a los gentiles», en una línea cercana a los «cristianos helenistas». En este tiempo, como supone Hch 1–12 y la tradición de los sinópticos (Mc 5,37; 9,2; 13,2 par), Pedro debió hallarse vinculado con los zebedeos, desarrollando una labor misionera fuera de Jerusalén, por lo menos a partir del «conflicto» con los helenistas (Hch 6–7). Eso supone que aceptó de algún modo la línea de los helenistas, superando la visión de una iglesia de Jerusalén que se centra en sí misma y espera que venga el Cristo desde arriba. Los textos destacan la misión de Pedro en dos regiones de Palestina: en la zona muy helenizada de la costa y en Samaría (Hch 8,14-24). Desde esa base ha de entenderse la «huida» de Pedro de Jerusalén, en el tiempo del reinado de Agripa, en relación con el martirio de Santiago Zebedeo (entre el 41-44 d.C.). Desde ese momento se supone que Santiago empieza a ser la figura dominante en Jerusalén.

Año 49. Concilio de Jerusalén. En este momento, Pedro no aparece ya como representante de la iglesia de Jerusalén (presidida por Santiago), pero actúa como mediador entre Santiago y Pablo... Tanto Hch 15 como Pablo (Gal 2) suponen que, en torno al año 49, hubo en Jerusalén un encuentro entre Pablo, Pedro y Santiago, y que Pedro acepta la misión paulina. La «autoridad decisiva» en Jerusalén la detenta ahora Santiago, pero Pedro y Juan Zebedeo aparecen como columnas de la Iglesia. Por otra parte, en este contexto, Pablo afirma que a Pedro se le ha confiado el evangelio misionero de la circuncisión (desde el judaísmo), mientras que él (Pablo) realiza la misión entre los incircuncisos (paganos) (cf. Gal 2,7). Ambos son misioneros, a diferencia de Santiago, que se queda en Jerusalén, presidiendo la Iglesia de los «pobres del fin de los tiempos». Pero esta división no parece del todo precisa, pues que los de Santiago han realizado también un tipo de misión cristiana (solo entre judíos), mientras que Pedro (dirigiéndose principalmente a los judíos) se relaciona también con los «incircuncisos», en Antioquía, mientras que el mismo Pablo ha actuado finalmente como misionero entre los judíos.

Años 50-60. Pedro en Antioquía. Gal 2 supone que Pedro ha quedado como figura dominante de la comunidad de Antioquía, formada por cristianos de origen judío y gentil. Estos parecen haber sido los años decisivos de su misión, como discípulo de Jesús y representante de los Doce, abriendo un camino universal para la Iglesia, pero sin abandonar un tipo de ley judía, desde Antioquía, y así se le puede presentar como centro de la Iglesia. A un lado tiene a Santiago, empeñado en mantener el mesianismo israelita de Jesús, según la Ley, en Jerusalén. Al otro lado tiene a Pablo, creando iglesias desde la gentilidad, sin vincularse a la circuncisión ni a las prácticas legales del judaísmo. En medio queda Pedro, en Antioquía, como principal portavoz de una Iglesia que quiere abrirse y se abre a los gentiles, sin perder su conexión con el judaísmo. En cierto sentido, Pedro busca y ensaya lo más difícil, una conciliación de opuestos. Más fácil es abandonar sin más las normas legales del judaísmo (como dicen que hace Pablo); más fácil es conservar todo el judaísmo en forma mesiánica (como intenta Santiago en Jerusalén). Más difícil es mantener ambos elementos, como ha querido Pedro, conforme al testimonio clave de Mt 16,18-19, donde se le presenta como «gran intérprete» de Jesús y como piedra-fundamento de una Iglesia universal, en la que pueden encontrarse judíos y gentiles. Eso supone que Pedro buscó desde Antioquía una especie de «pacto» entre cristianos de origen judío y pagano (circuncisos e incircuncisos), un pacto que en ese momento no agradó a Pablo (cf. Gal 2,11-14), que tuvo que abandonar Antioquía. Pero ambos se mantuvieron en comunión, como indican las cartas de Pablo (cf. 1 Cor 1,12; 3,22; 9,5).

Años 60-64. Pedro en Roma. El evangelio de Marcos, escrito probablemente después de la muerte de Pedro, supone que él (Pedro) tuvo que ir a Galilea tras la pascua (cf. Mc 16,7-8), para encontrar allí al verdadero Jesús pascual, con las mujeres. Lo mismo supone Mt 28,16-20 (y Jn 21). Para ellos, el lugar de conciliación de las diversas tendencias de la Iglesia no es Jerusalén (con Santiago), ni Antioquía (con Pedro), ni la misión gentil en sí (con Pablo), sino Galilea, lugar del mensaje de Jesús, donde pueden

vincularse todos. Sea como fuere, de hecho, conforme a una tradición antigua y muy fiable, en un momento dado, hacia el 60 d.C. o quizá un poco más tarde (tras la prisión y/o muerte de Pablo), Pedro dejó Antioquía, para dirigirse a Roma, retomando y confirmando así el mensaje paulino. Eso significa que debía tener relaciones con los cristianos de Roma, que quizá le llamaron, para ofrecer su testimonio en la comunidad de la capital del Imperio. Su estancia allí no debió ser muy larga, muriendo mártir, como Pablo, hacia el 64 d.C.

3. Cartas

El Nuevo Testamento conserva dos cartas o escritos de tipo general (como encíclicas) dirigidas en nombre de Pedro al conjunto de la Iglesia. Ellas expresan de formas distintas el recuerdo y autoridad que Pedro tuvo en algunas de las comunidades primitivas.

(1) *Primera de Pedro*. Se apoya, como Mt, en la autoridad de Pedro para dirigirse a las iglesias «de la diáspora de Ponto, Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia» (1 Pe 1,1), que conservan la memoria del antiguo apóstol. Está escrita desde Roma (= Babilonia: 5,13), donde (como saben *1 Clem* 5 e Ignacio, *Rom* 4,3) se han unido las tradiciones de Pedro y Pablo. Es una carta «encíclica» (escrita a varias comunidades y, en sentido extenso, a la Iglesia entera). No sabemos por qué su autor asume el nombre de Pedro, pues en ella descubrimos también bastantes elementos de la tradición paulina, como el patriarcalismo* de la Iglesia (cf. 1 Pe 2,11-25; 3,1-7; 5,1-11). Sea como fuere, esta carta, escrita entre el 90 y el 100 d.C., muestra que la memoria de Pedro se conserva en Roma y que, en su nombre y con su ejemplo, puede dirigirse una exhortación ejemplar a un conjunto de iglesias que padecen el riesgo de ser perseguidas, igual que las iglesias a las que escribe el Apocalipsis, en esas mismas fechas, pero desde una perspectiva de resistencia martirial, más que de adaptación mesiánica y de recreación eclesial del sufrimiento. (a) *Exhortación básica*. Ciertamente, Pedro se llama a sí mismo «apóstol de Jesucristo» (1 Pe 1,1), como exige la tradición, pero en la carta no actúa con la autoridad que se supone propia de un apóstol o de un obispo, en la línea del Papa posterior de Roma, sino como un «presbítero» y testigo de los sufrimientos de Jesús: «A los *presbíteros* que hay entre vosotros, les exhorto, yo co-presbítero y *testigo* de los padecimientos de Cristo, y participante de la gloria que debe revelarse: pastoread [*poimánete*] el rebaño de Dios que hay en vosotros, supervisando [*episkopountes*] no a la fuerza, sino voluntariamente, según Dios; no por avaricia, sino de buen ánimo; no oprimiendo a quienes os caigan en suerte, sino siendo ejemplo del rebaño. Y cuando aparezca el *Archi-pastor* recibiréis la corona inmarcesible de gloria» (1 Pe 5,1-4). Pedro, en cuyo nombre se escribe esta carta, aparece como un miembro del consejo de la iglesia de Roma, de manera que habla en nombre de sus hermanos presbíteros, que tienen la tarea de «pastorear» y de «supervisar» (vigilar, en el sentido de *episkopein*) la vida de la comunidad. En este contexto evoca a Jesús, que es el verdadero pastor y obispo (supervisor) de unos creyentes que aparecen como «exiliados y huéspedes» en tierra ajena, amenazados, sin derechos civiles, ni religiosos, siendo, sin embargo, verdaderos «sacerdotes» de Dios, pues están perseguidos: «Pero vosotros sois linaje escogido,

sacerdocio regio, nación santa, pueblo adquirido por Dios, para que anunciéis las virtudes de aquel que os llamó de las tinieblas a su luz admirable. Vosotros que en otro tiempo no erais pueblo, ahora sois pueblo de Dios. En otro tiempo no habíais alcanzado misericordia, ahora habéis alcanzado misericordia. Amados, como a extranjeros y peregrinos, yo os ruego que os abstengáis de los deseos carnales que batallan contra el alma. Tened una manera de vivir hermosa (digna) entre los gentiles, para que, en vez de murmurar de vosotros como de malhechores, glorifiquen a Dios en el día de la visitación, al considerar vuestras buenas obras. Por causa del Señor someteos a toda institución humana, ya sea al rey, como a superior, ya a los gobernadores... Criados, estad sujetos con todo respeto a vuestros amos, no solamente a los buenos y afables, sino también a los difíciles de soportar... Para esto fuisteis llamados, porque también Cristo padeció por nosotros, dejándonos ejemplo para que sigáis sus pisadas. Él no cometió pecado ni se halló engaño en su boca. Cuando lo maldecían, no respondía con maldición... Vosotros erais como ovejas descarriadas, pero ahora habéis vuelto al Pastor y Obispo de vuestras almas» (1 Pe 2,9-13.18-19.21-22.25). Estas palabras despliegan una estrategia de transformación mesiánica. Pedro, que se presenta como presbítero y testigo de la pasión de Cristo, se dirige a los cristianos que corren el riesgo de ser perseguidos, llamándoles sacerdotes, precisamente porque se hallan perseguidos y porque así pueden actuar como Jesús, invirtiendo la dinámica de poder y venganza del mundo, en la línea del Sermón de la Montaña. (b) *El sacerdocio de la vida*. Desde esa perspectiva, la ética de sometimiento patriarcalista puede recibir un contenido nuevo: los cristianos no deben someterse por inferioridad, sino por grandeza mesiánica, lo mismo que Jesús, que es Pastor y Obispo, pero no en línea de poder, sino de entrega a favor de los demás. Los verdaderos sacerdotes, la autoridad suprema de la Iglesia, son aquellos que se mantienen firmes, sin vengarse ni responder con violencia, en medio de la persecución, como mártires o testigos de la nueva humanidad reconciliada que está naciendo por Jesús, como sabe, en un contexto paralelo, aunque en una perspectiva más dramática, el Apocalipsis (Ap 1,8; 50,10; 20,6). El sacerdocio no es un poder establecido, ni un ministerio institucionalizado, sino una forma de entrega de la vida (como la de Jesús en Heb 5–7). Pedro, que se presenta como un simple presbítero de Roma, eleva y define a los cristianos de Asia Menor como templos de Dios y sacerdotes, en la medida en que ellos sean capaces de asumir la misma actitud del Cristo, «que es Piedra viva, desechada por los hombres, pero escogida y preciosa ante Dios; y vosotros, como Piedras vivas, edificaos como Templo espiritual, para un Sacerdocio santo, a fin de ofrecer sacrificios espirituales aceptos a Dios, por medio de Jesucristo...» (1 Pe 2,4-5). También los judíos de la sinagoga se creían herederos de las promesas de Israel, en línea regia (reino) y sacral (sacerdotes), pero los cristianos han recibido ya esa herencia por Cristo, en quien se descubren portadores de la vida de Dios. Precisamente ellos, peregrinos y exiliados, sin tierra o protección civil, sin poder ninguno, forman con Cristo el verdadero sacerdocio, para servicio del conjunto de la humanidad. Pues bien, dentro del ámbito sacerdotal de la Iglesia, los que ejercen funciones directivas dentro de ella no serán, en cuanto tales, sacerdotes (pues sacerdotes son todos), sino simplemente ancianos

o presbíteros, representantes del pueblo. Pedro ratifica así la más honda inversión mesiánica, proclamando el sacerdocio de los expulsados y excluidos.

(2) *Segunda de Pedro*. Hacia el año 150 d.C., otro autor desconocido escribió, también desde Roma, una carta encíclica, con el mismo nombre y tradición de Pedro, para criticar a unos pretendidos «herejes» (profetas falsos) que rechazaban la esperanza escatológica y la parusía de Cristo. «Amados, esta es la segunda carta que os escribo... (Lo hago) para que tengáis memoria de las palabras... de los santos profetas y del mandamiento del Señor y Salvador, dado por vuestros apóstoles. Sabed ante todo que en los últimos días vendrán engañadores, que viven según sus propias pasiones y dicen: ¿Dónde está la promesa de su advenimiento?» (2 Pe 3,1-4). El autor argumenta retomando, desde su propio contexto, las duras palabras de una carta anterior, que forma también parte del canon del Nuevo Testamento (Judas), para elaborar, partiendo de ella, un argumento muy significativo, que sirve para comprender la autoridad que en ese tiempo se atribuía a «Simón Pedro, siervo y apóstol de Jesucristo» (2 Pe 1,1). (a) *Testimonio personal y profecías*. El autor de la carta supone que Pedro tiene autoridad para ofrecer una instrucción universal (una encíclica), como había hecho también Judas (cf. Jud 1). Más que un escrito doctrinal, 2 Pe es un testamento, el mensaje de un hombre que se supone próximo a la muerte: «Sabiendo que, como nuestro Señor Jesucristo me ha declarado, debo abandonar en breve el cuerpo, quiero procurar que, después de mi partida, vosotros podáis mantener con diligencia, y en todo momento, la memoria de estas cosas» (2 Pe 1,14-15). Para convencer a sus lectores de la verdad de su mensaje, «Pedro» emplea dos argumentos principales: (1) el testimonio personal: ha visto la gloria de Cristo en la transfiguración (cf. Mc 9,2-9) y, fundándose en lo que ha visto, puede asegurar, en contra de sus adversarios «gnósticos», que Cristo ha de venir (2 Pe 1,16-18); (2) las profecías: «Pedro» sabe que ellas son, a veces, malinterpretadas, pero está seguro de que, leídas con el recto espíritu, ofrecen el testimonio de la venida de Cristo (2 Pe 1,19-21). Con estos dos argumentos mantiene a sus oyentes dentro de los compromisos éticos y sociales que implica el Evangelio, sin dejarse engañar por un espiritualismo que les llevaría a salir de este mundo y perderse en un laberinto de fantasías incontrolables. Pedro aparece así como testigo de la «carnalidad» del Evangelio, entendido en forma de sobriedad ética y de fidelidad a los principios concretos de la vida en este mundo, para superar el riesgo de un tipo de «gnosis» que separa el Evangelio de la vida y de la esperanza concreta de los fieles, en contra de la tradición de los profetas de Israel. (b) *Referencia a Pablo*. Gran parte del ropaje verbal de 2 Pedro, tomado de la carta de Judas, nos resulta duro, impropio del mensaje del Sermón de la Montaña. Pero en su fondo late la exigencia de mantener la calma y diligencia en el tiempo de la espera, sin convertir la religión en una excusa para el escapismo, el deseo de dominio o el libertinaje. Pues bien, en ese contexto, «Pedro» se vincula a Pablo: «Por eso, amados, estando en espera de estas cosas, procurad con diligencia que él (el Señor) os encuentre sin mancha e irreprochables, en paz. Y sabed que la paciencia de nuestro Señor es para salvación; como también nuestro querido hermano Pablo, según la sabiduría que le ha sido dada, os ha escrito en casi todas sus cartas, hablando en ellas de estas cosas; entre

las cuales hay algunas difíciles de entender, cosas que los indoctos e inconstantes pervierten (como también las otras Escrituras) para su propia perdición. Así que vosotros, amados, sabiéndolo de antemano, tened cuidado, no sea que arrastrados por el error de los inicuos os dejéis caer y perdáis vuestra firmeza» (2 Pe 3,14-17). «Pedro» se vincula de esa forma a Pablo, a quien apela como testigo de la esperanza cristiana, expresada a través de unas cartas, que han sido recogidas ya en un «corpus» al que atribuye un valor normativo (al lado de las profecías, que aluden evidentemente al Antiguo Testamento). Pedro admite que las cartas de Pablo han podido ser malinterpretadas, en línea gnóstica, para negar la escatología histórica y la «carnalidad» de la Iglesia, pero él las defiende y defiende al mismo Pablo a quien llama «nuestro querido hermano». La tradición romana, desde *1 Clem* 5,3-7 e Ignacio, *Rom* 4,3, a la que se vincula aquí el testimonio de 2 Pe, ha recordado unidos a Pedro y a Pablo. Pues bien, de una manera muy significativa, nuestro texto no presenta ni a uno ni a otro en clave de jerarquía sagrada, sino como siervos de Jesús y hermanos (cf. 2 Pe 1,1; 3,15). Entre el año 100 y el 150, pasados ya unos cien años desde la muerte de Jesús y la fundación de la Iglesia (incluso de la iglesia romana), un autor desconocido ha podido escribir y ha escrito desde Roma una carta en nombre de Pedro, como portador de su autoridad, pero sin presentarse (ni presentarle) como jerarca ni obispo, sino simplemente como siervo de Jesús y como hermano de Pablo, cuya autoridad acepta, apelando a su experiencia (la del Pedro antiguo), a las profecías del Antiguo Testamento (cf. 2 Pe 1,16-21) y al testimonio de las cartas del mismo Pablo (2 Pe 3,14-17).

Cf. R. AGUIRRE (ed.), *Pedro en la Iglesia primitiva*, Verbo Divino, Estella 1990; R. E. BROWN (ed.), *Pedro en el Nuevo Testamento*, Sal Terrae, Santander 1976; J. H. ELLIOT, *Un hogar para los que no tienen patria ni hogar. Estudio crítico social de la Carta primera de Pedro y de su situación y estrategia*, Verbo Divino, Estella 1995; J. GNILKA, *Pedro y Roma. La figura de Pedro en los dos primeros siglos de la Iglesia*, Herder, Barcelona 2003.

PENA DE MUERTE

(↗ *adúltera [Jesús y la]*, *homosexualidad*, *juicio*, *lapidación*, *mandamientos*, *muerte*, *perdón*). La Biblia israelita no es un libro espiritual o intimista, que trata solo de las «cosas de Dios», para utilizar el lenguaje de Mc 12,16, sino que se ocupa también de las «cosas del césar», es decir, de la organización económica y social, penal y militar del pueblo. Por eso incluye una serie de códigos* de tipo jurídico en los que arbitra y defiende, conforme a las costumbres de aquel tiempo, la pena de muerte. En ese sentido, el Antiguo Testamento nos resulta duro y hasta extraño, pues impone un tipo de ley en la que, además de los motivos hoy más conocidos de pena de muerte, se incluyen otros de tipo específicamente religioso que presentaremos de un modo esquemático, siguiendo los mandamientos del decálogo*, que están protegidos con pena de muerte contra aquellos que no los cumplen.

(1) *Identidad religiosa*. La primera de las causas de pena de muerte en Israel ha sido la defensa de la propia identidad religiosa, vinculada a la elección de Dios y al mantenimiento del pueblo, conforme a los primeros mandamientos del decálogo: no hay más Dios que Yahvé, no profanar el nombre de Yahvé, no hacer ídolos, no profanar las fiestas. Quien niegue o rechace esas cosas ha de ser ejecutado (cf. Ex 20,3-10; Dt 5,7-12). (a) *Los extranjeros*, *reos de muerte*. En un primer momento, cuando los israelitas tienen poder autónomo, como «estado religioso», conforme a los principios del pacto* de la conquista, los grandes idearios de su identidad religiosa exigen que se mate, dentro de la tierra* de Israel, a los cananeos, es decir, a los que no forman parte de pueblo de Israel. Mirada desde la actualidad, esta es una «ley de genocidio» (cf. Ex 23,20-33; 34,10-16; Dt 7 y 20; Jc 2,1-5). Más tarde, cuando los israelitas carecen de independencia política y poder para matar a los extranjeros, ellos se comprometen a expulsarlos de la tierra, sobre todo a las mujeres no israelitas, para cumplir de esa manera una exigencia de pureza étnica que ha sido resaltada por los libros de Esdras y Nehemías* (Esd 9–10). (b) *Los que profanan un lugar sagrado*. La ley se formula con relación al monte Sinaí: «No subáis al monte [el monte de la teofanía], ni toquéis su límite. Cualquiera que toque el monte, morirá irremisiblemente. Nadie pondrá sus manos sobre él, porque ciertamente será apedreado o muerto a flechazos. Sea animal u hombre, no vivirá. Solo podrán subir al monte cuando la corneta suene prolongadamente» (Ex 18,12-13). Esta ley no es exclusiva de Israel, sino que aparece en muchos códigos antiguos, en los que la profanación del templo se castigaba con pena de muerte. Los que redactaron este pasaje están pensando ya en el templo de Jerusalén, donde se ha castigado siempre a los profanadores de su santidad (aún sigue escrita a la entrada de la explanada del templo la sentencia de muerte contra aquellos que profanen su santidad). (c) *Los que profanan un tiempo sagrado: ley del sábado*. Esta es una ley ya propia de Israel, donde el sábado aparece como día dedicado al descanso de Dios. «Guardaréis el sábado, porque es sagrado para vosotros; el que lo profane morirá irremisiblemente. Cualquiera que haga algún trabajo en él será excluido de en medio de su pueblo... Seis días se trabajará; pero el séptimo día os será sagrado, sábado de reposo consagrado a Yahvé. Cualquiera que

haga algún trabajo ese día morirá» (Ex 31,14; 36,2). (d) *Los que profanan el nombre o identidad de Yahvé*. En este contexto se sitúa, sobre todo, el castigo por blasfemia: «El que blasfeme el nombre de Yahvé morirá irremisiblemente. Toda la congregación lo apedreará. Sea extranjero o natural, quien blasfeme del Nombre morirá» (Lv 24,16). Esta ley se amplía y se aplica, de un modo más general y difícil de precisar, a los que rechazan el poder sagrado del pueblo israelita (centrado en sacerdotes y jueces) o a los que pervierten la profecía: «Quien proceda con soberbia y no obedezca al sacerdote o al juez, esa persona morirá» (Dt 17,12). «Pero el profeta que se atreva a hablar en mi nombre una palabra que yo no le haya mandado hablar, o que hable en nombre de otros dioses, ese profeta morirá» (Dt 18,20). (e) *Los que adoran a otros dioses. Idolatría*. Este es el motivo más detallado de pena de muerte. La vinculación de los israelitas con Yahvé forma parte de su propia identidad, de manera que el israelita que rompa el pacto con Yahvé debe morir, de forma irremisible. Es aquí donde se define con más precisión el delito (adorar a otros dioses) y el sentido de la pertenencia israelita, que está por encima de toda otra pertenencia, incluso familiar. «Si te incita tu hermano, hijo de tu madre, o tu hijo, o tu hija, o tu amada mujer, o tu íntimo amigo, diciendo en secreto: Vayamos y sirvamos a otros dioses, que tú no conociste, ni tus padres, dioses de los pueblos que están en vuestros alrededores, cerca de ti o lejos de ti, como está un extremo de la tierra del otro extremo de la tierra; no le consientas ni le escuches. Tu ojo no le tendrá lástima, ni tendrás compasión de él, ni lo encubrirás. Más bien, lo matarás irremisiblemente; tu mano será la primera sobre él para matarle, y después la mano de todo el pueblo. Lo apedrearás, y morirá, por cuanto procuró apartarte de Yahvé tu Dios que te sacó de la tierra de Egipto, de la casa de esclavitud» (Dt 13,6-10). Esta es una ley que se aplica y extiende más allá de la familia a toda una ciudad israelita: todos sus habitantes han de morir irremisiblemente, al filo de la espada (en guerra religiosa), si se vuelven idólatras o contrarios a Yahvé (cf. Dt 13,11.18). El derecho de Yahvé está por encima de la vida de los hombres. (f) *Los hechiceros*. En el contexto anterior se sitúa la ley que castiga con pena de muerte a los que ofrecen a sus hijos a Moloc, sacrificándolos ante su Dios dentro de la tierra de Israel; esta es una ley que se aplica por igual a israelitas y extranjeros: todos los que ofrezcan sacrificios humanos a Dios han de morir (Lv 20,2). También los hechiceros y adivinos son castigados con pena de muerte: «El hombre o la mujer que tenga relación con los espíritus de los muertos o que sea adivino morirá irremisiblemente. Los apedrearán; su sangre será sobre ellos» (Lv 20,27).

(2) *Identidad humana*. En el centro de la ley israelita, después de las grandes afirmaciones religiosas del decálogo (solo hay un Dios, no construir ídolos...), vienen las leyes que defienden la identidad humana, centradas básicamente en la prohibición y condena del desacato familiar, del homicidio, adulterio y robo de hombres (cf. Ex 20,12-15; Dt 5,16-19). Todas ellas están sancionadas con pena de muerte. (a) *Defensa de la familia*. La ley israelita resulta extremadamente dura en este campo, precisando, de forma negativa, el sentido positivo del «honrarás a tu padre y a tu madre». Según eso, «el que hiera a su padre o a su madre [y no solo el que los mate, como en los restantes casos] morirá irremisiblemente» (Ex 21,15); también debe morir el que maldiga a su

padre o a su madre (Ex 21,17; Lv 20,9). La ley condena también a los desobedientes: «Si un hombre tiene un hijo contumaz y rebelde, que no obedece la voz de su padre ni la voz de su madre, y que a pesar de haber sido castigado por ellos, con todo no les obedece, entonces su padre y su madre lo tomarán y lo llevarán ante los ancianos de su ciudad, al tribunal local... y todos los hombres de su ciudad lo apedrearán, y morirá» (Dt 21,18-21). (b) *Condena del homicidio*. En la base de la ley israelita está la defensa de la vida, conforme lo exige el talión más antiguo: «El que derrame sangre de hombre, su sangre será derramada por hombre; porque Dios hizo al hombre a su imagen» (Gn 9,4). Esta ley y condena ha sido precisada en las diversas legislaciones. Así, por ejemplo, en el Código de la Alianza se dice: «El que hiere a alguien causándole la muerte morirá irremisiblemente» (Lv 21,12). En esa línea se detallan las formas de homicidio: «Si uno hiere a otro con un instrumento de hierro, y él muere, es un asesino; el asesino morirá irremisiblemente. Si lo hiere con una piedra en la mano, con la cual pueda causarle la muerte, y él muere, es un asesino; el asesino morirá irremisiblemente. Si lo hiere con instrumento de madera en la mano, con el cual pueda causarle la muerte, y él muere, es un asesino; el asesino morirá irremisiblemente» (Nm 35,16-18). En este contexto, la ley israelita ha conservado sus tradiciones más antiguas: el encargado de matar al asesino es el «vengador de la sangre», es decir, el familiar más cercano, con autoridad y poder para ello, el goel* (cf. Nm 35,19). Para casos de homicidio involuntario se buscaron ciudades de refugio o santuarios, donde el asesino quedaba resguardado de la ira del vengador de sangre (cf. Lv 21,13; Nm 35,25-28; Jos 21,13-38). Las implicaciones de esta ley de defensa de la vida son tan grandes que se condena a muerte incluso al hombre que tiene un buey que acornea y que, sabiéndolo, lo deja suelto, causando así la muerte de otra persona (cf. Ex 21,28-32). (c) *Condena del adulterio*. Casi todas las leyes del Oriente antiguo consideran el adulterio de la mujer como digno de pena de muerte, pues va en contra del derecho del varón casado y destruye la familia, impidiendo que se mantenga la pureza genealógica, que resulta esencial para la identidad del pueblo. En principio se condena al adúltero y a la adúltera, pero la mujer sufre sin duda penas mayores: «Si un hombre comete adulterio con una mujer casada... el adúltero y la adúltera morirán irremisiblemente» (Lv 20,10). «Si se sorprende a un hombre acostado con una mujer de otro hombre, ambos morirán: el hombre que se acostó con la mujer, y la mujer. Así quitarás el mal de Israel» (Dt 22,22). (d) *Condena del robo de hombres*. El mandamiento de «no robar» se refiere ante todo al robo de hombres, como muestran las leyes que lo condenan: «El que secuestre a una persona, sea que la venda o que esta sea encontrada en su poder, morirá irremisiblemente» (Ex 21,16). «Si se descubre que alguien ha raptado a alguno de sus hermanos, los hijos de Israel, y lo ha tratado brutalmente o lo ha vendido, ese ladrón morirá. Así quitarás el mal de en medio de ti» (Dt 24,7). De esa forma se condena el tráfico de hombres y/o mujeres.

(3) *Pureza sexual*. Han recibido en Israel una importancia especial las leyes que defienden la pureza sexual, entendida como defensa del orden de la vida. Se pueden distinguir tres niveles: de familia, de género y de especie. (a) *Plano familiar*. Las leyes de la defensa del orden sexual en la familia pueden vincularse a las que tratan de la

«honra del padre y de la madre». Pero en este campo tenemos un rasgo nuevo: la ruptura de lo que se considera el buen orden sexual se castiga con la muerte: «Si un hombre se acuesta con la mujer de su padre, descubre la desnudez de su padre; ambos morirán irremisiblemente; su sangre será sobre ellos. Si un hombre se acuesta con su nuera, ambos morirán irremisiblemente, pues cometieron depravación; su sangre será sobre ellos. El que tome como esposas a una mujer y también a la madre de ella comete una infamia: Quemarán en el fuego a él y a ellas, para que no haya infamia entre vosotros» (Lv 21,11-14). (b) *Plano de género:* homosexualidad*. La ley israelita defiende un orden sexual donde las funciones del varón y la mujer aparecen distintas y separadas: «No te acostarás con varón como con mujer; es una abominación» (Lv 18,22). «Si un hombre se acuesta con un hombre, como se acuesta con una mujer, los dos cometen una abominación. Ambos morirán irremisiblemente; su sangre será sobre ellos» (Lv 20,13). (c) *Los límites humanos. Condena de la bestialidad*: «Si alguno tiene cópula con un animal, morirá irremisiblemente. Mataréis también al animal. Si una mujer se acerca a algún animal para tener cópula con él, matarás a la mujer y al animal. Morirán irremisiblemente; su sangre será sobre ellos» (Lv 20,15-16). En todos estos casos, la pena de muerte viene establecida por el Código de la Santidad, empeñado en mantener la pureza ritual y sexual de los israelitas.

(4) *Reflexión final*. Todas las leyes anteriores han de entenderse desde la perspectiva histórico-social de la religión israelita. Ellas deberían completarse teniendo en cuenta las normas de la condena (normalmente son los ancianos de la comunidad los que tienen derecho de condenar a muerte a los infractores) y el modo de la ejecución (normalmente por lapidación, con exposición posterior del cadáver, colgado de un árbol, hasta la llegada de la noche: cf. Dt 21,21-23). Son leyes de un momento antiguo, en que religión y orden social se vinculaban de un modo inseparable. Por otra parte, ellas han sido ya en gran parte superadas por la misma profecía israelita, que no habla de pena de muerte legal de los culpables, condenados por un tribunal..., sino de pena de muerte «humana»: los hombres y mujeres de un pueblo y del conjunto de la humanidad que actúan de manera injusta, oprimiendo a los pobres, se destruyen a sí mismos (condenándose ellos mismos a la muerte), sin necesidad de que un grupo de jueces les condene a muerte. En esta línea se ha situado el mensaje de Jesús, que anuncia la llegada del Reino de Dios -como gracia, pero que eleva su voz de amenaza en contra de la injusticia de un mundo que corre el riesgo de destruirse a sí mismo, si es que persiste en su injusticia. Jesús fue condenado a muerte precisamente por aquellos a quienes él hizo ver el riesgo de muerte en que se hallaban, si juzgaban y mataban a los otros. Desde esta perspectiva, y desde el mensaje de gracia de la pascua (a la luz de Rom 1–3), ha de replantearse todo el tema, teniendo en cuenta la separación moderna entre las cosas de Dios y las del césar (cf. Mc 12,17). Evidentemente, el Evangelio, entendido como experiencia de perdón* y gracia en Jesucristo, debe llevar a los cristianos a superar la pena de muerte.

Cf. R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985, 217-231; X. PIKAZA, *Dios preso*, Sec. Trinitario, Salamanca 2005.

PENTATEUCO

(↗ *Deuteronomio*, *Éxodo*, *Génesis*, *Levítico*, *Ley*, *Moisés*, *Números*, *Torah*). Nombre que la tradicición griega de los LXX dio a los cinco primeros libros de la Biblia hebrea que constituyen la Torah o Ley por excelencia. Forman una unidad y así fueron recogidos en cinco volúmenes (que eso significa en griego el nombre). Forman para el judaísmo el corazón y esencia de la Escritura, la constitución el Pueblo de Dios. Según la tradición fueron escritos por Moisés, pero la crítica bíblica ha demostrado que ellos son el resultado de un largo proceso de elaboración y fijación, que solo ha culminado en el siglo IV-III a.C.

(1) *Tradiciones básicas*. La exégesis tradicional ha postulado la existencia de varios documentos básicos que estarían en la base del Pentateuco: el J o Yahvista (s. IX a.C.), el E o Elohísta (s. VIII a.C.), el D o Deuteronomista (s. VII a.C.) y el P o sacerdotal (ss. VI-IV a.C.). Sin negar la posibilidad de la existencia de tales documentos resulta preferible hablar de tradiciones y redacciones. (a) *Tradición yahvista*. Hubo, sin duda, recuerdos y relatos, documentos históricos y cuerpos legales que se fueron vinculando a través de su pertenencia a la misma fe yahvista. Ellos constituyen el primer *corpus* o punto de partida del Antiguo Testamento. Pero es muy posible que esos relatos y leyes no fueran redactados de un modo unitario. Esa tradición se expresa, de un modo peculiar, en los textos que están en el fondo de la «primera alianza» (Ex 19–24) que recoge recuerdos antiguos, vinculados a la teofanía del Sinaí y otros documentos legales anteriores como el Decálogo (Ex 20,2-17, con su paralelo en Dt 5,6-21) y el Código de la Alianza (Ex 20,22–23,33). (b) *Tradición y redacción deuteronomista*. Tiene un origen levítico y está probablemente vinculada a la reforma de Josías (639-609 a.C.), que fija los elementos básicos de la identidad israelita, centrada en Jerusalén, pero abierta a las tradiciones del reino del Norte. Esta tradición asume la teología básica de los grandes profetas antiguos (de Amós y Oseas a Jeremías), con la exigencia de justicia social y de fidelidad a Yahvé, y fue dominante tras Josías, en el tiempo del exilio (587-539 a.C.), y en los años posteriores. La base de esta tradición se encuentra en un código legal bastante antiguo (Dt 12–26) que parece haber surgido en el reino de Israel (Samaría), siendo acogido después (VII a.C.) en círculos del sur (Jerusalén). Su visión teológica está en el fondo de la historia escrita por la escuela llamada deuteronomista (Dtr), que abarca los libros llamados «profetas anteriores», que van de Jos a 2 Re; en ella se supone que Yahvé ha castigado a los israelitas por haber roto la alianza y por haber caído en la idolatría. (c) *Tradición y redacción sacerdotal*. Hubo desde antes del exilio tradiciones sacerdotales, centradas en los grandes santuarios y especialmente en Jerusalén. Ellas se expresaron en profetas como Ezequiel y adquirieron gran importancia en tiempos del exilio. En ese sentido podemos hablar de una reelaboración sacerdotal de la historia e identidad israelita, que fue dominante en los tiempos de la constitución de la comunidad del templo (en torno al 450 a.C.); en ella se ponen de relieve los valores de la santidad del pueblo y la exigencia del culto para alcanzar la purificación y el perdón de los pecados.

(2) *El Pentateuco*, *un libro de pacto*, *un libro de los orígenes del hombre*. No se ha resuelto todavía el problema del origen y sentido de conjunto del Pentateuco. Pero existen algunas cosas claras. El Pentateuco recoge las tradiciones de la historia legal de Israel y es efecto de una redacción muy cuidadosa en la que han tenido que intervenir sacerdotes y levitas, judíos de Jerusalén e israelitas del antiguo reino del Norte. Solo así se explica el hecho de que el Pentateuco haya sido conservado por los samaritanos y el hecho de que no contenga tradiciones explícitas de Jerusalén, ni del reino del Sur. Sus cinco libros constituyen el principio e identidad no solo del judaísmo histórico, sino de la religión de los samaritanos y de los mismos cristianos. Los cristianos han interpretado el Pentateuco a partir de los profetas y Jesús en un camino que sigue abierto. En el Pentateuco se contienen algunas de las tradiciones más significativas de la historia de la humanidad, desde la creación (Gn 1–3) hasta el Éxodo (Ex 1–15), desde la instauración del culto (Éxodo y Levítico) hasta la constitución del Pueblo (Números). El Pentateuco incluye una serie de tradiciones y teologías que deben ser interpretadas desde la misma vida de los creyentes, judíos, samaritanos o cristianos.

Cf. J. BLENKINSOPP, *El Pentateuco. Introducción a los primeros cinco libros de la Biblia*, Verbo Divino, Estella 1999; F. GARCÍA, *El Pentateuco*, Verbo Divino, Estella 2003; J. L. SKA, *Introducción a la lectura del Pentateuco*, Verbo Divino, Estella 2001; R. N. WHYBRAY, *El Pentateuco: estudio metodológico*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1995.

PENTECOSTÉS

(↗ *Espíritu Santo*, *fiestas*, *Hechos 1-2*, *Iglesia*, *Ley*). En la tradición del Antiguo Testamento recibe el nombre de fiesta de las Semanas, porque se celebra a las siete semanas de la pascua. En principio es una fiesta agrícola, vinculada al final de la siega de los cereales. Más tarde se ha relacionado con el pacto del monte Sinaí. Los cristianos la han asociado con la «venida» del Espíritu de Cristo y el surgimiento de la Iglesia.

(1) *Antiguo Testamento*. En el *Código de la Alianza* se habla de ella así: «También guardarás la fiesta de la Siega, los primeros frutos de tus labores, de lo que hayas sembrado en el campo, y la fiesta de la Recolección a la salida del año, cuando hayas recogido del campo los frutos de tus labores» (Ex 23,16). Esta es la fiesta de la siega de los cereales, en el centro del verano, una vez que ha culminado la faena de la recolección. El *Deuteronomio* ha precisado el sentido de la fiesta, a las siete semanas de la pascua* (que marcaba el comienzo de las labores del verano, con el primer trigo). Pentecostés es la fiesta del trigo ya recogido, la celebración del pan abundante: «Cuando la hoz comience a cortar las espigas comenzarás a contar estas siete semanas. Y celebrarás en honor de Yahvé tu Dios la fiesta de las Semanas, con la ofrenda voluntaria que haga tu mano, en la medida en que Yahvé tu Dios te haya bendecido. En presencia de Yahvé tu Dios te regocijarás, en el lugar elegido por Yahvé tu Dios para morada de su nombre: tú, tu hijo y tu hija, tu siervo y tu sierva, el levita que vive en tus ciudades, el forastero, el huérfano y la viuda que viven en medio de ti. Te acordarás de que fuiste esclavo en Egipto y cuidarás de poner en práctica estos preceptos» (Dt 16,9-12). Esta es la fiesta de agradecimiento por la culminación de la siega; fiesta de regocijo y abundancia, celebración de los dones de la tierra, fiesta de solidaridad entre todos los pobres. En este contexto se sitúa la ofrenda de las primicias: «Tomarás las primicias de todos los productos del suelo que coseches en la tierra que Yahvé tu Dios te da, las pondrás en una cesta, y las llevarás al lugar elegido por Yahvé tu Dios para morada de su nombre. Te presentarás al sacerdote que esté entonces en funciones y le dirás: «Yo declaro hoy a Yahvé mi Dios que he llegado a la tierra que Yahvé juró a nuestros padres que nos daría...» (Dt 26,2-3). *El Levítico* insiste en ese motivo de agradecimiento: «Contaréis siete semanas enteras..., cincuenta días y entonces ofreceréis a Yahvé una oblación nueva. Llevaréis de vuestras casas como ofrenda mecida *dos panes*, hechos con dos décimas de flor de harina y cocidos con levadura, como primicias para Yahvé. Juntamente con el pan ofreceréis a Yahvé siete corderos de un año, sin defecto, un novillo y dos carneros... Cuando cosechéis la mies de vuestra tierra, no siegues hasta el borde de tu campo, ni espigues los restos de tu mies; los dejarás para el pobre y para el forastero. Yo, Yahvé, vuestro Dios» (Lv 23,15-22). La Pascua era la fiesta del comienzo de la cosecha, las primeras espigas, el pan sin fermentar, para no mezclarlo con el pan del año anterior. Pentecostés, en cambio, es la fiesta del pan con levadura, la plenitud de la cosecha, que se ofrece a Dios con calma, con tiempo para degustar y celebrar la vida. En esa línea, algunos grupos judíos del tiempo de Jesús (terapeutas*) han desarrollado

una serie de fiestas pentecostales, cada siete semanas, dividiendo así el año de forma sabática constante.

(2) *Nuevo Testamento. Libro de los Hechos*. Los cincuenta días que iban de Pascua a Pentecostés eran para los judíos el tiempo de la maduración total del trigo, de los panes ázimos a los panes con levadura, del comienzo al final de la siega. Pues bien, esos cincuenta días fueron para Lucas el tiempo de maduración pascual de la Iglesia. La Pascua había sido el comienzo (resurrección de Cristo); Pentecostés sería el tiempo pleno: la expansión de la palabra y de la presencia de Jesús resucitado a todo el mundo, la fiesta del Espíritu Santo. Lucas (el autor de Lucas-Hechos) ha reinterpretado así la experiencia cristiana, distinguiendo los momentos que otros autores (como Pablo o Juan) habían visto unidos, sin separar la Pascua de Pentecostés. De esa forma ha ofrecido las más poderosa de todas las visiones del origen de la Iglesia. Jesús tuvo que dejar su forma de presencia inmediata (Pascua), para hacerse presente como Espíritu de fuego en sus discípulos y amigos: «Cuando llegó el día de Pentecostés, estaban todos unánimes, juntos. Y de repente vino del cielo un estruendo como de un viento recio que soplaba, el cual llenó toda la casa donde estaban sentados; y se les aparecieron lenguas repartidas, como de fuego, asentándose sobre cada uno de ellos. Y fueron todos llenos del Espíritu Santo, y comenzaron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les daba que hablasen» (Hch 2,1-4). El Espíritu de Dios es viento y terremoto, lenguas de fuego, calor hecho palabra de anuncio o misión universal (cf. Gn 1,1-4). Este pasaje condensa una experiencia común de la Iglesia: los primeros cristianos no empezaron teorizando, sino que se descubrieron transformados por la presencia amorosa del Espíritu, recreados en amor y gozo, en plenitud y misterio, por su fuerza (cf. Hch 4,31; 10,44-48). El Don de Jesús se vuelve experiencia de creación interior compartida. Animados por su Espíritu, los fieles se vuelven capaces de hablar otras lenguas, es decir, en todas las lenguas del mundo *(glosolalia)*, en comunión de amor abierto a todas las culturas y naciones de la tierra (cf. Hch 2,4). La experiencia carismática suele ser individual o de pequeños grupos que se cierran en sí mismos. En contra de eso, Lucas sabe que el Espíritu de Pentecostés se hizo palabra de comunión y comunicación (misión para todos los pueblos). El templo de Jerusalén parecía una Babel de robo y rechazo (cf. Mc 11,17; Hch 7,44-53) donde venían gentes de todas las naciones (cf. Hch 2,5), sin lograr comunicarse. En contra de eso, los cristianos reciben en su propia casa (no en un templo) una experiencia de gracia y comunicación «católica»: de esa manera, aquello que parece más personal e intransferible (el Espíritu Santo) se vuelve Palabra para todos los humanos. Esta es la experiencia germinal de la nueva humanidad: Pentecostés es raíz y principio de unión para los pueblos (partos, medos, elamitas...: Hch 2,9).

(3) *Iglesia pascual*, *Iglesia pentecostal*. Jesús había superado una estructura de pureza de la Ley al convocar para su reino a los perdidos-pecadores-expulsados, judíos que se hallaban fuera de la alianza. Sin el recuerdo de su gesto, sin su acercamiento a los impuros, superando una Ley nacional cerrada, pierde sentido el Evangelio, se niega el Espíritu cristiano. Los discípulos pentecostales de Jesús convocan para el Reino, por la Iglesia, a todos los hombres. Así rompen la barrera israelita, para abrirse a todos los

creyentes de todas las naciones, uniéndoles en una Iglesia, sin más condición de entrada que la fe, sin más compromiso de vida que el amor en el Espíritu. Estos nuevos cristianos pascuales (y pentecostales) no querían crear una nueva religión, una Iglesia - separada de la comunidad judía. Pero, de hecho, profundizando en su experiencia pascual, han abierto en el Espíritu un espacio de comunicación (en Cuerpo y Espíritu, pan y misterio) para todos los humanos. Pentecostés no es experiencia de la inmortalidad divina del alma, negación de la materia (contra la gnosis), pura esperanza futura o afirmación del eterno retorno de la vida, sino descubrimiento y despliegue universal de la Pascua, que se abre como espacio de comunión concreta (en Cuerpo y Espíritu) para todos los humanos. Ahí se vinculan y separaran Pascua y Pentecostés. (a) *Pascua*. Jesús vivió y murió a favor de los excluidos del sistema, entregándose así a Dios, que le recibió en su Vida (= Espíritu) de amor. Al principio, sus discípulos no lo comprendieron: escaparon, fracasados y escandalizados, atrapados en las mallas de su muerte. Pero después vuelven en sí (= vuelven a Jesús, en Dios) por el Espíritu y descubren por la Pascua la lógica del Reino. Dios se les muestra en Jesús como Amor universal que triunfa de la muerte. Así se manifiesta Dios por la resurrección como Padre verdadero, que ha resucitado a Jesús de los muertos (cf. Rom 4,24). Jesús es Mesías Hijo de Dios, porque ha dado su vida (Espíritu) en amor a Dios Padre (al darla a los humanos); Dios es Padre porque ha recibido a Jesús en su Vida (Espíritu), al resucitarle de los muertos. La Pascua es así la expresión y plenitud de comunión divina, revelación del Padre. (b) *Pentecostés*. El mismo Jesús pascual se hace presente como Espíritu de amor y comunión, que se abre a todos los hombres, como experiencia salvadora y apertura universal. Jesús no ha recorrido su camino para sí, sino por todos los humanos (a partir de los excluidos del sistema). Por eso, su resurrección se expande y expresa a través del Pentecostés misionero de la Iglesia, que lleva su mensaje y vida (su amor de comunión) a todas las naciones. Allí donde parecía que la historia ha terminado empieza verdaderamente el tiempo del Espíritu, la misión pascual de los creyentes. Los cristianos saben por un lado que todo ha culminado en la Pascua. Por otro descubren que todo está empezando: la Pascua es principio de nueva creación, fuente de unidad (salvación) para todos hombres. La misma Pascua de Jesús viene a presentarse así como Pentecostés.

(4) *Iglesia universal*. Entendida así, la fiesta de Pentecostés constituye la experiencia fundante de la Iglesia, centrada en Jesús, fundada en Dios Padre, abierta por el Espíritu Santo. (a) *El centro es Jesús*, pretendiente mesiánico crucificado a quien el Padre engendra como Hijo (en Vida pascual), haciéndole principio y germen de comunión para los humanos. Ciertamente, muchos judíos aguardaban la Resurrección para el fin del tiempo, como sabe Marta (Jn 11,24), pero los seguidores de Jesús han descubierto y confesado que la resurrección final se expresa y anticipa en la pascua de Jesús. Por eso ya no hablan de resurrección en general, sino de Jesús resucitado. No proclaman un dogma para el fin del mundo, sino una experiencia de recreación, realizada en Jesús, en el centro de la historia humana. (b) *En el principio está Dios Padre*, que ha resucitado a Jesús: le ha recibido por su Espíritu, ofreciéndole su Vida, en gratuidad, por siempre. Ese Dios del principio es *Pascua*, paso de vida, siendo al fin *Pentecostés*: Espíritu de gracia

universal, intimidad y comunicación completa. (c) *Todo culmina en el Espíritu Santo*, experiencia de amor íntimo y comunión universal que brota de la pascua, experiencia de creación escatológica. Hubo una primera creación (Gn 1), que fue obra del Espíritu universal de Dios (que se cernía sobre las aguas del abismo), haciéndose Palabra creadora que separa y vincula (coloca en su lugar) a cada uno de los elementos. Esta es la segunda creación (cf. Hch 2), que es obra del Espíritu de Cristo, que se posa como lenguas de fuego sobre todos los creyentes, para que experimenten el misterio de Dios, y expandan su Palabra a los pueblos de la tierra *(glosolalia)*, vinculando en amor a todos los hombres y mujeres de la tierra.

Cf. R. E. BROWN, *El Espíritu que viene en Pentecostés*, Buenos Aires 1995; R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985, 620-622; J. D. G. DUNN, *Jesús y el Espíritu: un estudio de la experiencia religiosa y carismática de Jesús y de los primeros cristianos, tal como aparece en el Nuevo Testamento*, Sec. Trinitario, Salamanca 1981; G. HAYA PRATS, *L'Esprit, force de l'Église*, Cerf, París 1975; S. GUIJARRO, X. PIKAZA y E. ROMERO, *El Espíritu Santo en los orígenes de la Iglesia*, Cuadernos Deusto, Bilbao 1998; J. KREMER, *Pentecostés*, *experiencia del Espíritu*, Sec. Trinitario, Salamanca 1978; T. MAERTENS, *Fiesta en honor a Yahvé*, Cristiandad, Madrid 1964; D. MÍNGUEZ, *Pentecostés: ensayo de semiótica narrativa*, Verbo Divino, Estella 1976; X. PIKAZA y N. SILANES (eds.), *Los carismas en la iglesia. Presencia del Espíritu Santo en la historia*, Sec. Trinitario, Salamanca 1999; J. RIUS-CAMPS, *De Jerusalén a Antioquía. Génesis de la Iglesia cristiana. Comentario lingüístico y exegético a Hch 1–12*, El Almendro, Córdoba 1989.

PENUEL, ROSTRO DE DIOS

Lugar vinculado a la memoria de Jacob, quien, volviendo de Mesopotamia, quedó solo (en el vado del río Yaboc) y luchó con él un hombre hasta que rayaba el alba... hiriéndole en el muslo (dejándole cojo); y le dijo: Déjame, porque raya el alba. Jacob le respondió: No te dejaré, si no me bendices. El hombre le dijo: ¿Cuál es tu nombre? Él respondió: Jacob. Entonces el hombre dijo: Ya no te llamarás Jacob, sino Israel, porque has luchado con Dios y con los hombres, y has vencido. Y Jacob le pidió: Dime tu nombre. Pero el hombre le respondió: ¿Por qué me preguntas por mi nombre? Y lo bendijo allí mismo. Jacob llamó a aquel lugar Penuel, porque dijo: Vi a Dios cara a cara, y fue librada mi alma» (Gn 28,11-19). Este es un texto complejo, de tipo etiológico, con dos finalidades: (1) Explica popularmente el nuevo nombre de Jacob, el nombre que tomaran sus descendientes, *Israel*, que significaría «el que ha luchado con Dios», aunque parece que etimológicamente significa «Dios se ha mostrado fuerte» (cf. Gn 32,29; Os 12,5). (2) Sirve para mostrar el origen del nombre y el sentido israelita del templo o lugar sagrado de *Penuel* (que se traduciría Rostro de Dios o «cara a cara con Dios»), en el vado del río Yaboc, afluente del Jordán por el oriente. Allí, junto al río, han luchado cara a cara el Dios sin nombre (el Yahvé israelita) y Jacob, el hombre nuevo, que vuelve a su tierra, recibiendo el nombre de Israel. La escena incluye un momento de transformación: la lucha contra Dios se convierte en «lucha en unión con Dios». Por eso, al amanecer, cuando termina la dura teofanía, el creyente consigue que Dios le bendiga. Desde esta perspectiva se puede entender toda la historia del pueblo de Israel y la historia de los hombres, como una lucha con el Dios que les hiere, bendiciéndoles al mismo tiempo. Toda la tierra puede interpretarse como *Penuel*, lugar donde los hombres «combaten» cara a cara con el Dios que les hiere (les deja cojos), bendiciéndoles al mismo tiempo.

PERDIDO, NIÑO

Como buenos judíos, María* y José* suben cada año a Jerusalén por la fiesta de la pascua. Llevan al niño al templo donde celebran el recuerdo de la libertad de Dios como principio de toda esperanza para el pueblo. Una vez, al cumplir los doce años, Jesús se queda, sin decir nada a sus padres. Vuelven angustiados a buscarle y le encuentran en el templo. La madre le pregunta: «¡Hijo! ¿Por qué te has portado de esta forma con nosotros? ¿No sabías que tu padre y yo te buscábamos angustiados?» (Lc 2,48). Es la pregunta normal que expresa la angustia de unos padres por el ser querido. Pero Jesús responde situándose en un plano más alto: «¿Por qué me buscabais? ¿No sabéis que debo ocuparme de las cosas de mi Padre?» (Lc 2,49). María le ha engendrado en fe y los dos le han educado conforme a las costumbres de Israel. Pues bien, al llegar el momento de maduración de su vida (¡a los doce años!), Jesús se independiza. Ciertamente, obedece a sus padres, vuelve a Nazaret y se muestra sometido a ellos (*hypotassomenos*: Lc 2,51), como han de estar unos creyentes a los otros (la misma palabra aparece en Ef 5,21). Pero en el fondo se ha mostrado independiente con respecto a ellos. Los padres no pueden controlar a Jesús, ni educarle a su manera (para sí mismos), sino que tienen que dejar que Jesús escoja su camino mesiánico. El texto sigue diciendo que ellos (sus padres) no entendieron la palabra que les decía (2,50), pero que su madre conservaba todas estas cosas en su corazón (Lc 2,51b), viniendo a presentarse de esa forma como memoria viva de Jesús, como una especie de Biblia cristiana en persona.

PERDÓN CRISTIANO. PROFUNDIZACIÓN

(↗ *Jesús*, *juicio*, *Padrenuestro*, *pecado*, *talión*). El Antiguo Testamento habla con abundancia del perdón y lo vincula con Dios, especialmente en el texto clave de la revelación de su misericordia, tras el pecado del becerro de oro: «Yahvé, Yahvé, Dios clemente y misericordioso, lento a la cólera, rico en piedad y lealtad, que perdona, pero que no deja impune...» (cf. Ex 34,6-8). Según eso, el perdón va unido con el castigo justo, conforme a la ley. Pues bien, en ese contexto se sitúa la novedad radical de Jesús, que ofrece un perdón «absoluto», no en contra, pero sí por encima de la ley.

(1) *El judaísmo ha sido y sigue siendo una religión del perdón*. De un modo simplista, algunos cristianos modernos han venido diciendo que los judíos eran duros y legalistas, que no perdonaban, a diferencia de Jesús, que perdonaba y era blando de corazón. En contra de eso debemos afirmar que los judíos han puesto siempre de relieve la experiencia y la gracia del perdón, pero lo han hecho respetando la ley de la Alianza y siguiendo, en lo posible, los rituales que marcaba la liturgia del templo, especialmente pensada (durante todo el período del Segundo Templo, del 525 a.C. al 70 d.C.) para expiar los pecados y alcanzar perdón, no solo a través de los sacrificios, pero de un modo especial por ellos. En este contexto deben destacarse tres elementos.

La Ley, *como don de Dios*, *está vinculada al Éxodo e incluye el perdón* (cf. Ex 19–40). Los liberados de Egipto han llegado a la montaña santa de la teofanía. Se han acercado a Dios, y Dios les ha manifestado, por medio de Moisés, su palabra de Vida, ofreciéndoles un pacto, que ellos rompen, pero que Dios renueva por su misericordia, revelándose como «Señor misericordioso, lento a la cólera, rico en piedad que perdona por mil generaciones» (cf. Ex 34,6-7).

La Ley se expresa en unos mandamientos, que los hombres asumen como base de su vida, no solo en el decálogo (Ex 20 y Dt 5), sino en el conjunto de normas del Pentateuco. Por medio de la Ley, Dios capacita a los hijos de Israel que vivan en plenitud, es decir, para que se realicen de una forma auténtica, cumpliendo los mandamientos, que no son lejanos y difíciles, sino que están cerca de corazón de aquellos que aman a Dios y que le escuchan (cf. Dt 30,11-14; cf. Sal 119). Pero esa Ley no es una norma de puro cumplimiento, sino que incluye e implica una posibilidad de perdón.

Toda la historia de Israel está abierta a ese perdón, *avalado por la misma Ley*. Si algo está claro en el conjunto del judaísmo bíblico es la vinculación entre el pecado y el perdón; los judíos no se han considerado nunca un pueblo de «puros cumplidores», sino un pueblo de perdonados, de un modo concreto, en la misma trama de la vida, hecha de exilios y retornos, de rupturas y de conversiones. En esa línea, la ley del pacto ha venido a presentarse como ley de amor que incluye siempre una posibilidad de perdón, es decir, una llamada al arrepentimiento y a la conversión, por el que Dios perdona, como exige la liturgia del Yom* Kippur, por la que cada año los «buenos israelitas pecadores» se ponen ante Dios y acogen su perdón.

(2) *Jesús*, *Mesías del perdón. Pobres y pecadores.* Las estructuras judías del tiempo de Jesús estaban corriendo el riesgo de desintegrarse en medio de los grandes cambios sociales y culturales del mundo. Pues bien, según muchos, la solución ante el desastre consistía en separarse aún más de los otros pueblos de la tierra: no dejarse arrastrar por ellos. Se estaba destruyendo el viejo orden social, con sus líneas de separación nacional y religiosa; el templo estaba perdiendo su función, como se vio muy pronto, cuando fue destruido (el 70 d.C.); había que prepararse a vivir como exilados en un contexto adverso, en medio de la dispersión de las naciones. ¿Qué se podía hacer? ¡Fortalecer los lazos nacionales, encontrando en ellos las fuentes del perdón y del renacimiento como pueblo!

Jesús vio también que el pueblo se estaba destruyendo, pero no quiso fortalecer los lazos nacionales de pureza, pues no creía en el poder reconciliador de los sacerdotes, ni en su capacidad de ofrecer un perdón que pudiera congregar de nuevo al pueblo. Por eso, de hecho, Jesús renunció a todos los ritos del perdón sagrado de Jerusalén, actuando en su mensaje y su camino como si el templo no existiera, como si su perdón no importara. Más aún, al final de su vida, él fue a Jerusalén para decir que el tiempo del templo como fuente y signo de perdón ya había terminado, de manera que Jerusalén debía convertirse en espacio de encuentro (casa de oración) para todas las naciones (cf. Mc 11,17 par).

En esa base, asumiendo la suerte de los marginados de Galilea (impuros y expulsados de la buena sociedad), Jesús inició un camino de perdón y de reconciliación, que vincula, de hecho a los pobres y a los pecadores. Ciertamente, en un sentido se les puede distinguir, como han hecho algunos investigadores muy consecuentes (cf. SANDERS, *Jesús y el judaísmo*). Pero en otro sentido es muy difícil hacerlo, porque en realidad deben unirse y vincularse los diversos tipos de perdón: perdón de las deudas, de las ofensas y de los pecados (oración).

Jesús no se ha parado a precisar teóricamente las relaciones entre pobres (plano socioeconómico) y pecadores (plano religioso). Pero es evidente que en la práctica ha encontrado relaciones entre ellos, como muestra su manera de portarse, ofreciendo de hecho, en concreto, a los unos y a los otros el perdón de Dios y pidiendo que ellos mismos se perdonen: muchos publicanos y pecadores se vinculaban a Jesús y a sus discípulos (de modo que Jesús mismo se tiene que defender: (no he venido a llamar a los justos sino a los pecadores) (Mc 2,15.17). «Se le acercaban todos los publicanos y los pecadores para escucharle. Y los fariseos y los escribas murmuraban diciendo: este recibe a los pecadores y come con ellos» (Lc 15,12). «En verdad, en verdad os digo: los publicanos y las prostitutas os precederán en el Reino de Dios. Porque vino hasta vosotros Juan, en camino de justicia, y no le habéis creído; los publicanos y las prostitutas, en cambio, le han creído» (Mt 21,31-32).

Jesús ha vinculado dos gestos muy significativos: ha llamado a los marginados, enfermos pobres (cf. Mt 11,2-4), y ha ofrecido (ha compartido) el perdón con aquellos que parecían pecadores oficiales, ofreciéndoles la reconciliación de una manera audaz y creadora. De ese modo ha invertido el gesto básico de aquellos que, en un caso de riesgo como aquel, prefieren insistir en la identidad y ofrecerse el perdón entre sí mismos,

dentro del espacio protegido de la ley. Jesús ha preferido romper ese espacio cerrado y salir hacia fuera, ofreciendo el perdón e iniciando un camino de reconciliación precisamente desde aquellos que parecían estar fuera de las estructuras más sagradas de Israel, corriendo el riesgo de perder su identidad. Más que el orden de la Ley le han importado los pobres y enfermos.

(3) *El perdón como fuente de escándalo.* Muchos judíos de aquel tiempo (escribas, sacerdotes) estaban dispuestos a acoger en el redil a los perdidos. Pero antes debían convertirlos, para que cumplieran la justicia de la Ley, a fin de que pudieran formar parte en la asamblea de los fieles. Jesús, en cambio, no empieza queriendo convertir a los pecadores, sino acogiendo en su mesa a los pobres, publicanos y publicanas (prostitutas) sin obligarles a que se conviertan previamente, como mandaban los principios de la Ley israelita. Más aún, Jesús se deja invitar por los «pecadores», vinculando de esa forma dos tipos de «mesas», la de los pecadores y la de los pobres.

Ese ha sido y sigue siendo para muchos un gesto indecoroso. Ciertamente, conforme a la visión de Pablo, la Iglesia posterior ha recibido en su seno a gentiles y pecadores, pero ha procurado convertirles de un modo consecuente, para presentarse como asamblea de los santos, regulando luego de un modo bastante estricto su praxis penitencial (de perdón de los pecados). Jesús, en cambio, no ha empezado queriendo «convertir» a los pecadores, ni les ha separado de los pobres, sino que se ha dejado invitar por ellos, ofreciéndoles un lugar en su movimiento de Reino.

Los publicanos y prostitutas que escucharon el mensaje de Jesús pertenecían al pueblo israelita. Pero su pecado había venido a separarles del camino de la alianza, de manera que los «buenos fariseos» les habrían acogido en su comunidad solo en caso de que se convirtieran previamente. En contra de eso, Jesús les empieza recibiendo (es decir, perdonando), sin exigirles un perdón antecedente. En ese contexto se entiende la palabra donde dice a sus discípulos que perdonen y que amen los enemigos (cf. Mt 5,38-48). Desde aquí ha de entenderse el carácter específico del perdón cristiano, como ha mostrado uno de los investigadores judíos más importantes del siglo XX: «Jesús comía y bebía con publicanos y pecadores, desatendiendo del tal modo el separatismo ritual y los principios de lo puro y lo impuro, incluso hasta donde eran aceptados por los «sabios» de fines del Segundo Templo. Curó en Sahbat enfermedades no peligrosas. Justificó a sus discípulos cuando cortaron espigas durante el día de reposo, estimando en poco las leyes de su observancia... El punto es claro. Los escribas y fariseos también creían en el reino de los cielos. Pero ellos no eran más que padres de familia: no tenían fuerza suficiente para quitar el estorbo de lo viejo en gracia de lo nuevo... El judaísmo no podía concordar con la actitud de Jesús. Para los judíos, su religión era más que una simple creencia y que una simple guía moral: era un modo de vida; la totalidad de la vida era abarcada por la religión. Un pueblo no perdura sobre un fundamento de fe y moralidad humanas generales; necesita una "religiosidad práctica", una forma ceremonial de religión que corporalice las ideas religiosas y también corone con un halo de santidad la vida cotidiana» (cf. Klausner, 369-371).

Sacerdotes y escribas perdonaban a los convertidos, que volvían a cumplir la Ley, como mandaban los ritos y buenas tradiciones. El proceso era claro*: los manchados* debían limpiar su impureza, *los pecadores* dejar el pecado y volver a la alianza. La misma ley que condena al pecador le abre un camino de perdón, si se convierte y vuelve al pacto. A diferencia de eso, Jesús mira a pobres, impuros y pecadores como necesitados, ofreciéndoles gracia de Dios por encima de la ley del pacto. Él no discute la forma de cumplir unas leyes concretas, como los rabinos, sino que ha planteado una *enmienda a la totalidad:* el tiempo de la ley se ha cumplido y es hora de reunir a los humanos en comunión de mesa y *gracia escatológica*.

No ha sido *profeta de conversión*, no ha pedido a los pobres, manchados y pecadores que cambien, para recibir después (por ese cambio) el perdón de Dios, sino que ha ofrecido *comunión mesiánica* o perdón precisamente a los que, según la Ley, siguen siendo pecadores o manchados, sin exigirles conversión antecedente. Así ha sustituido el sistema sacral por la gracia liberadora de Dios. Esta es la *novedad mesiánica* del Evangelio que la Iglesia posterior ha olvidado muchas veces, volviendo a un *legalismo universal* parecido al *nacional* de la Misná.

(4) *Perdón*, *no expiación.* Los profetas de Israel identificaban la justicia con la «liberación de los oprimidos». Pues bien, siguiendo en esa línea (cf. Lc 4,18-19, con citas de Isaías), Jesús ha radicalizado y universalizado la experiencia del perdón, ofreciéndolo en nombre de Dios y pidiendo a los hombres que se perdonen entre sí, ellos mismos, desde abajo (sin dejar el perdón en manos del templo o del sistema político). El sistema político-religioso necesita un tipo de talión (¡a cada uno según su merecido!), controlando el perdón desde arriba. En contra de eso, Jesús sitúa a los hombres y mujeres ante el don y tarea del perdón, haciéndoles capaces de superar un tipo de justicia que, cerrada en sí, puede acabar destruyendo a todos los hombres. De esa manera, superando un tipo de pura Ley, Jesús ha descubierto la importancia del perdón para la vida (para la superación de los conflictos sociales de su tiempo). Ese perdón va más allá del sistema legal y de la justicia política, pero, una vez «proclamado», puede y debe introducirse en la misma experiencia política y social de los hombres.

Un tipo de Ley absoluta, convertida en sistema de autojustificación, podía convertirse en principio de *lucha de unos contra otros* (¡pues todos se creen dotados de derecho!) o de *imposición del sistema* legal sobre todos. La Ley es buena y necesaria, pero cerrada en sí misma puede convertirse en principio de violencia y venganza. Solo el perdón rompe la «clausura» de la pura Ley y nos sitúa en un nivel de gratuidad, donde los hombres pueden vivir y amarse por sí mismos (siendo así el valor supremo). El perdón es gracia; de esa forma recrea el pasado y abre de nuevo la vida allí donde la vida se cerraba en sus contradicciones y luchas de poder. En esa línea ha destacado Jesús el perdón por encima (antes) de la expiación.

Expiar es «pagar» por la culpa: el que ha quebrantado la Ley tiene que «pagarlo» y penar (especialmente a través de la cárcel). Sin duda, en un plano legal, es conveniente un tipo de expiación, para que así se mantenga el orden del sistema, como saben las religiones sacrificiales y los sistemas sociales donde domina un tipo de Ley punitiva.

Pero el evangelio sabe que Dios no exige expiación o sometimiento, para afianzar de esa manera el poder, porque su poder consiste en amar gratuitamente, siendo fuente de vida, creador de gracia. En ese contexto ha de entenderse la actitud de Jesús, que ha perdonado a los pecadores, sentándose a la mesa con ellos, para dialogar amistosamente (cf. Mc 2,15-17 par; Mt 11,29 par; Lc 15,1). De esa forma ha invertido el camino de la Ley: no exige arrepentimiento y expiación para perdonar después, sino que empieza perdonando; el arrepentimiento vendrá después.

(5) *Perdón de las víctimas*, *Reino de Dios*. Jesús no ratifica el poder de perdón de los de arriba (de los sacerdotes), sino que pide a los excluidos y pobres que perdonen, en gesto que puede parecer sometimiento (¡deben humillarse y perdonar a quienes les oprimen!), pero que, en el fondo, es la mayor de las «autoridades». Ellos, los oprimidos, son «sacerdotes» y portadores de perdón, es decir, de un nuevo orden social que no se funda en el dominio de unos sobre otros, ni en la revancha de los sometidos, sino en la gracia universal y creadora, desde abajo, a partir de los marginados y ofendidos. Son precisamente ellos los que toman la iniciativa y, sin luchar externamente contra los sacerdotes y jerarcas, asumen su lugar como autoridad que perdona (sin necesidad de poder político o religioso).

La justicia legal mantiene lo que existe: acepta un orden y lo defiende, si hace falta, con violencia. Por el contrario, la gracia del perdón ofrecido por las víctimas suscita una vida más alta de gracia, por encima de la pura Ley social, desde los expulsados de la sociedad (los pobres, los ofendidos, las víctimas). El que perdona de esa forma no niega la Ley civil, sino que la supone (¡dad al César lo que es del César!), pero se sitúa por encima ella, de manera que la Ley no puede dominarle. No actúa así para aprovecharse de la situación, de un modo egoísta, sino todo lo contrario: para instaurar un nivel de gratuidad.

Jesús sabe que la pura Ley no puede transformar al hombre, no puede convertirle, haciéndole portador del Reino. Por eso no discute sobre Leyes concretas, como los rabinos y juristas de su tiempo, sino que se sitúa y sitúa su vida en un plano de gracia y perdón (que unifica a todos los hombres), antes de todas las Leyes (que les distinguen y separan). Ese perdón de Jesús no es «olvido» del pasado, sino recuerdo más hondo del Dios que libera, transforma y recrea lo que hay, desde un presente de amor, no para que todo quede como estaba (al servicio de los prepotentes), sino para cambiarlo desde los pobres.

Jesús ha comenzado a instaurar su Reino con campesinos poco cumplidores de la ley por falta de «conocimiento», con pobres y mendigos, ritualmente manchados (por lepra y flujo de semen o sangre), y con los que se tomaban por pecadores, pues parecían separados de la alianza de Dios por su conducta (publicanos, prostitutas...). Jesús no les ofrece un perdón espiritual, separado de la vida, sino que pide a los hombres que perdonen (se perdonen), de una forma paradójica (incluso escandalosa), desde los más pobres (pequeños, hambrientos, rechazados: víctimas), que así aparecen como portadores del perdón de Dios. No son los sacerdotes (con sus sacrificios de templo) los que pueden perdonar según ley a los pecadores, ni los monarcas los que pueden amnistiar a sus

súbditos, sino que los pecadores (pobres) pueden y deben perdonar a los sacerdotes y gobernantes. Ese perdón vincula a Jesús con los pobres y excluidos (víctimas), a quienes pide que perdonen a sus ofensores/deudores (cf. Padrenuestro*), mostrando de esa forma que ha llegado el Reino.

Jesús no promueve un tipo de discusión sobre leyes o ritos concretos, ni quiere reemplazar una sacralidad por otra (criticando directamente el templo de Jerusalén ¡por ahora!), pero ha suscitado en Galilea un camino de reconciliación mesiánica o Reino, desde los mismos ofendidos que perdonan a sus ofensores, renunciando a la venganza, no para que olviden lo que han hecho, sino para que puedan transformarse desde un amor más alto. Los oprimidos aparecen así como sacerdotes y portadores de perdón, es decir, de un nuevo orden de vida, que no es dominio de unos y revancha de otros, sino gracia universal y creadora (Reino), que Dios proclama desde esos marginados y ofendidos. Solo aquellos que han sido ofendidos (robados, explotados, asesinados) pueden perdonar de verdad, pues los asesinos no pueden hacerlo, sino dejarse perdonar por aquellos a quienes han ofendido. Solo en nombre de ellos (de Jesús asesinado) podrá perdonar su Iglesia, como portadora de una voz que no es suya, sino de la voz de los asesinados (con Jesús). Los mismos oprimidos tienen la iniciativa y, sin elevarse externamente contra los sacerdotes y jerarcas, aparecen como autoridad suprema, capaz de perdonar en nombre de Dios, no por olvido, sino por creatividad más honda.

Sobre el perdón en clave judía, cristiana y política, cf. V. JANKÉLÉVITCH, *El Perdón*, Seix Barral, Barcelona 1999, y H. JONAS, *El principio de la responsabilidad*, Herder, Barcelona 1999; J. KLAUSNER, *Jesús de Nazararet*, Paidós, Buenos Aires 1971; S. LEFRANC, *Políticas del perdón*, Cátedra, Madrid 2004; E. P. SANDERS, *Jesús y el judaísmo*, Trotta, Madrid 2005. Este perdón resulta inseparable del amor, como ha destacado A. NYGREN, *Eros et Agapé. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations* I-II, Aubier, París 1962.

PERDÓN DE JESÚS. TEXTOS BÁSICOS

(↗ *gracia*, *jubileo*, *juicio*, *pecado*, *pena de muerte*, *sabático [año]*). La justicia en sí misma no perdona, sino que se expresa en sistemas de juicio o racionalidad conmutativa y distributiva, pero Jesús ha revelado una autoridad de perdón que supera la justicia sin negarla. Había perdón en el judaísmo, pero, en tiempos de Jesús, tendía a estar controlado por sacerdotes y templo, al servicio del sistema; Jesús, en cambio, ha ofrecido el perdón de un modo gratuito, por encima de la ley y del sistema. El perdón sagrado del templo se expresa y expande a través de sacrificios rituales, celebrados por los sacerdotes, regulados según ley por los escribas; de esa manera, el sistema social y religioso de los sacerdotes de Jerusalén monopolizaba la expiación por los pecados, como «máquina de perdón», que sitúa a los sacerdotes (funcionarios sacrales) sobre el resto del pueblo; el templo y su culto les daba poder de perdón, autoridad expiatoria, sagrada. Jesús, en cambio, ofrece su perdón mesiánico, superando el sistema del templo, acogiendo de un modo gratuito a los expulsados y excluidos de la comunidad sagrada de Israel. Actuando de esa manera, Jesús ha sido el más judío de todos los judíos: el heredero de las tradiciones israelitas más profundas del Dios de la misericordia* (Jonás*). Pero, al mismo tiempo, al desvincular su perdón del orden sagrado del templo, Jesús ha corrido el riesgo de romper la identidad nacional del judaísmo.

(1) *Novedad del Evangelio. Actualidad del perdón*. Jesús ha radicalizado y universalizado la experiencia bíblica del perdón, no solo ofreciéndolo en nombre de Dios, sino pidiendo a los hombres que se perdonen entre sí. En esa línea, debemos añadir que la experiencia pascual es una experiencia de perdón radical y de nuevo nacimiento. Frente a la ley del sistema, donde sigue rigiendo el talión (¡a cada uno según su merecido!), el evangelio de Jesús resucitado sitúa a los hombres ante el don y tarea del perdón, que supera el legalismo, haciéndonos capaces de desactivar la bomba de violencia que amenaza con destruir la vida de la humanidad. Así lo ha destacado la antropóloga judía H. Arendt: «El descubridor del papel del perdón en la esfera de los asuntos humanos fue Jesús de Nazaret. El hecho de que hiciera este descubrimiento en un contexto religioso y lo articulara en un lenguaje religioso no es razón para tomarlo con menos seriedad en un sentido estrictamente secular». El primer requisito para alcanzar la paz, en las condiciones actuales de la humanidad, dividida por la imposición de unos, el deseo de revancha de otros y el odio de todos, es el perdón, que viene a revelarse como el único poder que rompe el círculo del eterno retorno del pasado (con su ley de acción y reacción) que encierra a los hombres en su destino de violencia. El perdón rompe la lógica de la venganza (del talión que siempre se repite: ojo por ojo, diente por diente); de esa forma libera al hombre del automatismo de la violencia y permite que su vida trascienda el nivel de la ley, donde nada se crea ni destruye, sino que solo se transforma. Solo el perdón nos sitúa en un nivel de gratuidad creadora. El perdón es gracia; de esa forma supera el pasado y abre un comienzo de vida allí donde la vida se cerraba en sus contradicciones y luchas de poder.

(2) *Perdón gratuito. Por encima de la expiación*. Jesús ha introducido su libertad y perdón para el amor en el mundo sacral de escribas y sacerdotes, superando el plano de los sacrificios rituales. Pues bien, invirtiendo el camino de Jesús, la Iglesia posterior ha interpretado a veces el perdón de forma sacral, como expresión de los méritos de su muerte expiatoria, en una línea cercana a los sacrificios del templo. Expiar es *pagar* por una culpa, sometiéndose al juicio de Dios. Sin duda, el Nuevo Testamento asume a veces un lenguaje expiatorio, como se esperaba en un contexto marcado por el templo, pero lo hace de un modo simbólico. Pero, en sentido estricto, la muerte de Jesús no ha sido un sacrificio expiatorio (¡ciertamente, mejor que los anteriores!), sino el despliegue de la gracia salvadora de un Dios que no necesita que le expíen o aplaquen, porque él mismo es perdón, él mismo expía (si vale ese lenguaje) a favor de los hombres (cf. Rom 3,24-25). El Evangelio invierte así la experiencia y tarea de las religiones sacrificiales y entre ellas la de cierto judaísmo: Dios no exige expiación o sometimiento para afianzar de esa manera su poder, sino que ofrece gratuitamente su perdón, porque él es gracia y así se manifiesta en Cristo. Según eso, el perdón nace del amor mesiánico y pascual, no de un ritual de sometimiento y violencia victimista. En ese contexto ha de entenderse la actitud de Jesús, que ha perdonado a los pecadores, sentándose a la mesa con ellos, invitándoles a compartir su camino (cf. Mc 2,15-17 par; Mt 11,29 par; Lc 15,1). De esa forma ha ofrecido el Reino de Dios a los excluidos: no solo a los simples de mente *(am ha aretz)*, incapaces de cumplir la ley por falta de conocimiento, y a los pobres (plano económico) o ritualmente manchados (por lepra y flujos de semen o sangre), sin acceso al culto, sino también a los pecadores estrictamente dichos, según la perspectiva israelita, es decir, a los separados de la alianza de Dios por su conducta (publicanos, prostitutas). Precisamente a ellos ha ofrecido solidaridad y perdón supralegal.

(3) *Perdón humano*, *antes de conversión*. Sacerdotes y escribas perdonaban a los convertidos, que volvían a cumplir la Ley, como mandaban los ritos y las buenas tradiciones. El proceso era claro: los manchados debían limpiar su impureza, los pecadores dejar el pecado y volver a la alianza. La misma ley que condenaba al pecador le ofrecía, al mismo tiempo, un camino de perdón, si se convertía y volvía al pacto. En contra de eso, Jesús no exige a los pecadores que se conviertan primero, sino que empieza ofreciéndoles el perdón y solidaridad del Reino. De esa manera ha entrado en conflicto con la Ley sagrada del templo, pues ha recibido en su mesa y comunión a leprosos y hemorroísas, publicanos y prostitutas (pecadores), lo mismo que a los pobres de la tierra (poco cumplidores), ofreciéndoles su Reino. Con eso devalúa la ley de purezas y pecados y el conjunto del ritual del templo, pues lo considera innecesario. No mantiene discusiones sobre leyes o rituales: no ha querido sustituir una sacralidad por otra, sino que ha suscitado, desde el centro de Israel, una comunión escatológica y mesiánica, fundada en la gratuidad de Dios. No ha sido profeta de conversión, no ha pedido a los pobres, manchados y pecadores que cambien, para recibir después (por ese cambio) el perdón de Dios, sino que ha ofrecido comunión mesiánica o perdón precisamente a los que, según Ley, siguen siendo pecadores o manchados, sin exigirles conversión antecedente. Así ha sustituido el sistema sacral por la gracia liberadora de

Dios, como muestran sus gestos y palabras: sus relaciones con Leví, Zaqueo y los publicanos y la pecadora agradecida (cf. Mc 2,13-17; Lc 7,36-50; 19,1-10); sus parábolas sobre el deudor inmisericorde (Mt 18,21-23) y el hijo pródigo (Lc 15,11-32). En ese contexto presentamos algunos textos fundamentales sobre el perdón de Jesús.

(4) *Perdonad y seréis perdonados*. Estas palabras forman parte de la expansión lucana de la superación del juicio*: «No juzguéis, y no seréis juzgados. No condenéis, y no seréis condenados. Perdonad, y seréis perdonados. Dad y se os dará» (Lc 6,37-38). El texto de Mateo (7,1) no contiene las tres concreciones de Lucas, pero las supone, pues es imposible no juzgar a no ser que se supere la condena, se ofrezca el perdón y se dé generosamente a los demás. (a) La primera concreción, *no condenéis y no seréis condenados*, parece innecesaria: donde se impide lo más (juzgar), sobra lo menos (condenar). Sea como fuere, el texto nos sitúa dentro de una paradoja: al decir *no condenéis* se supone que podemos empezar juzgando; nos ponemos ante un caso, analizamos, sopesamos..., pero luego se añade que no podemos dictar nunca sentencia negativa. Eso significa que no podemos juzgar. (b) La segunda es *perdonad*. Donde no se juzga no hay siquiera lugar para el perdón: todo lo llena el amor antecedente y creador. Pero allí donde se inicia el juicio o donde alguno ha sido ya juzgado, condenado, marginado, se vuelve necesario el perdón que consiste en ofrecer palabra y vida a quien se encuentra caído o rechazado por los otros. Perdonar es invertir la corriente de violencia y de pecado, regalando amor y vida allí donde triunfaba el odio. (c) La tercera es *dad y se os dará*, *una medida buena*, *remecida*... Ante la objeción de aquel que dice: «Perdono pero no hablo», «perdono pero eludo», el texto indica que el perdón auténtico ha de abrirnos de manera generosa hacia los otros. Estas tres aplicaciones (no condenar, perdonar, dar) han sido formuladas posiblemente por Lucas a partir de tradiciones previas. Con ellas interpreta y explícita el tema del no juzgar, haciendo así que pueda aplicarse ya mejor dentro de su iglesia. La palabra sobre el *perdón* quiere fundar la tarea del no juicio en la experiencia precedente del perdón que recibimos de Dios y debemos ofrecer a los enemigos (cf. 6,27-36).

(5) *El Padrenuestro*: «Perdona nuestras deudas como nosotros perdonamos a nuestros deudores» (Mt 6,12). Esta palabra clave del Padrenuestro* nos sitúa en el centro de la oración de Jesús, que viene a presentarse en principio como una experiencia de perdón: porque tenemos la experiencia del perdón de Dios podemos perdonar a los demás, no solo las «ofensas», como dice la traducción litúrgica actual, sino todas las deudas, como dice el texto original de Mateo. Lucas, al trasladar la experiencia judía que está en el fondo del texto primitivo de Mateo en un contexto de origen pagano, se atreve a cambiar el contenido del primer perdón, pero deja intacto el segundo: «perdona nuestros pecados, como nosotros perdonamos a todos los que nos deben algo» (Lc 11,4). Nuestras deudas con Dios pueden llamarse pecados *(hamartía)*; nuestras ofensas a los otros son ante todo deudas, no solo en sentido monetario, pero también en sentido monetario. Jesús pide el perdón por todo, es decir, la gratuidad, entendida como principio de conducta. Más allá de la ley, en el principio de todo lo que puede decirse y hacerse está el perdón, como gratuidad creadora de vida.

(6) *Pues si no perdonáis las ofensas de los hombres tampoco el Padre celestial os perdonará...* (Mt 6,14-15). De esta manera ha reasumido y ampliado el evangelio de Mateo la palabra del perdón final del Padrenuestro, ofreciendo en ese contexto la más alta revelación de Dios Padre que perdona pidiendo a los hombres que perdonen. Más antigua aún es la versión del texto que ofrece Marcos 11,24-25, comentando la señal que Jesús ha realizado contra el templo. Ha expulsado a cambistas de dinero, a vendedores de animales. El antiguo templo de los sacrificios y tributos económicos ya no es necesario, porque Dios Padre perdona por amor y gracia, no por ley ritual. Pues bien, ese perdón de Dios se expande y expresa en la exigencia del perdón interhumano: «Todo lo que pidiereis *orando*, creed que ya lo habéis recibido y así será. Y cuando oréis, *perdonad* si tenéis algo contra alguien, para que también vuestro Padre celestial os perdone vuestras culpas» (Mc 11,24-25). Marcos supone que el templo sacral de los sacrificios y ritos de Jerusalén ha perdido ya su función, pues era una cueva de bandidos elitistas, que comercian con el pecado y perdón de los demás (Mc 11,15-17). Los seguidores de Jesús no necesitan santuario nacional, ni sacerdocio controlado por la ley de los escribas: ellos pueden dialogar y dialogan directamente con Dios, en gesto de confianza, teniendo la certeza de que el Padre les ha concedido ya (cf. *elabete*: 11,24) aquello que piden. Frente al negocio del templo sacral, que divide a los hombres según ley (judíos y gentiles, laicos y levitas, vendedores y compradores...), perdonando por sacrificio y tarifa a los que piden perdón, ha situado Mc la experiencia revolucionaria y creadora de la reconciliación directa de unos hombres y mujeres que pueden perdonarse mutuamente, como el Padre Dios les perdona. Siglos habían tardado *los judíos* en construir una nación fundada en leyes y sacralidades encarnadas en un pueblo, centradas en un templo. Pues bien, *Jesús* ha superado ese nivel, proclamando, sobre el santuario estéril de Jerusalén (cf. Mc 11,11), su palabra de condena y nueva creación. En lugar del viejo templo emerge la *comunidad mesiánica* donde todos son sacerdotes y pueden perdonar y perdonarse sin necesidad de sacrificios ni templos exteriores. La nota primera y más alta del Dios Padre de Jesús es el *perdón*. Los restantes gestos de protección sacral que se le atribuyen los podría realizar, de alguna forma, un ídolo religioso. Pero solo un Padre Dios puede y quiere perdonar, concediendo a los humanos la fuerza para hacerlo, es decir, para acogerse en gratuidad unos a otros.

(7) *Setenta veces siete*. La experiencia del perdón está en el centro del gran mensaje eclesial de Mt 18, donde solo se formulan dos principios o mandatos eclesiales: la acogida a los más pequeños y el perdón mutuo. Se trata de un perdón exigente, vinculado a la experiencia de una comunidad, que puede y debe decir al «pecador» que está rompiendo la unidad de los hermanos, que está rompiendo la Iglesia y que debe dejarla (Mt 18,15-20). Pues bien, al lado de esa norma que sirve para salvaguardar la identidad de la Iglesia, se eleva otra, aún más importante, que se expresa en la respuesta de Jesús a Pedro: ¿cuántas veces tengo que perdonar? ¡No te digo siete veces, sino setenta veces siete!, es decir, siempre (Mt 18,21-22). En este contexto ha recogido y ha citado Mateo la parábola del rey que perdona a su deudor una deuda inmensa, esperando que el deudor perdone también a quien le debe algo (Mt 18,23-35). Este perdón

inmerecido, absoluto, incondicionado, de Dios que puede expresarse y se expresa de un modo gratuito en el perdón entre los hombres, constituye el centro del mensaje de Jesús, tal como se ha expresado por ejemplo en la parábola llamada del hijo pródigo (cf. Lc 15,11-31). Esta es la experiencia clave de la pascua: Dios ha perdonado a los asesinos de su Hijo, iniciando con ellos (con los perdonados) un camino de perdón y esperanza sobre el mundo. Según eso, la Iglesia que puede expulsar a los pecadores es la misma Iglesia que debe perdonarles siempre.

(8) *El perdón como experiencia pascual*. La experiencia del perdón gratuito, ofrecido sin condiciones, durante el tiempo de la vida de Jesús, ha venido a expresarse y concretarse en forma de perdón impartido y compartido a través de la misma Iglesia. Así lo muestran algunos textos básicos, especialmente vinculados a la experiencia pascual. (a) *Lucas: era necesario*... El evangelio de Lucas ha identificado la resurrección de Jesús con la experiencia del perdón, pero de un perdón que ahora está vinculado con la conversión: «De esa forma, era necesario que el Cristo padeciese y resucitase de los muertos al tercer día; y que en su nombre se predicase la conversión y el perdón de los pecados en todas las naciones, comenzando desde Jerusalén» (Lc 24,47). El perdón *(aphesis)* constituye el primer elemento del kerigma pascual de la Iglesia, es la expresión y consecuencia primera de la resurrección de Jesús: esta es la novedad, esta la revelación fundante del Evangelio. Pero es un perdón que está vinculado con la conversión *(metanoia)*, lo mismo que en el comienzo del mensaje de Jesús: «Se ha cumplido el tiempo, ha llegado el Reino de Dios; convertíos y creed en el Evangelio» (Mc 1,15). Conforme a la dinámica de Mc 1,15 resulta claro que lo primero es el Evangelio, la buena nueva del Reino de Dios y que, después, desde el mismo evangelio del Reino, se puede y debe hablar de la conversión o metanoia, entendida como transformación del hombre. En este final del evangelio de Lucas puede haber cambiado el orden del proceso, de manera que se pone primero la conversión y después, como una consecuencia, el perdón. En el caso de que ello fuera así, como después lo ha entendido a veces la Iglesia, el perdón de Dios ya no sería incondicional, sino que dependería de una condición humana: sería consecuencia del cambio de los hombres. De todas formas, dentro del texto de Lucas, ese condicionamiento del perdón no se puede tomar en sentido absoluto, porque el perdón forma parte del kerigma, de una proclamación de Dios, anterior a toda experiencia de justicia humana. Por otra parte, la proclamación del perdón deriva de la presencia del Espíritu Santo que los discípulos deben recibir, para poder así anunciarlo y realizarlo entre los hombres (cf. Lc 24,49). Los discípulos de Jesús no son jueces del mundo, sino testigos del perdón, signo del Espíritu de Dios. (b) *Juan: recibid el Espíritu Santo: a quienes perdonareis los pecados*... De un modo implícito, Lucas había interpretado el perdón como signo y presencia del Espíritu Santo. En esa línea avanza el evangelio de Juan, identificando ya de manera expresa pascua (resurrección de Jesús), Pentecostés (venida del Espíritu Santo) y perdón de los pecados: «Jesús les dijo: ¡Paz a vosotros! Como me ha enviado el Padre así os envío a vosotros. Y diciendo esto sopló sobre ellos y les dijo: Recibid el Espíritu Santo. A quienes perdonareis los pecados les quedarán perdonados. A quienes los retuviereis les quedarán retenidos» (Jn 20,21-

23). Jesús aparece así directamente como emisor del Espíritu, en gesto de nueva creación que se define por el perdón. La primera creación estaba mantenida en términos de ley y juicio: el Génesis decía que Dios «sopló en el hombre aliento de vida» (Gn 2,7), haciéndole así capaz de vivir según Ley. La segunda creación se encuentra definida por el Espíritu del perdón, haciendo a los hombres capaces de vivir en una nueva dimensión de gratuidad. Jesús resucitado sopla sobre los hombres, ofreciéndoles su Espíritu de perdón, la vida que brota de su gracia y haciéndoles capaces de perdonarse. Quienes reciben el Espíritu del perdón pueden perdonar, viniendo a presentarse sobre el mundo como portadores de la reconciliación de Cristo. El mismo perdón interhumano, que Jesús ha situado en la raíz del Evangelio (cf. Mt 6,12 y par), viene a presentarse ahora como perdón pascual, que los discípulos de Jesús pueden y deben ofrecer, con su propia vida, sobre todo el mundo. El Espíritu de Cristo, que es perdón gratuito y gracia que perdona, rompe las viejas ataduras y los lazos nacionales de Israel, haciendo que todos los hombres y mujeres de la tierra puedan vincularse entre sí, de un modo gratuito. Este perdón del Espíritu es poder de nuevo nacimiento, como se dice al comienzo del Evangelio: los que creen en Jesús reciben la potestad de ser hijos de Dios; ya no provienen de la carne y de la sangre ni tampoco de la voluntad humana, porque nacen desde Dios (Jn 1,12-13). Juan vuelve de esa forma a la raíz del Evangelio. Jesús ha convocado a los enfermos, a los publicanos y a las prostitutas, para convertirles en hijos de Dios, haciendo así posible su nuevo nacimiento para el Reino. Por eso les ha dado su palabra, les enseña a decir Padre. Esta misma experiencia de filiación y nuevo nacimiento es la que hallamos ahora, pero con una novedad: «a quienes se los retengáis les quedan retenidos». El perdón no es un simple ofrecimiento vacío, sino poder de transformación. Por eso, allí donde no se acoge ni comparte, de manera voluntaria, su poder queda frustrado, como sabe también Mt 18,15-16: la Iglesia no solo ofrece el perdón, sino que lo visibiliza. Por eso, allí donde el perdón no se expresa y comparte queda roto, se frustra y destruye. Este es por tanto el perdón de Dios, gracia suprema, que se ofrece sin condiciones a todos los hombres y mujeres de la tierra. Pero es, al mismo tiempo, un perdón que los hombres pueden compartir y expresar en la Iglesia, que así aparece como signo de perdón universal sobre el mundo. Esta es, quizá, la tarea más importante de la Iglesia actual: mostrar el perdón de Jesús de forma compartida, concreta, en medio de una tierra donde no existe perdón.

Cf. J. ALONSO, *Raíces bíblicas del sacramento de la penitencia*, PPC, Madrid 1980; H. ARENDT, *La condición humana*, Paidós, Barcelona 1993, 258; H. VON CAMPENHAUSEN, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power*, Hendrickson, Peabody MA 1997; W. D. DAVIES, *El Sermón de la Montaña*, Cristiandad, Madrid 1975; J. EQUIZA (ed.), *Para celebrar el sacramento de la penitencia*, Verbo Divino, Estella 2000; V. JANKÉLÉVITCH, *El Perdón*, Seix Barral, Barcelona 1999; J. LAMBRECHT, *Pero yo os digo... el Sermón programático de Jesús (Mt 5–7; Lc 6,20-49)*, Sígueme, Salamanca 1994; G. LOHFINK, *El sermón de la montaña ¿para quién?*, Herder, Barcelona 1988; J. J. MATEOS, *El Sermón del Monte*, Ega, Bilbao 1993; X. PIKAZA, *Antropología bíblica*, Sígueme, Salamanca 2006; J. RAMOS REGIDOR, *El sacramento de la penitencia*, Sígueme, Salamanca 1997; E. P. SANDERS, *Jesús y el judaísmo*, Trotta, Madrid 2004; *Judaism. Practice and Belief. 63 BCE-66 CE*, SCM, Londres 1992.

PEREGRINACIÓN

(↗ *Abrahán*, *camino*, *colecta*, *fiestas*, *Jerusalén*, *pascua 1*). Peregrino es alguien que va lejos, de ordinario a pie, atravesando campos (la palabra está relacionada con *ager*, campo), especialmente para visitar algún santuario, en tiempos determinados, cumpliendo un rito religioso. Hay peregrinaciones individuales, o de grupos pequeños, y grandes peregrinaciones que sirven para vincular a los fieles de un determinado culto, en santuarios donde se congregan los devotos. La peregrinación más antigua de la Biblia parece vinculada a Abrahán*, que va recorriendo la tierra de Canaán, para pasar por santuarios, adorando en ellos al Dios del lugar. Así le vemos vinculado en su camino a Siquem y Betel, donde invoca a Dios (Gn 12,6.8), para volver de nuevo a Betel (Gn 13,2-3), recibiendo después el homenaje del rey-sacerdote de Salem/Jerusalén (Gn 14,18-24); más tarde le hallamos en el santuario de Mambré, junto a Hebrón (Gn 18,1-15), que será el lugar más vinculado a su memoria.

(1) *Judaísmo. Santuarios.* La religión judía se fue configurando en esos y en otros santuarios (Gilgal, Silo, Berseba, Dan...), donde los israelitas se juntaban, adoraban al Dios común, se transmitían experiencias, fijaban matrimonios y concertaban acuerdos de tipo económico, social y militar. Sin la peregrinación a los santuarios de la tierra, vinculados al culto de Yahvé y a la memoria de los patriarcas (Abrahán, Isaac y Jacob; cf. Gn 12–35), no hubiera existido religión israelita. Pero en un momento dado, por el riesgo de contaminación religiosa de algunos templos y, sobre todo, por el afán centralista de sus sacerdotes, con la reforma de Josías* (639-608 a.C.), solo quedó como legítimo el santuario de Jerusalén (aunque los samaritanos siguieron manteniendo el de Siquem y el monte Garizim), donde todos los judíos debían «subir» tres veces al año, en peregrinación, para confesar y cultivar su fe en las fiestas (Pascua*, Pentecostés* y Tabernáculos), reglamentadas en la Biblia (cf. Ex 23,14-17; 34,24; Dt 16,16; cf. Lv 23).

Esas peregrinaciones se realizaban en Israel desde una distancia media (en general, no más de unos 100/150 kilómetros), de forma que no exigían grandes desplazamientos. Más tarde, cuando gran parte de los judíos vivan lejos de Israel, las peregrinaciones se irán haciendo más largas. En ese contexto surgió la esperanza y promesa de la peregrinación final de los israelitas (y de todos los pueblos) a Jerusalén, donde se instauraría la paz y concordia entre los pueblos. Entre los textos de peregrinación están los salmos que se cantaban en el camino y al acercarse al santuario (Sal 14, 48, 50, 81, 84, 87, 95, 100, 114, 121, 122 y 123).

(2) *Cristianismo.* Jesús espera, como los buenos judíos, la peregrinación final de las naciones a Jerusalén (cf. Is 2,2-4; Is 60), afirmando que vendrán los pueblos de Oriente y Occidente, mientras los hijos del Reino quedarán (podrán quedar) excluidos (cf. Mt 8,11). En esa línea se sitúa su ascenso final a Jerusalén, como devoto israelita, para celebrar la pascua (cf. Mc 11,1-18 par); pero en vez de subir y venerar al Dios del templo, según la tradición, él criticó la función del santuario, y anunció su ruina (cf. Mc 11,17), prometiendo, sin embargo, a sus discípulos la copa de vino en el Reino que llega (Mc 14,25).

Tras la muerte de Jesús, algunos de sus seguidores siguieron esperando la llegada de los pueblos a Jerusalén, donde se instaurará el reino mesiánico de Cristo. Pero Pablo (a quien por una parte vemos subiendo como peregrino a Jerusalén, con la colecta, en Hch 21) invierte la dirección centrípeta de los pueblos (que debían centrarse en Jerusalén) e inicia un camino de misión centrífuga desde Jerusalén (o Galilea) hacia todas las naciones. En ese sentido, Hechos muestra el fracaso de la «peregrinación final de Pablo» a Jerusalén con la colecta, sin lograr al parecer lo que quería (la comunión con los de Santiago*; Hch 21–25). Por eso, el camino del Evangelio no lleva ya a Jerusalén, sino que se abre desde Jerusalén, por Roma, a todas las naciones (cf. Hch 1,8; cf. Mc 16,1-8). En esa línea insiste Mt 28,16-28: Jerusalén ha perdido su función de santuario central, de meta de las peregrinaciones de los fieles. El Evangelio ha de extender desde Galilea a todas las naciones. Jerusalén y el monte Garizim de los samaritanos pierden su función de centros religiosos, meta de las peregrinaciones de los fieles, como ha puesto de relieve Juan, «porque Dios es espíritu; y es necesario que sus adoradores le adoren en espíritu y en verdad» (Jn 4,24).

PERSECUCIÓN

(↗ *guerra*, *martirio*, *pena de muerte*, *Pablo*, *violencia 1-2*). Uno de los elementos que mejor definen la trayectoria bíblica es la experiencia de persecución, en sus varias formas, activas y pasivas. Hay persecución activa allí donde la misma Biblia pide a los creyentes que exterminen o expulsen de la tierra de Israel a los pueblos enemigos, a los pueblos y personas que no aceptan al Dios de la alianza (pacto* de conquista, Jehú*, Elías*). Pero la persecución dominante en la Biblia es de tipo pasivo y se expresa allí donde los creyentes, que no forman un imperio o grupo de presión dominador, acaban siendo perseguidos. Este es un tema básico, tanto en los libros apocalípticos, cuyos portadores se sienten perseguidos por espíritus e imperios perversos, como en los libros proféticos y sapienciales del Antiguo Testamento, cuyos representantes (Siervo* de Yahvé, justo) son también perseguidos. Este es un tema que ha venido a culminar en Jesús* (perseguido y asesinado). La Biblia no es un manual de vencedores, sino todo lo contrario: una guía para perdedores y excluidos de la gran vida social. Precisamente en ellos, en los oprimidos, se revela la justicia y el futuro de Dios, como sabe el Apocalipsis*.

(1) *De la lucha entre todos a la persecución de los distintos*. En ese contexto se sitúan las palabras fundamentales de la tradición evangélica sobre la persecución: «Guardaos de los hombres, porque os entregarán a los sanedrines y en sus sinagogas os azotarán, os llevarán ante gobernadores y reyes. Pero cuando os entreguen, no os preocupéis de cómo o qué hablaréis. Pues no seréis vosotros los que habléis, sino el Espíritu de vuestro Padre... El hermano entregará a muerte a su hermano, y el padre a su hijo. Se levantarán los hijos contra sus padres y los matarán. Y seréis aborrecidos de todos por causa de mi nombre. Pero el que persevere hasta el fin, este será salvo» (cf. Mc 13,9-13; Mt 10,17-22). Jesús ha quebrado los modelos de poder que actúan en el mundo, modelos de talión o justicia violenta donde, estrictamente hablando, no hay persecución, sino violencia de todos contra todos. La persecución estrictamente dicha empieza cuando uno de los componentes del grupo social no tiene poder para oponerse con violencia o no quiere hacerlo, quedando así en manos de los violentos. En ese momento, lo que era lucha entre todos, probablemente en un nivel de equilibrio (de grupos iguales que combaten entre sí), se convierte en persecución de casi todos (de los fuertes) sobre los débiles o, mejor dicho, sobre aquellos que renuncian a defenderse. En ese sentido, la persecución implica un desequilibrio radical, es una especie de desnivel donde algunos, los que se creen dueños del poder, lo ejercen y despliegan imponiéndose sobre los otros. La persecución es el gesto propio de los portadores de un poder o ley que se sienten capaces de imponerse sobre los que piensan y viven de un modo distinto, quizá porque tienen miedo de ellos. Pueden hacerlo de un modo que parece legal: el hermano entrega al hermano, el padre al hijo, poniéndole en manos de la autoridad competente, para que le juzgue y/o mate. Pero pueden hacerlo también de un modo incontrolado: se alzarán los hijos contra los padres y los matarán...; estos hijos no siguen un proceso legal, sino que se dejan

llevar por el vértigo de la violencia y para mantener su autoridad deben linchar a los padres que la ponen en riesgo, repitiendo el asesinato primigenio.

(2) *El Evangelio*, *manual de perseguidos*. Los grandes movimientos sociales, tanto en un plano social como político y militar, han sido creados y están entrenados para la lucha, una lucha entre grupos más o menos semejantes. Pero Jesús no ha preparado a sus discípulos para la lucha, sino para el amor gratuito; y de esa manera les ha dejado, gratuitamente, en manos de aquellos que poseen el poder, que se sienten amenazados y se defienden a sí mismos, defendiendo con violencia su propia realidad sagrada, sea en plano judío (sanedrines), sea en plano gentil (reyes). Jesús sabe que toda persecución es en el fondo una lucha familiar, dirigida por aquellos que buscan el poder y que se instituyen a sí mismos como instancia de poder frente a los que buscan y exploran caminos distintos de vida, en gratuidad, más allá del poder, por encima de la violencia. Allí donde unos y otros apelan al poder y responden con violencia no hay persecución sino batalla, un tipo de guerra de todos contra todos. Solo allí donde algunos renuncian a la guerra (porque no quieren, porque no pueden) viene a darse la persecución. Esto es lo que Jesús ha revelado a sus discípulos. Por eso les dice: «Os mando como ovejas en medio de lobos; guardaos de los hombres; sed inteligentes como las serpientes, sencillos como las palomas» (Mt 10,17). En un mundo hecho de lobos, los que quieren comportarse como ovejas tienen que ser y son como palomas, en manos de las águilas rapaces. Pero pueden y deben ser también *phronymoi*, inteligentes, como las serpientes, es decir, capaces de esconderse, de actuar de un modo distinto: la inteligencia de los perseguidos es la inteligencia que se vincula a la debilidad y a la supervivencia, a la adaptación bondadosa y creadora. Esta inteligencia está vinculada al deseo de no imponerse, de no sobresalir en los foros y en los campos de batalla del poder; esta es la inteligencia de los grupos que con-spiran desde abajo, pero no para destruir el sistema (desde el resentimiento de los cobardes o desde el doble juego de los grupos secretos), sino para introducir amor en el sistema y para transformar la realidad, como semilla oculta, sin que se vea (Mc 4,26-29).

(3) *Persecución y Espíritu Santo*... Jesús dice a los perseguidos que no se preocupen de preparar su defensa con las razones sabias del mundo, pues tienen alguien que les defiende de manera más profunda: tienen la fuerza del Espíritu de Jesús que les asiste e inspira, haciéndoles testigos de su pascua (Mc 13,11). Los perseguidores tienen la fuerza bruta. Los perseguidos tienen la palabra*, que se puede expulsar, pero que no puede ser vencida (Jn 1,10-13). El Evangelio no necesita defenderse por la fuerza externa, porque se defiende por la palabra. Vale por sí mismo, sin apoyarse en ejércitos ni juicios. Posee la autoridad del Espíritu Santo, que es fuente de gracia salvadora, actuando a través de la palabra de los perseguidos. Este descubrimiento de la Racionalidad (Verdad) del Espíritu Santo como presencia de Dios, que se opone a los hombres que persiguen a Jesús (a sus creyentes), constituye la experiencia básica del Evangelio y vincula, de manera sorprendente, la inteligencia (casi astucia) de la serpiente, que actúa desde abajo, con la claridad y amor del Espíritu Santo, que actúa desde el mismo centro de la vida (Paráclito*). De esa forma se expresa la más alta racionalidad de las víctimas, la verdad

de los que han sido sacrificados a lo largo de la historia, una verdad que, según el Evangelio, ha sido revelada por Jesús: «Por tanto, mirad; yo os envío profetas, sabios y escribas; y de ellos, a unos mataréis y crucificaréis, y a otros azotaréis en vuestras sinagogas y perseguiréis de ciudad en ciudad, de manera que venga sobre vosotros toda la sangre justa que se ha derramado sobre la tierra, desde la sangre del justo Abel hasta la sangre de Zacarías hijo de Baraquías, a quien matasteis entre el santuario y el altar» (Mt 23,34-35). Este es el mensaje que Jesús dirige a las autoridades de Israel (o de cualquier poder del mundo). Este es el mensaje de sus profetas-sabios-escribas, es decir, de los hombres y mujeres que no tienen más poder que la palabra que revela y dialoga, que dice y comparte. Frente a esa palabra débil se eleva el poder de los que matan, de todos los que han matado y siguen matando, desde el tiempo de Abel hasta el tiempo de Cristo. Pues bien, los que matan se destruyen en el fondo a sí mismos, mientras se eleva sobre el mundo, por la fuerza del Espíritu Santo, desde el mismo Cristo, la voz de amor de los perseguidos, que no responden con violencia a la violencia, sino que pueden crear y crean un mundo más alto de gratuidad, que no se funda en el veneno de las serpientes destructoras (cf. Mt 23,33), sino en la capacidad de aguante de las buenas serpientes de Mt 10,17, que con-spiran en el mejor sentido de la palabra: que comparten el Espíritu de vida, desde el subsuelo de los condenados de este mundo.

(4) *2 Timoteo. Pablo*, *el perseguido de Cristo*. La segunda carta a Timoteo* ofrece una visión de conjunto de la historia y sufrimientos de Pablo que, para transmitir a los creyentes su aliento de evangelio, vuelve a recordar sus primeros «trabajos»: «Tú seguiste mi enseñanza, mis proyectos, mi fe y paciencia, mi amor fraterno y mi aguante en las persecuciones y sufrimientos, como aquellos que me ocurrieron en Antioquía, Iconio y Listra. ¡Qué persecuciones padecí! Pero de todas me sacó el Señor. Pues todo el que se proponga vivir como buen cristiano será perseguido» (2 Tim 3,10-12). Pablo recoge así unos recuerdos y sufrimientos que conocemos por Hechos (cf. Hch 13–14) y que ahora se pueden condensar en la sentencia final: «Todo el que se proponga vivir como cristiano será perseguido». De esa forma asume el argumento de Col 1,24-25, donde se afirmaba que Pablo debía «completar» los sufrimientos de Cristo. Ciertamente, sigue siendo un hombre bien concreto. Han sido reales sus dolores, recordados para siempre en la memoria de la Iglesia. Pero más que su figura aislada, importa ahora su ejemplo y enseñanza, en la línea de aquello que Cristo había dicho: «Yo le mostraré todo lo que él debe padecer por mi nombre» (Hch 9,16). La persecución constituye un elemento esencial de la condición cristiana, pues los fieles de Jesús no responden a la violencia con violencia y así quedan a merced de los poderes del sistema, que mata o encierra en la cárcel a sus adversarios. «Acuérdate de Jesucristo, resucitado de entre los muertos, nacido del linaje de David, conforme a mi evangelio, por el cual sufro hasta llevar cadenas como un criminal; pero la Palabra de Dios no está encadenada. Por eso lo soporto todo por los elegidos, para que también ellos alcancen la salvación de Cristo Jesús, con la gloria eterna. Esta es la palabra digna de confianza: Si morimos con él, viviremos con él; si perseveramos, reinaremos con él; si lo negamos, también él nos negará. Pero aunque seamos infieles, él permanece fiel, porque no puede negarse a sí

mismo» (2 Tim 2,8-13). Estas palabras condensan la más alta teología de la persecución. Desde el ocaso de su vida, eleva su voz Pablo encarcelado, sujeto con cadenas, como fiera peligrosa (cf. 2 Tim 1,8), a la que quieren impedir que hable. Pero Pablo reacciona de manera fuerte: ¡La palabra no está encadenada! Se podrá matar al hombre, se podrán ahogar las voces de los mártires; pero la voz de Dios que actúa en Cristo no podrá quedar cerrada en una cárcel. Esta paradoja nos lleva al principio de toda persecución, que es el misterio de Cristo muerto y resucitado. Cristo mismo sufre en los suyos, como dijo a Pablo en el camino de Damasco: «Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?» (cf. Hch 9,4). Eso significa que ningún perseguido muere solo, sino que participa del destino de Cristo: «Si morimos con él, viviremos con él» (2 Tim 2,11; cf. Rom 14,8). En el principio de toda persecución se encuentra Cristo, «si morimos con él...». Pues bien, unido a Cristo, Pablo puede presentarse también como modelo para el resto de la Iglesia. De esa forma, su misma existencia de apóstol se ha vuelto mensaje: «Por eso lo soporto todo por los elegidos...» (2 Tim 2,10). El sufrimiento de Pablo ha servido y sirve para sostener en el dolor de los creyentes, para mostrarles el camino de Jesús, para alentarles en la prueba. Pablo no ayuda a los presos liberándoles de la cárcel (como podía suponer la tradición de Lc 4,18-19), sino sufriendo en la cárcel con ellos. El anciano apóstol de las gentes ya no predica el Evangelio por los pueblos y ciudades del imperio, pero su misma vida se ha vuelto pregón y mensaje, pues ya no hay distancia entre lo que dice y lo que hace, lo que anuncia y lo que representa, de manera que podría afirmar «ya no vivo yo, sino que es Cristo el que vive en mí» (Gal 2,20). De esa forma, ha podido convertirse en modelo para los creyentes: «Acuérdate de Jesucristo, resucitado de entre los muertos... según mi evangelio, por el que padezco hasta llevar cadenas, como un malhechor, pero la Palabra de Dios no está encadenada» (2 Tim 2,8-9). Jesús ha resucitado, rompiendo las cadenas de la muerte. También Pablo, encadenado y preso por Jesús, es portador de una Palabra que rompe las cadenas. Externamente está apresado, pero puede anunciar y anuncia un camino de libertad desde la cárcel, por medio de su carta, a través de sus amigos como Timoteo.

(5) *2 Timoteo. Historia de Pablo*, *el perseguido*. Pablo ha sufrido con angustia el abandono de sus discípulos (2 Tim 1,15), pues ninguno ha tenido el valor de presentarse en su defensa: les ha vencido el miedo y todos le han dejado (2 Tim 4,16). Lo mismo que Jesús, Pablo tendrá que asumir la muerte solo. A pesar de ello, desde esa soledad, el viejo apóstol reconocerá que algunos han estado a su lado, como los de la casa de Onesíforo (2 Tim 1,16-18). Por eso, aunque muchos le hayan abandonado, desde una cárcel, Pablo puede seguir confiando en el Dios de Jesús: «El Señor estuvo a mi lado y me dio fuerzas» (2 Tim 4,17). Pablo sabe que Dios mismo ha descendido hasta su cárcel, como indicaban las viejas historias de la tradición israelita (José* en Egipto, Daniel* en el foso de los leones, los tres jóvenes en el horno de fuego) y sobre todo la historia de la pasión de Jesús. De esa manera, lo que parecía impedimento se ha vuelto principio de libertad para el Evangelio, pues Pablo está dispuesto a morir, sabiendo que su muerte es principio de libertad: «Por lo que a mí me toca, yo ya estoy próximo a ser sacrificado. El tiempo de mi ofrenda o destrucción está cercano. He combatido el buen combate, he

acabado la carrera, he guardado la fe. Ahora me aguarda la corona de justicia, la que me dará el Señor, juez justo, en aquel día; y no solo a mí, sino también a todos los que aman su venida» (2 Tim 4,6-8). Externamente emplea un lenguaje de persecución y sacrificio –derramar la sangre, ser destruido–, pero los motivos de violencia, imposición o amenaza desaparecen. Un mártir del Evangelio no muere porque un tirano decida matarle, empleando para ello la violencia del sistema, sino porque ha terminado su tarea, ha corrido hasta el final en la prueba de la vida y el mismo Dios ha decidido ofrecerle su corona de la gloria. Ante ese descubrimiento de Dios, ante el amor del Cristo, todos los restantes motivos pasan a segundo plano. Pablo encarcelado, al que pronto matarán, viene a presentarse como signo de evangelio y así se le comunica a Timoteo: «No te avergüences del testimonio de nuestro Señor, ni tampoco de mí, su encadenado, sino al contrario sufre tú también conmigo por el Evangelio, según el poder de Dios» (2 Tim 1,8). «Comparte las penalidades como buen soldado del Cristo Jesús... El labrador que ha sufrido trabajando es el primero que tiene derecho a los frutos» (2 Tim 2,3.6). Estas son las instrucciones del anciano mártir, estas sus comparaciones. La comparación del labrador nos sitúa en el centro del enigma de una vida cósmica que es fatigosa, en el camino de una humanidad que solo consigue los frutos de la tierra con trabajo. En ese contexto se añade la imagen del *soldado* de Cristo, que aquí solo tiene un sentido metafórico: la vida del legionario romano estaba llena de penalidades; penosa es también, pero en otro sentido, la existencia de los discípulos del Cristo, que han de estar dispuestos a ser perseguidos sin perseguir, a ser encarcelados y matados, sin querer ellos la cárcel ni la muerte para otros.

Cf. G. BARBAGLIO, *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos*, Sígueme, Salamanca 1989; J. GNILKA, *Pablo de Tarso: apóstol y testigo*, Herder, Barcelona 1998; R. GIRARD, *El chivo emisario*, Anagrama, Barcelona 1983; *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona 1983; *El misterio de nuestro mundo*, Sígueme, Salamanca 1982; X. PIKAZA, *Dios preso*, Sec. Trinitario, Salamanca 2005.

PERSECUCIONES, LISTA DE

(↗ *iglesia 6*, *martirio*, *Pablo*, *pasión*, *persecución*, *Timoteo 2*, *violencia 7*). El tema de las persecuciones, vinculado al origen del cristianismo (pasión* de Jesús), aparece en algunos textos fundacionales del Nuevo Testamento (Marcos, cartas de Pablo, Apocalipsis). La tradición posterior viene hablando de diez persecuciones de Roma contra la Iglesia (como las diez plagas de Egipto: cf. Ex 6–15), pero ese es un número simbólico, y aquí destacaré solo las primeras, empezando por la de Nerón, para llegar, ya fuera del tiempo de la fijación del Nuevo Testamento, a las últimas y más organizadas, del siglo III d.C. (del 202 al 313 d.C.).

(1) *Persecuciones ocasionales.* En principio, las persecuciones romanas fueron de tipo esporádico, motivadas por circunstancias concretas o por la falta de seguridad legal de los cristianos, que empiezan a visualizarse como distintos de los judíos.

64-68 d.C. Nerón, *martirios de Pedro y Pablo*. Tácito presenta a los cristianos como chivo expiatorio del emperador (cf. Tácito, *Anales* 15,44). «Para acabar con los rumores (de que él mismo había mandado incendiar Roma), Nerón presentó como culpables y sometió a los más rebuscados tormentos a los que el vulgo llamaba cristianos, aborrecidos por sus ignominias... El caso fue que se empezó por detener a los que confesaban abiertamente [que eran cristianos]; y luego, por denuncia de aquellos, a una ingente multitud, y resultaron convictos no tanto de la acusación del incendio cuanto de odio al género humano *(odio humani generis)*». Así lo ratifican, de un modo indirecto, las afirmaciones de *1 Clem* 5-6, que hablan del martirio de Pablo y de Pedro.

90-96 d.C. Domiciano, *culto imperial*. En los últimos años de su reinado, Domiciano exigió que rindieran culto al emperador, como forma de cohesión política. Al no aceptarlo, los cristianos corrían el riesgo de ser perseguidos, como suponen Ap y 1 Pedro. En este contexto se pone de relieve la oposición entre el culto al César y el culto a Cristo.

109-111 d.C. Trajano, *persecución en Bitinia*, *por acusaciones populares*. En ese tiempo se introduce la primera «ley» indirecta contra los cristianos. Plinio el Joven, gobernador de la zona, escribió a Trajano sobre la forma de actuar con los cristianos, pues había recibido acusaciones contra ellos, e, investigando el caso, con torturas, descubrió que eran gente buena, aunque «supersticiosa», y que el único daño que hacían es juntarse a rezar y adorar a Cristo en la noche del sábado al domingo. Trajano le responde que no debe buscar a los cristianos, ni recibir acusaciones anónimas contra ellos, pues eso es una cosa «indigna de nuestra época». Pero si otros les acusan y ellos (los cristianos) no se retractan, deben ser castigados, como peligrosos para la sociedad, pues está en juego el orden público. En ese contexto se sitúan los últimos escritos del Nuevo Testamento y quizá también el martirio de Ignacio de Antioquía y compañeros (120-130 d.C.), a quienes acusan de crear disturbios.

161-180 d.C. Marco Aurelio, *persecuciones esporádicas*. Fue en principio un emperador ilustrado, enemigo de injusticias, de manera que, en su tiempo, no se puede hablar de persecución general. Pero siguió creciendo en muchos lugares el odio contra

los cristianos, a los que se acusaba de ateos y asociales, de manera que hubo persecuciones concretas, como muestra el martirio de Policarpo (cuyas actas se conservan), con la memoria de diversas iglesias perseguidas, desde Lyon en Francia, hasta las fronteras orientales del Imperio romano, pasando por Roma y Alejandría.

(2) *Siglo III d.C. Persecuciones organizadas*. Solo en el siglo III, del 202 al 313, se dieron persecuciones de conjunto contra los cristianos, a los que se visualiza ya como enemigos del Imperio romano, de manera que aparecen con frecuencia como una especie de chivo expiatorio en el que se descarga la violencia.

202-210 d.C. Septimio Severo, *persecución como política imperial*. En este tiempo se inicia la primera persecución unitaria y global contra los cristianos (y judíos), a quienes se acusa de hambre, peste y, sobre todo, de violencia social, de manera que se les prohíbe que difundan sus religiones (debiendo mantenerlas en privado). Los judíos resistieron mejor (pues no difundían su religión). Los cristianos que la extendían (no se encerraban en un grupo separado) quedaron a merced de acusaciones particulares y de la respuesta organizada de muchos funcionarios imperiales.

235-238 d.C. Maximino el Tracio, persecución contra las élites cristianas. Siguiendo en la línea anterior, oprimió, castigo y mató de un modo especial a los obispos, a quienes miraba como responsables de la extensión del cristianismo. En este contexto, Ponciano e Hipólito, obispos de las dos comunidades de Roma, fueron desterrados a las minas de Cerdeña.

249-251 d.C. Decio, *primera persecución universal*, *por motivos sociales y religiosos*. A pesar de las presiones anteriores, el cristianismo se había extendido de tal forma que Decio, emperador culto, amigo de las tradiciones sagradas de Roma, tenía miedo de que ellas se perdieran (perdiéndose el Imperio), y, para impedirlo, quiso restaurarlas, publicando un edicto por el que todos los ciudadanos estaban obligados a «sacrificar a los dioses» por la seguridad y honor de Roma. En este contexto murieron muchos cristianos (como Fabián, obispo de Roma); otros fueron torturados, como Orígenes, teólogo de Alejandría. Algunos consiguieron certificados *(libelli)* de haber sacrificado sin hacerlo. En ese tiempo surgirá el movimiento donatista (contrario a recibir en la Iglesia a los que habían apostatado o fingido apostatar).

253-260 d.C. Valeriano, *nueva persecución contra las élites*. Siguió la política de Decio, exigiendo que todos los clérigos cristianos sacrificaran a los dioses del Imperio, bajo castigo de exilio o de muerte. De un modo especial fueron castigados y eliminados muchos cristianos más significativos (aristócratas y miembros de la administración). Entre los mártires se cuentan algunos obispos como Cipriano de Cartago y Sixto de Roma.

284-311 d.C. Diocleciano, *última persecución*. Fue un emperador eficiente en el plano económico, social y militar, empeñado en la «recreación moral» del Imperio, que a su juicio debía fundarse sobre bases tradicionales (conservadoras), de tipo cultural y religioso. Por ello (instigado por algunos colaboradores como Maximino y Galerio), decretó una persecución general no solo contra los cristianos, sino contra los fieles de otras religiones o cultos «no romanos». Su intento fracasó, en plano social, personal y

religioso. A su muerte quedará sellado el destino del cristianismo, como reconocerá poco después Constantino.

Cf. A. MANDOUZE, «Le persecución dei primi secoli della Chiesa», en J. DELUMEAU (ed.), *Storia vissutta del popolo cristiano*, S. E. Internazionale, Turín 1985, 33-60; G. JOSSA, *I cristiani e l'impero romano: da Tiberio a Marco Aurelio*, D'Auria, Nápoles 1991; J. MOREAU, *La persecuzione del cristianesimo nell'impero romano*, Paideia, Brescia 1977; A. ROPERO, *Mártires y perseguidores*, Clie, Viladecavalls 2010.

PERSONA

El concepto *persona* (elaborado por los concilios de la Iglesia primitiva) no aparece en cuanto tal en la antropología bíblica, pero está en el fondo de ella y la define, sobre todo en los últimos estratos del Antiguo Testamento y en el cristianismo. El ser humano (hombre o mujer) es persona (individuo responsable) en la medida en que puede situarse ante Dios, escuchando su palabra* y respondiendo a su llamada, para vincularse así de un modo responsable con los otros hombres. Cada ser humano es persona por su vinculación con Dios, no por sus posibilidades económicas, sociales o genealógicas, de manera que cada uno, hombre o mujer, anciano o niño, tiene valor infinito ante Dios y ante los otros. Más aún, la Biblia en su conjunto ha destacado el valor y la importancia personal de los pobres y excluidos de la sociedad, a quienes Jesús prometió el Reino* (cf. Lc 6,20-26), identificándose con ellos (Mt 25,31-45). La misma presencia del Mesías en cada uno de los pobres de la tierra les hace ser personas, haciendo que también sean personas aquellos que les acompañan y ayudan.

PERSONAJE

La Biblia es un gran relato que consta de relatos de personas que van apareciendo y desplegando su acción desde el comienzo (Adán y Eva de Gn 1–3) hasta el fin de su despliegue (la Novia y el Cordero de Ap 21–22). Pues bien, en ese contexto podemos hablar de «personajes», es decir, de los retratos de figuras irrepetibles que muestran su identidad y ofrecen sus aportaciones en el momento preciso, a lo largo del drama bíblico. En sentido general, podemos decir que un personaje es el retrato literario de una persona, que puede entenderse de forma histórica e individual (se refiere a alguien muy concreto que ha existido) o de forma general (puede referirse a un tipo de personas y circunstancias más que a un individuo concreto). Todas las personas de la Biblia (incluso Jesús o Pablo) se despliegan y aparecen en ella como personajes. No todos los personajes han sido o han tenido que ser personas históricas. En ese sentido, decimos que no es necesario que haya existido Adán o Noé, Sansón o Judit; ellos pueden ser y son figuras ejemplares que iluminan el despliegue de la vida humana. Pero las personas fundamentales han tenido que ser históricas, pues de lo contrario la Biblia dejaría de ser la revelación de Dios en el despliegue de la historia de los hombres. En ese sentido se distingue la religión bíblica de algunas religiones orientales: no es necesario que Krisna existiera para que se mantenga la verdad del hinduismo; no es tampoco necesaria la existencia de Buda para que el budismo sea experiencia de salvación. Pero el judaísmo no podría existir si no fueran históricos los personajes básicos del Antiguo Testamento (que forman la fuente del pueblo judío); ni el cristianismo podría existir si Jesús no hubiera existido y muerto por lo que dijo e hizo. Por esta razón debemos insistir en la necesidad de conocer y reconocer a los personajes bíblicos, a través de un proceso de lectura en el que vamos descubriendo su sentido y sus implicaciones. La Biblia no ofrece retratos psicológicos de sus personajes, como puede hacer un tipo de novela intimista de la modernidad, sino que en ella los personajes se van definiendo a sí mismos a través de lo que dicen y hacen (y de aquello que no dicen, ni hacen). Más aún, ellos se definen por sus relaciones con otros actores, dentro de la unidad de un libro y del conjunto de la Biblia. Sin un análisis narratológico de los personajes y de la trama narrativa no se conoce el despliegue de la Biblia.

PESTE

(↗ *altar*, *Apocalipsis*, *Arauna*, *enfermedad*). Aparece con cierta frecuencia en la Biblia, de un modo especial en el relato de las plagas de Egipto (Ex 5,3; 9,3) y en las grandes maldiciones que se proclaman contra el pueblo, en el caso de que abandone la alianza de Dios (cf. Lv 26,25; Dt 28,21). Ella aparece también como maldición en las amenazas de algunos profetas, especialmente de Jeremías (cf. 14,12; 21,6) y Ezequiel (cf. 5,12–7,15). La Biblia sabe que solo Dios puede librar a los hombres de la amenaza terrible de la peste que se propaga en las tinieblas de la noche (cf. Sal 91,3.6).

(1) *La peste de David*. El relato más importante sobre el tema está vinculado al censo del rey David y a la construcción del altar y templo de Dios en Jerusalén (cf. 2 Sm 24). El texto resulta enigmático y da la impresión de que el mismo Dios es causante de una contradicción: primero parece que aprueba el censo del rey David (que quiere conocer el número de hombres-soldados con los que puede contar para la guerra); pero después se enoja, porque el censo constituye una falta de confianza (¡el pueblo de Dios no necesita contar sus soldados para defenderse!). Así se dice que ardió la ira de Yahvé como fuego imprevisible que no puede controlarse. David ha contado a sus hombres, para fundar en ellos su imperio militar, como si la seguridad de la vida humana y del poder se fundara en cálculos numéricos. Pero el texto quiere mostrar que el poder de los números es frágil y ambiguo, que puede desaparece por causas exteriores, entre ellas la peste. Solo Dios puede ofrecer seguridad a los hombres... Pero entonces, ¿cómo podrá comportarse el rey si es que no puede ni contar el número de sus vasallos? Por razón de su mismo oficio, como rey que organiza a su pueblo y programa su defensa militar, David tiene que realizar un censo y al hacerlo cae bajo la ira de Dios. Esta es la necesidad política y el pecado o desmesura de David: por un lado tiene que hacer cuentas con el pueblo; pero, al hacerlo, abandona el nivel de pura gratuidad en el que solo Dios dirige y salva al hombre para introducirse en la lógica de cálculos del mundo, una lógica en la que puede irrumpir siempre lo inesperado, que es la peste.

(2) *Revelación del castigo: los tres males* (2 Sm 24,10-13). El pecado de David consiste en organizar su reino sobre el plano de otros reinos, conforme a la mesura humana. Esa mesura parece necesaria pero coloca al hombre en manos de los duros poderes de la tierra, ante los que viene a ponerle el mismo Dios, diciendo que escoja: hambre, guerra, peste. Esos males, que el profeta Gad recuerda y presenta ante David como consecuencia de su falta de confianza en Dios, muestran los tipos de violencia normal de nuestra historia. Ellos son el signo más saliente de la fragilidad del hombre, de su situación de fuerte desamparo sobre el mundo; son los temas principales de las grandes liturgias de penitencia y petición, que se realizan sobre todo en el ámbito de templo (cf. 1 Re 8,37; 2 Cr 6,28; Jr 27,13; 28,19; Ap 6,8). Todavía hoy, los ritos penitenciales de la Iglesia recuerdan: *a peste*, *fame et bello* (De la peste, del hambre y de la guerra, líbranos Señor). Ha contado David a su pueblo, ha entrado en la lógica de búsqueda, de lucha y fracaso del mundo. Es normal que el profeta descorra el abanico de males que le amenazan. Vivimos sobre un mundo sometido a los poderes (violencias

primordiales) del hambre (lucha económica), guerra (enfrentamiento social) y peste (enfermedad incontrolada).

(3) *El ángel de la peste* (2 Sm 24,14-18). Dios le deja escoger entre los tres males y David escoge la peste, que le parece más directamente vinculada al Dios de una ira que se puede volver misericordia. Hambre y guerra se encuentran más relacionadas con la obra de los hombres... En manos de la peste/ira queda David (todo el reino) y así viene a castigarle el ángel de Yahvé, personificado como rostro maléfico de Dios: el Dios de la peste es principio irracional de muerte dentro de una historia donde los humanos han querido controlarlo todo. David hizo las cuentas de su pueblo, como si pudiera dominar la vida de los hombres, a los que numera y ordena en dimensión de guerra. Pues bien, Dios le recuerda por su ángel de la peste que la vida/muerte no puede calcularse. El Dios que actúa en todo el texto es Dios de vida: lleno de misericordia (cf. 2 Sm 24,14). Pero, al mismo tiempo, se ha venido a desvelar como Señor de muerte: en su amenaza estamos sustentados. Si en un momento dado queremos controlar el mundo (fundar la vida sobre nuestros poderes, pensar que los podemos dominar) caemos en manos de la violencia irracional que se expresa como peste (o en otro tipo de violencias y enfermedades, personales y sociales).

(4) *Gracia de Dios sobre la peste. El altar de Yahvé. Jesús*, *Mesías de los enfermos*. Bien leído, el pasaje habla de gracia: habla del Dios grande que nos permite vivir en la ciudad amenazada por la muerte, del Dios que dice al ángel destructor ¡ya basta! para que así se detenga. Esta es la función de Yahvé para David y para el redactor de nuestro texto. La peste existe, nos rodea siempre, acompañada por el hambre y guerra, en trilogía inexorable. Está la peste cerca, como amenaza de dura destrucción que suena allí donde la vida parece triunfadora (cuando estamos más seguros, cuando hacemos las cuentas orgullosas de aquello que tenemos y podemos por el censo). Está la peste a nuestra puerta, como expresión del reverso de Dios, de la otra cara de nuestra orgullosa certeza de fuertes triunfadores. Pues bien, en medio y por encima de esa peste, se desvela el perdón de Yahvé que detiene a la muerte... y nosotros podemos elevar un altar al Dios de la vida que se manifiesta en medio del miedo de la misma peste. Este ha sido y sigue siendo para los auténticos judíos el sentido del altar de Jerusalén, de la roca de la era de Arauna, donde David ofreció un sacrificio al Dios que detiene la peste (2 Sm 24,16-25). El texto culmina con la construcción del altar y con la invocación al Dios de la vida. La vieja roca del templo de Jerusalén, bajo la mezquita santa, sigue siendo todavía hoy para judíos y musulmanes el testimonio de ese Dios de la misericordia que puede y quiere detener el estallido de la guerra, del hambre y de la peste. Esa roca se identifica para los cristianos con el mismo Cristo (cf. 1 Cor 10,4), a quien los evangelios presentan curando a los enfermos. La relación de Jesús con las enfermedades y los enfermos constituye un elemento esencial del Evangelio. Los israelitas tenían un altar de Yahvé contra la peste y allí ofrecían sacrificios. Los cristianos tienen a Jesús, Mesías de los enfermos; ciertamente, pueden y deben orar, pero su oración debe expresarse en forma de solidaridad creadora a favor de los apestados, siguiendo el ejemplo de Jesús.

PIEDRA SOBRE PIEDRA

(↗ *guerra*, *Jerusalén*, *Jesús*, *templo*). Una tradición judía del tiempo de Jesús daba gran importancia a las grandes piedras de la construcción del templo herodiano, considerando que permanecería para siempre, como signo de la protección de Dios hacia su pueblo. Así lo supone un texto de Marcos: «Al salir del templo, uno de sus discípulos le dijo: Maestro, mira qué piedras y qué construcciones. Jesús le replicó: ¿Ves esas grandes edificaciones? No quedará aquí piedra sobre piedra, nada que no sea destruido. Y sentándose en el monte de los Olivos, enfrente del templo, le preguntaron en privado Pedro, Santiago, Juan y Andrés: Dinos cuándo ocurrirá eso y cuál será la señal de que todo eso está a punto de cumplirse» (Mc 13,1-3).

El texto vincula dos tradiciones, que en principio parecían separadas: una sobre el fin del templo (¡no quedará piedra sobre piedra!), y otra sobre el «cómo y cuándo» con que empieza el gran sermón escatológico. A los ojos de Jesús (y de gran parte del cristianismo primitivo), la caída del templo y el fin de la historia se vinculan de forma inseparable, y así lo dice Jesús desde el monte de los Olivos, respondiendo a la palabra del discípulo que le ha mostrado la maravilla de santuario *(hieron)*, diciéndole: *¡Qué piedras*, *qué edificaciones!* Una larga tradición, muchas veces criticada y recreada (a pesar de la ruina de 587 a.C.), seguía afirmando que el templo era inexpugnable y que no sería destruido. Jesús no niega la magnitud de las piedras y edificaciones, pero pide al discípulo que mire hacia el conjunto de obras-casas *(oikodomas)* del templo, que son *kheiropoiêton*, hechas por mano humana (Mc 13,2; cf. 14,58), es decir, un gran «ídolo» (cf. discurso de Esteban en Hch 7,46-48).

En esa línea, retomando el motivo de fondo de Mc 11,15-17, Jesús anuncia: *No quedará piedra sobre piedra*... (Mc 13,2). En sentido material, esta «profecía» no se ha cumplido, pues (aunque el grueso del edificio se destruyó el año 70 d.C.) partes del cimiento y de la muralla de contención se mantienen hasta hoy (¡piedra sobre piedra!), y son objeto de veneración para millones de judíos (Muro de las Lamentaciones). Al evocar así la caída del templo, Jesús se sitúa en la línea de los grandes profetas que anunciaban la ruina de las ciudades «imperiales» (Nínive, Babilonia, Tiro, Roma). Pero no habla de ciudades enemigas, sino de Jerusalén y su templo, un edificio material, construido por los hombres *(kheiropoiêton)* y vinculado al dinero de los sacerdotes a quienes acusa de idolatría (el mayor pecado para el judaísmo). Todo nos permite suponer que esa palabra proviene de Jesús, porque la Iglesia primitiva ha sentido gran dificultad en transmitirla.

PIEDRAS PRECIOSAS

(↗ *Apocalipsis*, *margarita*, *parábolas*). Tienen una gran importancia dentro del mundo simbólico de la Biblia, como podemos ver en los relatos del paraíso, en los adornos del sumo sacerdote y en las murallas de Jerusalén.

(1) *Piedras del Edén*. Ellas aparecen como elemento distintivo del *paraíso*: «El nombre (de uno de los ríos) era Pisón; este es el que rodea toda la tierra de Havila, donde hay oro; y el oro de aquella tierra es bueno; hay allí también bedelio y ónice» (Gn 2,11-12). Esa visión ha sido ampliada y comentada en sentido mítico-simbólico por Ez 28,13, cuando habla del Príncipe de Tiro, que habitaba en el paraíso: «En Edén, en el huerto de Dios estuviste; de toda piedra preciosa era tu vestidura; de cornerina, topacio, jaspe, crisólito, berilo y ónice; de zafiro, carbunclo, esmeralda y oro».

(2) *Piedras sacerdotales*. Más importancia reciben todavía las piedras en las vestiduras del *Sumo Sacerdote*: «Mandarás hacer el pectoral de oro y lino trenzado con púrpura violeta, escarlata y carmesí. Doblado por la mitad, formará un cuadrado de un palmo de largo y otro de ancho. Engástale cuatro hileras de piedras preciosas: una hilera de una piedra sárdica, un topacio y un carbunclo; la segunda hilera, una esmeralda, un zafiro y un diamante; la tercera hilera, un jacinto, un ágata y una amatista; la cuarta hilera, un berilo, un ónice y un jaspe. Todas estarán montadas en engastes de oro. Serán doce, como los nombres de los hijos de Israel. Y cada una de ellas llevará grabado un nombre, como un sello: el nombre de cada una de las tribus de Israel» (Ex 28,15-21; cf. Ex 39,10-13; Eclo 45,10-12). El Sumo Sacerdote iba adornado de piedras preciosas (signo de las tribus de Israel) al presentarse ante Dios, oficiando su liturgia.

(3) *Piedras de la ciudad celeste*. En ese contexto se entienden las piedras preciosas de los pilares de la muralla de la ciudad del Apocalipsis, entendida así como verdadero templo y sacerdote de Dios: «Los materiales de la muralla eran de jaspe y la ciudad era de oro puro, semejante a puro cristal. Los pilares sobre los que estaba asentada la muralla de la ciudad estaban adornados de toda clase de piedras preciosas. El primer pilar tenía jaspe; el segundo, zafiro; el tercero, calcedonia; el cuarto, esmeralda; el quinto, sardonio; el sexto, cornalina; el séptimo, crisólito; el octavo, berilo; el noveno, topacio; el décimo, ágata; el decimoprimero, jacinto, y el decimosegundo, amatista. Las doce puertas eran doce perlas, y cada puerta estaba hecha de una sola perla. Y la plaza de la ciudad era de oro puro, transparente como cristal» (Ap 1,18-21; cf. Is 54,12). Las piedras no son ya adorno del Sumo Sacerdote, sino expresión del valor sagrado de toda la Ciudad, que es creación perfecta, signo y presencia de Dios. Sobre el valor simbólico de cada piedra se han hecho diversas especulaciones, que no son concordantes. Lo único seguro es que ellas están ahora vinculadas a doce ángeles (cuyo nombre desconocemos), a los patriarcas de Israel y los doce apóstoles del Cordero, vinculados a esas mismas puertas (Ap 21,12.14). También se pueden vincular con cada uno de los signos del zodíaco, pues la Nueva Jerusalén es Ciudad del Cielo y en ella se expresan y encuentran plenitud los grandes signos del cosmos. Más difícil resulta precisar el posible simbolismo de cada color y de cada piedra, relacionado quizá con los cuatro puntos

cardinales (tres piedras por cada punto cardinal) y con las diferentes posiciones astronómicas. En el fondo de todo hay así una visión armónica de la *geografía celeste de Juan*, vinculando todo el tiempo y el espacio sagrado. De un modo provisional, sin querer profundizar más en el simbolismo, podría trazarse el esquema que sigue, tomando los nombres de los apóstoles de Mc 3,16-19 y relacionando cimientos con puertas (patriarcas con piedras, apóstoles y signos del zodíaco); así podemos ofrecer esta estructura donde el primer nombre es patriarca, el segundo piedra, el tercero apóstol y el cuarto signo del zodíaco: (1) Judá, Jaspe, Pedro, Piscis. (2) Rubén, Zafiro, Santiago, Acuario. (3) Gad, Calcedonia, Juan, Capricornio. (4) Aser, Esmeralda, Andrés, Sagitario. (5) Neftalí, Sardonio, Felipe, Escorpión. (6) Manasés, Cornalina, Bartolomé, Libra. (7) Simeón, Crisólito, Mateo, Aries. (8) Leví, Berilo, Tomás, Taurus. (9) Isacar, Topacio, Santiago, Alfeo, Géminis. (10) Zabulón, Ágata, Tadeo, Cáncer. (11) José, Jacinto, Simón Cananeo, Leo. (12) Benjamín, Amatista, (Judas Iscariote), Virgo. Esta Nueva Jerusalén representa y expresa todo el cosmos. Por un lado es presencia de Dios (Cuadrado Perfecto, gran Plaza central); por otro es expresión de la Humanidad reconciliada, culminada (patriarcas y apóstoles), y es finalmente plenitud del cosmos (signos del zodíaco) en su belleza (piedras preciosas). Este mundo nuevo es Joya de las Joyas, brillo perfecto de las Doce Piedras de colores, engastadas sobre el jaspe del muro y sobre el oro transparente de toda la ciudad.

Cf. P. CULTRERA, *Lapidario Bíblico*, Editrice Vaticana, Vaticano 2000.

PILARES

(↗ *confesión*, *Dios*, *peregrinación*). Estrictamente hablando, la terminología de los «pilares» está vinculada al islam (confesión de fe, oración, ayuno, limosna, peregrinación). Pero puede aplicarse también de algún modo al judaísmo bíblico y al cristianismo.

(1) *Pilares del judaísmo*. En un sentido estricto, el único «pilar» del judaísmo bíblico es la fe en Dios, que se revela, siendo trascendente (único), de manera que el único pecado es la idolatría (confundir a Dios con otra realidad). Según eso, el judaísmo como religión no se entiende sin la experiencia y confesión del Dios creador, que aparece expresada de forma ejemplar en Gn 1.

Dios, *Ha-Shem (= el Nombre). Primera tabla de los mandamientos*. El mandato fundamental del judaísmo puede centrarse en el *Shema*: «Escucha, Israel, Ha-Shem, nuestro Dios, Ha-Shem Uno es; y amarás a Ha-Shem tu Dios...» (Dt 6,4-5). Por respeto a una tradición milenaria he puesto Ha-Shem (el Nombre) en el lugar donde el texto bíblico pone Yahvé (que se puede sustituir también por Adonai, el Señor). Ciertamente, Dios es pilar de la religión de Israel, pero sin convertirse nunca en un objeto junto a otros, en un tipo de «cosa» (idolatría). Por eso, la primera tabla (los tres primeros mandamientos) del decálogo (Ex 20 y Dt 5) no manda nada positivo sobre Dios, sino que se limitan a trazar un círculo de «silencio», un vacío sagrado, diciendo: no tendrás otro Dios, no harás ídolos, no pronunciarás en vano su nombre... En ese sentido, puede ser y es buen israelita el que mantiene silencio sobre Dios (sin pronunciarse sobre su figura); pero no puede ser israelita el que tiene otros dioses o hace ídolos de Dios. Solo en un segundo momento, para preservar la identidad de Dios, se puede hablar de unos pilares ya concretos del judaísmo:

Sábado (fiestas). Puede discutirse su importancia, pero siguiendo en la línea de los otros mandamientos, el segundo pilar del judaísmo es el Sábado, entendido como día de confesión de Dios, más que de puro descanso externo. Al principio de la Ley ha colocado el Pentateuco, el relato de la creación del mundo* (Gn 1,1–2,4), que es un proemio o fundamento de todo lo que sigue. Pues bien, allí donde culminan los seis días de ese principio emerge el Sábado, el séptimo día del descanso de Dios y de la armonía sagrada del cosmos, que los fieles acogen y cumplen de manera agradecida, asumiendo el ritmo septenario del tiempo (cf. Gn 2,2-3; Ex 20,8-9), pero sabiendo siempre que el séptimo día no se puede sumar a los anteriores, sino que es de un tipo totalmente distinto (cf. Seis, seis, seis*). También otros pueblos habían sacralizado ese ritmo, pero los judíos lo han hecho de un modo consecuente, por lo menos después del exilio (tras el 539 a.C.), convirtiéndolo en seña de identidad nacional. El Sábado es un signo de la presencia de Dios en el tiempo, dividido y ordenado en semanas de días, años (sabáticos) y ciclos de años (cada 49 años debe celebrarse el jubileo). Por eso, los judíos se han llamado muchos veces *sabatistas* (de manera que los paganos les han acusado de adorar a un dios llamado Shabat).

Ley: segunda tabla de los mandamientos. En la segunda parte del Decálogo están los «mandamientos», que regulan de una forma justa la vida de los israelitas entre sí y con todos los seres humano. Estos mandamientos, en los que solo hay un precepto positivo (honrar a los padres...), están formulados de un modo básicamente negativo: no matar, no adulterar, no robar... Los judíos han sido y siguen siendo un pueblo que tiene una «ortodoxia práctica», si vale esa palabra. No se definen por lo que creen (ni siquiera por lo que rezan), sino por lo que hacen, por su forma práctica de vivir. En línea positiva, la ley fundamental de Israel se condensa en los preceptos éticos formulados por los profetas, en los que se pide y se impone la justicia, especialmente en relación con los pobres.

Elección y pueblo. El judaísmo es la religión de un pueblo especial, que se sabe llamado por Dios para mantener en el mundo los valores de la justicia y el testimonio (negativo, más que positivo) de la existencia del mismo Dios. Se sienten elegidos, herederos de antiguos patriarcas, que oyeron a Dios y se pusieron en camino hacia la tierra y vida prometidas (Gn 12,1-3). Ciertamente, son *hijos de Adán*, es decir, del *Ser Humano* o de la humanidad, como los restantes pueblos de la tierra, pero tienen unos padres especiales, una historia propia, que ellos reciben en «herencia». Por eso, estrictamente hablando, los judíos no se hacen «por decisión particular» (a no ser en algunos casos particulares), sino que lo son por herencia (por haber nacido de madre judía) y por inserción en el pueblo. Tomada como puro privilegio, esa identidad por nacimiento sería signo de orgullo y haría a los judíos una simple «raza» de este mundo, en línea de exclusivismo nacional. Pero puede entenderse y extenderse como *institución de gratuidad*, al servicio de todos los pueblos del mundo: Dios mismo distingue y separa a los judíos de las otras naciones, para hacerles *pueblo santo*, portadores de su Ley y su esperanza entre los pueblos.

Biblia, *Palabra de Dios*, *la Ley*. La fidelidad a la alianza, gratuitamente ofrecida y asumida, se vincula al cumplimiento de la *Ley*, revelada por Dios en el Sinaí (cf. Ex 19–24 y todo el Pentateuco). Dios ha mantenido con los israelitas un diálogo gratuito y exigente, por medio de esa Ley (Torah), escrita en el Libro (= la Biblia) y transmitida de forma oral (recogida en la Misná y el Talmud). Entendida así, la Ley no es código o sistema que debe cumplirse por fuerza, ni imposición externa, sino prenda de vida y confianza (gozo) para el pueblo, norma de conducta práctica. Por eso, en sentido estricto, la Palabra no se lee y entiende (como teoría), sino que se escucha y cumple. Esta Ley escrita y oral no es palabra espiritualista, desligada de la vida ordinaria, sino principio de identidad y tarea de la «federación de sinagogas» que han venido siendo la base de la vida del pueblo de Israel después de la caída del Segundo Templo (tras el 70 d.C.).

Estas son para gran parte del pueblo las «instituciones» básicas del judaísmo, los pilares, que expresan el sentido de la revelación de Dios, el contenido más profundo de la Biblia. Al lado de ellos se pueden añadir otros, como la circuncisión (con otros ritos de vinculación o alianza), la tierra prometida con el templo de Jerusalén, las fiestas nacionales (Pascua, Semanas, Tabernáculos, Yom Kippur...), las comidas puras y los rituales de pureza, con las sinagogas y las escuelas rabínicas... Pero, estrictamente

hablando, los cinco pilares son los ya citados: Dios, Sábado, Mandamientos, elección y Escritura.

(2) *Pilares del cristianismo*. No es fácil trazar los pilares del cristianismo, porque no han sido fijados en ningún lugar, a diferencia de los del islam. Además, el cristianismo clásico de los primeros siglos se ha expresado en un contexto helenista, de manera que ha fijado su identidad en un credo trinitario (Padre, Hijo, Espíritu Santo), que ha corrido el riesgo de entenderse de forma intelectual (como expresión de unos dogmas que hay que creer). De todas formas, ese credo trinitario ha sido y sigue siendo compendio del cristianismo y así lo presentamos en su formulación más tradicional (credo de los apóstoles), sin introducir las precisiones teológicas del nicenoconstantinopolitano (concilios de Nicea y Constantinopla, años 325 y 381 d.C.).

Un credo, es decir, una confesión de fe que se encuentra vinculada a la liturgia bautismal y ha marcado y sigue marcando la *mutación evangélica*: iluminados por el recuerdo del Jesús histórico y por la presencia de su Espíritu, los cristianos se han descubierto inmersos dentro de un universo simbólico divino, centrado en el Padre de Jesús, que actúa por el mismo Jesús y por su Espíritu. Sin quererlo expresamente, sin fundarse en esquemas conceptuales previos, ellos se han visto impulsados a expresar así su principio trinitario. Ciertamente, han puesto de relieve el «contenido» de su fe (ortodoxia), pero no la han tomado como producto de un razonamiento lógico, sino como símbolo que se acoge de un modo creyente y se proclama en forma de «confesión», es decir, de compromiso vital. Este primer «credo» suele llamarse *Romano* (conservado en especial en Roma, donde ha influido menos el símbolo nicenoconstantinopolitano), pero aparece como credo o confesión de fe bautismal en diversas Iglesias de Oriente y Occidente, a partir del siglo II. Esta es su fórmula más usada: «(1). *Creo en Dios Padre* omnipotente, creador del cielo y de la tierra; (2) *y en Jesucristo*, *su único Hijo*, nuestro Señor, que fue concebido por obra del Espíritu Santo y nació de María Virgen, padeció bajo Poncio Pilato, fue crucificado, muerto y sepultado, descendió a los infiernos, al tercer día resucitó de entre los muertos, subió a los cielos, está sentado a la diestra de Dios Padre todopoderoso, desde allí ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos; (3) *creo en el Espíritu Santo*, la Santa Iglesia Católica, la comunión de los Santos, el perdón de los pecados, la resurrección de la carne y la vida eterna».

Para el judaísmo, la religión era ante todo «cumplimiento» (ortopraxia). Los cristianos han mantenido ese aspecto de «cumplimiento», pero han puesto de relieve la «ortodoxia», es decir, el conocimiento y confesión del misterio en el que se introducen (por el bautismo) y se mantienen (por la vida). Por eso, ellos «confiesan» la fe con su existencia, no solo con unas palabras. El contenido moral deriva de esa confesión, brota de ella. Ciertamente, se corre el peligro de que se llame cristianos a personas que se limitan a «confesar» intelectualmente la fe, sin vivirla; pero eso no sería cristianismo, sino falsificación del cristianismo, que Santiago, el hermano de Jesús, ha definido y condensado de esta forma: «La religión pura e incontaminada delante de Dios y Padre es

esta: visitar a los huérfanos y a las viudas en su aflicción, y guardarse sin mancha del mundo» (Sant 1,27).

PILATO

(↗ *Barrabás*, *Juan*, *Marcos*, *muerte de Jesús*). Poncio Pilato es un personaje histórico bien conocido por las informaciones que ofrecen Flavio Josefo (*AJ* XVIII, 3; *BJ* II, 9) y Filón de Alejandría (*De leg. Ad Gaium* XXXVIII). Fue *epitropos* o *procurador* de Judea y Samaría entre el 26 y 37 d.C. Su función aparece en la muerte* de Jesús. Resulta muy significativa la manera en que le presentan las dos tradiciones más poderosas de los evangelios, la de Marcos y la de Juan, convirtiéndole en símbolo y portador de un poder que en el fondo acaba siendo impotente.

(1) *Visión de Marcos*. Los jerarcas de Israel han prendido a Jesús como perturbador y, acusándole de «Rey de los judíos» (Mc 15,2), le llevan ante el gobernador romano, procurando aparecer así como ciudadanos fieles de un imperio cuya ley respetan. Quieren que Pilato asuma el caso, condenando a muerte al acusado. Pilato empieza el interrogatorio y Jesús calla, como situándose fuera del sistema legal (15,3-5). Pues bien, en este contexto, interpretando el sentido del proceso, Marcos introduce unos datos que permiten interpretar el juicio de Jesús como expresión de un enfrentamiento legal entre los diversos poderes de Jerusalén (Pilato, los sacerdotes y el pueblo). (a) *Pilato* sabe que los sacerdotes han entregado a Jesús por envidia (cf. Mc 15,10) y sabe que el pueblo le estima (cf. Mc 14,1-2). Por eso, en un contexto de pascua, tiempo en el que, según la tradición, el gobernador romano solía «amnistiar» a un preso, elegido por el pueblo, quiere aprovechar esa circunstancia para humillar a los sacerdotes. Así propone ante el pueblo la liberación de Jesús pensando que el pueblo la aceptará, porque Jesús parece amigo del pueblo. Pues bien, situado ante la opción entre Jesús y Barrabás, manejado por los mismos sacerdotes, el pueblo propondrá la liberación de Barrabás, no la de Jesús. Pero volvamos atrás. Pilato ha querido actuar de un modo populista. En el fondo no le importa ni Jesús ni Barrabás, sino solo su poder, mantenerse como autoridad suprema en una tierra atravesada de tensiones. Por eso dice al pueblo: ¿Queréis que os libere al rey de los judíos? (Mc 15,9). (b) *Los sacerdotes*, que han juzgado ya a Jesús, quieren que Pilato le condene y que le haga morir como a un delincuente o perturbador social. No les conviene presentarse como responsables directos de la muerte de Jesús ante el pueblo. De esa forma pueden *ocultar su envidia* y actuar como defensores del orden público. Pilato les conoce y quiere humillarlos, utilizando al pueblo. Pero ellos resultan más astutos e influyentes y logran convencer al pueblo para que grite a favor de Barrabás, un bandido/guerrillero, «terrorista», como hoy suele decirse (Mc 15,11). (c) *El pueblo* está convencido de su fuerza y exige que Pilato cumpla su palabra y suelte a un preso. Los componentes de la muchedumbre tienen la fuerza de los votos (expresados como gritos); pero los votos son manipulables, de un lado o de otro. Pilato quiso manejar esos votos contra los sacerdotes (¡no en favor de Jesús!); pero los manejan mejor los sacerdotes, no para humillar a Pilato (¡sería muy peligroso!), sino para condenar a Jesús, a quien temen y envidian. (d) *En medio está Jesús*, convertido en moneda de cambio. Su inocencia no importa. Tampoco su bondad o su malicia. Estamos ante un juego de intereses: bueno es aquello que conviene al grupo. A los sacerdotes les conviene que muera Jesús y que ellos

sigan dirigiendo y dominando la religión de su pueblo, como si fuera su finca privada. A Pilato le convenía que el pueblo escogiera a Jesús, para así humillar a los sacerdotes... Pero los sacerdotes convencen al pueblo y consiguen que grite en contra de Jesús. Pilato tiene que ceder y entrega a Jesús, como precio de una «paz inmediata» y asesina, derrotado por los sacerdotes. (e) *Los sacerdotes han triunfado*, de manera que Pilato ha tenido que liberar a Barrabás. Parece evidente que Pilato no quería. Tampoco lo debían querer los sacerdotes, pero, puestos ante la necesidad de escoger, prefieren al bandido social (o activista político). Les da igual que el mundo caiga, que llegue un diluvio horrible, que reine Barrabás o Pilato... Solo les importa que ellos puedan seguir con su sacerdocio. Los sacerdotes pueden descansar tranquilos. Ha sido un buen día, han logrado pactar, han evitado alborotos en la plaza del mercado (del juicio). Quizá les queda cierto resquemor: han debido ofrecer concesiones que, en un caso ideal, no hubieran sido necesarias, de manera que Barrabás queda en la calle. Pero no tenían más remedio. Pilato había puesto las bases del acuerdo y tuvieron que aceptarlas. Además, solo tomando como cebo a Barrabás han logrado la adhesión del pueblo, que es lo que interesa. (f) *Un cúmulo de pactos y cesiones*. Los sacerdotes han triunfado. ¿Ha cedido el pueblo? Posiblemente sí, pues su afecto por Jesús era sincero. Pero teniendo que elegir entre los sacerdotes (templo, unidad nacional, economía sagrada) o Jesús (ideal mesiánico de gracia), han preferido a los sacerdotes, que garantizan su identidad, actuando en la misma línea de Judas. ¡Esta es la paradoja: Por condenar a Jesús, los sacerdotes han tenido que defender a un activista político acusado de violencia! Quien más ha cedido ha sido, sin duda, Pilato, a quien vemos como engañador engañado, juez juzgado. Parece dueño del poder, pero en el fondo puede poco. Quiso mostrarse sagaz (jugar a listo) empleando la baza de Jesús al servicio de sus intereses. Pero calculó mal: los sacerdotes fueron más sagaces, aceptaron el reto, convencieron al pueblo y lograron la condena de Jesús. Pilato no tuvo más remedio que plegarse. Evitó el motín por un día. Pero dejó juntos, en mezcla explosiva, a sacerdotes, pueblo y Barrabás. Esto significa que el mismo poder romano, queriendo manejar las redes de sus intereses partidistas, terminó dando razón a los violentos (dejando libre a Barrabás) y preparando así la insurrección política (la guerra que estallará pronto, el año 67-70). De esa forma, al ponerse ante Jesús, sacerdotes y celotas acaban vinculados por unos mismos intereses de violencia y de dinero. Mató Barrabás a un hombre (no importa quién fuera) y queda libre. Los sacerdotes hacen matar a otro hombre (Jesús) y quedan libres. El pueblo acaba aclamando a los asesinos, poniéndose así en manos de la muerte. Pilato, que es la justicia imperial del sistema, cae en la trampa de sus contradicciones. Solo hay un camino para salir de ese laberinto de intereses de muerte: la gracia de Dios, es decir, la fraternidad gratuita entre los hombres.

(2) *Visión de Juan*. El evangelio de Juan ha presentado el juicio y muerte de Jesús como un drama en el que se despliega el sentido de la sociedad, de tal forma que los papeles se invierten y aquellos que parecen mandar no mandan y aquellos que parecen triunfar fracasan, mientras Jesús se eleva como Señor, Hijo de Dios, sobre todos aquellos que le matan. En este contexto se entiende el retrato que Juan ofrece de Pilato,

representante de la autoridad imperial. Pilato es supersticioso: no cree en la verdad (cf. Jn 18,38) y, sin embargo, tiene miedo de alguien que se presenta como divino, pues le dicen que Jesús «se ha hecho Hijo de Dios» (cf. Jn 19,7-8). Por eso le pregunta, buscando certezas: «¿De dónde eres tú?» (19,9). Es evidente que, planteadas las cosas de esa forma, Jesús no puede responderle, no hay espacio ni tiempo para ello. Pilato ha caído en la trampa de su miedo impotente y así estalla: «¿A mí no me hablas? ¿No sabes que tengo poder para librarte y poder para crucificarte?» (19,10). El mismo miedo (19,8) le ha hecho violento. Jesús, en cambio, responde con toda tranquilidad: «No tendrías ningún poder sobre mí, si no te lo hubieran dado de arriba; por eso, el que me ha entregado a ti tiene mayor pecado» (19,11). Esta respuesta ha sido muy discutida y algunos han supuesto que, según ella, Pilato ha recibido una autoridad o *exousía* que le ha sido dada *(dedoménon)* desde arriba, es decir, por Dios. Según eso, utilizando un pasivo divino, en la línea de Sab 6,3 o Rom 13,1-7, Jesús recordaría a Pilato que no puede abusar de su poder, pues no es suyo, sino que se lo ha dado Dios. Esa interpretación es posible, aunque, si ella fuera la única, sería difícil entender la profunda ironía del texto. Pilato ha pretendido aparecer en realidad como divino: «Tengo poder para librarte y poder para crucificarte» (19,10). Pero el texto irá mostrando que esa pretensión es falsa, pues el verdadero poder pertenece solo a Dios (a Jesús), mientras que Pilato no es más que un triste imitador de Adán-Eva (Gn 2–3), alguien que intenta hacerse dueño del bien/mal, en línea de juicio, pero sin lograrlo, de manera que al querer juzgar a los demás (a Jesús) se juzga y condena a sí mismo. En ese contexto se entiende la frase que sigue: «el que me ha entregado a ti tiene mayor pecado». El que ha dado el poder a Pilato y el que entrega a Jesús es uno mismo y no puede ser Dios, pues Dios no peca, sino que está relacionado con los sacerdotes judíos. A partir de aquí, tenemos que seguir preguntando ya con más precisión: ¿Quién le ha dado el poder a Pilato? Hay dos respuestas posibles. (a) *Respuesta mítica*: El que ha dado el poder a Pilato y el que ha entregado en sus manos a Jesús (cometiendo de esa forma un pecado más grande) sería un mismo personaje: el diablo. En esa línea se situará más tarde cierta gnosis. (b) *Respuesta histórica*: el que ha dado poder a Pilato es el césar de Roma y los que han entregado a Jesús son los sacerdotes-judíos, que actúan aquí como poder fáctico, pues recuerdan a Pilato que depende del césar, añadiendo además que ellos pueden acusarle ante ese césar, si es que no condena a Jesús, quien, al hacerse rey de los judíos, aparece como enemigo del césar. Ellos, los sacerdotes, son los que mueven los hilos de la trama, actuando en el fondo como portadores del poder más alto que es teóricamente del césar. Esa segunda interpretación nos parece más plausible, pues concuerda con el ritmo narrativo del *desmontaje del poder* que ha realizado el evangelio de Juan. *Pilato* ha preguntado a Jesús ¿qué es la verdad? (Jn 18,38), sin esperar una respuesta. *Jesús* le ha respondido de un modo indirecto, no para decirle quién es él (Jesús), sino para decirle a Pilato lo que él es: ¡Alguien que no tiene autoridad propia, pues depende del césar y le manejan los sacerdotes-judíos! En ese contexto se entiende la reacción de *Pilato*: por un lado, quiere soltar a Jesús para mostrar su autoridad (como diciendo: ¡Aquí mando yo!); pero, por otro lado, es incapaz, pues los «judíos» gritan más y amenazan con acusarle al

césar, llenándole de miedo (19,12). Lógicamente, la escena culmina en una especie de *parodia despiadada* y reveladora (19,13-16): Pilato sale ante la muchedumbre y *se sienta* (o *le sienta* a Jesús) en el trono (ambas lecturas son posibles, pues no está claro el sujeto del verbo *ekathisen* de Jn 19,13) y dice a los judíos, señalando a Jesús: ¡Este es vuestro rey! Pilato había dicho antes: ¡Este es el hombre! (Jn 19,5). Ahora precisa el sentido de esa palabra y pronuncia la sentencia definitiva: «¡Este es vuestro Rey!». De esa forma, el romano mentiroso, aquel a quien los judíos habían negado todo poder, termina diciendo la verdad a los judíos y a todos los lectores: el auténtico poder pertenece a Jesús.

Cf. R. E. BROWN, *La muerte de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2005; S. LEGASSE, *El proceso de Jesús* I-II, Desclée de Brouwer, Bilbao 1995-1996; X. PIKAZA, *Antropología bíblica*, Sígueme, Salamanca 2006; S. TALAVERO, *Pasión y Resurrección en el IV Evangelio*, Universidad Pontificia, Salamanca 1976; A. URBAN, *El origen divino del poder. Estudio filológico e historia de la interpretación de Jn 19,11a*, El Almendro, Córdoba 1991.

PINJÁS

(↗ *Baal de Peor*, *endogamia*, *guerra santa*, *mujeres*, *sacerdocio*, *violencia 2*). El redactor de Números* ha introducido en el relato sobre el Baal de Peor* (Nm 25) otra narración significativa, que nos sigue situando ante el santuario y culto de Baal; pero el tema no es ya la diosa, sino la inclusión/exclusión de las mujeres extranjeras en la comunidad israelita. Más que el «santuario» moabita donde los varones israelitas pecan con mujeres de Baal, importa ahora la conducta de un sacerdote fiel (Finés/Pinjás) que mata de una misma lanzada, por el bajo vientre, a un israelita y a la mujer extranjera (madianita) que él ha introducido en su casa-tienda.

(1) *Texto base* (Nm 25,6-18). Es un relato de consagración sacerdotal, que marca (y ratifica) la prioridad de la familia de Pinjás. Consta de cuatro partes: (a) *Purificación*: Pinjás sacrifica ritualmente al israelita con la madianita que lleva a su tienda (Nm 25,6-9). (b) *Confirmación*: Yahvé establece un pacto sacerdotal con Pinjás, el celoso (25,10-13). (c) *Identificación*: se dan los nombres del israelita asesinado ritualmente con la madianita (15,14-15). (d) *Ampliación*. Pinjás dirige la guerra santa* contra los madianitas (cf. Nm 31,1-18).

Este relato, vinculado al de Baal de Peor, tiene una intención y problemática propia. En su base no están las mujeres extranjeras que atraen a los israelitas para celebrar en su santuario, sino un israelita (Zimrí) que se atreve a introducir en su tienda (en Israel) a una mujer madianita (no moabita), llamada Cosbí. Más que los santuarios de los dioses/diosas del entorno, importa aquí la conducta de aquellos israelitas que reciben a mujeres extranjeras, casándose con ellas (Esdras-Nehemías*, exclusivismo*). Este pasaje nos sitúa ante una de las grandes paradojas de la Biblia.

a. Por una parte, en el comienzo de la veneración de Yahvé han estado los extranjeros y en especial los/las madianitas, pues el mismo Moisés estaba casado con una de ellas (Séfora*) y su suegro Jetró (¡sacerdote de Madián!) le ayuda a organizar la vida del pueblo elegido (Ex 3,1; 18,1-10); en esa línea la Biblia supone que Israel es un pueblo mestizo y que la unión con extranjeras es una bendición (cf. Rut*).

b. Por otra parte, ese tipo de casamiento destruye la identidad del pueblo; de un modo significativo, Nm 25 ha vinculado el casamiento con una extranjera (madianita), acogida en la casa/tienda de Israel, con el culto de los israelitas en un santuario pagano, dirigido por mujeres moabitas (en Baal de Peor).

(2) *Pureza matrimonial*, *sacerdocio y guerra santa*. En esa base se entiende la provocación de Zimrí, hijo de Salú, jefe de familia de la tribu de Simeón (Nm 25,14), quien, a la vista de todos, «introduce en su tienda/casa a una madianita» (el hecho de que sea madianita y no moabita, como exigiría el contexto, puede entenderse como oposición implícita a Moisés, casado con una madianita, o puede deberse también al estrecho vínculo que había entre moabitas y madianitas). Ese gesto supone un gran reto, pues Zimrí actúa como representante de Israel y se opone al menos implícitamente a la orden de Moisés, que ha mandado matar a los adoradores de Baal de Peor, seducidos por mujeres extranjeras.

De un modo significativo, el texto no dice si Zimrí y la madianita adoran a Baal/Ashera, ni incluye ninguna referencia a una idolatría, sino que nos sitúa ante un caso de puro y simple matrimonio mixto. No hay peligro de prostitución sacral, pues Zimrí introduce a Cosbí en su tienda/casa, de manera que puede suponerse que ella acepta básicamente la alianza de Israel, sin riesgo de apertura de Israel hacia las mujeres extranjeras. Pues bien, en este contexto aparece Pinjás, vengador de Yahvé, como celoso levita, representante del ala más dura de los defensores de la identidad israelita. Aquí se inscribe su venganza y su «ordenación» sacerdotal, fundada en uno de los textos más violentos de la Biblia, que han marcado la línea dura de su nacionalismo: Pinjás (Finés) toma la lanza, entra en la tienda de los nuevos casados y los traspasa a los dos por el «bajo vientre», en clarísima alusión sexual, que en este contexto se entiende como un «sacrificio».

Este pasaje constituye el acta fundacional de un tipo de sacerdocio israelita, fundado sobre una alianza de muerte (solo el que mate a las extranjeras que amenazan a Israel y a los israelitas que quieran casarse con ellas puede ser verdadero sacerdote). Pinjás, vengador de un tipo de Dios exclusivista, es desde ahora uno de los grandes personajes de la historia israelita, fundador de una estirpe de sacerdotes fieles al yahvismo (cf. 1 Cr 6,4; Sal 106,30; Eclo 45,23-26).

Este episodio, ha sido extendido en la historia de Nm 25,16-18 (ampliada en Nm 31,1-18), donde se evoca una guerra santa contra los «madianitas» (que ahora se identifican con los moabitas de Nm 25,1), para defensa de la identidad israelita, exigiendo (dentro de la tierra de Israel) el exterminio de todos los extranjeros. No se trata de matar solo a los guerreros contrarios y a los varones (adultos y niños), sino también a las mujeres que estén ya casadas o que hayan tenido relación con varones (quizá aludiendo en especial a las inscritas en el culto de Baal/Ashera, a las que se toma como prostitutas).

Esta es una guerra de «purificación», que puede compararse, aunque de un modo inverso, con aquella que, según Ex 1–2, habían ordenado los egipcios en contra de los israelitas. El Dios de Pinjás (de la línea dura de «solo Yahvé») ordena que los israelitas maten a todos los extranjeros varones (adultos y niños), lo mismo que a las mujeres que han tenido ya relaciones sexuales con israelitas, porque se supone que representan un riesgo para la semilla santa de Israel. Las niñas y las muchachas que no han tenido relaciones sexuales pueden vivir, porque se supone que pueden ser «reutilizadas» (resocializadas) al servicio de la raza israelita pura.

Cf. J. J. COLLINS, «The Zeal of Phinehas. The Bible and the Legitimation of Violence», *JBL* 122 (2003) 3-21; M. HENGEL, *Die Zeloten,* AGJU 1, Leiden 1976; J. THON, *Pinhas ben Eleasar – der levitische Priester am Ende der Tora*, ABG 20, Leipzig 2006.

PITÓN, NIÑA CON ESPÍRITU

(Hch 16,16-19) (↗ *Diablo*, *diabólica*, *exorcismos*, *posesión*). Lucas ha querido situar el mensaje paulino en el trasfondo de la magia o adivinación helenista, representada en un niña (esclava) poseída por un *espíritu pitón (pneuma pythôna)*, hábil para adivinar el futuro. Pitonisas y pitonisos de este tipo han existido y siguen existiendo en casi todo el mundo; en algunos casos, como en este, la misma adivina o sus amos emplean sus artes mánticas para conseguir dinero: la religión o superstición se ha convertido en objeto de mercado. Pablo se enfrenta con la muchacha y la exorciza, haciendo que el espíritu «salga de ella». No es un espíritu malo, un demonio destructor, ni es principio de simple locura, pero posee a la muchacha, convirtiéndola en portadora o sierva de un tipo de voz (premonición) suprarracional, que no deja espacio para el diálogo en libertad, sino que condena a los hombres a un tipo de religión que les domina desde fuera. La niña «molesta» a Pablo y Pablo la cura en nombre de Jesús. Lógicamente, su curación implica una pérdida económica para sus amos, que acusan a Pablo y logran meterlo en la cárcel, de donde solo es liberado por la providencia de Dios, más fuerte que los intereses mágicos y económicos del mundo (cf. Hch 19,20-40). Esta es una historia ejemplar donde el mensaje de la Iglesia aparece como principio de liberación humana, por encima de la magia o falsa religión que se utiliza para conseguir ventajas económicas, oprimiendo y engañando a los humanos. El relato deja abierto un problema al que Lucas no responde: ¿Qué pasa con la niña? Una vez curada, ella pierde el interés que tenía para sus amos, de manera que corre el riesgo de quedar sin medio de sustento. ¿Será posible que la comunidad cristiana la libere de su situación de esclava y se ocupe de ella, para darle un sustento digno, un trabajo humanamente rico, una familia?

PLACER

(↗ *alegría*, *bienaventuranzas*, *gozo*). El hombre bíblico no ha sido creado solo para la alegría y el gozo, sino también para el placer, como aparece ya en el canto de Adán: «¡Esta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne!» (Gn 2,23). En esa línea se sitúa la antropología del Cantar de los Cantares, que es un canto al placer de los sentidos (vista y tacto, olfato y gusto), el himno de la gran aventura erótica de la vida. En la Biblia aparece igualmente el placer de las comidas amistosas y, de un modo especial, el placer escatológico que se encuentra en el horizonte de una vida que se entiende y despliega como don de Dios. Lógicamente, en el Apocalipsis el cumplimiento y plenitud de la vida humana se presenta como bodas de amor, placer de la vida que alcanza su objetivo Ap 21–22. La negación del placer en línea puramente apocalíptica (como la del Bautista, que «no come ni bebe»: cf. Lc 7,33) o ascética (como la de los «gnósticos» de Col 2,29 que dicen «no uses, no gustes, no toques») va en contra del conjunto de la Biblia y de un modo especial se opone al mensaje del Evangelio. Lo propio de Jesús no es la renuncia en el plano económico, alimenticio o sexual (no usar, no gustar, no tocar), sino la comunicación y el placer en el amor gratuito.

PLAGAS DE EGIPTO

(↗ *éxodo*, *liberación*). La Biblia ha presentado la liberación de los hebreos de Egipto como consecuencia de una serie de plagas que Dios mismo va enviando sobre la tierra (Ex 7–13). Los hombres no pueden alcanzar la libertad con métodos bélicos (¡nadie en el mundo puede vencer en un plano militar al ejército del Faraón!), sino a través de una transformación (conversión, revolución) total, sabiendo que los mismos poderes cósmicos se ponen al servicio de la vida. Los ejércitos del Faraón (invencibles en un plano militar) no pueden ahogar la gran marcha de libertad del pueblo hebreo, de manera que aparecen como inútiles ante el plan y proyecto de la vida, que se expresa en el conjunto del mundo. Los soldados de Egipto (y del imperio actual) se encuentran preparados para luchar contra otros soldados semejantes (de asirios o babilonios), pero no contra unos hebreos, que no les plantan batalla, ni contra un mundo que tiene sus propias leyes, que, en el fondo, están al servicio de la vida de los pobres. De esa forma, la victoria que los hebreos consiguieren, sin ejército ni guerra militar, sigue siendo inspiración y ejemplo para todos los que buscan la liberación de presos y oprimidos, como saben otros libros de la Biblia que han actualizado el tema de las plagas (cf. Sab 11,16-19; Ap 15,1-8).

(1) *La guerra de las plagas*. Estos son los elementos fundamentales de la plagas de Ex 7–13. (a) *Moisés no inicia un alzamiento armado*, pues en ese nivel el sistema tiene toda la supremacía. Nosotros (año 2006) sabemos que el tiempo de las grandes guerras militares en contra del sistema imperial ha terminado. Es más, ha terminado incluso una forma de guerra de guerrillas con armamento convencional, pues el Faraón o imperio resulta también invencible en ese campo. (b) *La guerra de Moisés se sitúa en la línea de la vida cósmica*. Uno a uno desfilan por el texto los peligros de la geografía y clima de Egipto: enturbiamiento de las aguas, ranas, mosquitos, tábanos, peste animal, epidemia, granizo, langostas, tormenta y muerte de los niños. Uno a uno van pasando ante el lector los riesgos de un imperio/sistema que se cree eterno, que parece inexpugnable, pero que está asentado sobre los pies de barro de la fragilidad cósmica y humana. De esa forma, Moisés y su grupo asumen la causa de la vida amenazada por el sistema. (c) Esta es una *guerra de valores*, *es decir*, *de humanidad*. El Faraón representa la violencia del sistema que se diviniza a sí mismo y que al hacerlo se destruye. Moisés, en cambio, representa la confianza del hombre en los valores de su humanidad, es decir, de su libertad, fundados en Yahvé (Soy el que soy), es decir, «Soy principio y futuro de libertad». Así entendió ya el libro de la Sabiduría (Sab 16–19) el tema de las plagas de Ex 7–13. Interpretada así, la estrategia de las plagas de Egipto nos sitúan ante el reto y promesa de la vida en libertad, que cada nueva generación debe actualizar, superando los riesgos del sistema. Estos capítulos del Éxodo, escritos en lenguaje simbólico, muestran que el poder no se encuentra allí donde piensa tenerlo el Faraón. El camino de la libertad no se recorre con armas, ni tampoco con dinero, pues dinero, armas e ideología pertenecen al sistema, son medios de opresión. Pero los hebreos oprimidos (los encarcelados de la tierra) pueden tener algo más alto: un conocimiento de la vida, una conciencia de libertad, unos ideales

de esperanza que van creciendo desde la misma opresión, al servicio de la humanidad. Por eso, ellos pueden cambiar (el sistema no cambia, mantiene con su fuerza lo que tiene) y triunfar desde su mismo cambio (entendido como triunfo).

(2) *Actualidad de las plagas*. Si la revolución de Moisés hubiera triunfado por dinero y armas no podría ya enseñarnos nada, ni encender una luz de esperanza para el mundo, pues dinero y armas siguen perteneciendo a los nuevos faraones (poderes imperiales, pactos militares, multinacionales...). Pero Moisés nos lleva más allá de esos poderes, para que así descubramos el potencial de la libertad, la fuerza verdadera de los pobres que se ponen en camino hacia la meta de lo humano. No se trata, por lo tanto, de inventar armas mejores en el plano del sistema, sino de ahondar en los valores de lo humano. Hay que encontrar nuevas estrategias que desmonten el poder del faraón y sus ministros, la estructura de los pactos militares y sus bases económicas. Solo de esa forma podremos iniciar el éxodo (la salida de las opresiones), trazando un camino de conversión y libertad compartida. Ahora descubrimos que el enfrentamiento con el Faraón y la experiencia de las plagas (riesgos cósmicos de muerte) están al servicio del éxodo, esto es, de una ruptura y salida creadora que nos libera del sistema, para situarnos en un plano de libertad. Muchos queremos a la vez sistema y libertad, criticamos al Faraón, pero nos aprovechamos de su riqueza. En contra de eso, el Dios de los presos nos impulsa a salir de Egipto, a romper con el sistema, para así iniciar un camino universal de libertad en el que podemos distinguir y vincular tres planos. (a) *Hay un plano base de tipo simbólico*: el hombre es un camino constante de salida; solo alcanza su más honda realidad el que se arriesga, rompe el muro de su vida encarcelada y se decide a caminar a campo abierto. (b) Hay *un nivel de urgencia*: formamos parte de una generación especialmente sensible a los peligros de un cierre destructivo: corremos el riesgo de quedar atrapados en las mallas de un sistema/laberinto que nosotros mismos hemos ido construyendo, de una cárcel universal que nos atrapa. Por eso nos sacude con tanta fuerza el motivo del éxodo, la necesidad de una ruptura. (c) *Hay un nivel de realización concreta*: el camino del éxodo está abierto para siempre, pero ha comenzado a realizarse de manera ejemplar en la salida de aquellos antiguos hebreos que un día se pusieron en marcha y rompieron la cárcel de Egipto. Ellos lo hicieron de un modo. Nosotros, pasados más de treinta siglos, debemos hacerlo de otro. Nadie nos dirá por fuera cómo andar. Solo al ponernos en camino iremos viendo la manera de hacerlo. En ese tercer nivel se sitúa y empieza la historia de la libertad, hoy como en el tiempo de los viejos hebreos dominados por Egipto, que les daba de comer, pero les hacía esclavos del Faraón. Previamente, no eran pueblo, casi no eran ni siquiera humanos. Vivían sin saberse y sin saberlo, en una especie de cárcel universal, bajo un sistema de opresión antidivina (del Dios Faraón). Ahora nacen: un grupo de hebreos tuvieron el atrevimiento de ser, quebrando las mallas del sistema y caminando hacia su propia libertad. Precisamente ahí, en el éxodo, comienza la historia. Lo anterior fue prehistoria. Lo que surja desde ahora, lo que nazca de este gesto de ruptura y libertad vendrá a mostrar lo que es el hombre, el comienzo (no el fin) de la humanidad.

Cf. H. JONAS, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona 1995; V. PÉREZ PRIETO, *Do teu verdor cinguido. Ecoloxismo e cristianismo*, Espiral Maior, A Coruña 1997; X. PIKAZA, *El desafío ecológico*, PPC, Madrid 2004; A. PRIMAVESI, *Del Apocalipsis al Génesis. Ecología, feminismo y cristianismo*, Herder, Barcelona 1994; R. RUETHER, *Gaia y Dios. Una teología ecofeminista para la recuperación de la tierra*, DEMAC, México 1993.

PLENITUD DE LOS TIEMPOS

(↗ *apocalíptica*, *historia*, *Reino de Dios*). El tema aparece de un modo especial en dos textos del Nuevo Testamento: «Se ha cumplido el tiempo...» (Mc 1,14-15); «al llegar la plenitud de los tiempos...» (Gal 4,4). Esta es quizá la afirmación básica del cristianismo: ha llegado la *plenitud de los tiempos*, termina el transcurso normal de la historia, encerrada en la Ley, envuelta en contradicciones de esclavitud social y pecado religioso; se despliega el tiempo de la libertad en el que se cumplen las promesas, conforme al designio salvador de Dios que expresa su verdad y cumple así su obra. La historia humana queda de esa forma incluida y fundada en el misterio de la acción creadora y plenificadora de Dios, que concede a los hombres su Reino (Mc), a través del envío de su Hijo (Gal). La llegada del Reino, el envío del Hijo de Dios, hace que acabe la situación previa de sometimiento servil de los hombres, de tal forma que ellos pueden vivir en libertad y filiación. Así se contraponen las dos *economías*, los tiempos de la acción de Dios: (1) *Hubo un tiempo (estadio) de Ley* en que el hombre aparecía como siervo de Dios, sometido a sus mandatos y dispuesto a ser esclavizado por las leyes, estructuras o personas del mundo. Es el tiempo del judaísmo, que concibe al hombre como ser atrapado por el duro yugo de las obras, obligado a cumplir unos mandatos que Dios mismo le impone desde fuera. Es el tiempo en que unos hombres pueden y de alguna forma deben ser esclavizados por los otros para existir (sobrevivir) sobre una tierra fundada en la violencia. (2) *Ha llegado el tiempo del Reino* y de la filiación, de manera que Dios se revela como principio de Reino, como Vida que se expresa en el mundo por su Hijo.

PNEUMA

(↗ *carismas*, *Espíritu*, *Génesis*, *profetas 1-2*, *ruah*). Palabra griega que significa lo mismo que espíritu* y *ruah*. La introducimos para evocar la relación entre el *espíritu* griego y el bíblico. El *pneuma* forma el elemento más alto de la antropología bíblica, condensada en 1 Tes 5,23, donde el hombre aparece como tríada de cuerpo, alma y espíritu *(sôma*, *psychê*, *pneuma)*, en lugar de mostrarse como dualidad de alma y cuerpo (que es más propia de la filosofía griega). Significativamente, los griegos no han desarrollado su visión del ser humano a partir del pneuma, sino a partir de la *nous* o pensamiento, de manera que para ellos el hombre es alma (= pensamiento) y cuerpo (materia). A su juicio, lo más alto del hombre no es la respiración o aliento, que le vincula con Dios, sino el razonamiento. La Biblia, en cambio, concibe al hombre como ser de pneuma *(ruah)*. Por el pneuma, el hombre se vincula con la vida más profunda del mundo que «respira», pues el aliento divino lo llena todo y nos llena también a los hombres: divino es el aire que inspiramos y espiramos, el aire en que existimos. Desde ahí podemos afirmar que el pneuma es el aliento de Dios, aliento que Dios ha insuflado en nuestra vida al crearnos como humanos desde el barro de la tierra (cf. Gn 2,7). Pero ese Espíritu de Dios en nuestra vida no es puro aliento irracional o suprarracional, sino que se vuelve palabra, como sabe Gn 1, cuando dice que el Aliento de Dios se cernía sobre las aguas, para añadir después que Dios dijo, fue diciendo, convirtiendo así su mismo aliento en palabra (cf. Gn 1,2-3). Esta imagen del aliento hecho palabra está en el fondo de toda la Biblia y nos permite distinguir su mensaje de la filosofía griega, que es la otra gran creación del pensamiento de Occidente.

(1) *Nous divina*. Ciertamente, los griegos han conocido y, en algún sentido, han destacado la fuerza del alientopneuma, pero en su visión filosófica más honda han partido de otros presupuestos, básicamente de la luz (no del barro de la tierra), de la razón (no de la respiración) y de la mente (no de la emoción). De esa forma han puesto de relieve el valor de las ideas eternas, inmateriales, siempre idénticas a sí mismas. El hombre griego y después el occidental es un contemplativo y un creador. Es contemplativo porque sabe mirar la realidad. Es creador porque a través de la razón penetra en el sentido de las cosas para de esa forma utilizarlas. Lógicamente, según Platón, la nota suprema del ser humano es el pensamiento puro o *nous*, que le permite subir al plano superior de las ideas, integrándose en la misma realidad divina. Sin duda, hay elementos suprarracionales en la vida humana, hay rasgos de pasión y misterio que no pueden resolverse por la mente. Pero en principio, su centro y clave es la razón. El mismo Aristóteles piensa que la *nous* original del hombre (lo que se llamará el entendimiento agente) es independiente del cuerpo, como una esencia inmaterial, divina, que llena al ser humano desde arriba, algo que no nace ni muere, no cambia ni decrece. En esa línea, algunos aristotélicos posteriores han podido interpretar la *nous* como principio divino que unifica a todos los humanos, entendimiento universal que planea por encima de la humanidad concreta y de la historia. Por su misma naturaleza, el

hombre queda así integrado en lo eterno; por su misma *nous*, forma parte del ser divino y supera así la muerte.

(2) *El pneuma extático*. Como hemos dicho, el hombre se introduce por su *nous* en el mundo superior de las ideas divinas, que siempre permanecen. Sin embargo, los griegos no han podido silenciar del todo al *pneuma* y así lo han interpretado como soplo inspirador: un aliento más alto, una fuerza que anima a los elegidos, poetas, sacerdotes y adivinos. El *pneuma* está en la línea de la emoción y del sobrecogimiento; es como respiración divina que llena al humano desde arriba, desde el fondo divino de sí mismo, poniéndole en contacto con algo sobrehumano; es la energía divina que llena a los elegidos: es inspiración entusiasta que arrebata al poeta más allá de su simple contingencia, es poder que transforma al adivino y le hace descubrir los misterios ocultos. Por eso, saca al hombre de sí mismo, le llena internamente y le conduce al éxtasis donde puede escuchar palabras que no entiende, pero que tienen un sentido sagrado. En el plano racional (de *nous*) la mente sigue siendo dueña de sí misma; se eleva de algún modo a lo divino, pero lo hace por caminos y formas que ella puede controlar. Por el contrario, en el nivel del éxtasis pneumático, la mente queda en manos del espíritu que actúa a través de ella. Así lo vio el mismo Platón, buen racionalista, cuando se siente obligado a confesar que, en ciertos casos de entusiasmo sagrado, el hombre queda transformado por lo divino: pierde su conciencia y ya no actúa como independiente; es el Espíritu quien habla y actúa por su medio. Siguiendo en esta línea, los griegos han vinculado al pneuma con lo *anormal*, con lo que forma parte de los fenómenos que no pueden racionalizarse: existen pero han de ser tomados como marginales. El conjunto de los hombres, en plano de conciencia y conocimiento de la esencia, han de seguir el camino de la *nous normativa* que implica claridad, discernimiento intelectual y visión del alma como pensamiento. Por eso, el mismo Platón que expulsó a los poetas de la República, ha debido separar al *pneuma* del campo de la verdad donde se extiende la filosofía: a su juicio, el verdadero pensamiento culmina y se expresa en el plano del conocimiento intelectual.

(3) *Experiencia bíblica*. El hombre bíblico no ha separado de esa forma el Pneuma y la Mente, ni ha desligado el alma del cuerpo, sino que ha concebido al hombre como un ser que vive en varias dimensiones: dimensión de cuerpo, dimensión de mente, dimensión de Espíritu. Ciertamente, Pablo ha sabido descubrir el riesgo de un espíritu separado de la mente y, sobre todo, del amor (de la vida de la comunidad), y así lo ha mostrado en su diálogo con la comunidad de Corinto, influenciada por el entusiasmo griego (cf. 1 Cor 12–14). Por eso ha rechazado, o ha puesto en un segundo plano, un tipo de *pneuma* entendido como potencia irracional o suprarracional, vinculada a los fenómenos extraordinarios, vinculando el verdadero *pneuma* de Dios con el amor (1 Cor 13) y con la experiencia de Jesús resucitado (cf. 2 Cor 3,17-18).

Cf. J. D. G. DUNN, *Jesús y el Espíritu Santo*, Sec. Trinitario, Salamanca 1975; J. FERNÁNDEZ LAGO, *El Espíritu Santo en el mundo y en la Biblia*, Inst. Teo. Compostelano, Santiago 1998; Y. M. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona 1983; D. LYS, *Rûach: le Souffle dans l'Ancien Testament*, PUF, París 1962.

POBRES

(↗ *Evangelio*, *huérfanos*, *Jesús*, *juicio [Mt 25,31-46]*, *profeta*, *viudas*). Jesús centró su mensaje en la llegada del Reino de Dios, de un Reino que es buena nueva para los pobres y expulsados del sistema social y sanitario, religioso y político de su tiempo. De una forma lógica, sus discípulos, sobre todo los de tendencia helenista, interpretaron su vida y mensaje como evangelio, tal como indican, de un modo especial, Pablo* (cf. Gal 1,6-11; Rom 1,15-17) y Marcos (cf. Mc 1,14-15; 13,10; 14,9). Jesús no teorizó sobre el sentido del Reino, sino que hizo algo mucho más importante: asumió y actualizó con su vida y con sus obras la promesa de evangelio, que se expresaba, sobre todo, en el libro de Isaías, ofreciendo a los pobres de su entorno la buena noticia práctica de la llegada de Dios, es decir, de la curación y plenitud de los más pobres.

(1) *Se ha cumplido el tiempo*, *es tiempo de buena noticia para los pobres*. Esta certeza de que el tiempo se ha cumplido y de que irrumpe el Reino de Dios como victoria de la vida y de la gracia de Dios sobre la muerte llena toda la historia de Jesús y fundamenta, de manera radical, sus gestos y palabras. Esta certeza es la razón de su mensaje, su *ipsissima vox*, el signo básico de su proyecto. A partir de aquí han de interpretarse sus restantes palabras de promesa y esperanza: el perdón, las curaciones y, sobre todo, el anuncio de la bienaventuranza para los pobres, que ahora destacamos: «Felices vosotros, los pobres, porque es vuestro el Reino de Dios. Felices vosotros, los que ahora tenéis hambre, porque os saciaréis. Felices los que ahora lloráis, porque reiréis» (Lc 6,20-21). Como enviado escatológico de Dios, al final del curso de los tiempos, Jesús proclama el Reino de Dios y lo presenta como buena noticia para los pobres (del pueblo que fueren) y no como triunfo político, social o religioso del propio pueblo. Ese evangelio de los pobres no habla de aquello que siempre existía sobre el mundo; no es una enseñanza misteriosa o esotérica que sirve para desvelar los valores ocultos o profundos de la pequeñez mística, sino la voz definitiva de Dios, que irrumpe sobre el mundo y crea lo que dice, ofreciendo bienaventuranza a los pobres reales. En este contexto se sitúa la escena en la que Jesús responde a los mensajeros de Juan Bautista. Parece una escena creada para mostrar las semejanzas y las diferencias entre los dos mensajeros de Dios: Juan, profeta del juicio; Jesús, evangelizador de los pobres. Los discípulos del Bautista le preguntan: «¿Eres tú el que ha de venir?». Jesús responde: «Anunciad a Juan lo que oís y veis: los ciegos ven y los cojos andan; los leprosos quedan limpios y los sordos oyen; los muertos resucitan y los pobres son evangelizados ¡Y feliz aquel que no se escandalice de mí!» (Mt 11,4-6; Lc 7,22-23).

(2) *Los pobres del Evangelio*. Las palabras del texto anterior, formuladas probablemente por la Iglesia, definen el sentido y tarea del evangelio de Jesús, tal como lo han vivido y expandido las comunidades más antiguas, presentando a los enfermos, a los pobres y a los muertos como destinatarios de las « obras* del Mesías». (a) *Curar a los* enfermos (cf. Is 35,5-6; 41,7). Ellos son, sin duda, los primeros pobres. Es indudable que Jesús ha curado a cojos y ciegos, sordos y leprosos; pues bien, esa curación aparece aquí enmarcada en un contexto de evangelio, es decir, de buena noticia salvadora. (b)

Evangelizar a los pobres (cf. Is 61,1). Esta palabra asume el mensaje de la palabra anterior (curar al los enfermos) y la amplía, pues el concepto de *pobre* asume e incluye el signo anterior de los enfermos: pobres son todos los que sufren por diversas carencias materiales y sociales, como los hambrientos y llorosos de Lc 6,20-21. (c) *Resurrección de los muertos*. Los muertos son los pobres de los pobres, aquellos que no tienen ni salud, ni medios económicos, ni vida; son los derrotados por la dura condición humana que destruye a todos los vivientes. Pues bien, el evangelio de Jesús que se inicia como curación de los enfermos y bienaventuranza de los desposeídos culmina en la esperanza de resurrección de los muertos. Al anunciar la resurrección de los muertos, la Iglesia ha vinculado el evangelio de los pobres con la esperanza pascual de Jesús, que se expresa como triunfo de la vida sobre la muerte. De esa manera, la resurrección final, que será luego el centro del mensaje de la Iglesia, solo puede entenderse y proclamarse allí donde se asume el camino de Jesús, con su evangelio o buena noticia para los enfermos y los pobres. Así lo ha interpretado Lc 4,18ss, cuando presenta la misión de Jesús en Nazaret, su pueblo. Entra en la sinagoga, toma el rollo de Isaías y proclama: «El Espíritu del Señor está sobre mí; por eso me ha ungido para evangelizar a los pobres, me ha enviado para anunciar la libertad a los cautivos, para dar la vista a los ciegos, para liberar a los contribulados, para anunciar el año de gracia del Señor» (Lc 4,18-19). La buena noticia para los pobres se vincula aquí con la curación de los enfermos, la liberación de los cautivos y el anuncio del año del Jubileo, es decir, el perdón universal de Dios, abierto a todos, sin venganza contra los enemigos de Israel, como suponía el texto base de Is 61,2. Eso significa que los pobres no se identifican con los israelitas, sino con todos los necesitados del mundo, superando las fronteras entre Israel y las naciones. El Evangelio no ratifica la distinción entre judíos y gentiles, sino que se abre, desde los pobres, a todos los hombres y mujeres. Por eso suscita escándalo, de forma que los nazarenos quieren matar a Jesús, pues rechazan su forma de anunciar la salvación a los pobres (cf. Lc 4,22-30). Los nazarenos de todos los tiempos han querido silenciar el Evangelio; pero el mensaje y camino de Jesús ha seguido resonando en el mundo.

(3) *Profundización. Una primera terminología de la pobreza*. Según la Biblia, hay una riqueza que es don de Dios, muy positiva, tal como suponen Gn 1 y Gn 2–3, cuando afirman que Dios ha concedido a los hombres todos los bienes de la tierra. Pero la riqueza puede convertirse en contraria a Dios, haciéndose principio de idolatría* (mamona), allí donde domina y enfrenta a los hombres, dirigiendo y definiendo su existencia individual y social. En ese sentido, la salvación de Dios se expresa y realiza a través de una pobreza que se entiende no como negación ascética de bienes, sino como gratuidad, es decir, como experiencia de vida compartida. De manera consecuente, la pobreza evangélica forma parte de una experiencia de amor y solo tiene sentido allí donde se vincula con un gesto de servicio a los demás, a favor de la vida. Bíblicamente, los pobres tienen un sentido y una esperanza porque Dios se pone al servicio de ellos, iniciando un camino de liberación, que se expresa a través de la Iglesia. Desde aquí podemos empezar evocando algunos términos más significativos para hablar de la pobreza en el Nuevo Testamento y especialmente en Mateo. (a) *Penes* es el pobre en

sentido básicamente material, como hombre necesitado, pero que puede vivir de su trabajo, sin mendigar. (b) *Ptojos* es aquel que carece de todo, de manera que solo puede vivir como pordiosero. Esa palabra puede recibir, además, un sentido espiritual, de manera que puede hablarse de los pobres de espíritu, es decir, por opción propia (cf. Mt 5,3; 11,5; 19,21; 26,9.11; cf. viuda pobre de Mc 12,42). De todas formas, en tiempo de Jesús, ambos tipos de pobres (el necesitado y el pordiosero) se vinculan e identifican de algún modo. (c) *Paidion* es el niño en sentido físico y social; aparece en sentido básico como ser necesitado que ha de hallarse en el centro del cuidado de la Iglesia (cf. Mt 18,2-4; 19,13-14). (d) *Mikros* es el pequeño, en un sentido más social; significadamente el Evangelio ha vinculado a los niños con los pequeños, es decir, con los poco importantes, dentro de la comunidad; ellos han de ser objeto especial del cuidado de la Iglesia. (e) *Nepios* es también el pequeño, pero en sentido más social y espiritual. Junto a estos tipos de pobreza, el Evangelio ha presentado otras muchas, vinculadas a la impureza y al pecado, a la exclusión social y a la enfermedad. Pues bien, todas las pobrezas de la humanidad aparecen condensadas de manera clásica en Mt 25,31-46 (hambre-sed, exilio-desnudez, enfermedad-cárcel). Ellas son las que definen al hombre como ser necesitado. Ellas deciden el sentido del juicio final, donde se descubrirá que el mismo juez divino se ha identificado con ellos, es decir, con los *elakhistoi*, los más pequeños. Sobre esa base, partiendo de Mt 25,31-46 (juicio* 2), queremos identificar la pobreza con la pequeñez, ampliando y precisando el vocabulario anterior, especialmente en el evangelio de Mateo. De un modo especial, queremos destacar el hecho de que los pobres mesiánicos de Cristo son valiosos en cuanto pobres, no en cuanto cristianos. En este contexto debemos indicar que los pobres de Jesús no son los trabajadores sobrios y escasos (los *penes*), sino los *ptojoi*, los expulsados y mendigos, los que no tienen nada. Con ellos comienza Jesús su camino.

(4) *El pobre como el más pequeño (elakhistos)*. Ese término, que se empleaba originalmente como superlativo de *mikros* (pequeño), ha pasado a tener fuerza elativa y significa lo más pequeño, lo insignificante y sin importancia. Mt ha conservado este sentido, convirtiéndolo en punto de partida de un proceso de profundización paradójica. (a) La pequeñez de Belén (Mt 2,6; *elakhistê*) aparece como lugar de surgimiento mesiánico. (b) Los mandamientos más pequeños de la ley (Mt 5,19: *elakhistôn*) son campo donde se juega y define la grandeza del hombre. (c) Algo semejante sucede en Mt 25,40.45: los *elakhistoi*, pequeños, forman el espacio de presencia del gran juez, son mediadores de Reino o de condena. Mt 5,19 llama grande a quien observa los mandatos más pequeños de la ley, que se pudieran entender en un contexto legalista, en fondo fariseo. Pues bien, en contra de eso, Mt 20,25s y 23,9s quiebra el modelo legalista y supone que grande es el que sirve a los demás y ayuda a los que están necesitados. En esta segunda perspectiva se sitúa Mt 25,31-46: la grandeza o salvación del hombre está relacionada con las obras de asistencia que se hacen a los más pequeños; por eso, la pequeñez como lugar de referencia salvadora no se relaciona con el cumplimiento de los mandatos de la ley (Mt 5,19) ni con la grandeza de las ciudades de Israel (Mt 2,6), sino con el comportamiento humano: la pequeñez salvadora es propia del hambriento y el

sediento, del necesitado. En el principio no están los hombres que se hacen pequeños, sino los que son pequeños-pequeños, a quienes los otros han de ayudar, haciéndose pequeños con ellos.

(5) *El pobre como carente económico (ptokhos)*. A la luz de la gran proclamación mesiánica de Lc 4,18, *ptokhoi*, pobres, son originalmente los necesitados: su pertenencia eclesial o condición creyente es secundaria; lo que importa y lo que tiene sentido de transformación evangélica es, paradójicamente, su miseria. Mateo asume esa certeza cuando afirma que los *ptokhoi* son evangelizados (Mt 11,5): sobre el mundo de ceguera, impotencia, enfermedad y muerte humana emerge la gracia del Evangelio como poder universal de acogimiento y esperanza (cf. Lc 7,22). Antes de toda referencia eclesial, la pobreza por sí misma es fundamento de salvación, ámbito del Reino. Esto es lo que Mt 25,31-46 asume cuando afirma en solemne revelación escatológica que los necesitados (los seis tipos de pobres: hambrientos, sedientos, desnudos...) son lugar de reino, hermanos del juez resucitado. Esta referencia al valor preeclesial, o mejor supraeclesial, de la pobreza aparece de manera clara en Mt 19,21: «Si quieres ser perfecto vete, vende lo que tienes, dáselo a los pobres... y luego sígueme» (cf. Mc 10,21; Lc 18,22). Los *ptokhoi* o pobres a los que se alude aquí no son miembros de la comunidad, cristianos o judíos. Son sencillamente los necesitados, sea cual fuere su actitud social o religiosa. Frente a los iniciados de Qumrán, que interpretan el valor de la pobreza de manera básicamente comunitaria (cada uno tiene que dar sus bienes al grupo), Jesús abre una exigencia universal: los bienes han de ser para los pobres, sin exclusivismos ni limitaciones. Situado en esta perspectiva, Mt 25,31-46 habla muy claro: el encuentro mesiánico del hombre con Jesús se realiza en el servicio universal de ayuda a los necesitados, dentro o fuera de la Iglesia. Lo que importa es el hombre en cuanto necesitado, no en cuanto cristiano o miembro de la propia comunidad. Solo desde aquí, en un segundo momento, se entiende aquello que podría llamarse la eclesialización mateana de la pobreza, tanto en perspectiva de opción personal como en línea de apertura comunitaria. Por lo que respecta a la opción personal por la pobreza, el tema es claro: frente al macarismo abierto de Lc 6,20 (bienaventurados los pobres), Mt 5,3 ha concretado la palabra y dice «pobres en espíritu» *(ptokhoi tó pneúmati)*; de esa forma alude a los que asumen personalmente la pobreza como ámbito de salvación, esto es, la eligen, aceptan o cultivan como signo y expresión de gracia (de un modo especial en un contexto de Iglesia). El mismo proceso de eclesialización semántica ha sufrido el término de *niño (paidion)* en Mt 18,2-3. En un primer momento, el texto habla de un niño-niño (cristiano o no cristiano), como símbolo y lugar de reino (Mt 18,2); pero, en un segundo momento, el texto habla de aquellos que se hacen como niños en plano de elección y compromiso voluntarios (Mt 18,3), lo cual nos sitúa en ámbito de Iglesia (Mt 18,4s), de tal forma que podemos suponer que los cristianos se hacen niños en la Iglesia en la medida en que sirven a los niños, pertenezcan o no a la Iglesia. (a) Hay un punto de partida universal: fundado en el mensaje de Jesús, Mateo sabe, igual que Lucas, que los pobres deben entenderse en sentido universal (cf. Mt 11,5; 19,21); lo que en ellos cuenta no es la fe, ni la apertura eclesial, sino la misma condición de desamparo. (b) En un

segundo momento, Mt eclesializa el tema: la Iglesia asume el valor de la pobreza y la exigencia de la ayuda mutua entre los hombres; ella es precisamente aquel lugar donde los hombres pueden cultivar, en vocación personal y apertura comunitaria, el sentido radical de la pobreza y pequeñez humana. (c) Mt 25,31-46, asumiendo como evidente la condensación eclesial, vuelve a proyectar el tema en campo universal: sobre la pobreza del mundo, como lugar de manifestación del Reino, emerge la exigencia de una ayuda interhumana abierta; aquello que la Iglesia ha buscado en su experiencia se vendrá a mostrar al fin como principio y base de la humanidad en cuanto tal.

(6) *El pobre como niño. Paidion*. Cercanos a los pobres *(ptokhoi)* están los *paidia*, niños, tanto por su impotencia como por su valor en ámbito de reino. De ellos habla un pasaje clave de la tradición sinóptica (Mc 10,13-16 y Lc 18,15-17) que Mt reproduce en parte en 19,13-15 y que explicita en 18,1-6. Si unimos ambos textos obtenemos una visión de conjunto que consta de tres momentos. (a) *En el punto de partida está el valor del niño como niño*, antes de toda pertenencia eclesial, antes de todo esfuerzo propio o de toda fe objetivada de forma confesional. Lo que cuenta es la impotencia, es la necesidad de un niño cualquiera que se acerca a Jesús y recibe su bendición, porque «de estos es el reino de los cielos» (Mt 19,14-15). Por eso, cuando en ámbito eclesial preguntan: «¿Quién es el mayor en el reino de los cielos?», Jesús quiebra con fuerza el círculo cerrado de la Iglesia, esto es, de sus discípulos: toma un niño cualquiera y lo pone en el centro (Mt 18,1; cf. Mc 9,36; Lc 9,47). Ese gesto vale más que todas las sentencias: importa el niño, esto es, el hombre como necesitado, pequeño e impotente. Frente a las palabras de autojustificación del legalismo judío o cristiano, frente al orgullo clasista del que mide al hombre por sus obras, Jesús asume al niño como ámbito de reino, como signo de presencia trascendente. Solo a partir de aquí se entiende todo el Evangelio. (b) El *niño como signo de evangelio*. Rompiendo el deseo de justificación por las obras, el Evangelio invierte el sentido de la acción: frente al hombre que se quiere hacer mayor, Jesús sitúa la exigencia de volverse como niños. Solo así puede acogerse el Reino en gesto de apertura y gracia (cf. Mc 10,15; Lc 18,17): «En verdad os digo, si no cambiáis y os volvéis como niños no entraréis en el reino de los cielos» (Mt 18,3). Lo mismo que se hablaba antes de «pobres en espíritu» ha de hablarse ahora de «niños en espíritu»: son los hombres que, viviendo en este mundo y superando todo gesto de conquista impositiva, saben recibir en gratuidad el don del Reino. Hay una especie de niñez espiritual que es propia del discípulo de Cristo y se precisa en actitud de aceptación y cultivo de la gracia. (c) *Acoger al niño*. Esa infancia de espíritu ha de abrirse a la exigencia de «ayudar al niño» (Mt 18,5; cf. Mc 9,37; Lc 9,48). No basta con hacerse como niño, hay que acoger al niño porque es signo y expresión del Cristo. En un primer momento se corría el riesgo de entender al niño como expresión sentimental de plenitud; el seguimiento de Jesús podría acabar tomándose como puro infantilismo. Pues bien, con esta nueva perspectiva cambia el orden del conjunto: solo ha descubierto el valor del niño –y del necesitado– aquel que lo acoge como signo de Jesús, realizando en su favor un gesto de familia, de ayuda, de servicio. Del valor básico del niño derivan dos grandes consecuencias: una personal: exigencia de acoger al niño, en gratuidad, en

apertura, en esperanza no impositiva; otra social: urgencia de ayudar gratuitamente a los necesitados, esto es, a los pequeños-niños. Nos hallamos todavía en un nivel que podemos llamar supraeclesial: antes de crear su propia comunidad, Jesús ofrece un campo de evangelio y reino a todos los hombres marginados, pequeños, incapaces de vivir por sí mismos. Ellos son el gran destinatario del amor de Dios, lugar de su actuación privilegiada sobre el mundo. Esto significa que la urgencia de volverse como niños y acogerles (ayudarles; Mt 18,3-5) se encuentra antes del mismo surgimiento de la Iglesia, es una especie de cimiento de Evangelio en el que debe sustentarse la existencia de todos los creyentes. Dicho de otra forma: no son los niños para la Iglesia, sino la Iglesia para extender el Evangelio de los niños (cristianos o no) que Jesús ha pregonado. Solo en un segundo momento puede y debe aplicarse el tema en la Iglesia, entendida como espacio donde, partiendo del mensaje y presencia de Jesús, se vive en toda intensidad la gracia de la propia pequeñez como lugar de Dios y la exigencia de ayudar a los pequeños del entorno. Este es el tema que subyace en el cuerpo del discurso de Mt 18, precisado a través de la conversión del *paidion* (niño en general) en *mikros* (pequeño; cf. Mt 18,5-6). En ese contexto avanza Mt 25,31-46: los seis tipos de pobres (en los que se incluyen evidentemente los niños) no valen por ser cristianos, sino por ser necesitados, viniendo a presentarse de esa forma como signo del Dios de Jesús.

(7) *El pobre como sencillo*, *pequeño (nepioi)*. Jesús entra en el templo y expulsa a los mercaderes, enfrentándose con los sacerdotes y escribas, que responden como si fueran dueños del lugar, hombres importantes. Pues bien, Jesús les responde diciendo que la alabanza de Dios brota de los *nepioi*, de los sencillos, de los niños de pecho (cf. Mt 21,16, con cita de Sal 8,3 LXX). Para Jesús, la casa de Dios no es lugar de sabios y grandes, sino de cojos, mancos, ciegos, de niños y sencillos. Ellos son los verdaderos señores y beneficiados de la santidad de Dios, el nuevo templo de Jesús, su Iglesia (Mt 21,14-16). En este contexto se sitúan los pequeños y los niños. En un primer momento se les llama *paidas* (21,15): son los de pequeña edad, aquellos que no tienen años para conocer la ley, ni para cumplirla. Pues bien, estos ignorantes descubren con júbilo mesiánico el misterio de Jesús y le aclaman diciendo «hosanna al hijo de David». En este contexto, los mismos niños que antes aparecían como necesitados vienen a presentarse como los verdaderos creyentes: son aquellos que están libres de prejuicios y así pueden abrirse a la gracia de Jesús y confiar en él; estos son los verdaderos *nepioi*, son pequeños y sencillos. En ese contexto recibe su sentido la palabra clave de Mt 11,25 (cf. Lc 10,21): «gracias te doy, Padre... porque has ocultado estas cosas a los sabios y prudentes y se las has revelado a los sencillos o pequeños *(nepioi)*». Precisamente aquellos que son como niños *(paidia)* aparecen aquí como *nepioi*, sencillos-pequeños; son aquellos que pueden aclamar a Jesús en su templo (cf. Mt 21,15), porque han recibido un conocimiento más alto del don de la vida. Frente al sabio Israel, representado en las ciudades de Cafarnaún, Corozaím y Betsaida, que en su afán de elevarse hasta el cielo, negando a Jesús, se pierden a sí mismas (cf. Mt 11,23), frente a la seguridad y prudencia de aquellos que buscan su propia justificación, se elevan ahora los pequeños, los pobres verdaderos, los que nada tienen. Estos son los *kopiôntes* (fatigados) *y pephortisménoi* (cargados). No son

niños en la edad; pero lo siguen siendo en apertura y confianza ante el misterio. Jesús mismo, como *praus y tapeinos* (manso y humilde), es uno de ellos: forma parte del grupo de los que no quieren destacar, sobresalir violentamente. Por eso, su comunidad no está formada por sabios y entendidos, como pasa en Qumrán, sino por aquellos que son por necesidad pequeños (niños, necesitados) y por aquellos que saben hacerse pequeños en actitud de acogimiento, esto es, los *praeis* y por los *nepioi* (cf. Mt 5,5; 11,25.29). Desde esta base se entienden los *elakhistoi*, los más pobres y pequeños de Mt 25,40.45: ellos son ante todo *los necesitados*, esto es, los hambrientos y sedientos, y, a su lado, con ellos, los sencillos *(nepioi)*, es decir, aquellos que no se dan importancia a sí mismos y acogen en amor a los otros, a los necesitados. Solo porque el Reino (Jesús) está presente en los pequeños (hambrientos, sedientos, exiliados...) tiene sentido la actitud de pequeñez acogedora, agradecida, de los *nepioi*, es decir, de aquellos que viven en sencillez y acogen a los pobres.

(8) *Los pobres como menores (mikroi)*. Las observaciones anteriores se explicitan y culminan en la palabra *mikros-mikroi* (pequeño, pequeños), que expresa y concreta el sentido de los niños *(paidia)* y de los pobres dentro de la Iglesia (cf. Mt 18,6.10.14). Este es el signo de los seguidores de Jesús, su nota distintiva frente a Juan Bautista (Mt 11,11), su auténtica grandeza (Mt 10,42). En un sentido, los *mikroi* son pequeños sin más, de manera que no se pueden identificar con los discípulos de Jesús (lo mismo que pasa en Mt 25,40.45 con los *elekhistoi*). Pero, en otro sentido, la forma de ser del *mikros* o pequeño define a los creyentes en la Iglesia. En ese contexto se entiende el pasaje ya citado de Mt 11,11 (cf. Lc 7,28), originario de Q, donde se muestra que la superioridad de los cristianos frente a Juan Bautista no se funda en algún tipo de méritos o acciones más excelsas, sino en su misma pequeñez de discípulos mesiánicos del Cristo que ha querido asumir la condición de siervo y pequeño sobre el mundo. Por eso, *mikroteros* (el más pequeño en el Reino) es aquel que está más necesitado e indefenso: precisamente allí donde, en ámbito de reino, falta la grandeza personal y el valor conquistado por uno mismo, allí donde el hombre se limita a vivir del don de Jesucristo emerge la auténtica grandeza. De esa forma, el más pequeño viene a presentarse como el más grande, como sabe el texto programático de Mt 18,6-14. Jesús ha comenzado hablando de los niños (*paidía*: cf. Mt 18,2.5). Pero muy pronto pasa de los niños en general a los pequeños dentro de la Iglesia (cf. Mt 18,6) y así lo supone todo lo que sigue (cf. 18,10.14). Estos pequeños no son un tipo de discípulos especiales, con méritos propios, sino aquellos que por una razón especial se encuentran en condiciones de inferioridad frente al resto de los creyentes: son *mikroi*, los simples, los que carecen de firmeza y vagan en las mismas fronteras de la Iglesia, oprimidos por la tentación, el desaliento o el deseo de encontrar otros caminos en la vida. Pues bien, el Evangelio, dirigiéndose a los grandes, los seguros, «bien fundados en la fe», les recuerda la exigencia de no escandalizar ni despreciar a los otros, más pequeños, pues Dios mismo cuida de ellos. En esta misma línea se sitúan las palabras fundamentales de Mt 10,42, donde se habla de los misioneros-apóstoles y niños en la Iglesia. Ciertamente, representan a Jesús sus enviados-apóstoles (cf. Mt 10,40), es decir, los profetas y justos, aquellos que realizan

una tarea activa al servicio del evangelio (cf. Mt 10,41). Pero, dicho eso, Mateo ha juzgado absolutamente necesario introducir un correctivo, pues no quiere dar la impresión de que el valor y la importancia de la Iglesia depende de sus grandes personajes. Por eso añade: «Y el que diere de beber un vaso de agua fría a uno de estos pequeños [*mikron*], en razón de que es discípulo, en verdad os digo que recibirá su recompensa» (Mt 10,42). Estos pequeños o *mikroi* de la Iglesia no son los creyentes sin más, ni mucho menos aquellos que destacan dentro de ella (profetas-justos), sino la parte despreciada de la Iglesia, aquellos que parece que no aportan nada y solo tienen nombre de discípulos. Pues bien, en contra de los que piensan que son superiores porque pueden o realizan algo mayor que los otros, el Jesús de Mateo responde que los más grandes en la Iglesia son los más pequeños, pues no tienen riqueza material o sabiduría. La Iglesia viene a presentarse así como hogar para pobres y excluidos, para menores y sencillos.

(9) *Una Iglesia de pobres*. La Iglesia de Jesús no puede postular una verdad exclusivista, no se puede arrogar ninguna especie de ventaja o primacía que la venga a convertir en un objeto de servicio para el resto de los hombres, sino que asume y cumple, de manera condensada, una verdad que le desborda, el don y la exigencia del Mesías de los pobres. Sobre esta base pueden ponerse de relieve tres rasgos. (a) *Fundamentación mesiánica*. Lo que Jesús dice de los pobres vale para todos los necesitados, sean o no cristianos, y así lo pone de relieve Mt 25,31-46, donde los pobres-pobres, por hecho de serlo (por ser hambrientos, sedientos, exiliados, enfermos o encarcelados), son presencia mesiánica de Dios sobre la tierra. (b) *Experiencia eclesial*. La Iglesia no tiene ventajas sobre los pobres, ni sobre los restantes hombres y mujeres, pero ella sabe de hecho que el Mesías de Dios son los pobres. (c) *Acción misionera*. Desde el momento en que ella sabe que el Mesías se identifica con los pobres, la Iglesia puede y debe comportarse de manera correspondiente. Los cristianos saben que Jesús está en los más necesitados (cf. Mt 18,6.10.14; 10,42); por eso, ellos deben presentar y desplegar la Iglesia como hogar donde los pobres son evangelizados, es decir, donde ellos vivan la buena nueva del Reino (cf. Mt 11,5). Desde aquí debe entenderse el mensaje de Mt 25,31-46. En un primer momento, los cristianos no tienen ninguna ventaja respecto a los restantes hombres y mujeres de la tierra, pues a todos se les dice y se les pide lo mismo: se les dice que Dios está en los pobres y se les pide que les ayuden. Pero en un segundo momento ellos tienen una ventaja, que se puede convertir en desventaja, si es que no actúan en consecuencia: los cristianos saben lo que otros quizá no saben: ellos saben que todos los hombres y mujeres de la tierra se vinculan y pueden dialogar entre sí a partir de los pobres. En este contexto ha dicho Mt 25,31-46 su palabra: *pánta ta ethnê*, vinculando así a todos los pueblos, por encima de razas y credos religiosos, iniciando así el único verdadero ecumenismo humano: todos los hombres y mujeres de la tierra pueden encontrarse y se encuentran en el servicio a los pobres. Ciertamente, el evangelio de Mateo sabe que es preciso abrir el discipulado y ofrecer la Iglesia a todos los pueblos de la tierra (cf. Mt 29,18), para que todos puedan vivir el Evangelio. Pero esa apertura del mensaje a todos los pueblos solo es posible allí donde los pobres aparecen como privilegiados (cf. Mt 10,42; 18,6.10.14) y como destinatarios del Evangelio, que es

buena nueva de salvación y plenitud para ellos (cf. Mt 11,5). En base a esto, la humanidad se divide en dos grupos que son: por un lado los pobres (hambrientos, sedientos) y por otro lado aquellos que *sirven* a los pobres, conforme a la palabra clave de Mt 25,44: «¿Cuándo te vimos hambriento, sediento, desnudo, extranjero, enfermo o encarcelado y no te servimos *(kai uo diêkonêsamen soi)*?». Servir al Mesías de Dios en los pobres: esa es la verdad del Evangelio, esta es la verdad de toda la Biblia.

Cf. I. ELLACURÍA y J. SOBRINO, *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Trotta, Madrid 1990; X. PIKAZA, *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños. Mt 25,31-45*, Sígueme, Salamanca 1984.

PODER DE DIOS

(↗ *autoridad*, *Espíritu Santo*, *Job*, *juicio*, *misericordia*, *política*, *Reino de Dios*, *sabiduría*). En principio es un atributo de Dios, que aparece en todo el Antiguo Testamento como poderoso, creador de cielo y tierra (como reconoce el Credo cristiano). En esa línea podemos afirmar que la Biblia es el libro del poder de Dios: el testimonio de sus obras grandiosas a favor de los hombres. En esa misma línea podemos añadir que el poder de Dios y de la Iglesia solo tiene sentido y es cristiano allí donde se expresa en forma de autoridad* liberadora y compartida, al servicio de todos, especialmente de los más pobres. Pero la misma tradición bíblica sabe que puede haber «poderes» que no son autoridad, sino imposición y dictadura diabólica. Más aún, el mismo tema del poder de Dios ha planteado preguntas que son difíciles de responder, como seguiremos viendo.

(1) *El enigma del poder: tres poderes*. Comenzaremos evocando el tema del enigma del poder con la ayuda de un famoso pasaje apócrifo del entorno del Antiguo Testamento *(3 Esdras)*, que contiene una historia sapiencial (paralela al juicio de Paris, de la tradición grecorromana) donde tres pajes o servidores del rey van presentando su opinión sobre el poder más alto de este mundo. Hablan del poder, es decir, de aquello que puede imponerse sobre los hombres, no de la autoridad, y responden presentando tres formas. (a) Uno responde que el mayor poder es el *vino*, pues afloja la cabeza de quienes lo beben e iguala a los cobardes con el rey, haciéndoles sentirse ricos, valientes e importantes (cf. *3 Esd* 3,16-22). (b) Otro dice que el mayor poder es el *rey*, pues domina sobre el pueblo y tiraniza a sus vasallos, a quienes hace que le obedezcan y les lleva, si quiere, a luchar y a morir por su causa en una guerra (cf. *3 Esd* 4,1-11). (c) Otro dice, en fin, que el poder son *las mujeres*, pues ellas engendran y dan a luz a reyes y vasallos, a viñadores y vinateros, seduciendo, al mismo tiempo, a los hombres que quieran... «Por mucho oro que tengan, los hombres lo dejan por una mujer esbelta, y van tras ella...» (cf. *3 Esd* 4,13-25). Esta famosa discusión, formulada desde una perspectiva masculina, ha vinculado vino, rey y mujeres, presentándolos como poderes supremos. Pues bien, asumiendo la más fuerte tradición bíblica, el autor del libro ha buscado un poder más alto, que no actúa por imposición, sino por autoridad, el poder de la verdad: «Toda la tierra invoca la verdad y el cielo la bendice... Injusto es el vino, injusto el rey, injustas las mujeres, injustos todos los hombres e injustas todas sus obras y todas las cosas semejantes: no tienen verdad y perecen en su injusticia; pero la verdad permanece, siempre es fuerte y vive y domina eternamente» (cf. *3 Esd* 4,33-39). Esa respuesta sapiencial se sitúa en el buen camino, pero no ha logrado convencer a todos, pues parece que los únicos poderes reales son el vino (excitación, droga), las mujeres (el sexo, la apariencia) y los reyes (el poder). Tampoco ha convencido a Job*, cuyo libro es, quizá, el mejor estudio sobre el poder que se ha escrito en la literatura de Occidente.

(2) *Job*, *el riesgo del poder de Dios*. Job busca un poder que no sea impositivo (como parecen ser vino-sexo-reyes), un poder en la línea de la autoridad de la verdad. Evidentemente, tiene que ocuparse de Dios, pero se encuentra con la visión de un Dios que es poderoso, pero no es «verdadero», pues no podemos confiar en él. «Si él destruye,

no será edificado de nuevo. Si él cierra ante el hombre, no habrá quien le abra. Si él detiene las aguas, las tierras se secan; y si las deja ir, trastornan la tierra. Con él están el poderío y la victoria; suyo es el que yerra y el que hace errar» (cf. Job 12,13-15). Job ha mirado hacia el Dios del poder y ha visto en él la fuente de toda la violencia de la tierra. «¿Quién le hizo frente y salió bien librado? Dios traslada los montes sin que ellos lo sepan, los sacude con gran fuerza. Mueve la tierra y vacilan sus columnas. Manda al sol y se apaga, se ocultan las estrellas. Él solo desplegó los cielos y camina victorioso por los mares (9,3.5-8). Todo lo hace Dios, pero su poder parece inmoral: no le importan los hombres, trata a todos de la misma forma, extiende sobre todos su misma indiferencia, sin cariño ni misericordia: «Si viene de pronto la plaga y los humanos mueren Dios se ríe de la angustia de los inocentes. Si un país cae en manos de malvados Dios mismo pone un velo a los jueces...» (9,23-24). Desde aquí se puede trazar la genealogía divina de los males. Podríamos señalar la gama progresiva de sufrimientos humanos de Job (pobreza, soledad, dolor, rechazo social, angustia; cansancio, fragilidad, muerte). Pero aquí destacamos la gama de males de Dios: (a) *Dios es poder*, *violencia bruta*: por eso se desvela y manifiesta de un modo especial en los que triunfan de manera externa, en aquellos que desprecian a los pobres. Lógicamente, si miramos y medimos las cosas de esta forma, solo los bandidos (prepotentes sin conciencia) podrán dominar y triunfar sobre la tierra (12,5-6). A este nivel se mueven los amigos de Dios, que pretenden convencerle con sus sabias razones: en el fondo de su pretendida piedad, ellos defienden la razón del sistema, la sacralización de la fuerza. Los sabios del dios de este mundo defienden a los vencedores: de su triunfo viven, de su poder se sirven. Por eso rechazan a Job, el humillado, haciéndole chivo emisario (responsable de sus males), y quieren (necesitan) que confiese sus pecados, para así quedar tranquilos, convencidos de su verdad divina. (b) *Más que poder*, *Dios es fortuna*. Así aparece como rueda que gira sin sentido repartiendo dones o desgracias a capricho: eleva a unos, humilla a los otros, sin que cuente el valor o virtud de los humanos (12,17-25). La sabiduría sagrada de los sabios acaba poniéndose al fin al servicio de la fatalidad, pues la lógica del destino se impone sobre la lógica de la fuerza. Más que con el poder (razón de los triunfadores, violencia del mundo), el Dios de los sabios amigos de Job se identifica así con la fortuna. En un primer momento ella parece simplemente caprichosa, juguetona y/o, mejor dicho, servidora de los fuertes. Pero al fin ella termina igualando a todos en la muerte: el dios del poder y la fortuna no nos puede dar la vida. Este Dios de la violencia y la fortuna tiene mucho poder, pero carece de autoridad, según Job, al menos en un primer momento de su discurso.

(3) *Job no se puede justificar al Dios del poder*, porque ese Dios calla ante la injusticia de los hombres. Dios está en silencio mientras gritan los violentos de la tierra y gimen de dolor los pobres. Ese Dios es un vacío que pudiera interpretarse como nada: más allá del mundo con su violencia y fortuna, solo existe un gran silencio: hay pura vaciedad en la que todo (aun la fortuna) carece de sentido. Culmina así la genealogía de los poderes de Dios y llega a su fin la tríada fatídica de violencia, fatalidad y nada. Solo después, en un segundo momento, esta nada de Dios podrá venir a desvelarse como

espacio abierto a las preguntas de los que sufren, lugar de una respuesta verdadera. Pero de eso hablaremos después. Permanezcamos por ahora en los planos anteriores. Millones de personas sufren en el mundo y Dios no quiere preocuparse de sus problemas (cf. 21,7-21). Permite que el perverso esté seguro y tome el poder sobre la tierra, de manera que sus vasallos le tengan que honrar de una manera interesada y servilista (21,22-34). Es aquí donde introduce nuestro texto su palabra, en inversión paradójica que cambia la antigua visión de lo divino, diciendo que, en el fondo, en un primer nivel, el poder de Dios es malo, de manera que él, el pobre Job, viene a presentarse como más justo, pues puede reprocharle su falta de ayuda a los pobres: «Los malvados remueven los mojones, roban al pastor y su rebaño. Se llevan el asno de los huérfanos, toman en prenda el buey de la viuda. Desde las ciudades gimen los que mueren, el herido grave pide auxilio; pero Dios no atiende a esos clamores. No se ha elevado aún el día y se levanta el asesino para matar al pobre y desgraciado. Por la noche merodean los ladrones, penetran a escondidas en la casa ajena» (Job 24,2-3.12.14.16). Toda la injusticia del mundo se concentra en esos rasgos: la maldad de los fuertes que oprimen sin cesar a los pequeños; la violencia de los grandes... En medio de esa injusticia se presenta Job, el expulsado. Dios mismo ha salido a su encuentro, como sale por su presa el cazador, disparándole sus flechas (6,4; cf. 7,11-20). Job es un sencillo y simple humano: solo quisiera estar en paz, tranquilo y retirado sobre el mundo, sin preguntar por Dios, sin angustiarse (10,20-21). Pero Dios le ha perseguido hasta romperle con sus males, amenazándole de muerte (cf. 10,1-13). Este Dios es poder, pero no tiene bondad.

(4) *Más allá del Dios del poder*, *Job apela a un Dios distinto*. Nosotros, hombres del siglo XXI, seguimos cerca de la problemática de Job. Por eso, nuestro tema no es mostrar que Dios existe, sino encontrarle bueno. De una forma consecuente, el problema de Dios empieza siendo un problema de justicia: (a) Mucho ateísmo moderno acaba siendo antiteísmo. Así razonan algunos: no negamos a Dios, le combatimos; rechazamos su poder injusto y procuramos construir un mundo más humano, en clave antropológica. (b) Mucho ateísmo es protesta contra el sinsentido de la vida, es rechazo contra los sistemas de totalidad (ciencia, idea, Estado) que han querido triunfar en el mundo, pero destruyendo o manejando la existencia concreta de los hombres y mujeres, especialmente de los pobres. Por eso, es preferible rechazar el sentido del poder divino (de Dios) y quedarse en los pequeños valores de la vida. Job es grande porque lucha contra el Dios poderoso de la tradición teológica anterior sin hacerse por eso ateo y porque rechaza el sentido del poder que domina en el mundo, sin caer por eso en un relativismo donde todo acaba siendo equivalente y solo importa el triunfo de mi vida, mi despliegue a costa de los otros. Job no acepta la respuesta de los sistemas (de los sabios oficiales que le quieren condenar como culpable, en aras del poder que triunfa sobre el mundo); pero tampoco quiere resignarse a la ignorancia o relativismo. Rechazando a los sabios del sistema, Job se eleva ante nosotros como sufriente universal. Así aparece como un pobre que pregunta en nombre de todos los pobres, como un expulsado que proclama el derecho y la justicia de los expulsados de la tierra, como un impotente que no cree en los poderes sagrados de un Dios que se impone por la fuerza. Por eso no le

basta su satisfacción particular. Ha sufrido y preguntado en nombre de todos aquellos que padecen sobre el mundo: «Quisiera hablar al Poderoso (Shadday), venir a cuentas con Dios; puede matarme, pero solo me queda esperanza si defiendo mi causa ante su juicio» (cf. 13,3.15). De esa forma apela ante Dios, llevando en sus espaldas el dolor de los dolores de la historia. Necesita entender y por eso eleva su causa. La verdad ya no es un lujo en el camino, sino aquello que le permite caminar. Por eso pregunta. Sabe que la verdad que está buscando es dialogal y por eso quiere, necesita, escuchar una respuesta: «Esta es mi última palabra. Esta es mi firma. Que responda ya el Poderoso» (31,35). Elevado sobre la mentira y violencia del mundo Job apela porque ha visto (ha vislumbrado) la existencia de un Dios verdadero. Job apela porque sabe (presiente) que hay sentido y palabra de amor más allá de los duros (al parecer inexorables) sistemas de poder del mundo, en los que parece expresarse el mismo Dios. De esa forma, su dolor se vuelve pregunta. Hay un sufrimiento que destruye, embota la mente, aniquila. Pero hay otro que dilata la mente y nos hace capaces de abrir las ventanas del alma, en llamada profunda. Es el caso de Job; por eso apela: «Ahora pues está en los cielos mi testigo, allá en lo alto está mi defensor. Mi clamor ha llegado hasta Dios, las lágrimas de mis ojos corren ante él» (16,19-20). Esta es la petición, este el gemido de un hombre que quiere conocer el sentido del poder de Dios, más allá de los poderes injustos del mundo. Jesús responderá a esa petición, pero de un modo práctico, no teórico.

(5) *Jeremías. La autoridad de un profeta impotente*. En el conjunto de la Biblia, el tema del poder de Dios se evoca y resuelve de una forma profético-mesiánica, que está representada, de un modo especial, por Jeremías y por Jesús. Ambos responden con su propia vida, cada uno a su manera, a las preguntas de Job. Empezamos por Jeremías, que se ha convertido en símbolo de la impotencia poderosa del profeta débil, representante del «poder» no impositivo de Dios: «Y yo dije: ¡Ay, Adonai Yahvé! Mira que no sé hablar, pues soy un muchacho. Y me dijo Yahvé: No digas: soy un muchacho, pues a todos a los que yo te envíe irás y todo lo que yo te ordene dirás. No temas ante ellos, porque contigo estoy yo para salvarte» (Jr 1,6-7). (a) *Profeta de la debilidad*. Dios no elige al profeta para fortalecer a los autosuficientes de la tierra, sino todo lo contrario, para que desde su propia debilidad les muestre el riesgo de prepotencia en que se encuentran. Precisamente el profeta de la mayor debilidad puede ser testigo del poder de Dios. Contra el afán que tienen los grandes de lavarse las manos, echando la culpa a los otros (mecanismo del chivo emisario), contra el orgullo de aquellos que dicen ser elegidos de Dios e intocables, pues tienen estructuras que parecen santas (templo, monarquía), se alza el profeta de la mayor debilidad, diciendo que los poderosos del pueblo son culpables. Lógicamente ha de sufrir: su tarea no es sencilla ni agradable, como indican las palabras finales del oráculo: «Y tú cíñete los lomos: levántate y diles todo lo que yo te ordene. No tiembles ante ellos, para que no te haga temblar yo ante ellos. Mira, yo te constituyo hoy como ciudad inexpugnable, como columna de hierro y muralla de bronce frente a toda la tierra, para los reyes de Judá y sus príncipes, para los sacerdotes y el pueblo de la tierra. Lucharán contra ti, pero no te vencerán pues yo estoy contigo para salvarte, palabra de Yahvé» (Jr 1,17-19). Jeremías sigue siendo el profeta

débil por excelencia: el muchacho que no sabe hablar (Jr 1,6), el hombre que vive azotado por la sombra de su miedo, tal como lo indican sin cesar sus confesiones (Jr 11,18-21; 12,1-6; 15,10-21; 17,14-18; etc.). (b) *El poder del profeta débil*. Pero Dios le dice: «No tiembles ante ellos, para que no te haga temblar yo...». Jeremías no tiene más poder que la palabra; pero se trata de una palabra que es más fuerte que todas las fortalezas del mundo: «Mira, yo te constituyo ciudad inexpugnable...». Las imágenes se agolpan, en explosión militar: ¡ciudad, columna, muralla!, ¡hierro, bronce! Jeremías, el pobre profeta tembloroso, viene a presentarse como signo supremo de la acción de Dios y puede más que todos los ejércitos del mundo (1,18). Dios mismo le ha dicho: «Lucharán contra ti pero no te vencerán, porque contigo estoy...». La fortaleza de Jeremías es el mismo poder de Dios. Por sí mismo es nada; pero puede todo desde el Dios que le acompaña y le sostiene (Jr 1,14). Desde esta base se entiende el poderío sufriente de Jeremías a quien el Nuevo Testamento ha vinculado de manera muy significativa con Jesús, que es también signo de Dios desde su debilidad. Jeremías (cf. Mt 16,14). Él ha sido lo más opuesto a un guerrero, en el sentido convencional de ese término. Y sin embargo toda su vida fue una lucha: ha debido combatir a solas (o, mejor dicho, desde la palabra de Dios) contra reyes-príncipes-sacerdotes-pueblo, en un tipo de gran enfrentamiento profético opuesto a las guerras de este mundo. No ha sido guerrero y, sin embargo, la palabra de Dios le ha confortado, haciéndole ciudad inexpugnable, alguien a quien nadie logra derribar: no te vencerán. Jeremías responde de algún modo a los problemas de Job. En esa línea avanza Jesús.

(6) *Jesús. La autoridad del crucificado*. Muchos han entendido el mesianismo como experiencia y despliegue de un poder que los «delegados mesiánicos» ejercen, imponiéndose sobre los demás. Así lo han tomado los dos zebedeos, Santiago y Juan, cuando han pedido a Jesús los primeros puestos en la Iglesia. Jesús les responde de manera tajante: «¡No sabéis lo que pedís!... Los que parecen mandar a los pueblos los tiranizan y los grandes entre ellos los oprimen. No ha de ser así entre vosotros, sino al contrario: quien quiera ser grande sea vuestro servidor; y quien quiera ser primero sea esclavo de todos... Pues el Hijo del Hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida en rescate por muchos» (Mt 10,42-45). El poder de este mundo aparece como un tipo de opresión racionalizada: quienes parecen mandar no mandan, son esclavos del sistema y opresores de los otros a quienes tiranizan; así pierden su propia *libertad*, volviéndose siervos del poder que ejercen. Cerrada en sí, la racionalidad del sistema tiende a pervertirse en forma de poder de opresión. Pues bien, Jesús eleva frente a ella una experiencia superior de gratuidad creadora, sin poder mundano. (a) *Contra el poder de la iglesia zebedea*. Jesús no quiere líderes o jefes, para mandar bien, pues no ha venido a gobernar, sino a servir y dar su vida por todos, como verdadero Hijo del Hombre (invirtiendo el tema de Dn 7,14). La autoridad de Jesús es libertad para el amor, no poder sobre el sistema. Así inicia con sus Doce (y con aquellos que le siguen) un camino de servicio personal, que invierte la estrategia del sistema. Esta renuncia al poder, expresada de forma ejemplar en el Hijo del Hombre, marca la inflexión y novedad del Evangelio. Dn 7,14 es todavía Ley: ratifica la victoria legal del Poderoso, la

venganza de Dios, el triunfo merecido de los israelitas buenos. Por el contrario, Mc 10,45 es Evangelio: como nuevo ser humano, verdadero Hijo de Hombre, signo de Dios, Jesús ha iniciado el camino del amor sin poder. Esta es su redención, su propia vida. No tiene que pagar nada a Dios, no tiene que expiar ante él por ningún tipo de culpa; simplemente ama y ofrece el amor de Dios como servicio en medio de una tierra dominada por el deseo de poder, por la violencia del sistema. Pues bien, olvidando esa palabra y asumiendo el camino que habían querido seguir los zebedeos, la Iglesia ha deseado convertirse muchas veces en sistema de poder divino con buenos gobernantes y organismos de control sobre el conjunto de los fieles. Pero Jesús había establecido un movimiento de amor y servicio personal, no un sistema sacral (con buenos administradores), ni una escuela de iniciados, regida por doctores de la nueva ley, místicos de interioridad. Frente a la organización mesiánica de los zebedeos, que intentan racionalizar su movimiento con el poder de Dios para gobernar sobre los demás, Jesús ha ofrecido un proyecto de unidad fraterna no desde el poder de algunos, sino desde el amor y servicio de todos (Mc 10,45). (b) *Contra el poder de la iglesia satánica*. El mismo Diablo de la tentación eleva a Jesús sobre el monte que domina sobre todos los reinos de la tierra y le ofrece el poder supremo en todos ellos: «¡todas estas cosas te daré, si postrándote me adoras!» (Mt 4,9). Sobre ese monte cósmico emerge el Diablo, como poder divino sobre Jesús, ofreciéndole el dominio sobre los humanos. Los fariseos de Mt 12,22-32 acusan a Jesús de estar poseído por el Diablo, pues realiza con el poder de *Beelzebul* sus exorcismos. Como delegado diabólico, Jesús habría podido convertirse en Cristo político del cosmos, dueño de todos los poderes de la tierra. El poder «divino» de Jesús sería en el fondo diabólico, en línea de imposición (adoración). Como la literatura ha destacado con frecuencia, para conseguir el poder sobre la tierra es necesario vender el alma al Diablo. Pero Jesús no intenta dominar el mundo con dineros o milagros, no pretende ser Mesías para imponerse sobre los demás, organizando así desde arriba la vida de los hombres, sino para servirles, en gesto de liberación gratuita. Por eso expulsa al Diablo, utilizando las palabras que más tarde empleará cuando rechace a Pedro, que ha querido separarle del camino de la entrega de la vida: «¡apártate [de mí] Satanás!» (Mt 4,10; 16,23). Estamos, sin duda, ante un riesgo eclesial: el riesgo de querer construir la obra de Jesús con un poder «divino» que es satánico, imponiéndose por encima de los otros.

(7) *Se me ha dado toda autoridad en cielo y tierra*. Jesús rechaza el camino del poder impositivo, de tal manera que al final puede presentarse ante los discípulos, en la montaña pascual, como aquel a quien Dios (y no el Diablo) «le ha dado toda autoridad [*exousia*] en cielo y tierra» (Mt 28,18). Jesús aparece así como Mesías de la Autoridad, es decir, de la entrega salvadora de la vida y no de la imposición. Jesús no tiene «poder» para dominar sobre nadie, no puede imponerse por la fuerza, pues si lo hiciera no sería el mesías crucificado, el Cristo de Dios. Jesús solo tiene autoridad para crear, en la línea de Gn 1,1, donde se dice que «en el principio creó Dios el cielo y tierra». Dios no tiene autoridad para destruir, sino solo para crear. Tampoco Jesús tiene autoridad para condenar, sino solo para salvar, dando su vida por muchos, es decir, por todos (cf. Mc

1,45). Jesús no tiene poder para tomar los reinos del mundo e imponerse por fuerza a los demás, como pretende el Diablo de Lc 4,5, cuando dice que todos los reinos son suyos y que puede manejarlos a su capricho. Jesús no tiene poder de esa manera, no puede manejar los reinos a capricho, pero tiene y ofrece a sus discípulos la *exousia* o autoridad para abrir un camino de discipulado y salvación universal sobre la tierra (cf. Mt 28,18-20). De esa manera responde en la práctica a las preguntas que había formulado Job.

Cf. J. M. ASURMENDI, *Job. Experiencia del mal*, *experiencia de Dios*, Verbo Divino, Estella 2001; R. GIRARD, *La ruta antigua de los hombres perversos*, Anagrama, Barcelona 1989; A. GONZÁLEZ, *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental*, Sal Terrae, Santander 1999; *Reinado de Dios e Imperio. Ensayo de Teología social*, Sal Terrae, Santander 2003; G. GUTIÉRREZ, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, Sígueme, Salamanca 1988; C. MACIEL y R. LUGO, *Las trampas del poder: reflexiones sobre el poder en la Biblia*, Dabar, México DF 1994; C. G. JUNG, *Respuesta a Job*, FCE, México 1973; E. STAUFFER, *Cristo y los césares*, Escerlicer, Madrid 1956.

POETAS Y PROFETAS

(↗ *arte*, *palabra*, *parábola*, *profetas*, *Salmos*). Poetas de Grecia y profetas de Israel están en el fondo de la cultura de Occidente. Así podemos comparar su destino, vinculando sus tareas.

(1) *Expulsados o perseguidos*. Los grandes poetas griegos (Homero, Hesíodo) fueron acusados de mentirosos por los filósofos posteriores de la ilustración helenista. Sus relatos y cantos, con gestas de dioses que podemos «ver» como encarnados, a través de las estatuas de la religión olímpica, serían falsos, es decir, contrarios al razonamiento intelectual que nos permite conocer la esencia de las cosas. Por encima de esos dioses mentirosos deberían elevarse los argumentos de la filosofía, que podría interpretarse como una expresión de la verdad. Pero en general, ni los antiguos ni los nuevos poetas griegos fueron perseguidos, pues sus imágenes y signos no iban en contra del sistema establecido, sino que lo sustentaban. También los profetas de Israel han sido llamados mentirosos y combatidos por sus contemporáneos, como sabe una tradición que comienza en el Deuteronomio y culmina en el Nuevo Testamento. Pero, en contra de lo que sucede con los artistas griegos, muchos profetas israelitas fueron perseguidos de hecho, como sabe una tradición que culmina en Mt 23,31 par. Los poderes establecidos del sistema social de Israel, que imponían su razón de estado (su ideología sagrada) sobre el pueblo, no podían soportar la verdad de los profetas, ni permitir que proclamaran su palabra transparente sobre las mentiras oficiales del sistema, por eso les persiguieron.

(2) *Verdad eterna*, *compromiso histórico*. Los poetas griegos dicen una verdad que acaba resultando inofensiva, pues se expresa en un tipo de ideales que parecen eternos, inmutables, por encima de las complejidades de la vida diaria, dentro de la historia. Ellos no se ocupan de los detalles concretos de la realidad (es decir, de los accidentes), sino de lo permanente y necesario, eterno, como las estatuas de los escultores. De esa forma expresan, quizá sin quererlo, la separación entre las imágenes artísticas (estatuas eternas, con dioses) y la experiencia «prosaica» de los hombres que sufren y mueren, sometidos a la opresión y violencia del destino. De esa forma tienden a olvidar los dolores concretos de los hombres y mujeres en la historia. En contra de eso, los profetas israelitas se sitúan en el plano de los hechos concretos y tratan de ellos, sin ocultar con un velo de belleza eterna (pero mentirosa), los problemas de la historia, sino todo lo contrario: ellos penetran con la verdad y transparencia de Dios en el dolor e injusticia de la humanidad; por eso se preocupan, ante todo, de los expulsados y pobres, de los extranjeros y las viudas, es decir, de aquellos que no caben en el orden ideal de la humanidad perfecta. Los profetas no se evaden, sino que su palabra viene a presentarse como denuncia contra los opresores, que, en general, son los ricos y los reyes, vinculados a la idolatría del sistema. El arte del profeta se expresa en su compromiso a favor de los hombres y en especial de los más necesitados, siempre en concreto, siempre de un modo directo. Allí donde el profeta-poeta expresa la verdad y la dice con su propia vida puede suscitar la oposición de la mentira oficial de la ciudad autosuficiente de este mundo, que le mata. El

profeta no eleva una palabra ideal en el aire, sino que proclama e introduce la palabra real de su vida en la historia concreta de los hombres que sufren, teniendo que denunciar para ello la verdad mentirosa del sistema.

(3) *Arte poético*, *arte profético*. El arte oficial, propio de los sacerdotes y reyes del sistema, tiende a ponerse al servicio del poder, empleando para ello los medios del dinero, los grandes edificios, como el templo, los cantores y cronistas reales, para gloria del sistema. En ese sentido, se ha dicho que el arte deriva de los poderes establecidos y de la economía: del templo y palacio, de los sacerdotes, reyes y ricos. Por el contrario, el arte de los profetas carece de poder externo, no puede apelar a los grandes templos, ni a las instituciones del Estado; pero tiene la palabra y con ella, por ella, puede iniciar un camino de transformación radical de la historia de los hombres. En este contexto podemos distinguir ya de un modo general los dos tipos de arte que venimos comentando. *El arte griego* expresa la más honda belleza de la realidad eterna, pero no ofrece a los hombres un camino de esperanza que les permita liberarse del destino. *El arte israelita* se abre a la utopía de Dios, de un futuro de reconciliación humana, precisamente porque es fiel a la historia real de los hombres, al sufrimiento de la historia, desde los más pobres. La poesía de los griegos ha culminado en la *tragedia*, que es la expresión de la distancia dura, infranqueable, que se eleva entre el ideal de los dioses (estatuas eternas de belleza, imágenes de plenitud) y la existencia concreta de los hombres que no pueden expresarse, ni vivir en libertad, ni dialogar con Dios, ni liberarse del destino. La belleza nos sitúa ante el dolor inevitable de la vida, no puede liberarnos de sus fauces. En el fondo, el arte nos ayuda a descubrir una belleza superior, para aprender así a morir sobre la tierra. Por el contrario, la *profecía* de los israelitas ha culminado en la esperanza mesiánica, que expresa la certeza de la reconciliación posible entre los hombres y Dios, no en el mundo superior de las ideas, sino en la misma carne de la historia, abierta desde el fondo de la muerte al «cara a cara» del encuentro con Dios, que es la Verdad definitiva, la salvación para los hombres.

(4) *Nota final. Poetas y profetas*. Los poetas griegos han tendido un velo de perfección eterna sobre el mundo sufriente de la historia: han cantado a las estatuas bellas, mientras los hombres perecen, condenados a la fealdad. Por eso han confesado su más honda impotencia en la tragedia que sirve de *catarsis* (Aristóteles) para que aceptemos, sin matarnos ni matar, la dura condición de una realidad en la que no existe reconciliación, pues los dioses no se encarnan en la historia de muerte de los hombres, ni los hombres pueden hacerse eternos en esta vida. Por el contrario, los profetas judíos han abierto un futuro de esperanza para los hombres y mujeres, dentro de la misma historia. Su Dios no se encuentra separado, sino que actúa en el camino concreto de los hombres, en la vida de los expulsados y los pobres, de aquellos que mueren. Por eso, el arte no consiste en salir de la miseria del mundo para introducirse en la verdad eterna, sino en penetrar de manera creadora en el dolor del mundo para transfigurarlo en línea de esperanza.

Cf. K. BALTZER, *Die Biographie de Propheten*, WMANT, Neukirchen 1975; G. BARBAGLIO, *¿Dios violento?*, Verbo Divino, Estella 1993; O. H. STECK, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*, WMANT 23, Tubinga 1967.

POLIGAMIA

(↗ *Abrahán*, *David*, *divorcio*, *ética*, *familia*, *Jacob*, *matrimonio*, *mujer*, *sexualidad*, *Salomón*). El judaísmo antiguo consideró la poligamia como un hecho corriente (y signo de riqueza del marido), dentro de su contexto familiar y religioso. Así, la Biblia presenta a muchos patriarcas y fundadores de Israel como polígamos: Abrahán, Esaú, Jacob, Elcaná, David, Salomón, etc.

(1) *Antiguo Testamento y judaísmo*. La Ley del Pentateuco no ofrece una legislación directa sobre la poligamia, sino algunas indicaciones marginales, que regulan su uso, para favorecer a la parte más débil. Así se dice en Ex 21,19 que «si un hombre toma para sí otra mujer, a la primera no le disminuirá su alimento, ni su vestido, ni su derecho conyugal». Por eso «Si un hombre tiene dos mujeres (la una amada y la otra aborrecida)... y si el hijo primogénito es de la mujer aborrecida... no podrá tratar como a primogénito al hijo de la mujer amada... Reconocerá al hijo de la mujer aborrecida como primogénito para darle una doble porción de todo lo que tiene» (Dt 21,15-17). La misma norma del Deuteronomio añade «que el rey no tendrá muchas mujeres... Tampoco acumulará para sí mucha plata y oro» (Dt 17,17). Las mujeres aparecen ya como una posesión, que puede resultar peligrosa para el hombre.

Pues bien, pasados unos siglos, la poligamia resulta ya poco común, de manera que, en tiempos de Jesús, la mayoría de los matrimonios eran monógamos, tanto por cuestiones económicas como sociales y personales. Por otra parte, los grandes textos de la tradición israelita habían destacado el valor de la monogamia, tomándola, de un modo simbólico, como expresión del amor de Dios (Oseas y Jeremías, Ezequiel y la tradición de Isaías). En esa misma línea parecen situarse los textos del Cantar de los Cantares, donde el hombre y la mujer se deben fidelidad en el amor, unos cantos que parecen ir en contra de la poligamia. El judaísmo posterior ha tendido a prohibir la poligamia (los asquenazíes lo han hecho desde el s. XI d.C.), pero ella se ha venido practicando hasta tiempos recientes en algunas comunidades del Yemen y de Irán.

(2) *Nuevo Testamento. Maridos de una sola mujer.* Estrictamente hablando, el Nuevo Testamento no se ha preocupado de la poligamia, pues de hecho no era un problema en el contexto de Jesús ni en el entorno de la Iglesia primitiva. De todas formas, podemos suponer que algunos oyentes de Jesús practicaban la poligamia, y, por su parte, ningún texto atribuido a Jesús la prohíbe directamente. Más aún, Jesús supone (al menos en plano general) que ella es posible, al menos para el caso de una viuda sin hijos, según la ley del levirato (cf. Mc 12,18-27, con cita de Dt 25,5).

De todas maneras, el conjunto del Nuevo Testamento parece apoyar la práctica normal de la monogamia (como forma ideal de matrimonio) y solo desde esa base se entienden las normas de Mc 10,1-12, donde se aplican los mismos derechos al varón como a la mujer, de manera que si el marido toma otra mujer, «adultera» contra la primera, y si la mujer toma otro marido, «adultera» contra el primero, o la argumentación de 1 Cor 7, donde Pablo afirma que el «dueño» del cuerpo de la mujer es el marido y el «dueño» del cuerpo del marido es la mujer (1 Cor 7,4). Hay, sin embargo, unos pasajes donde se

manda expresamente que los obispos, presbíteros y diáconos de las comunidades sean «maridos de una sola mujer» (1 Tim 3,2.12; Tit 1,6). Es posible que esa ley aluda al caso de los viudos, que solo pueden ser ministros de la Iglesia en caso de que no vuelvan a casarse. La ley puede aludir también a casos de simple «debilidad» (inmoralidad) sexual: no pueden ser ministros de la Iglesia unos casados que tienen un contacto regular (aunque no legal) con otras mujeres. Sin embargo, la interpretación normal de esos pasajes es que ellos aluden a la poligamia.

Debemos recordar que las cartas pastorales de la tradición de Pablo (1 y 2 Tim, Tito) reflejan una especie de retroceso hacia costumbres del contexto judío. Parece evidente que si un judío polígamo se convierte al cristianismo puede (y debe) ser polígamo (pues en caso de abandonar a una de sus mujeres corría el riesgo de dejarla sin protección). La Iglesia ha podido admitir por tanto, de hecho, matrimonios polígamos. Pero las cartas pastorales regulan esa admisión, prohibiendo que los varones polígamos sean dirigentes de las iglesias. Esta prohibición parece hoy fuera de lugar y, sin embargo, resulta lógica en su contexto. Debemos recordar que en aquel momento la poligamia era un signo de riqueza: solo un hombre rico podía mantener varias mujeres, varias casas, muchos hijos.

Un polígamo, con familia extensa y buena reputación de gobierno, podía estar bien entrenado para dirigir una iglesia, en la línea de las condiciones que buscan y exigen estas cartas: los ministros de la comunidad deber se hombres que han probado bien sus dotes de gobierno, administrando bien sus casas grandes y ricas (1 Tim 3,4-5.15). Pues bien, la primera legislación eclesial les cierra el paso al ministerio. Si esta interpretación es correcta (y es la más probable), la Iglesia primitiva aceptó en su seno a varones polígamos (¡no a mujeres poliándricas, pues no podían darse en aquel contexto cultural!), aunque les relegó de un modo significativo, impidiéndoles el acceso a los ministerios.

POLÍTICA

(↗ *César [tributo al]*, *reinos de Israel*). La Biblia en su conjunto puede presentarse como libro de la transformación de la política, desde el testimonio más antiguo de la federación* de tribus de Israel hasta las formulaciones de Jesús y de los primeros cristianos, que aparecen como perseguidos por el poder político del césar. En el centro de ella encontramos las transformaciones políticas de Israel, que se establece como monarquía* y más tarde como comunidad del templo*, para venir a convertirse en federación* de sinagogas. Al final de ella encontramos la tierra nueva y el cielo nuevo, entendidos como transformación social y personal de la humanidad. No existe en todo Occidente un libro que haya planteado de un modo tan intenso los valores y riesgos de la política. Conforme a la visión de conjunto del Nuevo Testamento, la política cristiana no está dirigida ya por el denario del césar (necesario en un plano), sino por las «cosas de Dios», es decir, por la experiencia de una comunicación gratuita entre los hombres. San Pablo (Rom 12–13) deja abierto el camino para una posible participación de los cristianos en la vida política del Estado* (cosa que el Apocalipsis rechazaría en principio), pero indicando que los cristianos en cuanto tales no pueden apelar a la espada, sino al amor gratuito y a la comunión de vida.

Cf. A. GONZÁLEZ, *Reinado de Dios e Imperio. Ensayo de Teología social*, Panorama 2, Sal Terrae, Santander 2003.

POSESIÓN DIABÓLICA

(↗ *Belcebú*, *batalla contra el Diablo*, *demonios*, *Diablo*, *exorcismos*, *Jubileos*, *Pitón*). La posesión diabólica está en el centro de la historia de Jesús*, tal como se expresa en sus exorcismos*, entendidos como batalla contra el Diablo. El tema está vinculado al pecado de los ángeles* violadores, que descendieron de su altura celeste para poseer a las mujeres y enseñar violencia a los hombres. En esa perspectiva, la lucha de los demonios (servidores del Diablo) contra los hombres constituye un elemento clave no solo de la visión apocalíptica del mundo (1 Henoc*), sino también de muchas concepciones populares de la historia. En ese contexto queremos destacar la aportación del *Libro de los* Jubileos* en el que aparece una de las versiones más conocidas del pecado angélico y de la posesión diabólica, tal como solía presentarse en Israel en tiempos de Jesús.

(1) *Origen y sentido de la posesión diabólica*. El ángel de la revelación apocalíptica habla a Moisés: «En el tercer septenario de este jubileo (el jubileo 33) comenzaron los demonios impuros a seducir a los nietos de Noé, haciéndoles enloquecer y perderse. Se llegaron los hijos a su padre Noé y le hablaron de los demonios que seducían, extraviaban y mataban a sus nietos. Oró así Noé ante el Señor, su Dios: Dios de los espíritus que están en toda carne, que tuviste misericordia de mí, me salvaste con mis hijos de las aguas del diluvio sin permitir que pereciera, como ocurrió con los hijos de la perdición. Grande es tu compasión por mí, y magnífica tu misericordia sobre mi persona; elévese tu compasión sobre mis hijos, no tengan potestad sobre ellos los malos espíritus, para que no puedan extirparlos de la tierra. Tú me has bendecido a mí y a mis hijos, para que crezcamos, nos multipliquemos y llenemos la tierra; tú sabes cómo obraron en mis días tus guardianes [ángeles violadores], padres de estos espíritus. A estos espíritus que están ahora en vida enciérralos también y sujétalos en lugar de suplicio; no destruyan a los hijos de tu siervo, Dios mío, pues son perversos y para destruir fueron creados; no tengan poder sobre el espíritu de los vivos, pues solo tú conoces su sentencia, y no tengan licencia contra los hijos de los justos, desde ahora para siempre. Entonces el Señor, nuestro Dios, nos ordenó apresar a todos esos espíritus [habla el ángel que revela a Moisés los secretos de Dios y de la historia]. Pero llegó Mastema, príncipe de los espíritus, y dijo: ¡Señor Creador, déjame algunos de ellos que me obedezcan y hagan cuanto les mande; pues si no me quedan algunos de ellos no podré ejercer la autoridad que yo quiera sobre los hijos de los hombres, pues son dignos de destrucción y ruina... ya que es grande su maldad! Entonces, Dios ordenó que quedara con Mastema una décima parte, y que las otras nueve descendieran al lugar del suplicio. A uno de nosotros [de los ángeles buenos] nos dijo que enseñáramos a Noé toda su medicina, pues sabía que (los humanos) no se conducirían rectamente ni procurarían justicia. Obramos según su palabra: a todos los malos que hacían daño los encarcelamos en el lugar del suplicio, pero dejamos a una décima parte para que sirvieran a Satán sobre la tierra. Y comunicamos a Noé los remedios de las enfermedades, juntamente con sus engaños, para que curase con las plantas de la tierra. Noé escribió todo como se lo enseñaron en un Libro, con todas las clases de medicina, y los malos espíritus quedaron sin acceso a

los hijos de Noé» (*Jub* 10,1-13). Conforme a la visión apocalíptica de 1 Henoc*, Dios había salvado ya a los hombres del diluvio. Esta nueva versión del *Libro de los Jubileos*, más cercana a Gn 6–10, supone que el diluvio ya se había desatado y que, tras el diluvio, había comenzado la nueva historia de los hombres, divididos entre Noé y Mastema.

(2) *Noé y Mastema. Exorcismos y posesión diabólica*. Noé aparece así como padre bueno de la nueva humanidad posdiluviana, como hombre justo, salvado de las aguas del diluvio, capaz de interceder ante Dios en favor de los hombres. Pero Mastema (= Satanás), príncipe de los demonios, ha recibido de Dios cierto poder sobre la tierra (sobre los malvados), para contribuir también al despliegue y triunfo de la justicia de Dios. (a) *Noé* ruega a Dios que destruya a los espíritus perversos y Dios le concede parte de su ruego (haciendo que los ángeles cumplan su deseo, arrojando al lugar de perdición nueve de cada diez de ellos). Además, como iniciado en la sabiduría angélica, aprende el arte de las curaciones, escribiendo un Libro de remedios contra todos los espíritus perversos. Es muy posible que ese Libro, al que aluden otros textos de la apocalíptica, fuera un manual de exorcismos o que, al menos, incluyera muchos de ellos. (b) *Mastema* ruega también a Dios, pidiéndole que deje bajo su dominio algunos demonios, para que puedan actuar como servidores de su juicio y castigo y Dios se lo concede. Eso significa que vivimos en un mundo mixto, sobre un campo de batalla donde combaten entre sí hombres buenos y perversos, espíritus positivos y demoníacos, que procuran destruir a los humanos. Los humanos se encuentran de algún modo a merced de los demonios, pero no están condenados de antemano a la derrota, sino que pueden emplear a su favor las medicinas de Noé, vinculadas a las plantas curativas.

(3) *Manual de exorcismos*. Como hemos indicado, el *Libro de los Jubileos* presenta a Noé como autor de un Libro de curaciones, que incluye, sin duda, elementos cercanos a los exorcismos: evocación y expulsión de los espíritus perversos, en la línea que desarrollan los exorcistas judíos del tiempo de Jesús, entre los que podemos citar al mismo Jesús y a los primeros discípulos cristianos. Los exorcismos son importantes, pero la verdadera medicina de Noé y de *Jubileos*, el antídoto que rompe la opresión de los demonios, sigue siendo el cumplimiento de la Ley israelita bien interpretada, con la aceptación del verdadero calendario, la circuncisión y la observancia de los mandamientos. Ciertamente, la apocalíptica de los *Jubileos*, lo mismo que la del conjunto de los textos de Qumrán, se separa de lo que podemos llamar la ortodoxia legal del judaísmo posterior (rabínico). Pero tanto los seguidores de *Jubileos* como los de Qumrán quieren mantenerse dentro del modelo nacional judío: precisamente para cultivar mejor la Ley se han separado, para vivir en pureza más intensa han asumido un camino más riguroso de vida y cumplimiento litúrgico. No todos los judíos lo han entendido y aceptado, pero es evidente que ellos han querido ponerse al servicio de la identidad israelita, entendida aquí en clave de lucha contra el poder de los demonios que intentan destruir a los humanos. Por el contrario, los exorcismos de Jesús ya no estarán al servicio de la identidad israelita, sino de la libertad humana, de la salvación de los pobres y excluidos de todas las sociedades establecidas.

POZO

Suele ser lugar sagrado, signo de fecundidad de Dios, ámbito de encuentro matrimonial (cf. Gn 13,9.31; Ex 2,15-25; Jn 4). El Apocalipsis lo concibe también como hondura *(phrear)* del abismo donde están encadenados los espíritus perversos, que suben para destruir a los humanos (Ap 9,1-2). Debemos vincularlo al estanque de fuego donde esos espíritus perversos quedan encerrados tras su derrota por el Cristo (Ap 19,20).

PREDESTINACIÓN, ENDURECIMIENTO

(↗ *apocalíptica*, *cruz*, *Dios*, *esenios*, *Pablo*, *pecado contra el Espíritu Santo*). Visión según la cual Dios habría fijado el curso de la historia y la salvación o condena de los hombres sin contar con ellos, de manera que el sentido y final de la historia (y de los individuos) estaría establecido de antemano.

(1) *Antiguo Testamento y judaísmo*. Estrictamente hablando, el tema de la predestinación no ha sido discutido por el judaísmo bíblico. Los israelitas saben que Dios actúa; pero, al mismo tiempo, precisamente porque él es divino (trascendente) los hombres son libres. Solo por eso pueden responder con libertad a la Ley de Dios. El tema de la predestinación y, consiguientemente, el de la libertad humana ha sido planteado, de manera temática, por los autores de tendencia apocalíptica, en los últimos siglos del período del Segundo Templo. Desde esa base se suelen distinguir dos tipos de apocalípticos.

Los apocalípticos blandos siguen defendiendo la libertad del ser humano y así han podido ser incluidos en el canon de la Biblia hebrea, como el libro de Daniel. Hay además algunos textos apocalípticos posteriores, que no han sido conservados en el canon, quizá por haber sido escritos en un momento en que las bases del canon se encuentran ya fijadas, pero que defienden también la libertad del hombre. Esos textos, que se mantienen cerca de la tradición normativa del judaísmo posterior, solo han sido conservados en contexto cristiano (como los libros de *2 Bar*, *4 Esd*), porque, en general, el rabinismo posterior (a partir de las experiencias adversas de las guerras del 67-70 y 135 d.C.), ha prescindido de los libros apocalípticos estrictos.

Los apocalípticos duros tienden a negar la libertad del ser humano, haciendo que su vida dependa de poderes angélico-satánicos que luchan entre sí y definen (deciden) la vida de los hombres. Esta tendencia parece dominante en la tradición de Henoc, en el *Libro de los Jubileos* y en diversos textos de la literatura Qumrán, que forman aquello que, con palabra impropia, se ha llamado a veces la heterodoxia judía. Ellos han sido rechazados por la tendencia rabínica, que ha condenado la predestinación estricta, para defender así la libertad del hombre, pues sin ella no tiene sentido la Ley, ni toda la historia profética. Lógicamente, esos textos han quedado fuera del canon. Como ejemplo de apocalíptico duro, que defiende la predestinación, podemos citar un pasaje de la Instrucción sobre los Dos Espíritus, que forma parte de la Regla de la Comunidad de Qumrán, escrita entre el siglo II y I a.C. «(Dios) creó al hombre para dominar el mundo, y puso en él *dos espíritus* para que marche por ellos hasta el tiempo de su visita: son los espíritus de la verdad y de la falsedad *(ha'emet weha'awel). Del manantial de la luz* provienen las generaciones de la verdad; y *de la fuente de las tinieblas* las generaciones de la falsedad... En ellos (en esos espíritus) está la historia de los hombres... *Pues Dios los ha dispuesto por partes iguales hasta el tiempo final... Dios*, *en los misterios de su conocimiento* y en la sabiduría de su gloria, ha fijado un fin a la existencia de la injusticia y en el tiempo de su visita la destruirá por siempre. Entonces la verdad se alzará por siempre en el mundo que se ha contaminado en caminos de maldad durante el

dominio de la injusticia hasta el momento decretado para el juicio. (Dios...) conoce el resultado de sus obras por todos los tiempos eternos, y los ha dado en heredad a los hijos de los hombres» (1QS 3,13ss).

Este pasaje contiene una antropología dualista y, según ella, hay dos espíritus que expresan y deciden la suerte de los hombres. Ciertamente, en el fondo sigue habiendo un monoteísmo típicamente judío; pero a su lado (quizá como ampliación) emerge un fuerte *dualismo* escatológico, de tipo simbólico (mítico), según el cual todo se encuentra decidido de antemano. Los elegidos de Qumrán anticipan de esa forma la lucha escatológica. Ellos están iluminados, escogidos, elevados por el Espíritu bueno y poseen el conocimiento verdadero de la realidad. Todo está ya definido, todo está resuelto desde arriba, sin que los hombres puedan actuar con libertad y trazar su futuro (que ya está decidido desde siempre, conforme a la voluntad de Dios, a través de la lucha de los dos espíritus).

(2) *Cristianos y judíos*, *un tema de endurecimiento.* El movimiento de Jesús ha nacido en un contexto apocalíptico, de tal manera que algunos de sus textos dan la impresión de que todo está predestinado. Pero el Nuevo Testamento en su conjunto, y Pablo en particular, han insistido en el tema, destacando la relación entre la voluntad salvadora de Dios que es universal y la libertad del hombre que le responde. Pues bien, en ese contexto, ellos han redescubierto la gran «disonancia» que se ha dado entre la promesa mesiánica de Dios (que debería cumplirse) y el rechazo de los hombres que no aceptan a Jesús, su mensajero. (a) *Por un lado*, *las promesas son de Dios* y tienen que cumplirse en su sentido más profundo, como portadoras de salvación para Israel y para todas las naciones. (b) *Pero*, *al mismo tiempo*, una parte considerable de Israel no ha creído, de manera que Jesús, Mesías de Dios, ha sido crucificado. Este rechazo ha planteado las más hondas cuestiones, no solo en Pablo, sino en el conjunto del Nuevo Testamento, que ha debido integrar el «rechazo de Israel» (y la crucifixión de Jesús) dentro del designio mesiánico de Dios y de su promesa universal de salvación.

Más que la predestinación en sí, a la Biblia en su conjunto le ha interesado el «endurecimiento», es decir, aquel designio por el cual el mismo Dios causaría la maldad y condena de algunas personas. El tema se sitúa en el trasfondo de un Dios que «actúa» no solo en línea positiva de salvación, sino en línea negativa, promoviendo el rechazo de algunas personas o grupos, hasta llevarlos a la destrucción histórica o escatológica. Este es un tema que ha preocupado mucho a los intérpretes cristianos de la Biblia, desde san Agustín hasta Calvino, por poner dos ejemplos. Entre los más significativos se encuentran estos que aparecen en lugares centrales de la Biblia, tanto judía como cristiana:

El Canto de Ana (1 Sm 2,1-10) proclama la gloria del Dios que da la muerte y la vida, eleva y abaja, crea y destruye, como si fuera causante de la existencia triunfante de algunos y de la opresión y caída de otros. Una visión de este tipo se encuentra en el fondo de la *teología del Segundo Isaías*, en la que Dios aparece como creador de la luz, pero también de las tinieblas, como autor de la paz, pero también de la desgracia (cf. Is 45,6-7).

Los relatos del Éxodo afirman que Dios endureció el corazón del Faraón, para que no dejara salir a los Hebreos, causando así la muerte de los primogénitos de Egipto, un tema que ha preocupado mucho a la tradición de Israel y a Pablo (Ex 4,1; 7,13; 9,12; 12,1; cf. 1 Sm 6,6; Rom 9,18). Estos relatos suponen que Dios es causante del mal de algunas personas; ciertamente, se puede suponer que esas personas son culpables y que Dios las castiga con justicia, pero eso no resulta a primera vista claro.

En esa línea avanza Pablo en Rom 9,6-25, recordando no solo que Dios endureció al Faraón, sino que él ha escogido a unos para bien, desde el vientre de la madre, y a otros para la condena: antes de que nacieran, antes de que pudieran hacer algo bueno o malo, se dice que Dios «amó» a uno y «odió» a otro, o quiso a uno más que a otro (Rom 9,13). Esos y otros textos nos sitúan ante un Dios que aparece como causante de los malos de los hombres, en una línea de predestinación para la condena.

(3) *Un problema de fondo: Hablar «para» que no entiendan*, *de Isaías a Jesús*. Quizá el pasaje más significativo y de más influjo en la tradición bíblica sea el de la vocación de Isaías, en el que Dios le dice que proclame la Palabra «para que (aunque) oyendo no entiendan, mirando no vean...» (Is 6,9-10). El mismo anuncio de la salvación aparece así como causante o motivo de condena para aquellos que no la acogen, es decir, para aquellos a los que Dios ha pre-destinado (y pre-movido) para que no escuchen. Ese pasaje ha sido retomado por la tradición de la parábolas de Jesús, conforme a la cual Jesús habría establecido un camino de conocimiento y salvación para los de dentro (los que creen) y otro de condena para los de fuera (los que no creen), a fin de que (de manera que) *mirando no vean y oyendo no entiendan* (Mc 4,12).

Posiblemente, esa afirmación ha de tomarse en sentido parenético (no de condena absoluta), porque, según Marcos, tampoco los discípulos (los de dentro) ven y entienden a Jesús. Más aún, quizá se trata de una afirmación irónica, que nos sitúa ante una experiencia necesaria y enigmática (escandalosa), que retoma, desde una nueva situación cristiana, la palabra profética más honda y más dura de Is 6,9-10, que tanto ha influido en el comienzo de la Iglesia: «Embota el corazón de ese pueblo, endurece sus oídos, ciega sus ojos, para que no vea con sus ojos, ni oiga con sus oídos, ni entienda con su corazón, ni se convierta y le cure...» (Is 6,10; cf. Mt 13,10-17 par; Hch 28,26-27). Sea como fuere, ella nos sitúa ante el misterio de un Dios que, siendo en principio fuente de salvación, viene a mostrarse como origen de condena de los hombres que no acogen su mensaje.

¿Hablar para no entender? Ciertamente, tanto Jesús como sus oyentes saben que Dios ha hablado a los israelitas (y en general a todos), por medio de Isaías, para que «le oigan», para que entiendan, se conviertan y cambien... Pero muchos de sus oyentes se han endurecido, de manera que podría pensarse que el mismo Dios ha dicho al profeta: «Háblales de forma que tu misma palabra se convierta para ellos en causa de rechazo...». Lo que debía ser principio de salvación se ha vuelto causa de condena. Pues bien, en otra línea, debemos añadir que el mismo Isaías sabe que ese rechazo es en el fondo providencial, pues lo mejor que le puede pasar a este pueblo (en su forma actual) es que sea destruido, que se acabe ya y termine, porque esa misma condena puede ser causa

(motivo) de una salvación más honda, es decir, de la creación de un pueblo nuevo, más bien.

Un principio de salvación. Eso significa que en el fondo de la destrucción del antiguo Israel, incluso allí donde ella se entienda de un modo casi total (Isaías 6 dice que solo quedará una *massebah*, tronco seco, ídolo *execrable*), sigue habiendo esperanza. Según eso, la palabra de destrucción (tala profética del tronco de Israel) forma parte de una historia creadora, pues el mismo Isaías (la Escritura) sabe que la ruina y rechazo del pueblo se encuentra al servicio de la obra creadora de Dios, que realiza su proyecto allí donde fracasan los caminos de los hombres. Por eso, el profeta añade y pregunta: «¿Hasta cuándo, Señor?», y Dios responde: «Hasta que las ciudades queden desoladas... y talado el bosque... y solo quede un tronco o tocón», que parece seco, pero que es capaz de convertirse por obra de Dios en principio de nuevo pueblo (pues ambas cosas puede significar *zerah qadosh*; cf. Is 6,12-13).

(4) *Un rechazo culpable*, *pero al servicio de la salvación.* En el contexto anterior puede entenderse la cita de Marcos sobre la finalidad de las parábolas de Jesús: «para que mirando no vean y oyendo no entiendan, para que no se conviertan...» (Mc 4,12). Ciertamente, el Jesús de Marcos sabe y dice también que aquellos que rechazan la semilla de Dios son responsables de su gesto, de manera que se vuelven causantes de su ruina, cometiendo el pecado contra el Espíritu Santo (cf. Mc 3,28-29). En ese sentido, aquello que aparece por un lado como efecto de la predestinación de Dios (que causaría la condena de los hombres) se entiende por otro como signo y medio de su providencia: aquellos que no escuchan la Palabra de Dios pueden condenarse y se condenan por su culpa (porque no acogen la Palabra); pero, en otra línea, su mismo pecado y rechazo contribuye a la manifestación más alta de Dios (con la salvación, en otro plano, de los condenados).

En esa línea podemos hablar de una predestinación paradójica. Sobre el «mal» de algunos (dureza del Faraón, gesto de aquellos que no escuchan a Jesús) viene a elevarse la más honda providencia de Dios, que inicia un camino de salvación con los hebreos liberados de Egipto o con aquellos que escuchan las parábolas de Jesús. De esa manera, sin «condena» (muerte) de algunos no puede surgir el verdadero Pueblo de Dios (que contribuirá en otro plano a la salvación de todos). Esta es la paradoja. (a) Por una parte, Jesús ha venido para abrir ojos y oídos a ciegos y sordos (cf. Mc 7,31-37; 8,22-26), es decir, para proclamar la conversión universal (*metanoia*: Mc 1,14-15). (b) Por otra parte, parece que Dios quiere cerrar los ojos y tapar los oídos de algunos hombres, de manera que (= a fin de que) no se conviertan (con *epistrephô*, término que aparece ya en Is 6,10 LXX, como traducción de hebreo clásico, *shub*, convertirse).

Dios quiere (permite) que algunos no se conviertan, *pero a fin de salvar mejor a todos*. Es como si el Dios de este pasaje (¡que es el Dios de Jesús!) no quisiera que estos hombres y mujeres, en su forma actual, vieran, oyeran y se convirtieran (unir Mc 4,10 con el tema central de Is 6,9-13), pues esa conversión no sería verdaderamente salvadora (y cerraría el camino de una salvación más intensa y universal). En un primer sentido, el texto nos sitúa, sin duda, ante el pecado «libre» de unos hombres y mujeres que se

niegan a «entender», porque prefieren su «mentira» a la verdad de Dios. Pero, en otro sentido, de un modo paradójico, conforme a una visión apocalíptica, Marcos presenta esa ceguera como efecto de una «predestinación» (una voluntad) de Dios, que ha cegado y cerrado los oídos de algunos, «para que no se conviertan» (*mêpote epistrepsôsin*, 4,13) y sean perdonados (*aphethê autois*, en pasivo divino)..., pero de tal manera que esa misma ceguera (predestinación negativa) de algunos contribuya de un modo más alto a la salvación de todos.

(5) *Predestinación*, *«misterio» de Dios*. Ningún pasaje más apropiado para expresar el *mystêrion* del «rechazo» mesiánico (con el «fracaso» y muerte de Jesús y la oposición de gran parte del judaísmo a su mensaje) que Is 6,9-10, un texto que, condenando a los judíos que no aceptan el mensaje del profeta, puede acabar teniendo un sentido muy positivo para ellos y para todos, en una perspectiva que ha sido retomada y ratificada por Mc 4,10-13 par. (a) En un plano, aquellos judíos (y judeocristianos) que no acogen el Evangelio universal de Jesús (según Pablo y Marcos) son responsables (dignos de condena), pues han rechazado al Cristo de Dios. (b) Pero ese rechazo (motivado por el mismo Dios, que ciega los ojos y cierra sus oídos de algunos judíos) tiene un carácter providencial, pues se integra dentro de un designio más alto de salvación abierta a los gentiles. La ceguera/sordera/infidelidad de unos hombres (y más en concreto de los representantes del judaísmo oficial) forma parte del misterio de Dios, es decir, de la salvación de todos a través de la cruz del Cristo.

Este es el misterio del Reino (*mysterion tês basileias tou theou*, Mc 4,11), la novedad escatológica del Evangelio, sobre la que Pablo había reflexionado de un modo sangrante y riquísimo en Rom 9–11: Dios actúa, por un lado, como fuente de salvación universal; pero, al mismo tiempo, él puede aparecer como causante (motivo) de «condena» (es decir, de incredulidad) de Israel (al menos por un tiempo: cf. Rom 11,30-31). Ciertamente, la «culpa» por no entender/acoger el mensaje mesiánico es de aquellos que no quieren ver/oír/convertirse. Pero, al mismo tiempo, en el fondo de esa culpa aparece una voluntad/predestinación misteriosa y más alta de Dios, que ha decidido (permitido) ese rechazo (esta ceguera/sordera y falta de conversión) para lograr, sin duda, algo más hondo, como Pablo afirma triunfante en Rom 11,25-36 (cf. 8,31-39), hablando también del misterio o secreto escatológico de Dios. En la cumbre de su misión, hacia el 58 d.C., Pablo identifica el *mystêrion* de Dios con la *pôrôsis* o endurecimiento de gran parte de Israel, que rechaza el Evangelio, para añadir que esa *pôrôsis* será temporal (y providencial), hasta que los gentiles vengan al Reino, de manera que entonces, al final, todo Israel será salvado (Rom 11,25-26). El mismo Dios ha cegado (endurecido) por un tiempo a los judíos, para que los gentiles tengan ocasión de «venir» y al fin se salven todos. Por encima del camino antiguo de rechazo y condena, han descubierto Pablo y Marcos (el Jesús de Marcos) la voluntad de salvación universal de Dios.

Al servicio de la misericordia. En ese misterio de Dios se condensa el mensaje de Pablo (cf. Rom 9–10) y el evangelio de Marcos (Mc 4,10-12): el rechazo del «judaísmo oficial» con la muerte del Mesías judío pertenece al plan de salvación. No es que Dios lo haya querido como fin último, pero lo acepta y promueve como medio, a través de la

muerte de Jesús, a fin de que pueda convertirse en principio de salvación más alta para todos los hombres (e indirectamente para los mismos judíos). Pablo y Marcos formulan así (con la ayuda de Is 6) un aspecto «esotérico» (escondido) de la enseñanza de Jesús, que los de fuera no pueden entender, pues les parece una locura. Solo aquellos que están dentro (en el camino de Jesús) comprenden estas cosas, de manera que la misma cruz, por la que el mismo Dios parece haber condenado a su Hijo a la muerte, se desvela como signo de su amor más fuerte hacia el mismo Jesús y hacia los hombres.

Ante un Dios escondido. De esa forma se vinculan el abismo insondable de la libertad de Dios, que elige a los que quiere (cf. Rom 11,8), y el enigma de la libertad del hombre, a quien Dios ofrece libremente la salvación en Cristo (corriendo así el riesgo de que le rechace). Según eso, la predestinación expresa la voluntad salvadora universal de Dios, que ofrece a todos un amor gratuito, pudiendo ser rechazado. Si no pudieran rechazar la salvación, los hombres tampoco podrían recibirla. Así han querido decirlo Pablo y Marcos (Rom 8–9; Mc 4,10-12), reinterpretando de un modo emocional y duro las palabras abismales de Is 6,9-10, afirmando que Dios «predestina» a algunos para la muerte (endurece su mente y corazón), para así revelarse como salvador en un plano más alto, que incluya a los mismos que parecen haber sido condenados. ¡Dios se ha revelado por Jesús, suscitando (haciendo posible) el rechazo de muchos!, pero no para endurecerles sin más (¡puro sadismo!), sino para abrir una puerta más honda y más extensa de salvación, en la que caben incluso aquellos que le rechazan.

Además de comentarios a Isaías, Romanos y Marcos, cf. J. GNILKA, *Die Verstockung Israels. Isaias 6*, *9-10 in der Theologie der Synoptiker*, SThANT 3, Múnich 1961. Este es un tema que está en el fondo del replanteamiento bíblico de Dios, tal como lo ha puesto de relieve Th. RUSTER, *El Dios falsificado*, Sígueme, Salamanca 2011.

PREEXISTENCIA

1. Modelos

(↗ *Dios*, *Hijo de Dios*, *palabra*). Preexistir significa existir previamente. Diversas religiones piensan que este mundo es reflejo (imitación) de un orden primordial divino, donde todo sucede según ritmos de eterno retorno: reflejo del templo celeste es el templo terrestre de Dios; la hondura del alma existía en un cielo antes de aparecer en el mundo.

(1) *Modelo griego*. Conforme a un platonismo muy divulgado, la realidad se divide en dos planos paralelos: el orden superior de las ideas, eternamente idéntico a sí mismo; el mundo sensible o material que cambia sin cesar, aunque participa de lo eterno, que es estable y permanente. Únicamente las ideas (y las almas) permanecen para siempre, mientras las restantes cosas van pasando. Por eso, quien desee alcanzar la salvación debe librarse de la cárcel de cambios del tiempo, arraigándose en lo eterno. Estrictamente hablando, aquí no hay preexistencia, sino supraexistencia: el mundo de arriba posee superioridad ontológica más que temporal; ideas y almas no están antes, sino más altas; no preexisten, supraexisten. Sin embargo, cuando ese planteamiento se aplica a la realidad humana, en contexto de historia, parece lógico trasponer el esquema esencialista en unas claves temporales, de manera que la supraexistencia del alma (su origen divino) se entienda como preexistencia: el alma tuvo una realidad más alta y ha caído uniéndose a su cuerpo; los humanos han sido, según eso, preexistentes; no han nacido simplemente de la vida de la tierra; tienen su raíz en lo divino.

(2) *Modelo israelita*. El tiempo no es un círculo en que todo vuelve a repetirse, hundido en corrupción, en nulidad y muerte, sino una línea que avanza desde la elección y las promesas hacia el futuro de la plenitud escatológica. Según este modelo, el tiempo no es repetición de un ritmo eterno, sino avance creador, fundado en la mente y voluntad de Dios, de tal manera que dentro del proceso temporal las cosas anteriores anuncian y preparan lo que luego ha de venir. Así se puede hablar de preexistencia en Dios: todas las cosas están determinadas de antemano en el designio y voluntad de aquel que ha de - crearlas, pues él está en el origen de los tiempos y lo rige todo por su voluntad y entendimiento. Y puede hablarse también de preexistencia en el pasado de la historia donde se preparan y anuncian los hechos que han de venir. No hay preexistencia de personas o repetición cíclica de situaciones, pero sí de un ritmo en que el futuro se entiende como desarrollo de aquello que estaba anunciado previamente. En un primer momento, las perspectivas anteriores (griega e israelita) se oponen, aunque ni una ni otra conoce verdadera preexistencia, sino supraexistencia (griegos) o predeterminación en Dios y/o en el pasado de la historia (israelitas). Pero cuando ambas se unen en simbiosis puede darse un tipo de preexistencia estricta: el plano superior (griegos) se entiende como realidad anterior (judíos) y así preexiste en el pasado aquello que debe aparecer en el futuro.

(3) *Judaísmo*. La tradición que desemboca en el rabinismo* posterior conoce siete realidades que fundan el sentido de la vida y laten escondidas en Dios desde el principio,

antes de ser creado el mundo: Ley *(torah)*, Arrepentimiento, Edén y Gehenna, Trono de Dios, Templo y (Nombre del) Mesías. La más importante es la Ley, revelada a Israel en el comienzo (Sinaí), que rige y estructura el caminar humano; ella es presencia del Dios eterno y así funda el sentido de la historia. Junto a ella está el Nombre (verdad y sentido) del Mesías, cercano al Cristo de los evangelios (cf. Strack-Billerbeck I, 352-357). Desde esa línea rabínica puede entenderse la teología apocalíptica* en la que se puede hablar de un personaje o profeta del pasado (como Elías) que volverá al final para preparar el juicio; también puede hablarse de una figura trascendente (no divina, pero sobrehumana) que viene de los cielos como el Hijo* del Hombre, que preexiste en Dios con rasgos cuasi-personales de manera que será fácil aplicar su realidad a Jesucristo. La tradición sapiencial ha elaborado de manera más intensa este motivo. En la línea de antiguas reflexiones orientales (cf. Job 28) y en un contexto de carácter helenista, esa tradición interpreta la presencia de Dios en el mundo como Sabiduría personificada: Dios la suscita en el principio («desde la eternidad fui moldeada»: Prov 8,23; cf. 8,22-31), de manera que ella surge antes de los siglos (Eclo 24,9) como sentido y estructura de las cosas (Sab 8,4; 9,9; etc.). Aquí se vinculan las representaciones de Israel y Grecia: la Sabiduría superior de Dios no está simplemente arriba, sino al principio de la historia; por eso preexiste y da sentido al mundo.

(4) *Jesús*. A lo largo de su vida, Jesús no ha apelado a ningún tipo de preexistencia: así aparece simplemente como un ser humano, de origen conocido, dentro de la historia de su pueblo, y como tal anuncia la llegada del Reino de Dios. Ciertamente, él tiene conciencia de venir de Dios (Dios es su Padre), pero eso no significa que él haya existido previamente en un plano superior de eternidad, para bajar luego a este mundo, por condescendencia amorosa, para realizar por un tiempo la obra salvadora. De todas formas, es posible que Jesús se haya vinculado con un Hijo del Hombre que vendrá al final y que existía en Dios desde el principio, como han desarrollado después los cristianos. Pero ese desarrollo está vinculado a la experiencia pascual, tal como ha sido formulada por cristianos helenistas*. La primera comunidad de Jerusalén no concebía ni presentaba a Jesús como preexistente, sino como aquel que ha triunfado de la muerte y vendrá pronto en parusía salvadora, esto es, como *posexistente*. De todas formas, una vez que se ha dado el paso anterior, identificando a Jesús con el Hijo del Humano que vendrá, es fácil dar el siguiente e identificarle con Aquel que ya era en el principio. Todo nos permite suponer que en esta línea han influido de un modo decisivo los supuestos del judeocristianismo más heterodoxo, que suele vincularse a los helenistas de Hch 6–7: ellos y sus seguidores han interpretado a Jesús como Sabiduría de Dios (cf. Pablo en 2 Cor 1,30), es decir, como alguien que ha venido de Dios donde existía de forma misteriosa. Eso mismo podría decirse de algunos cristianos de una línea de judaísmo más ortodoxo, que pueden haber identificado a Jesús con la Ley originaria que también viene de Dios. Esta identificación vale para entender a Jesús, no para contar su historia (como hará el evangelio de Jn). De esa manera, algunos cristianos han afirmado muy pronto que, naciendo y viviendo en la historia (siendo historia), Jesús es presencia y revelación de Dios, de manera que se puede afirmar que es preexistente.

(5) *Visión eclesial*. Estrictamente hablando, la visión de la preexistencia de Jesús no pertenece al dogma de la Iglesia. Lo que han establecido los concilios de Nicea y Calcedonia es la divinidad de Jesús, no que él existiera antes (desde una perspectiva histórica) y que después viniera a mostrarse en el mundo. Ciertamente, Jn ofrece una perspectiva que es muy significativa y que resulta clave para la comprensión de la Iglesia: ella solo ha podido extenderse en el mundo helenista, poniendo de relieve las formulaciones del evangelio de Jn. Desde esa base queremos entender la preexistencia de Jesús como divino. Norma de la Iglesia es el Jesús total a quien descubrimos, en su nacimiento, vida y muerte, como presencia definitiva de Dios. La visión de Jesús como *Hijo de Dios* se encuentra de algún modo en todos los estratos del Nuevo Testamento (de Pablo a los sinópticos, de Hebreos al Apocalipsis), pero solo Jn ha elaborado y desplegado temáticamente la vida e historia (= carne) de Jesús como *presencia histórica del Hijo eterno de Dios*. Según eso, siendo eterno en sí mismo, Dios se ha hecho temporal y humano en Jesucristo. Por eso debemos añadir que Jesús pertenece al misterio eterno de Dios: proviene de su misma eternidad.

(6) *El mensaje de la preexistencia*. En esa línea, hay que afirmar que la preexistencia no supone un antes temporal de Jesús, sino un *antes intrínseco*: es el antes de Dios, nada más, pero nada menos. Hay Dios y Dios es el principio y sentido eterno del Cristo. Pero, al mismo tiempo, debemos afirmar que el Cristo nace del pasado de la historia humana. (a) *La preexistencia dice algo sobre Dios*: la actuación de Dios en Jesús es principio y norma de sus manifestaciones. En la raíz de la creación y en el sentido de la historia late ya el rostro de Jesús. Jamás se ha dado un Dios diferente de aquel que se revela por Jesús, ni existe salvación distinta de la suya; por eso, debemos afirmar que es preexistente. En su fondo, leída en clave teológica, la preexistencia significa que Jesús es presencia humana del misterio de Dios (= Dios en persona); por eso decimos que él surge de forma directa del ser de lo divino, de manera que podemos y debemos llamarle Palabra o *Logos* eterno de Dios. No hay sucesión cronológica, un después temporal que se añada al antes de Dios: siendo totalmente humano en nuestro tiempo, Jesús nace del misterio original de lo divino, como centro y Logos, sentido y presencia plena de Dios Padre. (b) *La preexistencia dice algo de la historia*: Jesús nace de la misma espera humana y de esa forma preexiste en el camino de la revelación que viene del principio de los tiempos, como sabe Heb 1,1-3. Su vida es cumplimiento y realidad de las palabras del Antiguo Testamento: Jesús había empezado a existir en la historia de todos los pueblos que sufren y esperan, de tal forma que esa historia es más que lucha, pecado original o destrucción interhumana. La historia humana es también esperanza, camino de vida que el mismo Dios va dirigiendo hacia el Cristo, como decía san Ireneo. Por eso añadimos que Jesús es meta de la historia, cumpliendo las potencialidades de la vida humana. Cuando el mundo en su totalidad, cuando el hombre en su plenitud alcanza el final de su camino y llega a la perfección de sus virtualidades, cuando la creación alcanza a su meta, surge el Cristo; por eso le llamamos preexistente. Antes decíamos que en Jesús se expresa todo el ser divino, de tal forma que podemos y debemos llamarle *logos* eterno. Ahora añadimos: la creación entera llega en Jesús a su unidad y plenitud;

por eso confesamos que él preexiste en el hacerse de la historia, como «logos» o sentido de la realidad creada. De esa forma desbordamos el esquema platónico (de los dos niveles de realidad), lo mismo que el puro judaísmo (con un Dios siempre alejado de los hombres), pudiendo descubrir y fijar la singularidad de Jesús, a quien vemos como revelación total de Dios y culmen (centro) de la historia. La preexistencia de Jesús no puede interpretarse, según eso, como especulación sobre el ser de lo divino, ni es tampoco una manera de evadirse de la historia, sino al contrario: ella es la forma de arraigar a Jesús en el misterio de Dios y en el despliegue de la historia humana.

Cf. H. B. BALZ, *Methodische Probleme der NT. Christologie*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1967; P. BENOIT, «Préexistence et incarnation», *RB* 77 (1970) 5-29; O. CULLMANN, *Cristología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1997; J. D. G. DUNN, *Christology in the Making. An Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, SCM, Londres 1980; R. G. HAMERTON-KELLY, *Pre-existence*, *Wisdom and the Son of Man*, Cambridge University Press 1973.

2. Jesús

(↗ *encarnación*, *Hijo de Dios*, *Juan [evangelio de]*, *palabra*). En principio, el cristianismo ha formulado la experiencia cristiana desde una perspectiva pascual, partiendo de la visión del Cristo crucificado y resucitado. Pero, una vez que los cristianos interpretan a Jesús como el Hijo de Dios enviado por el Padre, están ya formulando el tema de su preexistencia y lo hacen ante todo desde las perspectivas y planteamientos que les ofrece el contexto judío o, mejor dicho, judeohelenista.

(1) *Contexto judío. Principios*. Podemos distinguir, de un modo aproximado, el modelo rabínico, apocalíptico y sapiencial. (a) Contexto rabínico. Los representantes de esta línea han tendido a concebir la Ley como preexistente. Pues bien, al confesar a Jesús como Mesías, muchos cristianos le identifican con la Ley, haciéndole así lógicamente preexistente (como ella era). Tanto Jn como Pablo y Hebreos (e incluso Mt: cf. 5,18.24.35; 11,18-19.28-30; 23,37-39) sitúan a Jesús en el lugar de la Ley, como revelación personal y mesiánica de Dios, de manera que le conciben como preexistente: viene del misterio de Dios y revela en el mundo su voluntad salvadora. (b) Contexto apocalíptico. Al identificar a Jesús con el Hijo del Hombre, la tradición cristiana le concibe como preexistente. Más aún, en esa línea Mt 25,34 puede afirmar que el reino escatológico «está preparado desde el mismo principio de los tiempos» *(apo katabolês kosmou)* y Ap 21,1-5 supone que la Jerusalén celestial preexiste en Dios y de allí desciende como Novia del Cordero. Todas las grandes realidades cristianas (salvación, unión de judíos y gentiles, elección de los creyentes) se arraigan en el principio de los tiempos, preexistiendo de algún modo en lo divino (cf. Rom 16,25-26; Ef 3,3-6; etc.).

(2) *Contexto sapiencial. Teología de Pablo*. Está vinculada, de forma especial (aunque no exclusiva) a la teología de los llamados «helenistas» de Hch 6–7. Resulta dominante en el conjunto del Nuevo Testamento. En ese contexto se puede entender a Jesús como Sabiduría primigenia que estaba en Dios y que ha sido enviada sobre el mundo (Gal 4,4; Rom 8,3; Jn 3,16-17; 1 Jn 4,9). En el fondo de esos textos puede expresarse una confesión más antigua que decía: Dios ha enviado a su Hijo, para que seamos hijos de Dios. Según ellos, el centro de la salvación no está en la Cruz, sino en la encarnación:

«Dios, enviando a su Hijo en semejanza de carne de pecado...» (Rom 8,3). «De tal manera ha amado Dios al mundo que le ha entregado a su Hijo Unigénito» (Jn 3,16), iniciando un camino que culmina en la pascua (cf. Rom 8,32). Esos textos (con otros paralelos: 1 Cor 8,6; 10,4; Rom 10,6-7; Jn 1,1-18) suponen que Dios tiene un Hijo preexistente a quien envía (entrega) por los hombres, de forma que su nacimiento (origen) recibe importancia salvadora: ha sido enviado, ha venido, para redimirnos. Ciertamente, Pablo asume implícitamente una visión de la preexistencia del Hijo de Dios, pero no la ha desarrollado de un modo consecuente. Pablo no ha escrito la historia del Hijo preexistente que se encarna, sino que ha proclamado la pascua de Jesús que es Hijo de Dios al entregar su vida en favor de los humanos. Eso significa que a partir de los presupuestos de Pablo se puede desarrollar una teología de la preexistencia del Cristo pascual, pero él no lo ha hecho. El desarrollo del tema de la preexistencia está vinculado a unos textos posteriores, de tradición paulina (cf. Col 1,15-20) o de otras tradiciones (cf. Jn 1,1-18 y Heb 1,1-4). En ellos se supone que Jesús viene de Dios (es preexistente), pero ellos afirman también que él se ha hecho hombre de un modo radical. No es un ser divino que pasea por el mundo rodeado de apariencia humana, sino un hombre verdadero.

(3) *Sinópticos y gnósticos*. Significativamente, los *sinópticos*, a partir de Mc, han contado la historia del Jesús Mesías, pero no como encarnación de un ser divino preexistente, sino como camino de entrega y muerte del Cristo humano, que realiza su acción salvadora entregando la vida en favor del Reino. Ellos contienen, sin duda, elementos que pueden situarse en línea de preexistencia (en especial desde la visión de Jesús como Sabiduría), pero los reinterpretan desde la perspectiva del misterio pascual: de muerte y resurrección. En ese aspecto, los mismos relatos de la concepción virginal y del nacimiento de Jesús por el Espíritu (Mt 1–2; Lc 1–2) intentan expresar el sentido divino del origen de Jesús (brota del amor del Padre, por medio del Espíritu), pero sin apelar a la preexistencia. Ellos suponen que Jesús es Hijo de Dios en su vida concreta de humano, en la historia de su entrega pascual, ratificada por Dios en la resurrección. En contra de eso, la visión* defiende la preexistencia de las almas humanas que han caído del plano superior de lo divino y se han mezclado en la materia mala, como chispas de luz perdidas en el mundo; para liberarlas ha descendido también del plano superior divino un salvador preexistente. Solo porque viene desde arriba y nos enseña a superar el mundo puede liberarnos. Ese tema gnóstico, desarrollado ampliamente en el II d.C., parece destruir el valor de la historia y la independencia de los humanos. Tiempo y eternidad tienden a oponerse como entre los griegos: la preexistencia se vuelve supraexistencia, de manera que Jesús pierde su base histórica y se convierte en signo eterno de una humanidad ya sin tiempo.

(4) *Comunidad del discípulo amado. Evangelio de Juan*. Se encuentra enraizada en el ambiente (helenista, judío) y en algunas formulaciones anteriores de la Iglesia (Pablo, sinópticos). Su visión, que aparece claramente en el evangelio de Jn, se identifica a veces con el desarrollo de lo que suele llamarse cristología alta, que consistiría en la afirmación expresa de la divinidad de Jesús. Pero esa identificación de la preexistencia

con la cristología alta nos parece problemática, pues tanto Pablo como los sinópticos ofrecen una cristología muy alta (presentan a Jesús como revelación y presencia definitiva de Dios), pero en línea histórica y pascual. No es que ignoren el tipo de preexistencia de Jesús que desarrolla Jn, pero no la quieren ni pueden tematizar, pues para ellos carecería de sentido hablar de Jesús como ser divino antes de hablar de su mensaje y de su entrega salvadora. Sea como fuere, la Comunidad del discípulo amado ha sentido la necesidad de presentar la divinidad de Jesús en claves de preexistencia. Quizá lo ha hecho para responder a las acusaciones exteriores (de los judíos que les dicen: vuestro Jesús ha nacido en el tiempo, nuestra Ley y Verdad es eterna); pero también lo ha hecho para desarrollar algo que estaba en germen en las formulaciones anteriores (Jesús no ha empezado a ser Hijo de Dios, lo es desde el principio, en el misterio eterno, antes de haber nacido en este mundo).

(5) *El evangelio de Juan ha desarrollado una preexistencia biográfica*, es decir, una narración continua y unitaria de la vida de Jesús como vida del Hijo encarnado de Dios. Esta ha sido, a mi entender, la última gran empresa teológica y literaria del Nuevo Testamento: Jn intenta contar lo imposible, la historia temporal (concreta, humana) del Hijo eterno de Dios, sin caer por ello en el docetismo o en un tipo de espiritualismo gnóstico. Lo normal hubiera sido desvirtuar la historia, *docetismo*: decir que Jesús no era, sino que parecía ser humano. Lo normal hubiera sido un tipo de *gnosticismo*: no importa la vida de Jesús, sino la enseñanza de esa vida, pues en el fondo ella es un ejemplo, una especie de parábola de nuestra propia realidad de seres caídos del cielo que deben nuevamente ascender a lo divino. Es indudable que Jn ha corrido el riesgo de tomar a Jesús como alguien que no era en verdad humano, sino que lo parecía: en el fondo, su muerte no habría sido muerte humana, sino simple expresión de plenitud, de soberana majestad y ascenso a lo divino. Pues bien, a pesar de esos riesgos, al contar la historia de Jesús como la vida de aquel que viene de Dios (que preexistía en el Padre), Jn ha realizado un servicio esencial en favor de la Iglesia: ha hecho posible una visión o interpretación cristiana del misterio eterno de Dios, haciendo así posible que el potencial gnóstico (= espiritual) del mensaje y vida de Jesús no se pierda y se diluya fuera de la Iglesia, en las diversas sectas o grupos piadosos del entorno.

(6) *Conclusión. El riesgo de la preexistencia*. Como acabo de indicar, el evangelio de Juan (Jn) ha sido una *providencia* para la Iglesia: de pronto, los cristianos del grupo del discípulo amado (y todos los que aceptan su Evangelio) descubren que pueden contar la historia humana del ser divino eterno, sin caer en simples especulaciones o en puros espiritualismos separados de la vida; ellos conocen la historia de Dios, que es don de amor, la historia original en la que todas las demás reciben un sentido. Esta ha sido una providencia arriesgada, que ha dividido a los grupos de seguidores del discípulo amado. Una parte de ellos han reelaborado la historia del Hijo eterno de Dios insistiendo en la humanidad de Jesús (sobre todo en 1 Jn) y de esa forma han sido recibidos por esa Gran Iglesia. Otros parecen haber destacado el carácter simbólico (no físico) de esa humanidad, pudiendo afirmar que Jesús no ha venido en la carne. Ellos se sienten ya salvados, ya resucitados, sin tener que asumir y recorrer el camino de dolor y entrega

(muerte) de la vida humana; de esa forma han acabado formando parte de grupos gnósticos, que disuelven la humanidad de Jesús y destruyen el carácter social concreto de la Iglesia.

Cf. R. E. BROWN, *La comunidad del discípulo amado. Estudio de la eclesiología juánica*, BEB 43, Sígueme, Salamanca 1987; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología*, BAC, Madrid 1975; F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, FRLANT 83, Gotinga 1962; X. PIKAZA, *Este es el hombre. Cristología bíblica*, Sec. Trinitario, Salamanca 1997; E. SCHWEIZER, *Erniedrigung und Erhöhung*, *bei Jesus und seinen Nachfolgern*, ATANT 28, Zúrich.

PRESBÍTEROS

(↗ *ancianos*, *diáconos*, *Iglesia 2-4*, *jerarquía*, *ministerios*, *obispos*, *pastorales [cartas]*, *sacerdotes*). Hemos dedicado una entrada distinta a la palabra *ancianos* como institución israelita y como figura honorífica en el Apocalipsis. Ahora tratamos de los presbíteros como institución eclesial. El Evangelio no dejaba lugar cristiano especial para *presbíteros* o representantes de la tradición nacional y familiar judía. Los presbíteros judíos, con sus tradiciones, aparecen una y otra vez como contrarios a la libertad de Jesús (cf. Mc 7,3 par) y participan en el tribunal que le ha condenado a muerte (cf. Mc 14,53). La comunidad primera de Jerusalén, centrada en los Doce, tampoco tenía un consejo director de presbíteros, pues ellos habrían representado la autoridad de un tipo de tradición que Jesús había superado. En esa línea siguen Pablo y Jn, Mc, Mt o la misma *Did*, donde no aparece la institución de los presbíteros. Sin embargo, a medida que se enfría la expectación escatológica y desaparece el grupo de los Doce, resulta normal que la Iglesia se haya consolidado de forma estable, asumiendo la autoridad natural de padres y ancianos, conforme al modelo judío.

(1) *El modelo presbiteral. Principios*. Las comunidades judías estaban presididas y dirigidas desde antiguo por un consejo más o menos firme de ancianos, representantes de la tradición y sabiduría de los años. En lugar de la vocación o llamada personal y del despliegue carismático (cf. Mc 1,16-20; 3,7-12; Jn 3,1-10), va emergiendo la autoridad de esos ancianos, que aparecen por vez primera en Hch 11,30, como responsables económicos que acogen la ayuda de la iglesia de Antioquía. De esa forma, la comunicación de bienes, que Hch 2,43-47 y 4,32-36 entendía de un modo carismático, desde los apóstoles (= los Doce), queda bajo la dirección de unos presbíteros. Ellos acompañan primero a los apóstoles (cf. Hch 15,2.4.6.22.23; 16,4), como expansión o complemento de su autoridad, luego a Santiago, hermano del Señor, que asume la dirección eclesial (Hch 21,18). Estos suelen ser sus rasgos distintivos. (a) *Edad y dignidad*. No parece que en principio deban ser especialmente nombrados o elegidos: son autoridad como ancianos, varones (¡no como mujeres!), maduros en edad, respetados por sabiduría e influencia (riqueza). No son institución específicamente cristiana, pues había ancianos dirigentes en muchas agrupaciones civiles y religiosas, especialmente en el judaísmo, donde actúan como dirigentes del Sanedrín (con sacerdotes y escribas: cf. Mc 8,31 par; 11,27 par, etc.). (b) *Forman un gobierno colegiado*, solos o con otros estamentos (sacerdotes y escribas judíos; apóstoles u obispos cristianos). Poseen la autoridad de una tradición que es buena, pero puede oponerse a la novedad mesiánica de Jesús, que acoge precisamente a quienes carecen de tradición (enfermos e impuros, posesos y pecadores). Es evidente que una Iglesia dirigida por ellos tendrá dificultad en asumir la creatividad del Evangelio. (c) *¿Reciben su autoridad a través de una imposición de manos?* En un primer momento no reciben autoridad delegada, pues lo son en cuanto ancianos. Por eso, resulta extraña y significativa la anotación de Hch 14,23 cuando dice que Bernabé y Pablo iban nombrando ancianos (imponiéndoles las manos) en cada una de sus comunidades, confiriéndoles una autoridad especial,

conforme al modelo de la iglesia de Jerusalén, de la que provenía Bernabé (no Pablo). Como veremos, muchas iglesias posteriores aparecen dirigidas por un consejo de presbíteros, con o sin obispo monárquico (cf. 1 Pe; 1 y 2 Tim; Tit; *1 Clem*; *Herm*; *Ign*), conforme a un esquema aristocrático y patriarcalista, que no proviene del Evangelio, sino de las condiciones sociales del entorno. Así ha surgido y se ha consolidado una aristocracia o consejo rector de jefes de buenas familias (bajo un episcopado monárquico), que ha ofrecido un servicio, pero que no deriva en sí de Jesús ni de los apóstoles primeros, sino de una prudencia y sabiduría patriarcalista, que podría oponerse al ideal de Jesús.

(2) *Ausencia de presbíteros en Pablo*. Resulta significativo el que Pablo, el auténtico (el de las cartas), no haya instituido presbíteros o ancianos dirigentes, en contra de lo que sucedía en otras comunidades judías (y griegas: gentiles) del entorno. El orden de ancianos (*gerusía* o Senado) formaba una estructura normal de gobierno: los mismos romanos concebían el imperio como casa ampliada o conjunto de casas presididas por padres de familia (ancianos). Es evidente que ellos no caben dentro de una estructura eclesial carismática, como la que aparece en 1 Cor 12–14. Significativamente, Flp 1,1 habla de obispos y diáconos como servicios eclesiales de coordinación y ayuda mutua, pero no de presbíteros. Esa ausencia constituye una expresión de libertad evangélica: la Iglesia está dirigida por el Espíritu, que se expresa en la Palabra de Gracia y Amor comunitario, en línea carismática; por eso, un gobierno patriarcal de ancianos (como el que aparece en las pastorales) negaría la novedad cristiana: la institución social habría destruido al carisma. Eso es también una consecuencia de su estrategia pastoral: Pablo es apóstol, creador de iglesias: no se ocupa de la organización y por eso no cita a sus presbíteros, aunque pudieran haber surgido en las mismas iglesias que él había fundado, como en otros grupos del entorno. Por eso, en las pastorales, 1 Pedro, *1 Clem* o Ignacio aparecen como algo normal que viene del principio de la Iglesia; pero, de existir, no habían tenido importancia en la vida de las iglesias. En sí mismos, los presbíteros son la tradición, defensores de la ley nacional o social de un grupo formado, de un poder establecido; por eso asumen aquello que existe (un mensaje religioso, un ideal humano) y lo mantienen. Pues bien, para que surgieran los padres de familia con su tradición jerárquica no habría sido necesario el Evangelio.

(3) *Presbíteros en Hechos. (1) Línea de Pablo*. Lucas escribe en torno al 80 d.C., tras la muerte de Pablo, y, de esa forma, proyecta sobre su tiempo y ministerio algunos datos de la Iglesia posterior. De esa forma, cuando concluye el primer viaje misionero de Pablo, puntualiza: «Y volvieron por Listra, Iconio y Antioquía, fortaleciendo a los discípulos, exhortándoles a *perseverar* en la fe...; e instituyendo *presbíteros* en cada Iglesia, orando y ayunando, los confiaron al Señor» (Hch 14,20b-23). Lucas condensa y culmina así el primer viaje de Pablo y Bernabé, suponiendo que ellos han logrado instituir iglesias ya bien organizadas, con un cuerpo de presbíteros. Lógicamente, Lucas retoma este motivo al final de los viajes de Pablo por oriente, antes de subir a Jerusalén, donde será preso: Pablo llama a los presbíteros de Éfeso, no al conjunto de la comunidad, como hacía en sus cartas auténticas, y les confía su obra, como si ellos

fueran los sucesores de su tarea y ministerio: «Llamó a los presbíteros y les dijo: Sabéis cómo me he comportado con vosotros todo el tiempo... sirviendo al Señor con toda humildad y lágrimas, en medio de pruebas... Ahora, cuidad de vosotros y de todo el rebaño en el cual el Espíritu Santo os ha constituido obispos para pastorear la Iglesia de Dios, que Él compró con su propia sangre» (cf. Hch 20,18-19.28). El relato de Lucas les presenta como presbíteros, pero Pablo les llama obispos o supervisores, como si el mismo Lucas supiera que el nombre «presbítero» resulta poco apropiado en el contexto de Pablo. Al unir esas palabras (pastores, presbíteros, obispos), Hechos parece evocar y unificar el vocabulario y praxis de las comunidades paulinas de su tiempo (y quizá de otras): algunas pueden estar dirigidas por un colegio de presbíteros, otras por obispos (monárquicos o colegiados); en otras se habla de pastores. Es posible que esos términos resulten todavía intercambiables, en contra de lo que sucederá más tarde. Probablemente, los ministerios no se encuentran fijados. Pero es evidente que la Iglesia establecida (como rebaño propio y distinto) necesita dirigentes. Sea como fuere, estos obispos-presbíteros han de ser defensores y guardianes de la comunidad: tienen que custodiar el rebaño e impedir que lo destruyan los pastores pervertidos, que son como lobos que surgen de la misma comunidad. El lenguaje y contenido del pasaje es de los últimos decenios del siglo I d.C., más cercano a las pastorales que el Pablo histórico.

(4) *Presbíteros en Hechos. (2) Línea de Santiago*. Parece que tras la marcha de Pedro y la disolución de los Doce, la iglesia de Jerusalén se organizó por un tiempo (43-62 d.C.) bajo el liderazgo monárquico de Santiago, hermano del Señor, a quien la tradición presentará como primer obispo de Jerusalén. Este apelativo (obispo, supervisor o vigilante) parece no solo anacrónico (el episcopado en cuanto tal surgirá más tarde), sino contrario a los datos de la historia: Santiago no ha sido un simple supervisor al servicio de una Iglesia de la que ha recibido autoridad (a través de elección y/o imposición de manos de los obispos del entorno), sino testigo de la pascua de Jesús (cf. 1 Cor 15,7). De todas maneras, en la base de su función podría hallarse la figura del *mebaqqer o inspector*, que aparece en Qumrán como encargado de la distribución de bienes y el orden comunitario (cf. CD 13,7-9; 14,8-14). Él habría sido un tipo de esenio mesiánico, rodeado de presbíteros, empeñado en crear en Jerusalén, desde Jesús, una comunidad de creyentes, centrados en el cumplimiento de la Ley. Podemos suponer que Santiago y su grupo aceptaban el carácter mesiánico de Jesús, en una línea de fidelidad sacral de tipo intrajudío. En este contexto es significativo el hecho de que Sant 5,14 hable de los «presbíteros de la Iglesia» que oran por los enfermos y les curan. En este contexto, en el llamado Concilio de Jerusalén, Lucas presenta una doble autoridad: la de los Doce, vinculada sin duda a Pedro; y la de los ancianos o presbíteros que aparecen como consejo dirigente de la iglesia de Jerusalén, en torno a Santiago (cf. Hch 15,2.4.5.23.24; 16,4). Cuando Pablo llega más tarde a Jerusalén se entrevista con Santiago, que está rodeado de sus presbíteros (cf. Hch 21,18).

(5) *Presbíteros en 1 Pe*. A finales del siglo I, escribiendo desde Roma, con el nombre de Pedro, un cristiano de autoridad se dirige a las comunidades de la diáspora de Ponto, Galacia, etc., con estas palabras: «A los *presbíteros* entre vosotros, les exhorto, yo co-

presbítero y *testigo* de los padecimientos de Cristo, y participante de la gloria que debe revelarse: *pastoread* [*poimanete*] el rebaño de Dios que hay en vosotros, vigilando [*episkopountes*], no a la fuerza, sino voluntariamente, según Dios; no por avaricia, sino de buen ánimo; no oprimiendo a quienes os caigan en suerte, sino siendo ejemplo del rebaño. Y cuando aparezca el *Archi-pastor* recibiréis la corona inmarcesible de gloria» (1 Pe 5,1-4). 1 Pe parece escrita desde la comunidad de Roma, que, según *1 Clem* y *El Pastor de Hermas*, se encuentra dirigida (a finales del I d.C.) por un grupo de presbíteros, no por un obispo monárquico. Entre esos presbíteros ha venido a situarse *Pedro* (el que escribe en su nombre) y así, de igual a iguales, se dirige a los *presbíteros* de las comunidades de Galacia, Ponto..., encomendándoles la tarea de Jesús, a quien presenta como Pastor y Obispo (cf. 1 Pe 2,25). Estos presbíteros son pastores que guardan y obispos que vigilan el Rebaño de Jesús, Archi-pastor de todos los creyentes. Ni en la comunidad de Roma, desde donde escribe, ni en las comunidades de Asia Menor a las que escribe, hay sacerdotes ministeriales, pues el sacerdocio pertenece a todos los creyentes. Pero ha surgido un ministerio colegiado de presbíteros-obispos que dirigen la vida de la comunidad.

(6) *Cartas pastorales. Modelo presbiteral*, *modelo episcopal*. En ellas aparece, por primera vez, con toda claridad, el intento de organizar las comunidades de herencia paulina poniendo sobre ellas un consejo administrativo que está básicamente centrado en un conjunto de *presbíteros*, que forman un cuerpo (Senado, *gerousía*) de varones mayores, que pueden quizá delegar su autoridad sobre un posible obispo individual, a quien imponen las manos (cf. 1 Tim 4,14). En este contexto, los que imponen las manos y delegan su autoridad son los presbíteros sobre su delegado u obispo, y no al contrario como sucede en la actualidad. Se ha dicho que en aquel tiempo (a principios del siglo II d.C.) había comunidades más *judías* (dirigidas por un consejo de ancianos o *presbíteros*) y otras más *helenistas* (con *epíscopos* o vigilantes). Esa distinción es sugerente, pero no es del todo válida, pues la comunidad judía de Qumrán contaba con un tipo de *vigilante-obispo (Mebaqquer)* y muchas instituciones helenistas tenían un consejo de ancianos o notables. Es posible que el modelo episcopal y presbiteral hayan coexistido, como supone el discurso de Pablo en Mileto (Hch 20,17-36) y como parece suponer 1 Tim 5,17-18). Así lo ha mostrado con toda claridad la carta a Tito: «Te dejé en Creta, para que organizaras rectamente lo restante y designaras presbíteros en cada ciudad, como te mandé: alguien que sea irreprensible, marido de una mujer, con hijos creyentes, no acusados de disolución ni rebeldía. Porque el obispo debe ser irreprensible como ecónomo de Dios, no soberbio ni iracundo, no borracho, ni pendenciero ni deseoso de dinero injusto, sino hospitalario, hombre de bien, prudente, justo, santo, continente, que acoge la palabra hermosa de enseñanza, pudiendo así exhortar con sana doctrina y refutar a los contradictores» (Tit 1,5-9). Se habla de un grupo de presbíteros, pero después se concreta la función de un obispo, como parecía suceder en Hch 20,17-28 (pero aquí parecía que todos los presbíteros realizaban una función episcopal). En la carta a Tito, el autor pasa de presbíteros (en plural) a obispo (en singular). Estrictamente hablando, ambas funciones pueden identificarse: los presbíteros aparecen en plural por

su función y sentido colegiado; el obispo en singular, aunque ese singular puede tener un carácter genérico y referirse a uno o muchos, en general. Por otra parte, al establecer presbíteros en cada ciudad se podría suponer que uno de ellos asume funciones de obispo.

(7) *Funciones presbiterales*, *función episcopal*. En principio, presbíteros en plural y obispo en singular pueden responder a dos tipos de organización de las comunidades, una más colegiada, otra más individualizada. Cuando esas formas se vinculan pueden darse dos casos: (a) «Dominancia presbiteral». El consejo básico lo forman los presbíteros, que son la autoridad más natural, vinculada a la edad, propia del conjunto de la comunidad. En ese caso, el obispo sería un delegado de los presbíteros, como un gerente que depende del consejo superior de la Iglesia, tal como suponen todavía algunas iglesias presbiterianas de la actualidad. Este parece ser el modelo más habitual que está en el fondo de las cartas pastorales. (b) «Dominancia episcopal». En un momento dado, o en algunas comunidades, el obispo individual se eleva como un tipo de monarca sagrado sobre el conjunto de los presbíteros. Así aparece ya en las cartas de Ignacio y así lo ha visto gran parte de la Iglesia católica posterior. De todas formas, el tema no está claro y quizá el mismo autor de las cartas pastorales ha querido dejarlo sin precisar, pues conoce formas distintas de organización de iglesias (presbiterales, episcopales) y no quiere inclinarse por un modelo u otro. Por un lado, parece que las funciones del presbiterio (colegio) y obispo (monarca) se solapan y complementan: el obispo ha de ser buen presbítero. Por otra parte, Timoteo (misionero en línea paulina, prototipo de obispos) aparece en 1 Tim 4,12 como joven: «que nadie desprecie tu juventud». Esta referencia casual puede evocar un enfrentamiento entre los presbíteros (en principio más ancianos) y el obispo, que, por su misma función administrativa y su trabajo, tiende a ser más joven, como afirma Ignacio, *Magn* 3,1 (no abuséis de la poca edad de vuestro obispo...) y como supone *1 Clem* (posible rebelión de los jóvenes contra los presbíteros). No podemos resolver el tema, pero vemos que la organización de la Iglesia se ha convertido en asunto crucial para las comunidades fundadas por Pablo. La tarea básica de su enviado (Tito) será establecer una estructura ministerial en Creta (Tit 1,5), para mantener la herencia paulina, pues la misma libertad del Evangelio debe suscitar instituciones.

(8) *Conclusión. La tarea de la autoridad*. Las iglesias paulinas han corrido el riesgo de escindirse, por disputas de tipo judaizante, mezcladas con cierto gnosticismo (Tit 3,9-14) y ambiciones personales (cf. Tit 1,10): los enfrentamientos y herejías amenazan a las comunidades (cf. 1 Tim 2,1–4,1). En esta situación, los herederos de Pablo no han querido apelar solo al principio clásico de la autoridad comunitaria Hch 15,28 (nos ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros), ni a la práctica disciplinar de Mateo, que no conoce más autoridad que el conjunto de la comunidad (*¡llama a la Iglesia!*: Mt 18,17), sino que deciden apoyarse en la *autoridad* de estos pastores presbíteros y/o presidentes de las comunidades (1 y 2 Tim, Tit). En esa línea, la Iglesia empieza a suscitar una administración en cuya base sigue el ideal evangélico y la urgencia misionera de Pablo, pero donde se vuelve primordial un tipo de organización, lo mismo que en los otros

grupos sociales del entorno. El proceso institucional ha empezado: los ministerios de la Iglesia se entienden a la luz del *sistema* de honor social romano. Tanto presbíteros-obispos como diáconos son honorables patriarcas de la casa eclesial y el Evangelio queda integrado en la tradición jerárquica del entorno. Ciertamente, la novedad mesiánica sigue en el fondo, como fuerza de transformación gratuita, igualitaria, de la humanidad, en claves de comunión personal. Pero la Iglesia se integra en el contexto patriarcal, de manera que las notas de buena armonía y estructuración cobran cada vez más fuerza en un camino que culminará cuando la Iglesia se instituya como sistema (imperio) religioso.

Cf. R. A. CAMPBELL, *The Elders. Seniority within Earliest Christianity*, Clark, Edimburgo 1994; H. VON CAMPENHAUSEN, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power*, Hendrickson, Peabody MA 1997; J. DELORME (ed.), *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1975; A. FAIVRE, *Ordonner la Fraternité. Pouvoir d'innover et Retour à l'ordre dans l'Église ancienne*, Cerf, París 1992; *Naissance d'une hiérarchie*, Beauchesne, París 1977; X. PIKAZA, *Sistema, libertad, iglesia. Las instituciones del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 2001; J. ROLOFF, *Die Kirche im Neue Testament*, GNT 10, Vandenhoeck, Gotinga 1993.

PRESENCIA

(↗ *Emmanuel*, *tabernáculo*, *templo*). La pregunta clave de la Biblia no es si hay Dios (problema ontológico), sino si Dios camina y habita con los hombres. Este es el tema central del Éxodo (Dios camina con los israelitas, acompañándoles en la salida de Egipto) y del Deuteronomio (Dios hace pacto con su pueblo, habitando con los suyos). Este es el motivo de fondo de la tradición del templo, de manera que a Dios se le puede definir como *Shekiná*, es decir, como presencia. El mismo «ser de Dios» se define, por tanto, como un «estar con». El «Soy el que soy» de Yahvé* (Ex 3,14) significa «Soy el que estoy con vosotros». El nombre mesiánico de Dios es Emmanuel: Dios con nosotros (Is 7,14). La pregunta de los israelitas en el momento de la prueba, tras la salida de Egipto, no es si hay Dios, sino ¿está Dios con nosotros o no? (Ex 17,7). En esta perspectiva se entiende la tradición posterior de los judíos y cristianos. Conforme a una palabra central del Evangelio, «allí donde dos o tres estén reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de Dios» (Mt 18,18). Jesús, el Mesías, viene a presentarse así como presencia divina en la comunión de los hermanos, que aparecen de esa forma como verdadero templo, realidad sagrada. Por eso dice Jesús a sus enviados: «Y yo estoy con vosotros hasta la consumación de los siglos» (Mt 28,20). En esa línea se sitúan también algunas palabras básicas de la tradición rabínica*: «Rabí Simeón decía: si tres comen en una mesa y no hablan en ella sobre las palabras de la Torah, es como si comieran de los sacrificios de los muertos, tal como está escrito: todas las mesas están llenas de vómito e inmundicia... (Is 21,8). Pero si tres comen en una mesa y hablan entre ellos palabras de la Torah, es como si comieran de la mesa de Dios (= *Maqom*), tal como está escrito: esta es la Mesa que está ante Yahvé (Ez 41,22)» (Misná, *Abot* 3,3). «Rabí Jalafta... decía: si diez se sientan y se ocupan de la Torah, la *Shekiná* está en medio de ellos, por cuanto está escrito: Dios (Elohim) está en medio de la comunidad de Dios (*Adat-'El*; Sal 82,1)» (Misná, *Abot* 3,6). De esta forma se vinculan la mesa del pan y la mesa de la palabra de Dios, conforme a una tradición que está en el fondo de Dt 8,3, reasumida por Mt 4,4 par. Evidentemente, la teología judía no ha formulado el sentido de la presencia de la Torah o *Shekiná* (Ley o Gloria) de Dios con los mismos términos que emplean los cristianos cuando hablan de la presencia real de Cristo, Hijo de Dios, en la eucaristía. Pero las dos formulaciones son paralelas. Dios se encuentra allí donde los hombres comen juntos y dialogan.

Textos rabínicos en C. DEL VALLE, Misná, Sígueme, Salamanca 2003, 843-844; *Sidur. Ritual de oraciones*, Sigal, Buenos Aires 1976, 345-353.

PRESOS, PRISIÓN

(↗ *jubileo*, *Pablo*, *sabático [año]*). El tema de la prisión ocupa un lugar significativo en el conjunto de la Biblia, que es libro de liberación y libertad escatológica. Está relacionado con el éxodo, entendido como liberación de la esclavitud de Egipto, y el cautiverio de los judíos en Babilonia. Los cristianos vinculan el tema a la historia de Jesús y a la experiencia y mensaje de la Iglesia.

(1) *Tradición profética. Libertad para los cautivos*. Dejamos el tema del éxodo* y de las leyes de liberación del año sabático, para centrarnos en el mensaje profético de la escuela de Isaías, que ha influido de un modo intenso en la vida de Jesús (Evangelio*). Los israelitas no eran entonces esclavos, sino *cautivos*: prisioneros y exiliados, en una tierra extraña. Pues bien, como promotor de libertad de esos cautivos, ha proclamado su texto un profeta o grupo de profetas que actúan hacia el final del exilio, en Babilonia (en torno al 540 a.C.), y cuyos poemas, recogidos en Is 40–55, reciben el nombre de Segundo Isaías. Estos israelitas están cautivos, pero les sostiene la esperanza de la libertad, anunciada por el profeta y encarnada por la figura de un *siervo*, que es signo del mismo pueblo israelita, que asume el sufrimiento como experiencia y camino de libertad. «Yo, Yahvé, te he llamado para la justicia, te he tomado de la mano y te he guardado y te he constituido: alianza del pueblo y luz para las naciones. Para que abras los ojos a los ciegos y saques de la cárcel a los presos y de la prisión a los que moran en las tinieblas» (Is 42,6-7). El exilio en Babilonia se interpreta así como un *cárcel* donde los israelitas se encuentran encerrados, sin poder desplegar su vida en libertad. Ellos están como en *prisión*: moran encerrados, bajo la tiniebla de unos muros que no les permiten ver el sol. Lógicamente, la primera tarea del Siervo, delegado de Dios en la tierra, será la de ofrecer libertad a esos cautivos y/o presos israelitas, para que puedan desplegar su vida en libertad. Este es el *mito* religioso, la utopía social del Segundo Isaías, que entiende y promueve la vida de los hombres y mujeres de su pueblo como *gran* marcha que lleva, a través del desierto de la vida actual, hacia el futuro de la libertad. Por eso ha destacado la experiencia del camino: puede quedar lejos la meta, siempre buscada, nunca conseguida, pero la marcha de la libertad debe comenzar. «Así dice Yahvé, el que me constituyó Siervo suyo desde el seno materno, para que trajese a Jacob, para que reuniese a Israel... Te he guardado y te he constituido alianza del pueblo, para restaurar la tierra, para repartir heredades asoladas, para decir a los presos: Salid; a los que están en tinieblas: Venid a la luz. Por los caminos pacerán, y en todas las alturas desoladas pastarán. Convertiré mis montes en camino, y mis senderos se nivelarán. Mira, estos vendrán de lejos; unos del Norte y Poniente, otros de Sinim» (cf. Is 49,5-12). Aquí se identifican los presos/cautivos con aquellos que viven en tiniebla, pues no pueden contemplar la luz de Dios, la verdadera humanidad. El profeta, enviado mesiánico, realiza la función de Siervo, como Ministro de la Liberación, para establecer nuevamente la alianza de los hombres y mujeres con Dios, para repartir de nuevo las tierras, abriendo así un camino de liberación. Desde esta base puede entenderse el gran canto del rescate, que empieza con las palabras de llamada solemne: «¡Despierta, despierta, revístete de fuerza, brazo de

Yahvé! Los rescatados de Yahvé volverán, vendrán a Sión con cánticos... Pero ¿dónde está la furia del opresor? Se apresuran a liberar al encadenado. Pues yo soy Yahvé tu Dios, que agita el mar y mugen sus olas...» (Is 51,10-15). La revelación de Dios se expresa en forma de libertad y plenitud de vida para el pueblo. Pues bien, el profeta sabe que esa libertad es imposible sin la destrucción de los poderes opresores que aparecen de forma mítica y social. Eso significa que la historia es un camino conflictivo: la cárcel de un sistema de opresión solo se puede romper si es que se rompen y superan los poderes de muerte que estaban en su fondo. Pues bien, nuestro profeta sabe que las opresiones pasan, que todos los sistemas sociales fundados en la muerte resultan muy deficientes y frágiles. Los poderes del mundo suscitan formas de opresión, que el contexto de nuestro pasaje ha evocado de forma mítica (recordando los monstruos de los viejos relatos religiosos de Oriente). Pues bien, frente a esos poderes monstruosos se eleva y revela el nuevo Dios de la libertad, que se manifiesta a sí mismo rompiendo las cárceles y abriendo para los israelitas un camino de vida. Nos hallamos ante la más honda experiencia de creación y recreación: allí donde los hombres y mujeres pueden iniciar un camino de libertad se expresa y triunfa mesiánicamente la obra creadora/liberadora de Dios. Desde esa perspectiva, el profeta presenta a los pobres (encadenados, cautivos) como protagonistas de su propia libertad.

(2) *Experiencia cristiana. Jesús preso*. La visión cristiana de las cárceles se centra en la historia de Jesús, el Dios encarcelado (cf. Mt 25,31-46: «¡estuve en la cárcel!»). El Evangelio no es la religión de un Dios que se manifiesta como totalidad sagrada, ni como experiencia de una trascendencia espiritualista, sino como revelación histórica, personal, concreta del verdadero Dios (apresado y crucificado), a quien vemos como el Hombre verdadero. Desde ahí queremos presentar algunos rasgos del Jesús cautivo o preso, a quien veneran los cristianos: (a) *Jesús*, *preso traicionado*. No le han detenido solo por maldad especial del sistema (¡el sistema no puede ser distinto!) o por sus provocaciones y denuncias proféticas, sino también porque un discípulo/amigo le ha traicionado y los demás le han abandonado (cf. Mc 14,43-50.66-72), como tantas veces pasa a lo largo de la historia. En las cárceles actuales sigue habiendo muchos traicionados, entregados por amigos. La negación de Pedro, el abandono de los Doce y la traición de Judas se inscriben dentro de la lógica de una sociedad cuya violencia penetra en las mismas estructuras de la vida familiar. Conforme al sistema, los amigos de Jesús han realizado una obra buena, abandonando (y/o entregando) al rebelde y/o peligroso, para bien del pueblo (como ratificará Caifás en Jn 11,45-53). (b) *Preso entregado por conveniencia*. Decimos que era inocente; más aún, le llamamos el justo por excelencia. Pero el tema de su inocencia personal acaba siendo secundario. La razón decisiva de su entrega y condena fue la oportunidad política y social, es decir, el mantenimiento del orden del sistema. Ciertamente, gran parte de los juicios de nuestros países democráticos son legales en un plano jurídico: tribunales y cárceles constituyen un elemento básico del funcionamiento de la sociedad. Pero en el fondo de su legalidad laten razones de conveniencia política y equilibrio social. Jesús fue condenado «legalmente», porque así lo exigía el bien del pueblo, es decir, la paz que se entiende en clave de poder (cf. Jn

11,45-53). (c) *Preso mercancía*. Sacerdotes y Pilato han buscado su provecho, mintiéndose entre sí y utilizando a sus presos (Jesús o Barrabás) para conseguir unas ventajas políticas y/o sociales (cf. Mc 15,6-15 par). Barrabás, preso famoso (cf. Mt 27,16 par), puede ser un personaje histórico; pero quizá es más bien un símbolo de los soldados (guerrilleros) de la resistencia antirromana. Sea como fuere, él y Jesús aparecen como moneda de cambio en la lucha de poderes de la jerarquía civil y religiosa. Los presos pueden utilizarse y se utilizan como medio de presión. Es como si ellos no contaran; lo que cuentan son los intereses del sistema... Pues bien, en nuestro caso, el sistema prefiere la libertad de Barrabás (guerrillero mejor controlable) que la de Jesús, a quien el sistema no puede controlar. (d) *Jesús*, *preso torturado* (Mc 14,63-64; 15,16-20). Ciertamente, nuestra sociedad occidental suele evitar las torturas adicionales contra personas que sufren una gran condena y, sobre todo, en casos de condenados a muerte. En ese sentido, la rabia de los sacerdotes y la parodia de los soldados romanos que se ríen de Jesús nos parece desproporcionada. Pero, en algún sentido, todo nuestro sistema penal funciona como máquina de tortura, como un medio para conseguir informaciones o para disuadir a los contrarios (descargando el miedo en los adversarios). Es difícil evitar que la cárcel no implique un menosprecio de los encarcelados a quienes encierra y aísla en condiciones duras. Jesús, el torturado, sigue elevando su protesta frente a una sociedad que aún tortura a sus disidentes.

(3) *Jesús*, *preso condenado a muerte*. Gran parte de nuestras sociedades occidentales han abolido, gracias a Dios, la pena de muerte y en ese sentido parecen mejores que aquella que crucificó a Jesús. Pero el mismo sistema carcelario puede interpretarse como un tipo de pena de muerte: los presos no solo pierden los mejores años de su vida, sino que padecen (contraen) enfermedades psíquicas y corporales que adelantan su muerte (el promedio de «suicidios» en la cárcel es muy elevado). Quizá nos hemos acostumbrado, pero el signo de un hombre al que condenan a morir lentamente, torturado en la cruz, hasta que resista, es lo más horrible que puede imaginarse. Es el signo de todos los condenados. La contemplación de un crucificado resulta insoportable, a no ser que la banalicemos (riéndonos en el fondo de lo que ella significa) o la interpretemos como revelación espiritual (pero no histórica) de Dios y de su Reino. Ante la visión del crucificado pasan a segundo plano las razones de legalidad o justicia del orden establecido. Un sistema que para defenderse tiene que actuar de forma terrorista, elevando a los crucificados como Jesús ante la puerta de la gran ciudad, para horror de otros posibles disidentes, es sin duda inhumano. Ante Jesús y sus compañeros muriendo en la cruz por tortura legal, cesan todas las razones de legalidad teórica y defensa del sistema. Ciertamente, la sociedad puede seguir buscando y empleando argumentos de talión: ¡que los culpables sigan en la cárcel, que cumplan lo merecido, que sufran las consecuencias de sus actos! En un sentido, esas razones continúan siendo válidas, para avalar el orden del sistema. Pero la comunidad cristiana tiene un argumento más profundo: por encima de los juicios de condena y muerte de este mundo se eleva la figura de Jesús crucificado, que ha muerto con (por) todos los asesinados de la historia.

(4) *Tarea eclesial. Liberar y visitar a los cautivos*. Dentro del Nuevo Testamento la visión más intensa y detallada de la cárcel aparece en la vida y mensaje de Pablo*, especialmente en su carta personal a los Filipenses y en la visión de conjunto de 2 Timoteo*. Sin embargo, la misión de los cristianos en este contexto ha sido expresada, de formas complementarias, por Lc 4,18-19 y Mt 25,31-36. (a) Liberar a los presos: «El Señor me ha ungido para evangelizar a los pobres; por eso me ha enviado para ofrecer la libertad a los presos y la vista a los ciegos; para enviar en libertad a los oprimidos y proclamar el año de gracia del Señor» (Lc 4,18-19). Jesús asume el mensaje de Is 61,1-3, pero con un cambio significativo: prescinde del año de la venganza de Dios (que crea nuevas cárceles) y anuncia la libertad para todos los presos, conforme a una visión universalista del jubileo. (b) Visitar a los presos: «Tuve hambre y me disteis de comer..., fue extranjero y me acogisteis, desnudo y me vestisteis, enfermo y me visitasteis, estuve en la cárcel y vinisteis a mí» (cf. Mt 25,31-46). Estas palabras, que recogen de forma cristológica la experiencia cristiana de ayudar a los necesitados, empezando por los hambrientos y culminando por los presos, se sitúan dentro de un contexto realista en el que resulta imposible liberar a los presos, dentro de una sociedad estructurada de un modo violento. Pues bien, en este contexto, el evangelio pide que se les visite, invirtiendo así la dinámica social del encarcelamiento. Este es el texto clave de la misión social de la Iglesia.

Cf. R. E. BROWN, *La muerte del Mesías* I, Verbo Divino, Estella 2005; X. PIKAZA, *Dios Preso*, Sec. Trinitario, Salamanca 2005.

PRÉSTAMO Y PERDÓN SABÁTICO

(Dt 15,7-11) (↗ *deudas*, *jubileo*, *sabático [año]*). Tras la ley utópica, en la que se afirmaba que «no habrá pobres en la tierra» (Dt 15,4), porque el perdón y bendición de Dios garantizan la abundancia para todos en el pueblo (año sabático* 2), el Deuteronomio añade una parénesis realista e insistente, que se funda en la certeza de que «no faltarán pobres en la tierra» (Dt 15,11). Por eso, el mismo Deuteronomio añade una ley de préstamos: «Cuando uno de tus hermanos esté necesitado en alguna de tus ciudades, en la tierra que Yahvé tu Dios te da, no endurecerás tu corazón, ni cerrarás tu mano a tu hermano necesitado. Le abrirás tu mano con liberalidad, y sin falta le prestarás lo que necesite. Cuida que no haya en tu corazón pensamiento perverso, para decir: Está cerca el año séptimo, el año de la Remisión, de tal forma que mires malévolamente a tu hermano necesitado para no darle nada. Porque él clamará contra ti a Yahvé y tú serás hallado culpable. Sin falta le darás; y no tenga dolor tu corazón por hacerlo, porque así te bendecirá Yahvé tu Dios en todas tus obras y en todo lo que emprenda tu mano. Porque no faltarán pobres en medio de la tierra; por eso, yo te mando diciendo: Abrirás tu mano ampliamente a tu hermano, al que es pobre y al que es necesitado en tu tierra» (Dt 15,7-11). Tomado de un modo legalista, el año sabático podría convertirse en freno para el trabajo y la generosidad, pues si cada siete años se deben perdonar las deudas, ¿qué sentido tiene el prestar? Si al fin todo se debe compartir, ¿por qué esforzarse en producir? La misma ley de los bienes compartidos puede convertirse en justificación del egoísmo. Por eso, en el fondo de esa ley, descubre y proclama nuestro texto un principio más alto de generosidad, que lleva a prestar los bienes a los necesitados, incluso cuando no van a recuperarse. Quien sabe que el año séptimo quedan perdonadas las deudas y, sin embargo, sigue prestando dinero a los necesitados ha de hacerlo por generosidad: porque la vida es un regalo y ella puede comenzar de nuevo, cada siete años, en comunión humana de concordia, de diálogo de iguales. Por encima de la Ley que rige en los tiempos normales (seis años de trabajos y afanes del pueblo), se eleva y triunfa así esta experiencia de perdón, vinculada al Sábado de Dios. Este perdón de las deudas pertenece al nivel de la gratuidad fundadora. No va contra la ley, pero supera su nivel y nos conduce hasta el principio gratuito de la creación. Sobre esa base han de entenderse los textos básicos del Sermón de la Montaña, donde no solo se favorece el préstamo, sino que, en el fondo, se pasa del préstamo a la donación y comunicación gratuita de todos los bienes: «Al que te pida, dale; y al que quiera tomar de ti prestado, no se lo rehúses» (Mt 5,42). «Y si hacéis bien a los que os hacen bien, ¿qué mérito tenéis? Porque también los pecadores hacen lo mismo. Y si prestáis a aquellos de quienes esperáis recibir, ¿qué mérito tenéis? Porque también los pecadores prestan a los pecadores, para recibir otro tanto. Amad, pues, a vuestros enemigos, y haced bien, y prestad, no esperando de ello nada; y será vuestro galardón grande, y seréis hijos del Altísimo; porque él es benigno para con los ingratos y malos» (Lc 6,33-35). Prestar significa así en el fondo lo mismo que dar: «Dad y se os dará... una medida buena, rebosante» (Lc 6,38). Así pasamos del principio de ley, en clave de talión, de justicia

distributiva y de salario, al plano de la vida entendida como gracia, donación compartida (amor*).

Cf. R. WESTBROOK, *Property and the Family in Biblical Law*, JSOT SuppSer 113, Sheffield 1991; M. ZAPELLA (ed.), *Le origini degli anni giubilari*, Piemme, Casale Monferrato 1998.

PRIMERO Y ÚLTIMO

Dios es el primero y el último, alfa y omega, principio y fin de todas las cosas (cf. Ap 1,8.11; 21,6; Col 1,18). El mismo Apocalipsis sabe que, por su resurrección victoriosa, Jesús es principio y fin de todo lo que existe (Ap 1,17; 2,8; 22,13). En ese contexto se puede hablar también de las cosas primeras y las últimas. En un sentido, lo primero es lo bueno y así Juan pide a las iglesias que conserven (no abandonen) el amor y obras primeras (Ap 2,4.5. Cf. 2,19) de su origen cristiano. Pero en otro sentido, las cosas primeras (antiguas) han de pasar (incluso la primera resurrección y el milenio: 20,5.6), pues llega el nuevo cielo y tierra nueva (21,1-4). Frente a todo restauracionismo (que identifica escatología con protología), el Apocalipsis ha destacado la novedad radical de la consumación escatológica. Por otra parte, conforme a la inversión* del Evangelio, los primeros han de hacerse últimos, pues los últimos serán los primeros (cf. Mc 9,35; 10,44 par). Solo el que se hace último y servidor de todos puede ser primero.

PRIMICIAS

(↗ *culto*, *sacrificios*, *templo*). Conforme a una visión sacral, propia de muchas religiones de Oriente, los primogénitos de los animales (cf. Nm 3,13.40-49), lo mismo que las primicias de los frutos (cf. Ex 23,19; 34,22), pertenecen a Dios. En este contexto se sitúa la ley de un famoso credo histórico: «Cuando llegues a la tierra que Yahvé tu Dios te da en herencia... tomarás las primicias de todos los productos del suelo que coseches en la tierra... las pondrás en una cesta, y las llevarás al lugar elegido por Yahvé tu Dios para morada de su Nombre. Te presentarás al sacerdote y le dirás: Yo declaro hoy a Yahvé mi Dios que he llegado a la tierra que Yahvé juró a nuestros padres que nos daría. El sacerdote tomará de tu mano la cesta y la depositará ante el altar de Yahvé tu Dios. Tú pronunciarás estas palabras ante Yahvé tu Dios: Mi padre era un arameo errante... Depositarás las primicias ante Yahvé tu Dios y te postrarás ante Yahvé tu Dios. Luego te regocijarás por todos los bienes que Yahvé tu Dios te haya dado a ti y a tu casa, y también se regocijará el levita y el forastero que viven en medio de ti» (Dt 26,1-11). Esta *norma* se aplica a las varias fiestas agrícolas del pan (Pentecostés), del vino (Tabernáculos) y del aceite, etc. Ella recoge, en perspectiva deuteronómica, quizá un poco tardía (s. VII a.C.), antiguas costumbres y ritos de Israel. Las primicias del pan, vino y aceite expresan la vida sedentaria, el cultivo agradecido de la tierra. Por eso, la ofrenda de las primicias va vinculada a la confesión de fe. Todo nos permite suponer que la ofrenda se realiza a través de un gesto de balanceo: el oferente (o sacerdote) presenta ante Dios los frutos del campo (sobre la carne sacrificada, cf. Lv 7,30), mientras confiesa agradecido: «éramos esclavos y Dios nos ha liberado». Su fe y su confesión creyente se concretan en unos alimentos de la tierra. Lógicamente, tras la confesión, oferente y familiares comen de aquello que han ofrecido. Han venido al templo de Dios, en gesto agradecido. Por eso, su ofrenda se vuelve eucaristía: comida de acción de gracias. Al decir «te regocijarás por todos los bienes que Yahvé te ha dado...» el texto quiere que los israelitas celebren fiesta, que coman y beban, consumiendo los dones de Dios. En esta eucaristía, el oferente presenta ante Dios las primicias, para que una parte de ellas se consuma o queme sobre el altar, como ha reglamentado cuidadosamente el ritual (cf. Lv 2,1-16; Nm 28,26). Otra parte queda para los sacerdotes, que acogen la ofrenda. Pero el resto del pan, vino y aceite (con la carne de animales que se sacrifican en esas ocasiones) queda para la fiesta de familia, a la que se vinculan los pobres del entorno (levitas y forasteros).

PRÓDIGO, HIJO

(Lc 15,11-32) (↗ *Dios*, *Lucas*, *parábolas*). Parábola importante donde se expresa con toda claridad la trama de la vida humana, tal como ha venido a culminar en Cristo. Los motivos básicos son bien conocidos: hay dos hijos que se enfrentan, de algún modo, por la herencia del padre, pero en vez de matarse el uno al otro, como en el caso de Caín y Abel (Gn 4), uno toma su parte de herencia y se va de casa; da la impresión de que el otro (el mayor) queda dueño en ella. Evidentemente, el menor derrocha lo que ha recibido. El paradigma normal continúa: el pródigo pasa necesidad al servicio de un sistema de impureza (cerdos). Le tratan peor que a un animal, pues los animales reciben pienso y a él se lo escatiman. Desde el pozo del hambre que le atrapa recuerda la casa del padre como casa de trabajo y pan. No quiere afecto, busca comida. Por eso, su discurso penitencial (¡he pecado...!) suena a retórica. La lógica del texto no exige que se encuentre arrepentido. Hasta aquí el texto es normal, todos pueden entenderlo. Desde aquí empieza la verdadera parábola*, la novedad del Evangelio.

(1) *Fiesta del padre. Enfado del hermano*. El padre, que ha dejado que su hijo se marche, mira a los lejos y aguarda: no puede traerle por fuerza a la casa, pues hijo forzado no es hijo, ni casa obligada es ya casa. Aguarda el padre; pero cuando el hijo viene, él corre y le abraza: no le deja acabar el discurso, no necesita su arrepentimiento: le quiere a él, y por eso dispone la fiesta que es, al mismo tiempo, paterna y filial, de criados y vecinos. Pero el hermano mayor se enfada. Se creía dueño de la casa; trabajaba austeramente por ella, cumpliendo las leyes que se habían impuesto (y que él creía sancionadas por su padre). Evidentemente, la nueva situación le perturbaba: su estilo no es fiesta. Y le enfurece aún más el hecho de que la vuelta de su hermano haya cambiado las cosas. Se siente expulsado de su propia casa y en protesta queda fuera. Él no quiere entrar, pero sale el padre, tomando así la iniciativa. Está el pródigo en casa, sigue en su honor la fiesta, con la música y las danzas. El mayor discute con el padre en fuertes palabras que expresan por un lado las implicaciones de una ley que puede interpretarse como envidia (hijo) y la gracia de un amor que sobrepasa toda envidia (padre). Más que espejo, la parábola es un foco de luz, una revelación que ilumina la cara oculta de nuestra propia realidad y que descubre aquello que podemos ser, interpretando el pasado y anticipando el futuro. Por eso, solo la entendemos si entramos dentro de ella.

(2) *Los dos hermanos*. El hermano menor está al principio y centro de la parábola, pero no es su protagonista. Es evidente que representa a los publicanos y pecadores, a los expulsados del sistema, a los que, conforme a la teología oficial del rabinismo, han dilapidado su fortuna humana y no son dignos de amor (cf. Lc 15,1-2). Ampliando la visión, hijo/hermano menor son los gentiles: los pueblos de la tierra que han vivido de manera deshonesta, quedando al fin sin bienes ni derecho (cf. Rom 1,18-31). En su primera parte, siendo hermoso, el texto se limita a repetir los tópicos que sabe todo buen judío: los gentiles (publicanos y prostitutas, gentes de mala vida) encuentran aquello que buscaban y sufren lo que merecen; han malgastado la fortuna del padre, se han manchado con terribles impurezas. Si quieren volver es simplemente porque tienen

hambre; no están arrepentidos. El hermano menor está al principio y centro de la parábola, pero al final de la parábola ya no juega ningún papel activo, sino que es objeto y tema de la conversación entre el padre y el hermano mayor. El padre le ha recibido ya y él no tiene que hacer nada; él se limita a estar allí, como destinatario del gozo del padre, como objeto de la envidia/ley del «buen hermano». Ese hermano tiene razón: está de su parte el derecho israelita; le apoyan los principios sociales de la tierra. Conforme al talión, que es su defensa y argumento, el menor debería pagar lo merecido (¡ojo por ojo, diente por diente!) si es que quiere volver de nuevo a casa. Según ley, el orden y la vida solo triunfa allí donde las normas se respetan. Por eso protesta el mayor, no quiere entrar en casa, pues la casa está manchada con la presencia del hermano menor. Para que la casa de Israel subsista y pueda dar por siglos fiel ejemplo de justicia hay que expulsar (no recibir sin condiciones claras) a los pródigos que vuelven solo por comida. El verdadero amor al pródigo consiste en reprenderle, dejándole fuera de casa, al menos hasta que se arrepienta: no se le hace un favor recibiéndole así; no se le ayuda; hay que darle un escarmiento. Así piensa el mayor.

(3) *El mayor se enfada con el padre*. En el fondo tiene envidia: quería monopolizar el amor del Padre, actuando como dueño de la casa. Pero ahora descubre que el menor le ha destronado. Ha trabajado con dureza, ha vivido en austeridad y al fin siente que el padre ofrece fiesta al otro. La parábola nos introduce en el centro de la complejidad humana, en la raíz de los conflictos de la familia, tal como aparecen de algún modo en la escena primera de Caín/Abel (Gn 4). Este es el conflicto de la diversidad, de la envidia hecha violencia, de la lucha por el reconocimiento mutuo. (a) *El pródigo* no exige nada: está dispuesto a trabajar como jornalero. No exige, pero se pone en manos del padre que le ofrece la fiesta de la vida. Dejarse amar, esa es su única tarea; permitir que le hagan fiesta y participar en ella, ese es su mérito. Nada defiende, pues se siente indigno de todo. Por eso no rechaza a nadie, ni pone condiciones; es evidente que está dispuesto a recibir al hermano legal cuando llegue. (b) *El mayor* exige el cumplimiento de la legalidad. Ha trabajado con justicia y tiene derecho a la justicia. Ha mantenido la casa con su esfuerzo y no quiere que el otro malogre el resultado de ese esfuerzo. Piensa que la vida se defiende con la ley por encima de la gracia. Evidentemente es bueno, pero bueno conforme al modelo de juicio y justicia de este mundo. La parábola no acaba, pero deja al hermano mayor en situación de peligro: su mismo deseo de «perfección legal» puede dejarle fuera de casa. Si quiere mantener su propia ley en lugar de compartir la vida con su hermano acabará quedando solo, porque es evidente que el padre no puede (no quiere) dividir la casa, dejando a cada uno un lugar aparte, sin comunicación.

(4) *Un lugar para dos hijos*. Y con esto hemos llegado a la palabra clave. El pródigo se había ido porque buscaba nuevas relaciones, pero al final quedó más solo que al principio. Y entonces, rodeado de cerdos, hambriento de pan (y de cariño), piensa en la casa del padre. El hermano mayor tampoco ha logrado comunicarse, pues solo ha «conversado» con su ley: no ha tomado ni un cabrito del rebaño para compartirlo con los amigos, pues carece de amigos; tampoco sabe dialogar con su padre; no quiere entrar y hablar con el otro hermano... Solo el padre aparece en la parábola como principio de

comunicación. Sabe dejar que los hijos se vayan (o queden), sin imponerles nada. Sabe recibir al que viene, sin hacerle examen de conciencia, sin acusarle ni exigirle el cumplimiento de mandatos. Por encima de todas las posibles leyes le ofrece el gozo de la vida: el traje de hijo, el anillo de mando, el ternero de fiesta, la música y la danza... Todos esos son elementos de comunicación personal, pues eso significa fiesta: una vida compartida, abierta al gozo del encuentro con los otros. Esta es la cura de urgencia del padre en la que todo sucede con rapidez: ¡pronto! (Lc 15,22), así dice poniendo en movimiento los resortes de una casa convertida en lugar de comunicación para los hermanos y vecinos. Donde había triunfado la soledad, donde se había hecho fuerte la impotencia y la tristeza, ofrece el padre Dios la fiesta. Este es el signo del amor que no se limita a perdonar (ni perdona, en el sentido exterior) sino que ama y amando es capaz de suscitar formas antes no ensayadas ni gozadas de existencia.

Cf. J. J. BARTOLOMÉ, *La alegría del Padre. Estudio exegético de Lc 15*, Verbo Divino, Estella 2000; F. CONTRERAS, *Un padre tenía dos hijos*, Verbo Divino, Estella 1999.

PRODUCTOS DE LA TIERRA, SIETE

(↗ *higuera*, *leche y miel*, *pan*, *vino*). El Antiguo Testamento evoca los siete alimentos básicos que produce la tierra prometida: «Yahvé, tu Dios, te introduce en una tierra buena, tierra en que corren las aguas, manantiales y fuentes que brotan en el valle y la montaña; tierra del trigo y la cebada, de la viña, la higuera y el granado, tierra de olivares y miel (de dátiles), tierra donde no comerás en la pobreza, no carecerás de pan en ella, tierra donde las piedras son hierro y las montañas bronce...» (Dt 8,7-10). Esta es una tierra «donde no tendrás que regar como en Egipto», porque el mismo Dios la mira y riega, poniendo sus ojos en ella (= haciendo que llueva), desde que empieza el año hasta que el año acaba, de manera que produzca el trigo, vino y aceite de la vida humana, junto a la hierba necesaria para que los ganados pasten (cf. Dt 11,10-16). Partiendo del texto anterior, el judaísmo ha elaborado su doctrina de las *siete especies o frutos* de la tierra prometida (trigo, cebada, viña, higuera, granado, aceite y miel: Misná, *Bik* 1,1.10), precisando que *la miel es de dátiles* (no de abejas). De esa forma, la lista resulta más lógica (los siete productos son vegetales). Por otra parte, si la miel es de dátiles resulta más clara la referencia a la pureza alimenticia (al menos en tiempo de Jesús), pues la miel de abejas plantea dificultades especiales en relación con la pureza (puede contener alas o restos de animales muertos, que la hacen impura). De todas formas, la tradición judía (cf. libro de *José y Asenet*) y la cristiana (muchos manuscritos de Lc 24,42) aluden a la miel como comida limpia, vinculada a los rituales de iniciación y pascua. Entre los dones de la tierra destacan tres centrales, que son símbolo de la agricultura mediterránea (trigo, vino, aceite). De todas maneras, los exploradores de Nm 13,23 traen otros signos de la abundancia de la tierra prometida; racimos, higos y granadas.

PROFETAS

1. Introducción

(↗ *Amós*, *Ezequiel*, *Isaías*, *Jeremías*, *Joel*, *Jonás*, *Oseas*). Con los sabios de Grecia, los místicos de la India y los moralistas de China, los profetas de Israel han sido y son representantes supremos de creatividad, portadores de autoridad carismática: nadie es profeta por aprendizaje, ordenación o encargo, sino por experiencia personal de Dios.

(1) *Profetas israelitas*. Ciertamente, había profetas (mensajeros de Dios) en el entorno, como sabe incluso la Escritura (cf. 1 Re 18), pero solo en Israel han elaborado una visión específica de Dios (monoteísmo) y una propuesta ética (de justicia social) que sigue siendo una clave de la cultura de Occidente. Siendo carismáticos, los profetas han formado un tipo de «unidad» o escuela significativa, de manera que sus oráculos y cantos han sido acogidos en la Biblia (Isaías*, Jeremías*, Ezequiel y los Profetas Menores: Oseas*, Joel, Amós, Abdías, Jonás*, Miqueas, Nahúm, Habacuc, Sofonías*, Ageo, Zacarías*, Malaquías). Ellos se presentan a sí mismos como enviados de Dios (cf. Is 6; Jr 1; Ez 1–3): no sacralizan la guerra, ni sancionan sin más la Ley, ni reproducen una tradición antigua, sino que escuchan al Señor de Israel, responden a su voluntad y la expresan como Palabra. No apelan a ninguna institución (no son funcionarios de templo o Estado, representantes de clanes), pero adquieren y ejercen gran autoridad a través de su misma palabra: proclaman la justicia de Dios y denuncian la injusticia del sistema, convirtiéndose así en la autoridad más propia de Israel, como reconoce Dt 17,14–18,22, poniéndolos al lado del rey y sacerdote, cuyas funciones después han acabado. Como portadores del carisma israelita (cf. Dt 18,15), permanecen los profetas, testigos de la voluntad de Dios. Moisés, oyente y transmisor originario de la Palabra de Dios, aparece así como *el primero de los profetas*, que le siguen.

(2) *Del profetismo carismático a la Ley judía*. Los profetas se encuentran, por un lado, vinculados a la Ley: no pueden romper el fundamento de la vida israelita. Pero, al mismo tiempo, son portadores de una experiencia propia y sorprendente de encuentro con Dios y fidelidad a su Mandato, y de esa forma ejemplifican la *paradoja israelita*: por un lado, asumen a Moisés, no son fundadores, sino reformadores; por otro, sancionan la libertad carismática de Dios, abriendo un excedente de libertad y justicia sobre todas las instituciones. Los profetas son carismáticos que vuelven a las raíces de la experiencia humana, para hablar en nombre de Dios. Por eso es normal que, conforme a una larga tradición reasumida por Jesús y los cristianos, se diga que «han sido siempre perseguidos». Es fácil aceptarlos en teoría (cf. Dt 18,15); difícil en la práctica. Ellos no tienen más autoridad que su experiencia y testimonio: son contemplativos (hombres de Dios), que viven y hablan en el centro del conflicto de la historia. De esa forma han visto y expresado algo que nadie había visto todavía. Por eso, les recuerdan los israelitas, que han unido de modo indisoluble Ley y Profecía (cf. Dt 18,15; Lc 24,27). En esa línea seguirá la Misná cuando dice: «Moisés recibió la Torah (la Ley) desde el Sinaí y la transmitió a Josué, Josué a los ancianos, los ancianos a los profetas, los profetas a los

hombres del Gran Sanedrín...» (*Abot* 1,1). De esa manera, la profecía viene a condensarse en la Ley. Judío es, según eso, el que acepta como definitiva la revelación profética de Dios a Moisés, pero sabiendo que la verdadera profecía se contiene y expresa en la Ley escrita (Pentateuco) y en la tradición (Misná, Talmud). De esa manera, algunos judíos han corrido el riesgo de someter la profecía al control de una Ley sagrada.

(3) *Cristianismo. Profetismo mesiánico carismático*. Ley y profetas se encuentran vinculados. Pero los judíos rabínicos destacarán la Ley, los cristianos la profecía. Como profeta de Dios, Jesús ha recreado la ley israelita desde los expulsados de su pueblo. No es repetidor de normas, sino mensajero de la Ley de la libertad (cf. Sant 2,12; Mt 5,17-19), de tal forma que ha podido presentarse como profeta mesiánico y carismático: portador definitivo de la obra de Dios. La autoridad profética sigue siendo básica en la Iglesia, sobre todo en los sectores más sensibles a la denuncia social y a la experiencia de la novedad del Evangelio. Los judíos pueden presentarse como «discípulos» de un hombre de Ley, que es Moisés; por eso pueden y deben mantener la exigencia normativa de esa Ley, que fija sus relaciones con Dios. Por el contrario, los cristianos son discípulos de un profeta, llamado Jesús, de manera que pueden y deben mantener la actitud y gesto de ese profeta, definiéndose a sí mismos como «pueblo de profetas». Desde esa perspectiva, la Iglesia debe superar toda esclavitud legal, elevando su protesta fraterna, solidaria, gratuita, contra los sistemas opresores; su autoridad ha de ser signo de liberación y diálogo ante todas las restantes formas de poder del mundo, porque se funda en la Palabra de Dios y desborda los modelos y motivos del sistema. Por eso, allí donde asume los esquemas de poder normales de este mundo, dentro del entorno israelita o romano, oriental u occidental (rey y sacerdote, caudillo o patriarca, capitalista o burócrata), la Iglesia pierde su identidad profética, que viene de Israel y ha sido recreada por Jesús, para repetir de un modo mimético los esquemas de poder del mundo.

Cf. W. BRUEGGEMANN, *La imaginación profética*, Sal Terrae, Santander 1989; A. NEHER, *La Esencia del Profetismo*, Sígueme, Salamanca 1975; W. ZIMMERLI, *La ley y los profetas*, Sígueme, Salamanca 1980.

2. Israel, visión general

(↗ *Baal*, *Espíritu Santo 1*, *Isaías*, *Jeremías*, *jueces*, *María [hermana de Moisés]*, *Noadía*, *pacifismo*, *sacerdotes*, *violencia 1-7*). Los profetas *(nebiim)* han empezado siendo carismáticos, hombres en los que actúa el Espíritu, la *ruah* de Yahvé, que se expresa en el éxtasis emocional, de tipo guerrero, orgiástico o de transformación interior, más que en la palabra. Se pensaba que la ruah* o fuerza de Yahvé actúa de forma especial por aquellos que se encuentran poseídos de una fuerza superior, que les lleva a trascender los límites normales, de manera que ellos pueden comportarse de una forma que rompe los esquemas establecidos de la conducta personal y social. Una visión semejante se desarrolló también en otros pueblos, de manera que al principio había entre ellos pequeñas diferencias. Pero luego las líneas se separan. En general, para los pueblos del entorno, la *ruah* seguirá siendo el poder de lo extraordinario, expresión de la presencia divina en unos hombres especiales en quienes se expresa el entusiasmo de la vida. Israel hará un camino propio que le llevará a descubrir la trascendencia de Dios, descubriendo

su presencia y acción en la palabra que conduce a la transformación personal de los creyentes.

(1) *Profetismo de Baal. Orgía extática*. En este contexto debemos citar el texto privilegiado del sacrificio de Elías*, donde se enfrentan los profetas de Baal con los de Yahvé. Los profetas de Baal, preparado el sacrificio, actúan de esta forma: «Invocaron el nombre de Baal desde la mañana hasta el mediodía, diciendo: ¡Baal, respóndenos! Pero no había voz, ni quien respondiese; entre tanto, ellos andaban saltando cerca del altar que habían hecho... Y ellos clamaban a grandes voces, y se cortaban con cuchillos y con lancetas conforme a su costumbre, hasta chorrear la sangre sobre ellos. Pasó el mediodía, y ellos siguieron gritando frenéticamente hasta la hora de ofrecerse el sacrificio, pero no hubo ninguna voz, ni quien respondiese ni escuchase» (1 Re 18,26-29). Los portadores privilegiados del culto de Baal no son simples *sacerdotes de culto*, profesionales instalados en los grandes o pequeños santuarios, sino *profetas-sacerdotes*: hombres de experiencia extática, expertos en transformación carismática. El altar y el sacrificio que ofrecen permanece en un segundo plano. Lo esencial es el baile y canto estremecido, sobre la montaña sagrada de las tradiciones del Carmelo. Ellos gritan (invocan a Baal, le llaman), saltan (en baile rítmico alargado todo el día) y de esa forma llegan a un tipo de hipnotismo sagrado, de manera que se cortan el rostro y van sangrando, mientras crecen las voces y se acelera el ritmo de los gritos (o tambores). Ellos cultivan un tipo de experiencia orgiástica, vinculada a la transformación mental y al despliegue de la fecundidad, una especie de orgía ritual del canto y baile, en la montaña sagrada: varios cientos de profetas danzando en torno al altar, pronunciando en trance palabras de posesos, como testigos de una presencia o poder sacral más alto que va a manifestarse pronto en forma de transformación extática del pueblo (¡todos bailan en rito sexual, pidiendo lluvia!). Evidentemente, la Biblia está ofreciendo una parodia de esta religión orgiástica, una crítica de todos los cultos antiguos y nuevos que sacralizan danza y canto como búsqueda de transformación hipnótica donde al fin se mezclan lluvia y sexo, fuego y trance. El texto rechaza este tipo de experiencia extática, vinculada al entusiasmo suprarracional, al descenso (o ascenso) hacia las fuentes cósmicas de la vida. Estos profetas, danzantes de la montaña sagrada, giran y giran en torno a un ara inútil, adorando a un Dios que, según la Biblia, no existe, sufriendo por un señor (= Baal) que no responde. Son profetas admirables de entusiasmo vano.

(2) *Profetismo extático israelita*. En un primer momento, los profetas de Israel son muy parecidos a los de Baal. Ellos también se valen de los mismos medios religiosos para suscitar un tipo de trance que parece un elemento central de la profecía extática. Es normal que se dejen inspirar (transformar) por la música (cf. Ex 15,20) o por otros medios de tipo hipnótico. La *ruah* de Yahvé aparecía así como fuerza que saca al hombre fuera de sí, sumiéndole en un tipo de emoción y/o transformación mental que puede tener rasgos negativos (1 Sm 10,10; cf. 1 Sm 16,14; 18,10). Esta experiencia profética no es un fenómeno místico de contacto con la divinidad, sino una excitación religiosa, que no lleva a la transformación interior silenciosa, sino a proclamar la acción de Dios... El Israel de esta época atribuye todo lo que sobrepasa las fronteras de lo

normal a la acción de Yahvé, pensando que Yahvé utiliza su *ruah* para mostrar su presencia en su pueblo. Estos primeros *nebiim* o profetas extáticos aparecen así como testigos de un poder milagroso de Dios, que se introduce y actúa en la vida de los hombres. Los *nebiim* constituyen una fuerza de cohesión y de entusiasmo religioso-nacional. Con sus arrebatos de fanatismo proclaman que este es el pueblo de Yahvé y que Yahvé está presente en medio de su pueblo. Por su misma naturaleza, son un testimonio elocuente, hirviente, del yahvismo. Pero, a los ojos del yahvismo posterior, ellos tienen rasgos muy ambiguos. Si Israel hubiera permanecido para siempre en esa actitud se hubiera diferenciado muy poco de los demás pueblos vecinos; no hubiera podido aportar su más honda palabra profética.

(3) *Novedad y vocación de los nuevos profetas*. La visión israelita de Dios se centra en los profetas posteriores (a partir de Amós y Oseas, siglo VIII a.C.), hombres y mujeres en quienes la experiencia de Dios se vuelve palabra de llamada y exigencia, de denuncia y de anuncio, palabra de comunicación y creatividad personal. El Dios de esos profetas, cuyos oráculos han sido recogidos en los libros de su nombre, dentro de la Biblia, no es puro Silencio, misterio escondido en la contemplación solitaria (religiones de la interioridad), ni el Señor del sacrificio que se sacia y aplaca con sangre (religiones de la naturaleza), ni el Poder extático, que arranca al hombre de su razón normal, actuando a través de él. El Dios de los profetas dialoga con los hombres, abriéndoles un espacio y camino de fidelidad ética y de encuentro personal que culmina en la reconciliación final sobre la tierra. Los profetas aparecen así como hombres y mujeres a los que Dios ha llamado, para decir su palabra. No son representantes de la institución sacerdotal, ni delegados de un grupo social, sino portadores de la Palabra de Dios. Por eso hablan en su nombre y fundamentan su palabra en la propia experiencia del Dios que les ha llamado. Para descubrir el carisma y tarea profética de Israel son fundamentales los textos de vocación, pues ellos avalan y definen la autoridad de los profetas como mensajeros del misterio. Los más antiguos parecen de tipo autobiográfico y han sido formulados por sus mismos receptores: Amós (Am 7,10-17), Oseas (Os 1,1-9), Isaías (Is 6,1-13), Jeremías (Jr 1,1-19) y Ezequiel (Ez 1–3). Más tarde los que han escrito el Pentateuco y la historia Dtr han utilizado ese modelo de vocación para condensar en una llamada de tipo profético el sentido de los grandes personajes del principio israelita: Abrahán (Gn 12,1-9), Moisés (Ex 2–4), Gedeón (Jc 6,11-24), Samuel (1 Sm 3), Eliseo (2 Re 2,1-18). Todos los grandes personajes de la antigua historia israelita aparecen así como profetas, portadores de una palabra de Dios para los hombres.

(4) *Deuteronomio. Magia y profecía*. La Biblia israelita ha reflexionado sobre la misión de sus profetas en la historia, como muestra Dt 18,9-22, donde se contraponen dos grandes figuras religiosas: el mago* o encantador de los pueblos del entorno que, según la Biblia, quiere manejar a Dios a base de conjuros o ensalmos, y el profeta del pueblo elegido que proclama en radicalidad la voz de Dios. El Deuteronomio supone que los cananeos se movían todavía en un nivel de magia: estaban dominados por el deseo de escuchar la voz de astrólogos y adivinos que encierran al hombre en la pura complejidad cósmica, en el campo de los vaticinios del deseo. Por el contrario, la perfección de los

israelitas (que han de ser perfectos: *tammim*, Dt 18,13) consiste en superar el círculo de angustia y esclavitud de los poderes cósmicos, para situarse en el nivel de la profecía que nos permite dialogar de modo personal con Dios, descubriendo y cultivando así su llamada ética. La acción de los profetas de Israel (Dt 18,15-20) aparece como una consecuencia de la fe en la creación (Gn 1,1–2,4): ninguna realidad o fuerza de este mundo es Dios; ninguna resulta divina por sí misma... Por eso, los que evocan y cultivan el poder sacral del cosmos, los que quieren encontrar la voz de lo divino en las voces de este mundo se equivocan, puesto que ellas son voces creadas: ni los muertos ni los pozos (por poner los ejemplos del texto) nos revelan lo divino. Profetas son los hombres que dejan que Dios sea divino, expresándose en ámbito de fe y manifestándose a través de una palabra de exigencia ética y de transformación personal. Los profetas no han querido explorar la sacralidad de la naturaleza; no se han puesto a explicar voces de espíritus o muertos, no han investigado en nubes o serpientes. Desde su misma radicalidad ética, desde la afirmación del valor de la persona (el pacto), escuchan a un Dios que siendo divino (siempre nos trasciende) dialoga con nosotros. Frente a la magia, que pretende controlar la sacralidad cósmica para provecho propio, se eleva así el nuevo camino del encuentro personal con Dios, en cuanto palabra. Desaparecen (quedan superados) todos los gestos de imposición religiosa; pasan a segundo plano los sacerdotes, lo mismo que el rey. Dios se manifiesta en una línea que une a Moisés (primer profeta, testigo de la Ley primordial) y a los profetas posteriores (hombres que siguen escuchando y transmitiendo Palabra en la historia). La profecía viene a presentarse así como experiencia de encuentro personal con Dios, como palabra que nos capacita para descubrir el sentido del mundo y para comprometernos en plano de justicia interhumana.

(5) *Discernimiento profético* (Dt 18,21-22). El mago era hombre de control: su conjuro y su ritual es positivo si sacia la curiosidad del hombre, si cura su miedo cósmico, dentro de unas coordenadas de presencias y poderes espirituales. El profeta no puede acudir a controles de ese tipo, no quiere manejar a Dios; su aval es solo la palabra que se escucha y se cumple, como tal palabra (no como poder mágico); vivir a la luz de esa palabra y presentarla como sentido de la historia, esa es su verdad. Sobre esa base sabemos que el profeta habla en nombre de Yahvé (cf. 18,20), situando su vida a la luz de la trascendencia de Dios, en gesto de diálogo; de esa manera, situándose en un espacio de libertad, el profeta abre para los hombres un camino y esperanza de futuro; no sacraliza lo que hay, sino que ofrece una palabra en la historia: no decide desde fuera, no impone, no asegura... Hace algo mucho más grande: sitúa al hombre ante la palabra de Dios, en actitud de diálogo personal, de denuncia y creatividad. No se aísla en un plano resguardado de misticismo o contemplación interna, sin más control que la propia tranquilidad espiritual. No habita en un mundo de espíritus contradictorios, como adivino o mago, a merced de influjos que operan a capricho, sino que dialoga con Dios en la historia, en un camino que está abierto hacia la verdad del hombre, que se encuentra vinculada a la manifestación del mismo Dios. Frente al atrevimiento de la mántica/magia que quiere controlar el jardín encantado de la realidad, al superar ese nivel y abrirse hacia el misterio siempre trascendente de Dios, los israelitas han tenido

que elaborar una forma nueva de entender la historia y de entenderse a sí mismos a partir de la palabra. Como representantes de esa novedad de Israel, los profetas hablan en nombre de Yahvé apareciendo así como portadores de una palabra que no puede cumplirse en un plano material inmediato (como la magia), sino en el proceso de la vida del pueblo, abierto a la revelación definitiva de Dios y de los hombres. En ese sentido, el profeta no es un puro vaticinador, una especie de adivino de la historia, pues los adivinos son magos de lo inmediato. Al contrario, los profetas son hombres de Dios en la historia: no deciden desde fuera lo que ha de pasar, no imponen, pero ofrecen a los hombres y mujeres una palabra de diálogo con Dios. Saben que Dios dialoga con el hombre y que ese diálogo está abierto hacia un futuro, es decir, hacia la manifestación total del sentido de la historia en la que Dios se manifiesta.

Cf. K. BALTZER, *Die Biographie de Propheten*, WMANT, Neukirchen 1975; A. J. HESCHEL, *Los profetas. Simpatía y fenomenología* I-III, Paidós, Buenos Aires 1973; S. BRETÓN, *Vocación y misión: formulario profético*, Istituto Biblico, Roma 1987; G. DEL OLMO, *Vocación de líder en el antiguo Israel*, Universidad Pontificia, Salamanca 1973; O. GARCÍA DE LA FUENTE, *La Búsqueda de Dios en el Antiguo Testamento*, Guadarrama, Madrid 1971; A. GONZÁLEZ, *Profetismo y sacerdocio. Profetas*, *sacerdotes y reyes en el antiguo Israel*, La Casa de la Biblia, Madrid 1969; A. NEHER, *La esencia del profetismo*, Sígueme, Salamanca 1975; X. PIKAZA, *Dios judío*, *Dios cristiano*, Verbo Divino, Estella 1996; J. L. SICRE, *Profetismo en Israel*, Verbo Divino, Estella 1992.

3. Israel, escritos bíblicos

(↗ *Amós*, *Ezequiel*, *Isaías*, *Jeremías*, *Joel*, *Jonás*, *Malaquías*, *Miqueas*, *Nahum*, *Oseas*, *Sofonías*, *Zacarías*). Mientras los reinos de Israel y Judá se debatían entre disensiones internas y miedos ante los poderes extranjeros (para caer finalmente en sus manos), iban creciendo los profetas. Fueron ellos los que descubrieron la verdad interna de Israel y forjaron su identidad. Así podemos decir que mientras un tipo de historia externa de Israel ha fracasado, ha crecido y queda para siempre su «historia interna», descubierta y formulada por los profetas.

(1) *Introducción.* Hubo en diversos países de Oriente figuras de tipo profético, que aparecen como videntes y/o funcionarios reales, al servicio del poder establecido, como sucede en Mari (milenio II a.C.) y Asiria (s. VIII-VII a.C.). La Biblia destaca entre ellos a Balam (Nm 22–24) y a los profetas de Baal (1 Re 18), y en línea yahvista a Gad y Natán, profetas de David (1 Sm 22,5; 2 Sm 7,12; 24,11-19; 1 Re 1,8-45), con Ajías, profeta de Jeroboam (1 Re 11,26-40; 14,1-18). En un contexto de ese tipo, entre el 874 y el 852 a.C., han destacado en Israel Elías* y Eliseo*. Elías mantuvo una fuerte lucha en favor de Yahvé, cuando parecía imponerse en Samaría (reino de Israel) un culto religioso de tipo cananeo y fenicio (relacionado con Baal y Ashera). Destaca su enfrentamiento con los profetas de Baal, en el «juicio» del Carmelo (1 Re 18). Tanto él como Eliseo son del «grupo de Yahvé» y se les recuerda por sus milagros, a favor de israelitas y gentiles (cf. 1-2 Reyes).

(2) *Profetas «escritores» preexílicos*. Se les llama escritores (aunque ellos no hayan escrito personalmente sus libros) porque sus oráculos han sino recibidos, elaborados y transformados por la tradición, siendo al fin conservados en libros de la Biblia. Estos profetas han influido de manera decisiva en la interpretación de la historia israelita,

contenida en los libros que el canon hebreo presenta como «profetas anteriores» (Josué, Jueces, 1-2 Sm y 1-2 Re) porque recogen y aplican el mensaje de los «profetas posteriores», que ahora presentamos en un orden cronológico: *Amós* (780-740 a.C.) es el primer profeta de libro en la Biblia. Ha insistido en la justicia social, anunciando la caída de los reinos de Israel y Judá. *Oseas* (740-725 a.C.). Vincula su experiencia personal, quizá simbólica (acoge y ama a su esposa adúltera), con la de Dios, que perdona y acoge también a los israelitas que se prostituyen con otros dioses. *Miqueas* (s. VIII a.C.), de origen campesino, vincula una fuerte conciencia social (como Amós), con el descubrimiento de la soberanía de Dios (en la línea de Oseas e Isaías). *Isaías* I (Is 1–39) (760-690 a.C.). Funcionario de la corte, portador de un mensaje radical de gracia y juicio, de parte de Yahvé. Puso de relieve la Trascendencia de Dios y la exigencia de Justicia social, abriendo una esperanza de reconciliación final entre todos los vivientes (libro del Emmanuel: Is 11). *Nahúm* (668-654 a.C.). Profeta rural judío. Evocó la caída de Nínive (capital de Asiria), ciudad opresora. *Sofonías* (640-609 a.C.). Eleva sus oráculos contra las naciones enemigas del entorno de Judá y contra Jerusalén. *Habacuc* (610-605 a.C.). Se opone a la opresión de los injustos, e invita a los judíos a tener confianza en Dios (solo la fe salva: Hab 2,4). *Jeremías* (650-585 a.C.). En tiempo de Josías (640-609) apoyó la reforma yahvista y anunció la restauración del conjunto de Israel. En tiempo de los últimos reyes de Judá (609-586) denunció la injusticia y la contaminación del culto. Apoyó a los exilados judíos de Babilonia y, tras la destrucción final del templo (587 a.C.), fue llevado a Egipto, donde murió. *Ezequiel* (595-570 a.C.). Su libro comienza con la visión del Carro de Dios, que abandona Jerusalén, para ir con los desterrados (Ez 1–3). Incluye oráculos de condena para Israel (4–24) y las naciones (25–33), pero también palabras de esperanza (33-37), con una profecía apocalíptica (probablemente añadida en el s. IV), sobre la invasión y derrota de Gog (Magog).

Estos profetas preexílicos han descubierto la trascendencia de Dios y la exigencia de una fidelidad ética personal (por encima de otros principios políticos y religiosos). Pueden compararse con los grandes creadores de la conciencia religiosa de la humanidad, en los años del llamado «tiempo eje» (VIII-VI a.C.): los sabios de China (Lao-Tsé, Confucio) (ss. VII-V a.C.); los creadores religiosos de la India, con Buda (entre los ss. VII-V a.C.); los reformadores de Persia, como Zoroastro (entre los ss. IX-VI a.C.); los primeros filósofos de Grecia (de Tales de Mileto a Pitágoras) (ss. VII-VI a.C.). Estos profetas han marcado la conciencia y vida política de Israel, influyendo de manera esencial en el surgimiento de la identidad del pueblo. Tras el exilio, la Ley escrita, fijada en el Pentateuco, va ocupando el lugar de la profecía, hasta venir a convertirse en regla de vida para el pueblo, de manera que los escribas (intérpretes de la Ley, como Esdras) sustituyen a los profetas. Sin embargo, siguen surgiendo aún profetas (y más tarde apocalípticos) que han influido poderosamente en la vida de Israel, acompañando de manera crítica a los forjadores de la identidad del judaísmo del templo, tras la «vuelta» del exilio (segunda parte del s. VI a.C.).

(3) *Profetas «escritores» postexílicos*. Algunos aparecen como continuadores de los antiguos, en cuyos libros se recogen sus oráculos. Otros, como autores de nuevos

oráculos y libros. Desde esa base se puede ofrecer un esquema aproximado (necesariamente parcial) de su desarrollo:

Recreación y continuación de las tradiciones antiguas. Tanto los libros de Jeremías como de Ezequiel contienen, al lado de oráculos antiguos (preexílicos), nuevos oráculos que adaptan, amplían y aplican o matizan sus aportaciones. El caso más significativo es el de Isaías, en cuyo libro se pueden encontrar al menos tres estratos nuevos: (a) *Isaías II* (Is 40–55; 550-539 a.C.). Podría situarse mejor en el tiempo anterior (del exilio), pero su influjo ha marcado toda la época posterior de restauración, siendo de algún modo el creador espiritual del nuevo judaísmo. Es quizá el primer autor judío que proclama un monoteísmo estricto. Sus oráculos definen los temas de la nueva identidad israelita (soberanía de Dios y retorno del exilio). Habla de un Siervo Sufriente, que puede identificarse con el pueblo de Israel, como signo de Dios. (b) *Isaías III* (Is 56–66; siglo V a.C.). Promueve una transformación universal («democrática») del culto del templo y de la vida del pueblo. Anuncia la llegada de un nuevo cielo y una nueva tierra, con tintes que tienden a ser dualistas. (c) *Apocalipsis de Isaías* (Is 24–27; s. IV a.C.). Ofrece un retablo de temas apocalípticos, cercanos a los de Ez 38–39, Jl 3–4 y Zac 14, evocando la lucha final de Dios contra los enemigos de Israel.

Nuevos profetas. Algunos no han dejado memoria escrita (como Noadías*). Aquí recojo solo los que aparecen como escritores o protagonistas en los doce libros de profetas «menores» en el canon hebreo de la Biblia (al que pertenecen también varios profetas de la época anterior). *Ageo y Zacarías I* (Zac 1–8) (520-515 a.C.) impulsan el comienzo de la restauración, despertando la fe del pueblo y guiando la reconstrucción del templo, consagrado el 515 a.C. Ambos son portadores de una fuerte esperanza mesiánica, vinculada a Zorobabel, descendiente de David. Pero es muy posible que hubiera un tipo de enfrentamiento civil, de manera que Josué (sacerdote del templo) asumió el poder directo sobre el pueblo, relegando desde entonces (y para siempre) a los descendientes de David. *Joel* (s. V a.C.). Anuncia la venida del Espíritu sobre los israelitas (3,1-5) y la condena de los enemigos del pueblo (4,1-17). Es el profeta del día de Yahvé, es decir, del gran juicio de la historia. *Malaquías* (s. IV a.C.). Condena la «impureza» del culto y promete la llegada de Elías, para restaurar al pueblo antes de que venga Dios; su mismo nombre (Malaquías), posiblemente simbólico, significa ángel o mensajero de Dios (cf. Mal 3,1). *Zacarías II* (Zac 9–14). Colección heterogénea de oráculos proféticos, que retoman y elaboran motivos de profetas anteriores: juicio de las naciones, esperanza mesiánica, restauración de Israel, etc. El capítulo final (Zac 14) presenta, a modo de compendio, una visión apocalíptica del fin de la historia. *Jonás*. Preciosa parábola profética que, en contra de una línea de exclusivismo judío (dominante en la reforma de Esdras-Nehemías, en torno al 400 a.C.), presenta la vocación universal del profetismo israelita, con el testimonio de la «conversión» de Nínive. Es una de joyas literarias de la cultura universal.

Recopilación, *los doce profetas menores*. Entre el siglo V y III a.C. se recogen las profecías de los «grandes» profetas (Isaías*, Jeremías*, Ezequiel*) con la elaboración de sus discípulos y sucesores, fijándose en tres libros, que se recogerán como canónicos (a

los que se añade en los LXX el libro de Daniel, que en el canon hebreo aparece entre los «escritos). Al lado de ellos se recogen en un solo rollo los textos (o libros) de los doce «profetas menores» (Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahúm, Habacuc, Sofonías, Ageo, Zacarías y Malaquías), evocados ya en las reflexiones anteriores y en entradas independientes. La tradición posterior (desde los LXX) y las ediciones modernas de la Biblia editan esos libros por separado.

(4) *Conclusión y apéndice. Profetas escatológicos del I d.C.* El gran desarrollo profético de Israel se había dado en los siglos anteriores al exilio (VIII-VII) a.C. Estos profetas de la restauración desarrollan elementos y motivos anteriores, pero adaptándolos a las nuevas circunstancias políticas y sociales, en un contexto ya marcado por la autoridad sacral del templo de Jerusalén y por el auge de la Ley. En este tiempo (sobre todo en el s. IV a.C.) se sitúan los grandes libros de la especulación y poesía israelita, que pueden colocarse al lado del pensamiento griego, tanto por el fondo de los temas, como por la forma en la que están expuestos: Job y Ecl, Cant y muchos Salmos. Es un tiempo creador en el que se está gestando en Grecia el futuro de la racionalidad occidental. La restauración profética de Israel y la consolidación de la filosofía y pensamiento racional de Grecia son las dos bases principales de nuestra cultura.

En tiempo de Jesús y en los años posteriores, en el I. d.C., hubo en Israel un renacimiento significativo de la profecía, que nos permite situar y entender mejor a Jesús y el Nuevo Testamento. Esos «profetas» no han dejado escritos, pero han marcado la conciencia israelita de aquel tiempo. (a) El año 36, a los pocos años de la muerte de Jesús, surgió *un samaritano* cuyo nombre no ha sido recordado. Él reunió al pueblo sobre el monte Garizim, prometiendo que Dios les mostraría el lugar donde estaban escondidos los vasos sagrados del antiguo templo; pero Pilato, gobernador romano, mandó al ejército y mató a muchos de ellos (Flavio Josefo, *Ant* XVIII,4,1-3). (b) Tras la muerte del rey Agripa, el año 45, *un tal Teudas* llamó a sus seguidores junto al río Jordán, prometiendo dividir las aguas, para abrir un paso, como en tiempos de Josué, de manera que ellos podrían conquistar la tierra prometida; pero Fado, nuevo gobernador romano, mató a muchos del grupo, incluso a Teudas (*Ant* XX,5,1). (c) El año 56, *un judío de origen egipcio* y nombre desconocido, subió con mucha gente hasta el monte de los Olivos, prometiendo la caída de las murallas de Jerusalén; pero Félix, gobernador romano, mató a muchos y apresó a otros, aunque parece que el egipcio logró escapar con vida (*Ant* XX,8,6). (d) El año 60, surgió *otro profeta* que prometía libertad y liberación de las miserias a quienes le siguieran al desierto; pero el gobernador Festo mandó a su tropa y destruyó el movimiento (*Ant* XX,8,10). (e) Finalmente, el año 66/67, el movimiento de los profetas escatológicos de signo más político, unido a las esperanzas apocalípticas y al movimiento de los celosos y líderes militares, culminó en *la rebelión directa y en la guerra contra Roma*, que desembocó en el desastre del año 70, con la destrucción del templo de Jerusalén. En este contexto podemos hablar de Jesús ben Ananía (62-69 d.C.), y de figuras mesiánicas como Menajen ben Judas (66 d.C.) y Simon Bar Giora (68-70 d.C.).

4. Jesús, Iglesia primitiva

(↗ *Iglesia*, *Jesús*, *Pablo*). Jesús fue un profeta mesiánico, condenado precisamente por serlo y por querer instaurar el Reino de Dios. Algunos de sus discípulos más significativos fueron también profetas, de manera que la Iglesia puede y debe entenderse como institución profética.

(1) *Entorno*. Los oráculos de los profetas israelitas contienen elementos apocalípticos (cf. Is 25–27; Ez 1–3; 36–48; Zac 7–14; Dn 1–11), que han sido más desarrollados en los libros apócrifos (no aceptados en el canon de la Escritura) y que están muy relacionados con el ambiente mesiánico de Jesús (ciclo de *Henoc*, *Jubileos*, *Testamentos de los Doce Patriarcas*, textos de Qumrán, etc.). Había en el tiempo de Jesús profetas *apocalípticos*, cuyos oráculos y esperanzas solían centrarse en la llegada del fin de los tiempos. Por su mensaje, están cerca de fariseos y esenios* y su inspiración aparece ya en escritos anteriores: en las tradiciones de Daniel* y Henoc*, en el *Libro de los Jubileos*, en los *Testamentos de los Doce Patriarcas* y en diversos textos conservados en Qumrán*. Estos profetas eran individuos aislados que formaban grupos pequeños, no iglesias o comunidades universales. Entre los más conocidos de aquel tiempo, atestiguado por los evangelios cristianos y por Flavio Josefo, se encuentra Juan Bautista, que suscitó en su entorno un movimiento cercano al de Jesús. Flavio Josefo ha conservado también la memoria de otros profetas a quienes tiende a llamarse sofistas o engañadores, pues con su mensaje y entusiasmo mesiánico contribuyeron al alzamiento contra Roma, aunque no hubieran proclamado directamente la guerra. En esa línea actuó Teudas y un judío de origen egipcio que lograron juntar seguidores, a quienes animaron con promesas de liberación (cf. Hch 5,34-37). La tradición cristiana recuerda también el surgimiento de falsos profetas y cristos (Mc 13,2 par), posiblemente vinculados a la guerra contra Roma (67-70 d.C.). El rabinismo posterior tendió a condenar a todos estos profetas de los tiempos finales, vinculados al judaísmo y cristianismo (que estaban aún poco diferenciados). Ellos debieron crear expectativas de liberación inmediata entre los seguidores de Jesús. Sería importante conocer mejor los rasgos y estructura de esos profetas condenados por Flavio Josefo y los cristianos y judíos posteriores. Sin duda, las acusaciones contra ellos son interesadas, pues provienen de miembros de grupos que compiten con ellos.

(2) *Jesús*, *profeta escatológico y social*. Desde esa perspectiva podemos y debemos entender a Jesús y presentarle ante todo como profeta escatológico, que se considera a sí mismo como investido con una autoridad de Dios, para realizar su obra final sobre el mundo. Jesús fue mensajero escatológico, que anuncia la venida de Dios y el fin del orden viejo, traduciendo y expresando su venida en forma de transformación humana. Se sabe enviado de Dios y en su nombre (con su autoridad) anuncia el Reino, realizando gestos que expresan y anticipan el cambio de los tiempos. Le importan sobre todo los pecadores, expulsados de la alianza, a quienes ofrece la gracia de Dios, superando la Ley israelita. Por eso decimos, al mismo tiempo, que él fue un profeta del cambio social: no se concibió como Mesías político, ni era partidario de la lucha armada contra Roma, sino que ha promovido un movimiento de transformación personal y social, a partir de

Galilea, empezando por los pobres (marginados) de la sociedad establecida, a quienes ayudaba, no en línea de espiritualismo, sino de cambio integral del ser humano. No fue un hombre aislado; en su entorno había otros profetas escatológicos que no apelan a la guerra contra Roma, sino a la intervención salvadora de Dios: expresan con signos su presencia, preparan el cambio del pueblo (de sus seguidores) para el tiempo escatológico. Esos profetas no luchaban como los macabeos, pero tampoco se encerraban en una vida retirada de pureza elitista (como en Qumrán), sino que anuncian y promueven la intervención de Dios, la salvación del pueblo. El más importante de ellos parece Juan, a quien la tradición llama Bautista y vincula con Jesús (cf. Mt 11,9; 14,5; 21,46).

(3) *Rasgos apocalípticos*. Muchos han distinguido entre profetas y apocalípticos, como si fueran contrapuestos, de manera que los segundos no podrían provenir de los primeros: los *profetas* anunciarían una culminación histórica de la humanidad, los *apocalípticos* apelarían a una salvación más allá de la historia; los *profetas* destacarían el diálogo de los hombres con Dios y defenderían la libertad del hombre, partiendo de principios éticos; los *apocalípticos* anunciaron la venida mítica de poderes sobrehumanos (ángeles, demonios...), proclamando así un tipo de destino... Es claro que estas oposiciones tienen un valor, pero debemos añadir que ha sido la misma profecía la que ha desembocado en un tipo de visión apocalíptica, quizá bajo el influjo de otras culturas del entorno (persas). De todas formas, la apocalíptica ha puesto de relieve algunos elementos nuevos, como son los *personajes* trascendentes, que influyen en la historia (ángeles y demonios, videntes celestiales...), y la *dimensión cósmica* de la caída y salvación final de los hombres. Por eso, la apocalíptica puede hablar de catástrofes naturales e intervenciones sobrenaturales (caída de astros, juicio final de Dios), que marcan el carácter frágil de la historia. En esa línea podemos afirmar que el mensaje de Jesús contiene rasgos apocalípticos, pero no es apocalíptico puro, de manera que es quizá mejor llamarle profeta escatológico, pues anuncia y anticipa, con gestos y palabras, la llegada de las realidades últimas, la culminación de la vida y de la historia humana. De ordinario, dentro de la Biblia, la escatología suele expresarse con la ayuda de signos apocalípticos (de revelación o lucha entre poderes sobrenaturales). Esos símbolos cósmicos (caída de astros) o bélicos (batallas de ángeles y satanes), lo mismo que las imágenes externas del juicio de Dios (banquete de los justos, fuego del infierno), han de tomarse como expresión de una experiencia muy profunda, que resultaba esencial para la visión profética de la historia: los seres humanos no hemos alcanzado todavía nuestra identidad, sino que debemos alcanzarla, con la ayuda de Dios, para superar de esa manera el riesgo de violencia y muerte que dominan actualmente sobre el mundo. En esa línea se ha movido Jesús, profeta mesiánico de rasgos apocalípticos.

(4) *Profeta mesiánico*. Jesús ha sido un profeta escatológico que emplea, como otros de aquel tiempo, una serie de símbolos apocalípticos (y sapienciales) que iremos precisando. Pero, al mismo tiempo, ha sido un profeta mesiánico, bien arraigado en la esperanza de la culminación de su pueblo (y del conjunto de la humanidad). Esa esperanza solía vincularse a un nuevo rey triunfante (como David), que lograría la paz y

libertad para su pueblo. Pero ella podía expresarse también a través de otras figuras de carácter personal y social, que definían la identidad israelita, en clave de mesianismo sacerdotal, legal o incluso profético, de manera que las visiones de los diversos representantes del pueblo de Israel (y de los samaritanos) no eran concordantes. En esa línea, podía hablarse de personajes individuales de tipo sobrenatural, más cercanos a una visión apocalíptica de la historia, que vendrían a manifestarse desde el cielo (un ángel o ser superior, un patriarca uránico o un Hijo de Hombre) o de figuras colectivas, que ponían de relieve el mesianismo del propio pueblo, destacando así la transformación israelita (reunión de los dispersos, nueva Jerusalén) y la pacificación de la naturaleza (armonía cósmica, paz animal), sin apelar a una persona individual estricta. Estas y otras visiones existían en tiempo de Jesús y no es nada sorprendente que Jesús las haya utilizado en su mensaje. Pero en el centro de su vida no han estado esas figuras, sino la certeza de que llega el Reino de Jesús, a cuyo servicio se ha puesto como profética carismático (en la línea de Elías*) y como pretendiente mesiánico (en la línea del Hijo* de David). Así le han visto los sacerdotes del templo, condenándole como a falso profeta; así le ha visto Poncio Pilato, ajusticiándole como a «Rey de los judíos». El sentido de su profetismo ha quedado, por tanto, vinculado a su muerte* y ha sido recreado por la experiencia pascual.

(5) *Testimonio eclesial. Comunidades galileas*. Jesús resucitado aparece no solo como profeta, sino como Cristo o Mesías profético, y sus discípulos pueden concebirse y se conciben como un grupo profético dentro de Israel, como sabe no solamente Pablo, sino la misma tradición sinóptica. Los portadores de la misión de Jesús en las comunidades de Galilea son, ante todo, profetas carismáticos, cercanos a la historia de Jesús. En principio, ellos no se identifican con los Doce (más centrados en Jerusalén), ni con los apóstoles de la misión helenista y paulina, abierta a los gentiles. Esos profetas constituyen la primera autoridad de la Iglesia. (a) *Tradición sinóptica*. Esos profetas cristianos se encuentran en el fondo del envío misionero recogido por Mc 6,7-11 y Q, Lc 10,1-8 par. Ellos son signo de todos los mensajeros (apóstoles) y profetas (testigos) que Jesús irá enviando a lo largo de la Iglesia. Jesús era profeta mesiánico; profetas serán sus primeros enviados. Marcos identifica implícitamente a los enviados (apóstoles: cf. Mc 3,14) con los Doce, a quienes presenta como símbolo y compendio de los misioneros de la Iglesia, que al final del evangelio (Mc 16,7) no aparecen ya como Doce, sino como mujeres y discípulos con Pedro. Así ha trazado una línea que va de los profetas itinerantes carismáticos del tiempo de Jesús a los misioneros de su tiempo; a todos les une la experiencia y tarea profética. Lucas distingue dos envíos, uno más particular (Lc 9,1-2) y otro más universal (Lc 10,1-8), pero en ambos casos presenta a los enviados como profetas (lo mismo sucede en Mt 10,5 y 28,15-20). (b) *Profetas exorcistas*. Jesús les hace ante todo *exorcistas* (menos en Lc 10, que refleja una situación eclesial posterior), ofreciéndoles su autoridad salvadora para enfrentarse a los espíritus impuros. Exorcista fue Jesús (cf. Mt 12,28 par) y lo serán sus discípulos, con una autoridad de curación que no se puede reglamentar por ordenaciones, ni fundar en sacrificios religiosos, ni victorias militares. El exorcista no es escriba, sacerdote, guerrero,

presbítero o inspector (= obispo) de una comunidad instituida, sino un profeta carismático, alguien con poder para curar (liberar) a los posesos: autoridad, que no se puede reglamentar por oficio. Así surgen los profetas en una comunidad de carismáticos, centrados en la tarea de humanización (liberación) de los posesos y excluidos. (c) *Profetas terapeutas*. Ciertamente, ellos pueden ser y son mensajeros del Reino, como ha destacado Q (en Lc 10 y Mt 10); pero su anuncio es de gestos sanadores, más que de palabras: promueven conversión o cambio intenso (como supone el fin de Marcos: 16,12), expresando la más alta sabiduría de Dios en la curación de los enfermos y el anuncio escatológico del Reino. Ellos son la primera autoridad, mensajeros de Jesús o terapeutas, sanadores: curan, ayudan a vivir a los humanos. No son dirigentes, ni pastores de un rebaño (a pesar de la imagen de Mt 10,6), sino profetas misioneros, creadores de humanidad.

(6) *Pablo. Comunidades proféticas*. Pablo presenta a los profetas, inmediatamente después de los apóstoles, como portadores de la novedad cristiana. «Sois el Cuerpo del Cristo, y cada uno un miembro... A unos los ha designado Dios en la Iglesia: primero apóstoles, segundo profetas, tercero maestros; luego, poderes; después, don de curaciones, acogidas, direcciones, don de lenguas...» (1 Cor 12,27-30; cf. 14,29-32; 1 Tes 2,15). Los primeros en la Iglesia son los apóstoles, avalados por Jesús para fundar comunidades. Lógicamente, no son los Doce de Lucas-Hechos, sino los enviados mesiánicos, creadores de iglesias. Pues bien, después de ellos aparecen los profetas, que en la tradición sinóptica parecían itinerantes. Pablo, en cambio, solo ha presentado como itinerantes (fundadores de comunidades) a los apóstoles. Profetas y maestros se encuentran unidos, como sedentarios, dentro de una iglesia donde ofrecen testimonio de Jesús (profetas) o enseñan el camino de evangelio (maestros). Ciertamente, los profetas son más carismáticos y testimoniales; los maestros están más vinculados a la enseñanza... Pero de hecho se unen de tal modo que parece difícil separarlos: son portadores de la palabra de Jesús dentro de una Iglesia ya formada o creada a partir de los apóstoles.

(7) *Profetas*, *sabios*, *escribas. Iglesia de Mateo*. Asumiendo una palabra de tipo sapiencial, el mismo Jesús resucitado dice en el evangelio de Mateo: «Mirad. Yo os envío profetas, sabios y escribas: a unos mataréis y crucificaréis, a otros azotaréis en vuestras sinagogas y perseguiréis de ciudad en ciudad, de manera que caiga sobre vosotros toda sangre justa derramada sobre la tierra, desde la sangre del justo Abel hasta la sangre de Zacarías...» (Mt 23,34-35). Este Jesús no envía apóstoles, ni presbíteros u obispos, sino que el núcleo dirigente de la Iglesia está formado por profetas que expresan el sentido de la muerte y pascua de Jesús, por sabios que despliegan su misterio y por escribas, que saben interpretar desde esa base las Escrituras antiguas. Estos ministros de la Iglesia no son obispos o presbíteros, liturgos o pastores, en sentido posterior, sino mensajeros de un Jesús a quienes el judaísmo oficial ha rechazado. Esta Iglesia no ha creado ministerios nuevos (pues profetas, sabios y escribas ya existían en Israel), pero les ha dado un contenido nuevo, desde el Cristo. Frente al poder que se eleva matando a los otros (asesinato), ha elevado Mt (siguiendo en esto a Mc) la autoridad del amor

gratuito y de la palabra que se ofrece a todos. Mt no necesita detallar las estructuras ministeriales de esa Iglesia. Ciertamente, sabe que han existido (o existen) mensajeros itinerantes de la palabra y acción de Jesús (cf. 10,6-15), pero ni ellos ni los profetas-sabios-escribas ya citados pueden volverse estructura impositiva (cf. Mt 23,8-10; cf. unión de profetas y justos en Mt 13,17).

(8) *El riesgo de la profecía*. Los profetas son autoridad carismática, que se funda en la presencia y palabra de Dios, que los hombres pueden manipular. Por eso, desde el Antiguo Testamento, ha existido una fuerte polémica contra los profetas falsos. Aquí destacaremos dos testimonios del Nuevo Testamento. (a) *Falsos profetas. Mateo*. La iglesia de Mt conoce también la existencia de profetas mentirosos: «Cuidaos de los falsos profetas, que vienen vestidos de ovejas y dentro son lobos rapaces. Por sus frutos los conoceréis: ningún árbol bueno produce frutos malos, ni uno malo frutos buenos. No todo el que me dice: Señor, Señor entrará en el reino de los cielos, sino quien cumpla la voluntad de mi Padre de los cielos. Muchos me dirán aquel día: Señor, Señor, ¿no profetizamos en tu nombre y expulsamos demonios en tu nombre e hicimos muchos milagros en tu nombre? Y entonces les diré: jamás os conocí; apartaos de mí, obradores de iniquidad» (Mt 7,15-23). De esa forma ha condenado Mt el poder de unos profetas, exorcistas y carismáticos (sanadores) que ponen su autoridad al servicio de los propios intereses, diciendo ¡Señor, Señor!, para oprimir a los demás. En ese sentido habla también de falsos profetas y cristos (cf. Mt 24,24; Mc 13,22). (b) *Falsos profetas. Apocalipsis*. La segunda Bestia del Apocalipsis es el Profeta Falso (Ap 13,11-18). Parece no violento, porque es delicado y muestra rasgos de Cordero. Tiene, sin embargo, la crueldad de una mente poderosa y retorcida y la pone (se pone) al servicio de la Bestia imperial, para engañar a los hombres de manera aún más intensa. Es el espíritu de la mentira, la violencia mental y psicológica, que seduce a las personas ansiosas de milagros y las fascina con el fuego de la tierra y con los signos infernales de la magia. Quizá podamos añadir que es la razón de Estado que protege a los que sirven al sistema y que destruye a quienes lo rechazan. Aquellos que no acepten la mentira de este profeta –su propaganda e ideología política, sus artes o prodigios– no podrán llevar la marca de la Bestia: estarán fuera de la ley, no podrán ni comprar ni vender, ni tener refugio, sino que vivirán como desterrados sobre el mundo. Esta es la acción de la segunda Bestia, representada por los sacerdotes e ideólogos de un Imperio Sagrado al que todos los hombres debían elevar el incienso de su culto. Para que el triunfo de sus armas y soldados sea pleno, el Imperio tiene que apoyarse en el Falso Profeta: no puede permitir que los hombres sean libres; por eso necesita la mentira y seducción de la falsa ideología.

Cf. D. E. AUNE, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Eerdmans, Grand Rapids MI 1983; M. CASEY, *From Jewish Prophet to Gentile God: The Origins and Development of New Testament - Christology*, J. Knox, Louisville KY 1991; J. CRENSHAW, *Los falsos profetas. Conflicto en la religión de Israel*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1986; A. GONZÁLEZ, N. LOHFINK y G. VON RAD, *Profetas verdaderos, profetas falsos*, Sígueme, Salamanca 1976.

5. Religiones proféticas

Las tres religiones monoteístas (judaísmo, cristianismo, islam) han surgido gracias a la intervención de unos profetas (Moisés, Cristo, Mahoma) que han sabido descubrir la voluntad de Dios y la han expuesto y propagado (promulgado) en medio de la historia.

(1) *Notas comunes y notas distintivas*. (a) En los tres casos, el profeta es un hombre que sabe escuchar *la Palabra de Dios*. No es solo chamán (extático), ni contemplativo interior (un místico), ni sacrificador (sacerdote). Ordinariamente es un hombre de acción, alguien que se encuentra inmerso dentro de las tareas y trabajos de este mundo y que a partir de ellas, en el centro de este mundo, descubre y discierne la voluntad de Dios. (b) El profeta es también un hombre comprometido en una *tarea social*: ha descubierto la voluntad de Dios y quiere que se cumpla: por eso denuncia los males de la sociedad, anuncia el juicio de Dios y procura que los hombres respondan en gesto de conversión y fidelidad intensa. En ese aspecto, el profeta es un vigía, un testigo de la obra de Dios entre los hombres. (c) Para los *judíos,* el profeta verdadero y central es Moisés, a quien conciben como depositario principal (definitivo) de la revelación de Dios, como ratifica la Misná: «Moisés recibió la Torah (la Ley) desde el Sinaí y la transmitió a Josué, Josué a los ancianos, los ancianos a los profetas, los profetas a los hombres del Gran Sanedrín...» (*Abot* 1,1). Judío es según eso el que acepta como normativa la revelación profética de Dios a Moisés, conservada en la Ley escrita de la Biblia hebrea y en la oral de la Misná. (d) *Los cristianos* han interpretado Dt 18,15ss como un anuncio de Jesús (cf. Hch 3,22), a quien confiesan profeta final, Hijo de Dios y Mesías verdadero. Eso significa que para ellos hay un avance, una historia que lleva del profetismo israelita (preparación) al nuevo profetismo mesiánico. Los profetas israelitas forman parte del Antiguo Testamento y su palabra ha sido asumida, culminada y de alguna forma abrogada por el Cristo. Solo Jesús, profeta final y verdadero, ofrece el Nuevo y definitivo Testamento de Dios para los hombres. (e) *El islam* no admite gradación o progreso salvador entre los profetas. «Decid: Creemos en Dios y en lo que se nos ha revelado, en lo que se reveló a Abrahán, Ismael, Isaac, Jacob y las tribus; en lo que Moisés, Jesús y los profetas recibieron de su Señor. No distinguimos a ninguno de ellos y nos sometemos a Dios» (Corán 2,136). Muhammad ha nivelado de esta forma a los profetas, presentándolos como representantes y testigos de una misma actitud de fe monoteísta y de sometimiento a Dios. A su juicio, todos han dicho lo mismo, aunque esa doctrina ha podido ser desfigurada por sus seguidores (judíos o cristianos). Solo él, Muhammad, recogiendo de forma clara y total lo que han dicho los viejos profetas (especialmente Abrahán, Moisés y Jesús), puede presentarse y se presenta como sello de la profecía, revelador del Corán eterno para los hombres.

(2) *Judaísmo. La ley (Moisés) antes que los profetas*. Los judíos han puesto la Ley de Moisés (entendida en su sentido fundante como profecía) en el principio de todas las manifestaciones de Dios. Los profetas escritores que han venido después de Moisés (Isaías y Jeremías, Ezequiel y hasta Daniel...) han avalado esa visión de la ley originaria, válida por siempre. En algún sentido se puede afirmar que para los judíos la profecía verdadera se ha parado (o ha culminado) ya en Moisés: lo que vino luego no ha ofrecido un verdadero avance. Dios lo había dicho todo al revelar su Nombre (Yahvé) en el fuego

de la zarza, al manifestar a Moisés su misterio y pedirle que libere al pueblo cautivado (Ex 3,14). Siendo profeta, Moisés aparece como hombre del misterio (descubre el fuego de Dios, escucha su Nombre), legislador (ofrece al pueblo la Ley Eterna de Dios) y liberador (saca a los hebreos de Egipto). La Palabra de Dios, que él escucha y transmite a su pueblo, es fuente de experiencia profunda (se identifica con el mismo Dios), que se expresa al mismo tiempo como Ley (que el mismo pueblo asume) y como principio de liberación (salida de Egipto). Quizá podamos afirmar que los judíos identifican la profecía con Moisés, diciendo que él ha recibido la revelación integral del misterio para el pueblo de su alianza. Como suponía *Abot* 1,1, después de Moisés ya no existe nueva revelación: tanto la Escritura como la tradición (recogida en Misná y Talmud) se limitan a recopilar y expresar la misma y única Ley eterna que Moisés ha descubierto al descubrir el fuego de Dios y al escuchar su nombre. No hay para el judaísmo dos Testamentos o Escrituras de Dios (como en el cristianismo) sino dos formas (una escrita y otra oral) de expresar la misma y única palabra que Dios reveló a Moisés para siempre. Por eso, él no es un profeta, sino *el Profeta*. De manera consecuente, podemos afirmar que la profecía ha cumplido su misión y ha terminado: se ha expresado en la Ley, allí perdura y ofrece la voluntad salvadora de Dios para los hombres.

(3) *Cristianismo. Historia profética y mesiánica. Los cristianos* en cambio han destacado una historia profética que debe entenderse a partir de las categorías de promesa y cumplimiento. Ciertamente, ellos veneran a Moisés, pero no le separan del resto de los profetas (Isaías, Jeremías, etc.). Quizá debamos añadir que los cristianos han invertido la línea dominante del judaísmo, interpretando al mismo Moisés a partir de esos profetas (Isaías, Jeremías...), situándole en un camino que conduce a la revelación mesiánica. Ellos, Moisés y los profetas, son precursores de Jesús: abren un camino que ha venido a culminar y recibir sentido pleno en Cristo. Entre los dos testamentos (profetas antiguos y Jesús) existe una continuidad y una ruptura. Lo antiguo debe cumplirse y terminar, para que llegue lo nuevo. Por eso los cristianos han conservado la Escritura israelita como verdadera palabra de Dios, pero la han entendido como Antiguo Testamento de aquello que ha venido a realizarse en Cristo. Moisés era legislador y liberador más que profeta. Pues bien, siendo también un (el) profeta, Jesús es sobre todo el enviado mesiánico y el Hijo de Dios. Así podemos entenderle como nueva creación, el hombre definitivo, ya salvado: Hijo de Hombre universal que desborda los límites del judaísmo y de su ley particular para presentarse como signo universal de Dios (el Hijo) para todos los humanos. De esa forma, la profecía se vuelve encarnación; el portador de la Palabra aparece como Palabra de Dios en persona.

(4) *Los musulmanes finalmente piensan que la profecía ha sido siempre la misma*, aunque solo con Muhammad ha logrado expresarse al fin de manera sencilla y segura, en forma de mensaje abierto (a través de los creyentes árabes) a todos los humanos, sin distinción de razas o culturas. El contenido del mensaje profético ha sido siempre el mismo, de Adán a Jesús, pero los receptores no han sabido conservarlo limpio, lo han mezclado con otras palabras que no vienen de Dios, lo han adulterado. Por eso ha sido necesario que se exprese la auténtica profecía de un modo claro y preciso, de un modo

condensado y fuerte, a través del pueblo árabe. Eso es lo que ha venido a realizar de un modo ejemplar Muhammad, que se considera heredero de todos los profetas.

Cf. K. ARMSTRONG, *Una historia de Dios. 4.000 años de búsqueda en el judaísmo*, *el cristianismo y el islam*, Paidós, Barcelona 2001; K. J. KUSCHEL, *Discordia en la casa de Abrahán. Lo que separa y lo que une a judíos*, *cristianos y musulmanes*, Verbo Divino, Estella 1996; X. PIKAZA, *Monoteísmo y globalización. Moisés*, *Jesús*, *Muhammad*, Verbo Divino, Estella 2002.

PROHIBIDO/PERMITIDO

(↗ *abluciones*, *comida*, *decálogo*, *ética*, *mandamientos*, *pecado*, *pureza*). Desde una perspectiva de fenomenología de la religión, muchas normas del Levítico*, relacionadas con objetos impuros, que no pueden tocarse o comerse, y con estados y secreciones también impuras del hombre y de la mujer (menstruación, polución...) son tabúes. El judaísmo actual, en su vertiente ortodoxa, mantiene con cierto rigor los tabúes alimenticios (no comer cerdo, no mezclar leche y carne), y en esa línea pueden entenderse algunos de sus 613 «mandamientos» (365 negativos y 248 positivos). Para un judío ortodoxo esos mandamientos tienen un carácter teológico y así han de entenderse como una expresión de la voluntad de Dios.

Judaísmo, *una moral teológica*. Por encima de sus posibles tabúes, el judaísmo consecuente ha identificado la religión con un tipo de moralidad universal, de inspiración profética, centrada en los diez mandamientos, en los que se funda y condensa el despliegue de la vida. Significativamente, esos mandamientos (Ex 20 y Dt 5) no contienen ningún «tabú», sino que vinculan en sus dos tablas unos mandamientos morales (honrar a los padres, no matar, ni adulterar, ni robar, ni mentir en tribunal, ni desear los bienes del prójimo) con otros de tipo teológico (no tener más Dios que Yahvé, no hacer ídolos, no tomar el nombre de Dios en vano, respetar el sábado). De todas formas, el mandamiento del sábado*, que es de tipo más religioso, tiene también un carácter social (para que descansen los trabajadores).

Cristianismo. En sentido estricto, el cristianismo ha superado los tabúes alimenticios (religiosos o mágicos), como dice Jesús en Mc 7,19 («declarando puras todas las comidas») y como ha destacado, de un modo especial, la tradición de Pablo. El cristianismo no tiene una lengua sagrada, ni ceremonias especiales, ni ritos particulares; acepta la tabla de los Diez mandamientos, aunque, en general, ha reinterpretado el segundo mandamiento (no hacer imágenes de Dios) desde la encarnación de Dios en Cristo o lo ha incluido en el primero (solo hay un Dios), matizando de esa forma su importancia. De un modo consecuente, al suprimir ese mandamiento, ha tenido que doblar el último, introduciendo uno que dice «no desearás la mujer del prójimo» a partir del mandato más general que decía «no desearás los bienes del prójimo», pudiendo insistir así en el aspecto «antisexual» de los mandamientos. Lo mismo ha hecho con el sexto (o séptimo) mandamiento, interpretando el «no adulterar» en sentido más amplio, como «no fornicar». Estrictamente hablando, la ética cristiana es la judía, pero se suele decir que insiste más en el amor, conforme a la interpretación que Jesús ha dado de los mandamientos (amar a Dios y amar al prójimo: Mc 12,30-31), aunque de hecho ha podido insistir más en la prohibición o limitación de ciertos aspectos sexuales de ese amor.

PRÓJIMO

(↗ *amor*). La parábola del buen samaritano constituye uno de los textos más significativos de los evangelios. Resulta menos conocido el hecho de que esa parábola forma parte de una conversación más amplia entre un escriba y Jesús. Jesús ha unido el mandato del amor a Dios y del amor al prójimo. El escriba cree entender quién es Dios, pero necesita saber quién es el prójimo. Jesús responde contándole una parábola e implicándole en ella: «Cierto hombre descendía de Jerusalén a Jericó y cayó en manos de bandidos, quienes le despojaron de su ropa, le hirieron y se fueron, dejándole medio muerto. Por casualidad, descendía por aquel camino cierto sacerdote; y al verle, pasó de largo. Vino de igual manera un levita y, cuando llegó al lugar y le vio, pasó de largo. Pero cierto samaritano, que iba de viaje, llegó cerca de él; y al verle tuvo compasión. Y acercándose a él, vendó sus heridas... ¿Cuál de estos tres te parece que se hizo prójimo de aquel que cayó en manos de bandidos? El escriba le dijo: El que hizo misericordia con él. Entonces Jesús le dijo: Ve y haz tú lo mismo» (Lc 17,30-37). El problema de fondo es, por tanto, el de identificar al prójimo, que, según el texto base de Lv 19,18 (donde se manda amar al prójimo), parece ser el israelita. Pues bien, según la parábola, conforme a todo el mensaje de Jesús, prójimo es cualquier hombre que está necesitado. Más aún, verdadero prójimo es aquel que se hace cercano al necesitado y le ayuda, sea sacerdote (aunque el sacerdote y el levita de la parábola no son prójimos), sea samaritano. Este samaritano es el verdadero prójimo del necesitado.

PROMESA DE LA TIERRA

(↗ *Abrahán*, *conquista*, *elección*, *tierra*, *violencia 1-2*, *Herrem 1*). Se ha dicho que el hombre es un ser que puede prometer, es decir, anticipar un futuro, ofreciendo de esa forma una razón para actuar de una forma comprometida. Pues bien, el Dios israelita es un Dios que promete, de tal manera que entre sus tradiciones más antiguas (junto a la del pacto y la del éxodo) está la tradición de las promesas de los hijos (descendencia-pueblo) y de la tierra.

(1) *Antepasados de los israelitas. Hombres sin tierra*, *pocos en número*. Probablemente, los patriarcas eran arameos trashumantes, seminómadas que iban y volvían conduciendo su rebaño entre las tierras de pastos invernales y estivales. En tiempo de lluvia (invierno y primavera) podían mantenerse en sus lugares de la estepa transjordana. Al acercarse el verano cruzaban el Jordán y se acercaban a la tierra cultivada, llevando sus ovejas y sus cabras a los campos de Canaán (de Palestina). Adoraban al Dios de la familia: Dios de Abrahán (Gn 26,24; 28,13; 32,10), Terrible de Isaac (Gn 31,42) o Fuerte de Jacob (Gn 49,24). Este Dios no se hallaba en principio vinculado con la tierra, no era Dios de un santuario, ni garante de los ciclos de la vida vegetal, sino que se encontraba estrechamente vinculado a un pequeño pueblo de pastores itinerantes, a los que guiaba y protegía en su trashumancia. Pues bien, en un momento dado, los pastores trashumantes pensaron que su mismo Dios les prometía una familia abundante (muchos hijos) y una tierra propia, donde podrían asentarse y poseerla, sin tener que seguir peregrinando.

(2) *Promesa de tierra*, *promesa de descendencia*. Ambas promesas, de la tierra y de la descendencia, se encuentran vinculadas, de tal forma que el Dios de Abrahán e Isaac viene a presentarse como el Dios de la Promesa de la tierra y de la descendencia numerosa, es decir, del pueblo de Israel. Resulta difícil definir la tradición primera. Quizá hubiera en el fondo una experiencia de los mismos patriarcas (o sus sucesores) que, en oráculo sacral o a través de una visión nocturna, pensaron (sintieron) que Dios mismo les hacía dueños (o herederos) de la tierra por donde caminaban como huéspedes o siervos, prometiéndoles, al mismo tiempo, muchos hijos, un pueblo numeroso. Quizá influyó también la tradición de los hebreos liberados de Egipto, que buscaban nueva tierra. Unos y otros (patriarcas nómadas, liberados de Egipto) han formado un pueblo grande, sobre una tierra propia. Así lo recuerdan las promesas patriarcales, centradas sobre todo en la figura de Abrahán*: «Pero Yahvé dijo a Abram: Vete de tu tierra y de tu parentela, y de la casa de tu padre, a la tierra que te mostraré. Y haré de ti una nación grande, y te bendeciré, y engrandeceré tu nombre, y serás bendición. Bendeciré a los que te bendijeren, y a los que te maldijeren maldeciré; y serán benditas en ti todas las familias de la tierra» (Gn 12,1-3). «Dios lo llevó fuera, y le dijo: Mira ahora los cielos, y cuenta las estrellas, si las puedes contar. Y le dijo: Así será tu descendencia. Y creyó a Yahvé, y le fue contado por justicia... Aquel día juró Yahvé con juramento, diciéndole a Abrahán: ¡a tu descendencia daré esta tierra!» (Gn 15,5-7.18). «Bendeciré, y multiplicaré tu descendencia como las estrellas del cielo y como la arena que está a la orilla del mar;

y tu descendencia poseerá las puertas de sus enemigos (Gn 22,17). Los textos son complejos y provienen de distintas épocas, pero reflejan una misma tradición: Dios promete a Abrahán (= Abram) los dos bienes supremos: una familia numerosa (un pueblo, una nación) y una tierra propia para morar tranquilo en ella.

(3) *Promesa de Dios: un pueblo*, *una tierra*. En Gn 15, la promesa de Dios aparece ligada a un juramento sagrado: pasando en forma de fuego entre las partes cuarteadas de una novilla (y otros animales sacrificados), Dios jura a Abrahán que sus hijos serán dueños de la tierra (Gn 15,13.15), viniendo a presentarse de esa forma como garante de existencia para el pueblo. Así dice Dios a Jacob, «nieto» de Abrahán: «He aquí que Dios estaba en pie delante de Jacob y le dijo: Yo soy Yahvé, el Dios de Abrahán, tu padre, el Dios de Isaac. La tierra donde estás tendido a ti te la daré y a tu descendencia» (Gn 28,13). Este pasaje unifica, en forma de genealogía, a los tres patriarcas que en principio podían hallarse desligados (como padres epónimos de grupos distintos). Una misma situación social ha vinculado a diversos hebreos trashumantes, que querían hacerse propietarios de la tierra: unos se llamaban «hijos de» Abrahán, otros de Isaac, otros de Jacob. Sus descendientes les han unido, formando con ellos un árbol genealógico. De manera semejante han vinculado su experiencia religiosa: el Dios que ha dirigido sus caminos (los caminos, esperanzas y pesares de todos los hebreos) les ha unido en una misma gran Promesa, centrada en la descendencia y en la tierra. Les une el Dios de la tierra, relacionada con las fuentes de la vida: las estrellas del cielo y las praderas para los rebaños, con el descanso de la casa (sin necesidad de andar errantes por el mundo). Les une el Dios de la familia, que garantiza la permanencia de la vida y la abundancia del pueblo.

(4) *La fe en el Dios de las promesas*. Este es, ante todo, el Dios de la palabra, Dios que ofrece su promesa al patriarca sin hijos y sin tierra: «Cuenta, si puedes, las estrellas; así de numerosa será tu descendencia. Creyó a Yahvé y Yahvé cumplió lo prometido» (cf. Gn 15,15). Esta es la fe del que confía en la palabra de Dios. Es la fe de un grupo trashumante, que camina (peregrina) amenazado, recorriendo con un pequeño grupo una tierra donde habitan otros pueblos más numerosos, que imponen su dominio, como señores de las fuertes ciudades militares. Es la fe de aquellos que no tienen más riqueza que su propio caminar y la confianza que se ofrecen unos a los otros. Lógicamente, Dios se muestra para ellos como Promesa de futuro (de tierra y familia). De esta forma se unifican desde Dios presente y futuro. El presente se enriquece de futuro y los hebreos pueden caminar, pues creen: saben que sus pasos no son vanos, van tendiendo hacia un futuro de tierra y descendencia. Estos son sus valores primordiales, estos los signos fundantes de Dios: una tierra (campo, casa), una familia (mujer, hijos); estos fueron para los hebreos más antiguos los signos primordiales de Dios en este mundo.

(5) *Dios de la familia y de la tierra*. Estas Promesas patriarcales son todavía fundamentales para millones de personas, cristianas o no cristianas, que siguen vinculando a Dios con la familia (el pueblo) y con la tierra, sobre todo en los países del tercer mundo. Este es el Dios de las familias y los pueblos amenazados, que se encuentran, al borde de la ruina y exterminio de los propios grupos, con el miedo de que

se extinga la familia, de que acabe y termine el propio pueblo. Este es el Dios de la tierra, que está vinculado con todo lo que ella significa: el don primero de la vida, el suelo en que nacemos, el campo que nos alimenta, la tumba que recoge nuestro cuerpo. Ciertamente, Dios no es tierra, no se identifica con el mundo (en contra de los viejos mitos cósmicos), pero se revela y manifiesta por la tierra: por ella nos bendice, por ella nos ofrece su asistencia. Así aparece sobre todo en los lugares donde millones de persona carecen de propiedad, dominados por las grandes multinacionales del poder o del dinero que les arrebatan lo que más quieren, lo único que han tenido: una tierra donde habitar en fraternidad. Esta unión (tierra y pueblo) pertenece a la experiencia de muchas religiones antiguas que acentúan la unidad sagrada de los hombres y mujeres con el campo (espacio) de su vida. En esa línea se sitúa la Biblia israelita, aunque ella ofrece quizá algunas notas peculiares. Los mitos paganos interpretan la tierra como diosa-madre: ella es al mismo tiempo cuna y tumba, principio y fin de la existencia para los humanos. De la tierra hemos venido y a la madre tierra vamos, como indican los mitos más variados de Oriente y Occidente, de América y de África. La Promesa israelita ha interpretado la tierra como futuro de justicia: lugar donde todos los hombres y mujeres pueden vincularse de un modo gratuito, superando la injusticia del momento actual en el que solo algunos la poseen como dictadores, esclavizando a todos los demás.

(6) *Conclusión*. En ese contexto se entiende la religión de Israel como experiencia de una promesa de Dios que mantiene abierta la esperanza de los hombres. Dios aparece así como principio portador de las promesas: es aquel que ha prometido salvación y mantiene su palabra, ofreciendo a los hombres una tierra, una esperanza de futuro (cf. Nm 10,29; Dt 1,11; 9,28). Por eso, a pesar de su aparente fijación legal (o precisamente por ella), el judaísmo ha sido una religión abierta: sus leyes y ritos, su misma unidad nacional, son una promesa y garantía de salvación de Dios para el conjunto de la humanidad. Pero los judíos piensan que no ha llegado todavía el tiempo del cumplimiento de esas promesas; por eso no han querido ni quieren convertir por ahora al judaísmo a los restantes pueblos de la tierra, hasta que llegue el momento determinado por Dios. En contra de eso, los cristianos confiesan que las promesas se han cumplido ya en el Cristo, de manera que Dios aparece como aquel que ha recordado su misericordia, cumpliendo su palabra (cf. Lc 1,54-55), es decir, su juramento salvador (cf. Lc 1,73; cf. Rom 4,21; Heb 11,11.13). Fundados en esa certeza, los cristianos siguen esperando en Cristo el cumplimiento total de las promesas, como Pablo ha destacado (cf. Rom 8).

Cf. X. PIKAZA, *Tierra y promesa de Dios. La Biblia y la teología de la historia*, Fax, Madrid 1973; E. PASCUAL CALVO, *La Promesa de la 'Adamah en el Pentateuco*, Universidad Complutense, Madrid 1989; R. DE VAUX, *Historia antigua de Israel* I-II, Cristiandad, Madrid 1975.

PROMULGACIÓN DE LA LEY

(↗ *Esdras-Nehemías*). Uno de los momentos básicos de la Biblia israelita ha sido la promulgación de la Ley: «Entonces se reunió todo el pueblo *(ha'am)* como un solo hombre en la plaza que hay delante de la Puerta del Agua y dijeron a Esdras, el escriba, que trajese el libro de la Ley de Moisés que Yahvé había prescrito a Israel. Y Esdras, el sacerdote, trajo la Ley ante la asamblea *(qahal)* de varones, mujeres y todos cuantos eran capaces de entender, el día primero del séptimo mes. Y estuvo leyendo (del libro de la Ley)... Esdras abrió el libro ante los ojos de todo el pueblo, pues él se hallaba en un puesto más elevado que todo el pueblo; y cuando lo abrió todo el pueblo se puso en pie. Y Esdras bendijo a Yahvé, Dios Grande, y todo el pueblo, levantando las manos, respondió ¡Amén! ¡Amén! Luego se inclinaron y adoraron a Yahvé, rostro en tierra. Los levitas explicaban la Ley al pueblo, mientras el pueblo se mantenía en pie. Leían el libro de la Ley de Dios con claridad (traduciéndolo) y precisando el sentido, de suerte que se entendiera la lectura...» (Neh 8,1-8). El texto sigue hablando de la promulgación de la Ley y de la respuesta del pueblo, que se compromete a cumplirla. De esa forma nace el judaísmo* estrictamente dicho (la comunidad del templo, comunidad de los cumplidores de la Ley), en ámbito profano, en la plaza que se forma ante la Puerta de las Aguas, probablemente al lado de la fuente del Guijón, fuera del muro, en ámbito de viejos recuerdos religiosos y sociales (cf. 1 Re 33–39). La iniciativa (al menos lejana) ha partido del gobernador civil (Nehemías) y de un escriba que pertenece a una familia sacerdotal, aunque aquí actúa solo como «experto en la ley de Dios» (Esdras). El judaísmo nace a campo abierto, como pueblo laical, reunido a partir de la Palabra de Dios (Libro de la Ley). Esta liturgia de nacimiento incluye una gran paradoja. Parece que los repatriados de Babel habían querido centrarse como pueblo en torno al templo. Pues bien, ahora, en el momento decisivo, sacerdocio, templo y altar quedan a un lado. El pueblo *(Am)* se reúne en la plaza pública, formando allí una asamblea constitutiva *(Qahal)*. Vienen todos: varones, mujeres, niños y se vinculan a partir de la escucha de la Palabra de Dios. El pueblo pide a Esdras que traiga el libro de la Ley: quiere conocer la voluntad de Dios y comprometerse. Esdras abre el libro ante la muchedumbre. La Ley no es propiedad de sacerdotes. No hay que buscarla en el templo. Viene del pasado israelita (Sinaí). Como nuevo Moisés que eleva ante el pueblo las tablas sagradas emerge ahora Esdras, el escriba *(sopher*, *hombre del Libro)*. *El pueblo se levanta* en gesto de respeto. En otro tiempo ofreció Moisés la Ley, pero el pueblo se había pervertido con el Becerro de sus idolatrías; ahora acoge la revelación del Libro. Evidentemente, una escena como esta no se puede realizar ante el ara de los sacrificios. El templo pasa (ha pasado); el judaísmo sigue porque ha descubierto y confesado la presencia de Dios en el Libro. No hacen falta rayos de tormenta como en el Sinaí, ni teofanías cósmicas o apocalípticas. Dios se manifiesta plenamente por su Libro. Por eso vienen a ponerse en primer plano los *escribas* como Esdras, identificados aquí con los *levitas*. Los grandes sacerdotes controlan el culto sacrificial; pero aquí son más importantes los levitas (escribas) que conocen mejor el Libro y pueden explicarlo y traducirlo (si la lectura es en hebreo y el

pueblo solo entiende arameo, como a veces se ha pensado). Se puede discutir sobre el sentido histórico (tiempo, notas distintivas) de esta gran asamblea de la Plaza de la Puerta de las Aguas. Pero una cosa es clara: sea histórica o simbólica esta asamblea de la promulgación de la Ley, marca el tiempo de surgimiento del judaísmo que todavía conocemos.

Cf. P. R. ACKROYD, *Israel under Babylon and Persia*, Oxford University Press 1970; J. BRIGHT, *Historia de Israel*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1989, 445-482; S. HERMANN, *Historia de Israel*, Sígueme, Salamanca 1979, 381-420; E. NODET, *Essai sur les origines du judaïsme*, Cerf, París 1992; M. NOTH, *Historia de Israel*, Garriga, Barcelona 1966, 275-320; M. SMITH, *Palestiniam Parties and Politics that Shaped the Old Testament*, SCM, Londres 1987.

PROSTITUCIÓN

(↗ *Apocalipsis*, *condena*, *Ezequiel*, *juicio*, *mujer 1-2*, *Oseas*). La prostitución aparece en la Biblia desde los tiempos más antiguos tanto en la tierra de Israel (Gn 28,15), como en los países del entorno (Jc 16,1; Prov 2,16; 29,3). Ella ha sido especialmente condenada en dos casos: (a) un sacerdote, y especialmente el Sumo Sacerdote, no puede casarse con una prostituta, pues ello implicaría un riesgo para su santidad y, sobre todo, para la limpieza genealógica de sus hijos (cf. Lv 21,7.14); (b) un padre no puede prostituir a su hija para lograr así ganancias económica (cf. Lv 19,29). En estos casos, la prostitución se entiende en su sentido literal. Pero, como suele suceder en otros pueblos, las palabras vinculadas con la prostitución han tomado pronto un carácter simbólico, de tipo casi siempre religioso y negativo. En este contexto debemos poner de relieve el hecho de que, por contaminación patriarcalista, el Antiguo Testamento presenta como prostitutas a mujeres que, estrictamente hablando, no lo son, sino que poseen y ejercen una independencia social que las hace autónomas ante la sociedad o ante su misma familia. Los casos más famosos son los de Rajab*, la «hospedera» de Jericó, que recibe a los espías de Israel (Jos 2,1-3; 6,17-25), y la «concubina* » del levita de Jc 19,1-3. Más que prostitutas en el sentido normal, ellas son mujeres que gozan de una libertad particular, sea en contexto social, sea en contexto matrimonial.

(1) *Casos especiales*. Evocamos algunos casos en los que el simbolismo de la prostitución tiene un papel importante para la Biblia. (a) *Prostitutos sagrados*. Han sido especialmente condenados en Israel los prostitutos y prostitutas sagrados (llamados *santos* y *santas*: de la raíz *qds*), vinculados al culto de algunos templos cananeos o de otras ciudades del entorno. En este contexto se sitúa la famosa ley del Deuteronomio: «No traerás la paga de una prostituta ni el precio de un perro [= prostituto sagrado] a la casa de Yahvé tu Dios por ningún voto; porque abominación es a Yahvé tu Dios tanto lo uno como lo otro» (Dt 23,18). En este contexto parece suponerse que en algún momento ha existido dentro del mismo templo de Yahvé algún tipo de prostitución sagrada. (b) *La idolatría como prostitución*. El caso más significativo de prostitución sagrada, de tipo perverso, es la que está vinculada con el culto a los ídolos que, al menos desde Oseas, aparecen como amantes falsos (vinculados a veces con prácticas sexuales que la religión de Yahvé condena como inmorales). Entendida así la prostitución, es el pecado nacional de Israel, como supone Os 2,1; Is 1,21; Jr 13,27. Especialmente significativo es, en ese contexto, el largo capítulo de Ez 16, dedicado a las prostituciones de las dos doncellas de Dios, Israel y Judá. (c) *Las prostitutas os precederán en el reino de los cielos*. El Nuevo Testamento conserva los diversos sentidos de la palabra. Así, dentro de la retórica moral del tiempo, hallamos algunas condenas generales de la prostitución, como la que aparece en la crítica del hermano mayor de Lc 15,30 o de 1 Cor 6,15-16. Pero la novedad mayor del Evangelio se muestra allí donde Jesús viene a presentarse como el Mesías o Cristo de las prostitutas, a las que se acerca sin condenarlas (cf. Mt 21,32; cf. Lc 7,34) y a las que promete el reino de los cielos, antes que a los justos cumplidores de la ley israelita: «publicanos y prostitutas os precederán en el reino de los cielos» (Mt 21,31). Esta actitud

de Jesús, vinculada a la raíz de su mensaje (gracia*, amor*) y a las condiciones sociales y personales de las prostitutas, implica un cambio radical en la teología y moral del Nuevo Testamento. (d) *A no ser en caso de porneia*, *prostitución*. Otro ejemplo especial es el que ofrece Mt 5,32 y 19,9: «El que repudia a su mujer, a no ser por causa de fornicación [*porneia*, prostitución*], hace que ella adultere; y el que se casa con la repudiada, comete adulterio». Estos pasajes introducen un cambio muy significativo en el principio de indisolubilidad del matrimonio que Jesús ha formulado según Mc 10,4-9. Mateo conserva la indisolubilidad, pero añade que el matrimonio está roto ya en caso de *porneia*: esta palabra se puede entender en sentido figurado, como refiriéndose a un tipo de unión prohibida por la ley, entre parientes cercanos (quizá lo mismo que en Hch 15,29), pero es más probable que conserve su sentido originario, indicando así que donde surge la prostitución (del esposo o de la esposa) se ha roto el matrimonio. Esta es la paradoja del Evangelio: por un lado, Jesús llama a las prostitutas al Reino; por otro lado afirma que la prostitución rompe el matrimonio.

(2) *Apocalipsis. (1) El signo de la prostituta*. En el Apocalipsis la prostitución tiene un sentido básicamente figurado y así aparece vinculada a la tendencia eclesial de Jezabel* y de los nicolaítas, que buscan un tipo de relación con Roma distinta que la que propugna el autor del Apocalipsis (Ap 2,14.20 idolocitos*). La prostitución condenada aquí no es una relación sexual de tipo privado, más o menos desordenada, sino la obra de la prostituta o *pornê* (cf. Ap 17–18), que separa a los creyentes de Dios, oponiéndose a la fidelidad de Jesús, que se expresa en forma de confianza con Dios o entre personas (Ap 1,5; 19,11; cf. 2,10.13.19; 13,10; 17,14). Según la tradición israelita, los ídolos prostituyen, pues representan un amor que se compra y vende. Eso es lo que Juan ha visto y condenado en Roma (que es *pornê* o ramera) y en aquellos que la aceptan: Roma es prostitución universal, engaño personificado, Estado (= ciudad, estructura política) que vive de la sangre de los otros (cf. 17,6; 18,24). Los que defienden la prostitución en las iglesias (Ap 2,14.20) aplican dentro de ellas el estilo de vida de Roma. Al destacar estos signos (comida idolátrica, amor prostituido), el Ap nos lleva a la más honda crisis social. El ser humano es lo que come y lo que ama. Fundado como estaba en la tradición israelita de comensalidad y connubio (familia) y en la experiencia de Jesús, centrada en la comida compartida (multiplicación de panes) y la fidelidad afectiva (amor personal, relaciones fundadas en la verdad y confianza), Juan lo sabía. Pues bien, su modelo social choca con la imposición económico-sacral (idolocitos) y el engaño afectivo (fornicación) del Imperio.

(3) *Apocalipsis. (2) La gran prostituta*. Desde esa base, Juan ha concebido el pecado de la humanidad y del pueblo israelita en términos de prostitución universal. El pecado del Dragón y de las Bestias se encarna en Babel (Roma), ciudad ramera que se vende a los reyes y pueblos de la tierra, para sacar ganancia de ellos, bebiendo (derramando) la sangre de los mártires del Cristo y de todos los asesinados de la tierra (cf. 17,1-5.15; 18,3.9.24; 19,2). Las mismas Bestias y Reyes que la han utilizado acabarán matándola, en juicio de talión intrahistórico (17,15-18), que Juan (cf. 18,1–19,8) interpreta como signo de salvación universal. Ella aparece así en el centro del Apocalipsis: «Y vi a una

mujer sentada sobre una bestia escarlata llena de nombres de blasfemia, que tenía siete cabezas y diez cuernos. Y la mujer estaba vestida de púrpura y escarlata, y adornada de oro, de piedras preciosas y de perlas, y tenía en la mano una copa de oro lleno de abominaciones y de la inmundicia de su fornicación; y en su frente un nombre escrito: ¡Misterio! Babilonia la grande, madre de los prostitutos y de las abominaciones de la tierra» (Ap 17,3-5). El autor del Apocalipsis no ha inventado esta figura (ni la destrucción de Babilonia, que aparece, por ejemplo, en Jr 51), pero la ha recreado a partir de su experiencia de Jesús y de las comunidades cristianas, amenazadas por el Imperio romano. Esta mujer-prostituta ha de verse en oposición a la mujer-madre amenazada (Ap 12,1-2) y a la novia-ciudad de la plenitud final (Ap 19,7; 21,2.9).

(4) *Apocalipsis. (3) Los signos de la prostituta*. (a) *Vestidos y adornos*. Está vestida de púrpura y escarlata (17,4), colores de realeza/riqueza y sacerdocio sacrificial (cf. Ex 26,1.4.31.36; 28; Nm 4,7-8; Lv 14; 19,6; etc.), como diosa y sacerdotisa falsa. Está adornada de oro, piedras preciosas y margaritas (17,4), que son signos de lujo (honor del mundo) y de poder (cf. Jerusalén celeste: 21,19-21) vinculados al sumo sacerdote (Ex 28,17-20; 39,10-12) o rey divinizado (antidivino) de Ez 28,13. Por vestido y ornamentos, ella es la expresión de una sacralidad invertida, diosa del poder hecho opresión. Allí donde los aduladores cantan su grandeza (¡es diosa!) ha visto Juan su prostitución. Pocas veces ha existido en la historia universal una crítica más honda de la satanización política: el mundo admira a Roma y celebra su paz (hecha de riqueza y de un tipo de justicia) como signo de Dios; Juan la condena como servidora de la Bestia. (b) *Su signo distintivo es una copa* (*poterion*, vaso para beber). Normalmente, la mujer aparece como vientre y pechos: fecundidad primera, ánfora de vida y leche para sus hijos; así suele mostrarse la Madre Diosa de oriente, venerada en Éfeso como Artemisa de pechos abundantes. Pero la mujer de Ap 17 no es seno gozoso ni maternidad generadora, sino copa de misterio embriagante y sanguinario. Pues bien, la copa de esta mujer está llena de las abominaciones e impurezas de su Prostitución... (17,4): contiene lo que ella ofrece a sus amantes y lo que recibe de ellos, especialmente la sangre que les chupa. En su falsa ley de sexo y libación sagrada, engaño y esperanza de futuro, se funda la historia. El misterio de Jesús se expresa en el pan compartido y la copa de vino hecho vida entregada por los demás. El misterio de la Prostituta es, en cambio, copa de engaño que mata. (c) *La prostituta y la bestia*. Ella lleva escrito en su frente un nombre que dice ¡Misterio! (17,5); así quiere presentarse como revelación escatológica de Dios. Esta mujer promete algo que nunca puede dar. Ella es lo contrario a Dios, una humanidad que vive del engaño, destruyendo a los demás y realizando su antieucaristía; parece diosa, expresión del culto supremo del mundo, montada sobre la bestia, como icono o imagen que todos deben adorar (aceptar, venerar) si quieren vivir (comprar y comer) en el Imperio (cf. Ap 13,14-18). Es solo humanidad de muerte y así cabalga sobre la Bestia escarlata llena de blasfemia (17,3). Por sí misma no puede dominar la tierra. Necesita unirse a la Bestia que ya tenía a su servicio un primer lacayo, la segunda Bestia o Mal Profeta, que engaña a todos con milagros falsos (perversión ideológica) y falsa comida (perversión económica). Esta mujer es el segundo lacayo de la Bestia: es Ciudad perversa que todo

lo destruye, dando a los humanos la droga de su mentira insaciable. ¿Quién domina a quién? Es difícil saberlo, pues todos tienden a engañar y dominarse. Es evidente que la Ciudad utiliza a la Bestia: monta sobre ella para hacerse prostituta universal. Pero, al mismo tiempo, la Bestia se vale de la Prostituta para dominar a las naciones de la tierra; ella, la Bestia, se servía ya del Mal Profeta, pero necesita más; ella debe llevar sobre su grupa la más alta de todas las promesas, su propia realidad de mujer de gloria y muerte, de misterio y destrucción humana.

(5) *La muerte de la prostituta. Punto de partida* (bestias*, Roma*). Jesús aparece en el Evangelio como regalo personal: copa de vino* que se ofrece y comparte de un modo gratuito, vida que se regala y derrama al servicio de los otros (como sangre*), para crear de esa manera (para ellos y con ellos) un Cuerpo de Amor. La prostituta, en cambio, es aquella que vende todo y se vende a sí misma, aliándose a la Bestia (poder militar absoluto) para dominar así a los pobres, poniéndolos al servicio de su cuerpo. (a) *La prostituta y sus amigos*. Ella no ofrece su sangre, sino que chupa y bebe la copa de la sangre de los otros, especialmente de los mártires. Ciertamente, quiere ser diosa y como diosa se viste (de púrpura y escarlata), pero es simple ramera montada sobre una cabalgadura escarlata llena de blasfemia (17,3), unida a la Bestia y a su Mal Profeta, que dominan y engañan a todos con sus perversiones (cf. Ap 13). De esa forma se juntan y engañan, la Mala Ciudad (Prostituta) y las Bestias, para dominar a las naciones de la tierra, en camino de muerte, que en muerte y destrucción acaba. Con ella se han prostituido los reyes (Ap 17,2; cf. 6,15; 16,14) y aquellos que desean el poder en este mundo. Juan está pensando en los monarcas vasallos de oriente (como los herodianos), vendidos a Roma; pero puede aludir a todos los monarcas subordinados del Imperio (cf. 17,18; 18,3.9; 19,19), que han debido prostituirse para gobernar sobre sus pueblos. Con ella se han emborrachado todos los habitantes de la tierra (17,2), que se dejan corromper por su prostitución (violencia), aceptando su dominio. Como borrachos los presenta el texto: embriagados de prostitución, ebrios de sangre. No saben, no conocen, no consiguen vivir en sobriedad. Son un mundo pervertido. Esta no es una embriaguez personal, que a veces recibe en la gnosis un carácter positivo, de interiorización iluminadora, sino borrachera social, vinculada a la injusticia y asesinato de los justos. De esa forma, el signo de la prostitución (tanto masculina como femenina: prostituta y prostitutos) se traslada a las relaciones sociales de violencia, centradas en la opresión económica y la imposición social (asesinato). Esta Prostituta es madre de los prostitutos (cf. Ap 17,5) que viven derramando y bebiendo sangre humana. (b) *Los amigos se vuelven enemigos*. Los mismos que se han aprovechado de ella acabarán destruyéndola: «Pero los diez cuernos que has visto, y la misma Bestia, despreciarán a la Prostituta, la harán desierto, la dejarán desnuda, comerán sus carnes y la convertirán en pasto de las llamas. Porque Dios les ha inspirado para que cumplan su consejo: para que tengan un único consejo y entreguen su reino a la Bestia, hasta que se cumplan las palabras de Dios. Y la mujer que has visto es la gran ciudad, la que domina sobre los reyes de la tierra» (Ap 17,16-18). Texto enigmático y profundo donde se dice que la Bestia y los reyes que han utilizado a la Prostituta (Roma, la ciudad universal) acaban matándola. En

el fondo, ellos odian a su madre-ciudad (¡Babilonia, madre de todos...!: 17,5) y se elevan contra ella. Estas son las dos caras de un mismo pecado: Bestia y reyes utilizan a la Prostituta, prostituyéndose de esa manera a sí mismos; ellos la matan, matándose a sí mismos. Historia y mito se vinculan en este relato escalofriante de matricidio y guerra civil, de deicidio (han matado al Cordero* de Dios) y autodestrucción (aniquilando la ciudad se aniquilan a sí mismos). Los paralelos simbólicos son muchos, desde el *Enuma Elish* donde Marduk*, rey de Babel, mata a su madre Tiamat*, para alzar la gran ciudad (¡siempre Babel!) sobre su cadáver, hasta las novelas actuales de autodestrucción atómica.

(6) *Las etapas de la destrucción de la Prostituta*. El relato del Apocalipsis se ilumina desde el fondo mítico de la muerte de la diosa-monstruo del principio. (a) *Bestia y Reyes odiarán a la Prostituta* porque la han utilizado. La necesitan pero se avergüenzan de su necesidad. De ella han nacido (es madre de todos), pero no pueden amarla (cf. Ez 23,25-29). (b) *La harán desierto*. Era lugar poblado, de encuentro de pueblos, lenguas, naciones de la tierra (Ap 17,15); pero todos se van, huyendo de ella... La dejan sola, prostituta vieja, abandonada, despreciada, sin nadie que quiera o pueda pagar sus favores, como el profeta la ha visto, en yerma soledad eterna (Ap 17,3). (c) *La desnudan*. Eran imponentes sus vestidos y adornos: púrpura, escarlata, oro y diamantes... (cf. 17,4). Ahora es carne vieja, ante todos los curiosos que se burlan, al verla deshonrada, en desnudez que en la Biblia significa humillación (cf. Os 2,5; Ez 16,39; 23,39). (d) *Comerán sus carnes*... De esa forma se sitúan y nos sitúan en el lugar del sacrificio* originario, entendido como banquete de antropofagia que marcó la historia posterior. Así lo supone el Ap: Bestia y Reyes matan y comen a su Madre prostituta. Se cumple de esa forma el talión que había anunciado el ángel de las aguas, de manera que se podría decir: ella ha bebido la sangre de los mártires de Cristo en copa de oro; es justo que la Bestia y los Reyes devoren su sangre (cf. Ap 16,5-7). (e) *Y la quemarán al fuego*. La visión de la ciudad que arde, fuego que asciende con humo hacia el cielo, está en el centro de las lamentaciones que siguen (cf. Ap 18,8-10), retomando un motivo común, vinculado al incendio y destrucción escatológica de Jerusalén (cf. 2 Re 25,8-12) o del mundo (cf. 2 Pe 3,10), mirado desde el gesto de quemar la carne de los animales destinados al sacrificio (cf. Lv 16,27). (f) *La gran antropofagia*. Estamos en el centro de un rito destructor de antropofagia (¡el sacrificio originario!) en que Reyes y Bestia de la tierra comen a la mujer prostituida. El Apocalipsis ha logrado reconstruir de esta manera el Gran Pecado, en clave de rica ambigüedad. Por un lado, esta muerte (asesinato y/o antropofagia) de la Prostituta es gesto de *justicia divina*: ella lo ha buscado, merecía el castigo. Pero, al mismo tiempo, es *culminación del pecado humano*: después de aprovecharse de ella, Reyes y Bestia la destruyen, en paroxismo de terror. Los mismos poderes del mal, entendido de forma masculina (Bestia, Reyes), han destruido a la Mujer-Ciudad. No la querían como esposa, no la respetaban como madre; la hicieron prostituta para al fin matarla, haciendo imposible la vida en el mundo. Estrictamente hablando, el relato podía haber terminado aquí. ¿Qué queda después que ha sido destruía la Ciudad? ¿Qué pueden

hacer los humanos cuando falta Roma? Queda el final del final, con la victoria del Cordero*.

Cf. X. PIKAZA, *Apocalipsis*, Verbo Divino, Estella 1999.

PROTOEVANGELIO, PROMESA DE MUJER

(↗ *Eva*, *Génesis*, *María*, *madre de Jesús*, *memoria*, *patriarcalismo*, *serpiente*). Desde tiempo antiguo, las palabras de Dios a la serpiente del Génesis han venido a tomarse como un anticipo o anuncio de evangelio: «Yahvé Dios dijo a la serpiente: Por haber hecho esto, maldita serás entre todas las bestias y entre todos los animales del campo. Sobre tu vientre te arrastrarás y polvo comerás todos los días de tu vida. Pondré enemistad entre ti y la mujer, entre tu simiente y la simiente suya; esta te herirá en la cabeza, y tú la herirás en el talón» (Gn 3,14-15). Este pasaje en el que Dios «condena» a la serpiente (le muestra su naturaleza) ha tenido una gran importancia en la exégesis, sobre todo por la relación que algunos han visto entre la mujer y María, la madre de Jesús, entre la serpiente y el Diablo, dentro de una línea de interpretación que puede culminar en Ap 12,1-13 (lucha entre mujer* celeste y dragón*).

(1) *Mujer y serpiente*. Gn 3,14-15 continúa y transforma la relación que había comenzado en Gn 3,1-6 entre la mujer y la serpiente. Antes se trataba de una relación de engaño, definida por la astucia seductora de la serpiente (cf. Gn 3,13: ella me engañó). Pero ahora no es ya relación de engaño, sino de lucha abierta en que se enfrentan como antagonistas (enemigos casi gemelos, muy distintos y cercanos) la mujer *(‘ishah)* y la serpiente *(najash)*. Ellas, mujer y serpiente, determinan o definen la historia de violencia de los hombres, de manera que eso que se suele llamar protoevangelio (Gn 3,15) se podría definir como protoguerra: en el principio de la historia actualmente conocida no está la unión del varón y la mujer (como expresaba Gn 2,23-24), sino la lucha entre la mujer (que simboliza la existencia humana) y la serpiente que es el signo del engaño, destrucción y muerte. Aquí se resitúa y se define la relación entre la mujer y la serpiente, que había quedado esbozada en Gn 3,1-6. En esa línea se sitúa la inversión profética de Is 7,14: la mujer dará a luz y su fecundidad será signo de esperanza para los hombres en medio de la guerra. Mientras la mujer sea madre, la historia seguirá, a pesar de la violencia de los hombres. Eva, aspirante fracasada de diosa, se vuelve madre humana: el argumento básico de la historia de los hombres no es la conquista del varón, sino la maternidad de la mujer. Ella y la serpiente son signos antagónicos supremos. La mujer es madre: está al servicio de la vida y por ello, porque ama la vida, se arriesga a ser dominada por el varón y a padecer con el nacimiento de los hijos. Por el contrario, la serpiente es mentira y envidia: quiere robarle a Dios la vida. Es el deseo de sobrepasar todo límite, es envidia. En esta línea, lo que pareció victoria de la serpiente (que ha engañado a la mujer: cf. 3,13) se convierte en una guerra incesante, abierta al triunfo de la vida, simbolizada por la mujer. Aquí funda el Génesis su esperanza de futuro.

(2) *Mujer*, *madre de la vida*. Ambas, serpiente y mujer, aparecen como madres: principio y signo de dos tipos de existencia. *La serpiente* es el poder que se opone a la mujer engendradora, un tipo de antivida que aparece fijada como envidia, deseo al servicio de la muerte. En esa perspectiva ha situado la simbólica israelita todo lo relacionado con Satán, que vive destruyendo la vida de los otros, oponiéndose así a la descendencia de la mujer. La serpiente (lo mismo que el sistema capitalista de la

modernidad) es poderosa porque vive de matar a los demás (no tiene vida por sí, chupa la vida-sangre de los otros, como potencia de envidia). Enfrentándose de esa forma a la serpiente, la mujer/madre aparece aquí como principio de identidad humana, portadora de semilla o descendencia. A este nivel el varón es subordinado. Esta mujer del principio, portadora de semen, es cabeza de estirpe y garantía de futuro para los hombres: mientras ella tenga semen hay esperanza de vida. La tradición posterior entenderá ese semen *(zara)* como propio del varón (cf. Gn 12,7; 13,16; 15,13; etc.). Pero en el principio no fue así: el transmisor de *esperma* (como traducen los LXX: cf. 3,15; 12,7; 13,16; 15,13...) no es Adán, sino Eva, fundadora de humanidad, madre de todos los vivientes. En contra de lo que a veces se piensa, apoyándose en Rom 5 (donde Adán aparece como padre y cabeza de todos los hombres), en Gn 3,15, la humanidad brota del semen maternal de Eva. En otras palabras, la humanidad es mujer. Por eso, la guerra de Eva y la Serpiente es en el fondo la única guerra verdadera de la historia humana. Eva es signo de la Vida que se expresa dando vida en debilidad, en contra de la serpiente, que es la envidia reactiva, que no tiene por sí nada, sino que vive de la muerte de los otros.

(3) *Mujer*, *garantía de futuro*. Ella aparece así al servicio de la vida y solo con el fin de mantenerla, desde el sufrimiento intenso, arriesgándose a ser dominada por el varón, a padecer con los hijos. Por el contrario, la serpiente es el engaño: el deseo de sobrepasar todo límite, la envidia interpretada como lucha contra Dios. Lo que ha sido la primera derrota de la mujer (ha dejado que la serpiente le engañe, como ella misma dice en Gn 3,13) se convierte luego en guerra incesante, abierta al fin al triunfo de la vida. Esta mujer que lucha en favor de la humanidad total (está al servicio de los otros, de los hijos) es la garantía del futuro humano, pues Dios ha dicho: pondré *(‘ashit)* enemistades entre serpiente y mujer y entre sus dos descendencias... Ambas, serpiente y mujer, aparecen como madres: son principio y signo de dos tipos de existencia. Es claro que *la serpiente* aparece en primer lugar como animal concreto que se arrastra por tierra y se alimenta de polvo, como signo de maldición extrema, como vida pervertida, convertida en muerte. Pero ella es, al mismo tiempo, una realidad muy cercana y opuesta a la mujer. Quizá podemos llamarla *antimujer*: es la vida hecha envidia, es egoísmo al servicio de la muerte. En la perspectiva que ella abre ha situado la simbólica israelita todo lo relacionado con Satán, la tentación destructora, la mentira, el diablo con su descendencia contraria a la mujer. En ese sentido podemos afirmar que en el origen de una historia dominada luego por varones está la visión de una mujer que lucha contra el mal de la serpiente. La descendencia de esa mujer que está al servicio de la vida, y no la descendencia de unos varones guerreros, constituye la mayor garantía de futuro sobre el mundo. Desde esa perspectiva se entiende una exégesis católica antigua que ha vinculado a esa mujer con la gran Mujer celeste de Ap 12,1-3 y con María*, la madre de Jesús.

Cf. M. BÖCKELER, *Das Grosse Zeichen. Ap 12*, Müller, Salzburgo 1941; I. DE LA POTTERIE, *La mujer coronada de estrellas*, en ÍD., *María en el misterio de la alianza*, BAC, Madrid 1993, 285-312; I. DE LA POTTERIE, X. PIKAZA y J. LOSADA, *Mariología fundamental. María en el misterio de Dios*, Sec. Trinitario, Salamanca 1996; B. J. LE FROIS, *The Woman Clothed with the Sun*, Herder, Roma 1954; A. T. KASSING, *Die*

Kirche und Maria in Ap 12, Patmos, Düsseldorf 1958; A. PRIMAVESI, *Del Apocalipsis al Génesis. Ecología, feminismo, cristianismo*, Herder, Barcelona 1995.

PROVERBIOS: SABIDURÍA AMIGA

(↗ *Adán y Eva*, *Alianza*, *Cantar de los Cantares*, *hierogamia*, *Israel*, *matrimonio*, *Oseas*, *prostitución*, *Sabiduría*). El libro de los Proverbios (Prov) forma parte de la Biblia hebrea y consta de dos partes bien diferenciadas: varias antologías de refranes o dichos sapienciales, de lugares y tiempos distintos (Prov 10–31), y una introducción teológica (Prov 1–9) que ofrece una enseñanza unitaria sobre el don y los riesgos de la sabiduría y sobre el sentido de la vida humana, desde una perspectiva confesional israelita (s. V-IV a.C.). El cuerpo del libro (Prov 10–31) ofrece varias colecciones de refranes y sentencias, agrupadas por autores y temas: (a) Prov 10,1–22,16 es la parte más larga, atribuida a *Salomón*. Incluye dichos sobre la conducta personal y familiar, y sobre el orden social y las riquezas, desde un fondo creyente (israelita), pero con valor universal. (b) Prov 22,17–24,34. Colección de sentencias de sabios: se atribuye a Ajicar el Asirio, pero contiene una serie de dichos cercanos a los de *Amenenope* de Egipto (1000-600 a.C.), aunque recreados desde la perspectiva del Dios israelita. (c) Prov 25–29. Nuevas sentencias atribuidas a *Salomón* sobre costumbres y normas sociales. (d) Prov 30,1–31,9. Sentencias atribuidas en parte a *Agur y Lemuel*. Parecen de origen no israelita. (e) Prov 31,10-31. Poema acróstico (cada verso empieza con una letra del alfabeto) sobre la *Mujer fuerte*.

(1) *Fondo teológico*, *Mujer Sabiduría*. La introducción del libro (Prov 1–9), escrita probablemente en el siglo IV a.C., transmite la doctrina que un padre y/o maestro israelita dirige a su hijo/discípulo para ayudarle a superar los riesgos de la riqueza (Prov 1) y sobre todo de la tentación sexual (cf. Prov 2–7). Significativamente, cuando llega al momento más importante de su enseñanza, el autor del libro concede la palabra a la dama sabiduría, para que guíe al joven por los caminos de la maduración afectiva (Prov 8). De esa manera, el mismo Dios viene a mostrarse en su Sabiduría como amiga/esposa de los sabios. Frente a la mala mujer o ramera que destruye el corazón incauto, dejándolo en manos de su propia pequeñez y su violencia, viene a revelarse la mujer sagrada, amiga/esposa de Dios y de los hombres. Prov se sitúa así cerca del discurso de Diótima (Platón, *Banquete*), pero en nuestro caso la que habla no es una sacerdotisa, sino la misma Sabiduría de Dios, como mujer amiga que despliega su belleza y su palabra de encanto fuerte en la colina, a la vera del camino, en las entradas de la ciudad (Prov 8,1-2), oponiéndose así a la prostituta: «A vosotros, hombres, os llamo; a los hijos de Adam (= ser humano) me dirijo: aprended sagacidad los inexpertos, aprended cordura los necios... Recibid mi instrucción y no plata, una ciencia mejor que el oro puro; porque la Sabiduría (= *hokmah*) vale más que las perlas y ninguna joya se le puede comparar. Yo, Sabiduría, soy vecina de la sagacidad (= *'ormah*)... Por mí reinan los reyes y los príncipes dan leyes justas... Yo amo a los que me aman, y los que madrugan por mí me encuentran. Yo traigo riqueza y gloria, fortuna copiosa y bien ganada; mi fruto es mejor que el oro puro y mi renta vale más que la plata. Camino por sendero justo, por las sendas del derecho (= *mispat*) para legar riqueza a mis amigos y colmar sus tesoros. Yahvé me estableció al principio de sus tareas, al comienzo de sus obras antiquísimas.

En un tiempo remotísimo fui formada, antes de comenzar la tierra. Antes de los océanos fui engendrada, antes de los manantiales de las aguas. Todavía no estaban encajados los montes, antes de las montañas fui engendrada. No había hecho aún la tierra y la hierba, ni los primeros terrones del orbe. Cuando colocaba el cielo, allí estaba yo. Cuando trazaba la bóveda sobre el faz del océano; cuando sujetaba las nubes en la altura y fijaba las fuentes abismales. Cuando ponía un límite al mar, y las aguas no traspasaban sus mandatos. Cuando asentaba los cimientos de la tierra, yo estaba junto a él, como aprendiz, yo era su encanto cotidiano, todo el tiempo jugaba en su presencia; jugaba con la bola de la tierra, disfrutaba con los hijos de Adam. Por tanto, hijos míos, escuchadme; dichosos los que siguen mis caminos: escuchad mi aviso y seréis sabios, no lo rechacéis; dichoso el humano que me escucha, velando en mi portal cada día, guardando las jambas de mi puerta. Quien me alcanza alcanzará mi vida, y gozará el favor de Yahvé; quien me pierde se arruina a sí mismo; los que me odian aman la muerte» (Prov 8,4.10-11.18.36).

(2) *En el principio de Dios*, *la Sabiduría*. El autor de ese pasaje es un israelita, que acepta la presencia y acción de Dios en la historia de su pueblo, pero que, al mismo tiempo, quiere poner de relieve la enseñanza de la Sabiduría universal de Dios, que se abre a todos los pueblos. Estamos, pues, ante una teología ecuménica, en el sentido radical de la palabra, una teología que se expresa en dos afirmaciones de fondo: existe Dios, y Dios se expresa como Sabiduría amorosa y providente, signo cercano de Dios, fuente de vida sagrada de todo lo que existe. En el origen, como expresión fundante de Dios, ha emergido la Sabiduría que *jugaba en su presencia*, como expresión de su cuidado providente y creador. Por ella sabemos que Dios no ha suscitado el mundo por deber o cálculo económico, sino por placer. Eso significa que Dios goza en su sabiduría y con ella disfruta, como un maestro grande que se alegra con su discípulo, como un amante que se emociona con la mujer querida en cuyo nombre y bajo cuya inspiración hace las cosas.

Estos son los motivos fundamentales del gran canto de la mujer/sabiduría de rasgos divinos, en la línea de las diosas de Egipto, Siria y Mesopotamia. Pero esta Sabiduría no tiene valor independiente: no se puede separar del Dios Yahvé como si fuera una diosa distinta (sería idolatría). Tampoco es una simple personificación, un modo de hablar, un motivo estético/literario sin fondo real. Esta mujer/sabiduría tiene una entidad propia y distinta, y así aparece como expresión de la hondura amorosa y femenina de Dios. La tradición teológica cristiana ha reelaborado esos motivos, aplicándolos a Jesús, Hijo de Dios, en su condición de ser divino y principio de lo humano, pero también los ha aplicado al Espíritu Santo y, sobre todo, a la Madre de Jesús, la Virgen María, entendida como expresión de lo divino. Para los judíos esta dama/Sabiduría es signo del cuidado amoroso del Dios que llama a los hombres y les ama (acoge) como mujer amante.

Cf. L. ALONSO SCHÖKEL y J. VÍLCHEZ, *Proverbios*, Cristiandad, Madrid 1894; A. M. DUBARLE, *Los Sabios de Israel*, Escerlicer, Madrid 1958, 54-68; E. SCHÜSSLER FIORENZA, *En memoria de ella*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1988; *Cristología feminista crítica: Jesús*, *hijo de Miriam*, *profeta de la sabiduría*, Trotta, Madrid 2000; *La senda de Sofía. Hermenéutica feminista crítica para la liberación*, Lumen, Buenos Aires 2003; X. PIKAZA, *Dios judío*, *Dios cristiano*, Verbo Divino, Estella 1996, 167-186; G. VON RAD, *La Sabiduría en Israel. Los Sapienciales y lo Sapiencial*, Fax, Madrid 1973, 189-207.

PROVOCACIÓN EVANGÉLICA

(↗ *Jesús 5-6*, *profetas 2-3*). Hay religiones que no provocan ni denuncian, sino que dejan que la sociedad siga su marcha, mientras los fieles o iluminados crean y cultivan un tipo de interioridad particular, de tipo puramente contemplativo o evasivo. En esa línea se sitúan algunos tipos de budismo y, en general, las religiones del lejano Oriente. (a) *Denuncia profética*, *provocación evangélica*. Por el contrario, en la línea de la denuncia profética (que condena duramente los pecados del pueblo), el evangelio de Jesús implica un tipo de provocación social, porque critica (tiende a destruir) un tipo de familia patriarcal (judía, romana) basada en estructuras de poder y porque quiere vincular en libertad a todos los hombres, superando las instituciones que actualmente se imponen en el mundo. Así lo muestran los dos textos que siguen, unidos en Mt, aunque distintos en su origen (cf. versión de Lc). Así reza el primero: «No penséis que he venido a traer paz a la tierra; no he venido a traer paz, sino espada: he venido a enfrentar al hombre con su padre y a la hija con su madre y a la nuera con su suegra. Y los enemigos de un hombre serán los de su propia casa» (Mt 10,34-36; cf. Lc 12,51-53). Superando la vieja familia sacral (que protege a los suyos) ha elevado Jesús su experiencia de comunidad abierta a todos, y de un modo especial a quienes carecen de familia. Ciertamente, reconoce el valor de la casa-familia y la incluye en su proyecto misionero (Mt 10,12-13; cf. Mc 6,10); pero, al mismo tiempo, rompe el orden de la «buena» casa-familia. Por eso, su mensaje de concordia universal, que él empieza ofreciendo a los marginados de Israel, se vuelve fuente de discordia: introduce una espada de división en la carne del pueblo, incluso dentro de las «buenas» familias (Lc 14,16-24; cf. Lc 2,35; Mc 13,8). Posiblemente, esta palabra (¡no he venido a traer paz, sino espada!) proviene de un profeta eclesial que habla en nombre de Jesús, en contexto de conflicto misionero, pero expresa el poder del Evangelio. (b) *La gratuidad*, *principio de ruptura creadora*. La gratuidad mesiánica, que vincula en amor universal a los humanos, rompe los lazos más sagrados (padre-hijo, madre-hija, nuera-suegra), volviéndose riesgo social: no sacraliza el orden existente, ni sanciona sus poderes, sino que sitúa a los hombres y mujeres ante un camino de solidaridad universal, empezando por los pobres. Por eso: «Quien ame a su padre o a su madre más que a mí no es digno de mí, y quien ame a su hijo o hija más que a mí no es digno de mí, quien no tome su cruz y me siga no es digno de mí» (Mt 10,37-38; Lc 14,25-27). Mateo ha formulado este pasaje de forma comparativa (quien ame más...); Lucas de forma excluyente: quien no odie... Pero el tema es el mismo: Jesús aparece en ambos casos como amor supremo, autoridad y comunión. Ciertamente, hay otras relaciones familiares, pero todas acaban siendo secundarias: Jesús ha establecido por encima de ellas el vínculo del Reino, definido a través de su persona. No ha venido a cambiar unas ideas sobre Dios ni unos aspectos sacrales del entorno, sino a promover en su persona el amor del Reino sobre todos los restantes amores (de padre o madre, hijo o hija). Es evidente que su gesto y palabra supone una gran provocación dentro de un mundo marcado por estructuras de poder familiar y social. Resulta lógico que ciertos

poderes del sistema, que solo pueden mantenerse por medio de un tipo de imposición, le hayan criticado y condenado.

Cf. C. J. GIL ARBIOL, *Los Valores Negados. Ensayo de exégesis socio-científica sobre la autoestigmatización en el movimiento de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2003; S. GUIJARRO, *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica*, Universidad Pontificia, Salamanca 1998; X. PIKAZA, *Sistema, libertad, iglesia. Las instituciones del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 2001.

PSEUDONIMIA

(↗ *apócrifos*). En general, la tradición apocalíptica judía es apócrifa: presenta sus libros como escondidos, propios de sabios que conocen aquello que debe suceder (cf. Dn 12,9-10). Habría, por tanto, dos Biblias: (a) Los creyentes normales solo pueden leer y conocer los textos públicos de la Biblia oficial de Israel, compuesta por los veinticuatro libros de la *Mikra* o Antiguo Testamento hebreo. (b) Pero hay una Biblia escondida, fuente de saber profundo, que consta de los 70 libros apócrifos, algunos de los cuales afirman que esta segunda Biblia es la portadora de la verdad (cf. *4 Esd* 14,46-47). Por su propio estilo (y por el riesgo exterior de persecución que pueden suscitar) los libros apocalípticos tienden a ser escondidos, literatura clandestina, en plano religioso y político. Pues bien, para dar autoridad a sus visiones y acentuar el carácter esotérico y profundo de sus textos, los apocalípticos atribuyen sus revelaciones a los personajes míticos más sabios de la antigüedad (Matusalén o Noé, Daniel o Henoc) o a ciertos antepasados, sobre todo escribas sabios, cuya obra habría quedado escondida, y que ahora se conoce en su integridad, ofreciendo bases nuevas para el resto creyente del pueblo; entre ellos están Matusalén y Henoc, Noé o Abrahán, los doce patriarcas, Moisés, Esdras o Baruc. Esta pseudonimia, perfectamente calculada, quiere producir un efecto literario y social: los textos apocalípticos aparecen como testimonio de un pasado normativo, pudiendo leerse (desde aquel origen antiguo) como profecía (= anuncio) de lo que ha de venir. Los autores apocalípticos ocultan su nombre y ponen a sus libros un autor simbólico para presentar sus revelaciones como testimonio de verdad primigenia (muy antigua); así las ofrece como portadoras de verdades secretas de iniciados en el conocimiento del misterio y en la resistencia social (política). De todas maneras, hay autores apocalípticos que pueden hablar o escribir firmando con propio nombre, a cara descubierta, como harán Juan Bautista, Jesús de Nazaret y el «profeta» Juan autor del Apocalipsis. Este último no ha escondido sus visiones, ni las ha ocultado tras un pseudónimo, sino que las ha presentado abiertamente a la comunidad cristiana, que ha recibido su libro de Revelación como plenitud de la profecía israelita y cristiana.

PSICOLOGÍA. LECTURA PSICOLÓGICA

(↗ *crítica bíblica*, *lecturas*). En su conjunto, los textos bíblicos pueden tomarse como signo de psicogénesis (de surgimiento y maduración humana), apareciendo, al mismo tiempo, como *psicodrama*. Más que leerlos hay que recrearlos, de manera que sus lectores lleguen a ser recreados por ellos. En esta línea se están abriendo amplios campos de investigación y estudio bíblico, de manera que la psicología permite entender mejor no solo el despliegue y sentido de algunos personajes, sino el mismo despliegue de la conciencia bíblica. No se trata de que los exegetas tomen desde fuera una teoría psicológica (de Freud o Jung) para aplicarla después a la Biblia, sino de estudiar la misma Biblia como texto fundacional de Occidente (y de gran parte de la humanidad), que nos ayuda a describir y elaborar el sentido de lo humano. En esa línea, la lectura psicológica de la Biblia, vinculada a otros tipos de lectura convergente (social y feminista, antropológica y religiosa), constituye uno de los retos de la exégesis del futuro.

Cf. A. ARENCIBIA, *Psicoanálisis y Biblia: el psicoanálisis aplicado a la investigación de textos bíblicos*, Universidad Pontificia, Salamanca 1994.

PUEBLO DE DIOS

Casi todas las religiones están vinculadas a un pueblo determinado, de manera que son religiones de una tribu, de una nación, de una cultura. Hay, sin embargo, algunas religiones que quieren ser universales y entre ellas se suelen contar las monoteístas (judaísmo, cristianismo, islam), además de otras como el budismo. Pues bien, a pesar de esta universalidad (o para reflejarla mejor), las religiones bíblicas han puesto de relieve la existencia de un pueblo o comunidad de portadores de la religión. (1) *El Dios judío es Dios del verdadero pueblo (el 'Am Israel)*, separado y distinto de todos los restantes, es decir, de los gentiles *(goyyim)*. Es un Dios trascendente, pero se ha vinculado con su propio *'Am*, su pueblo especial (elegido), donde ha venido a revelarse. Por eso, el conocimiento de Dios está vinculado a la pertenencia y cumplimiento de las normas de vida de ese pueblo. Ciertamente, el Dios israelita había comenzado siendo un dios nacional (¿tribal?), pues se hallaba vinculado solo a un grupo humano, garantizando su propia identidad y diferencia. Sin embargo, los judíos han sabido que su elección nacional está al servicio de la universalidad humana: por eso, ellos siguen manteniendo su identidad de grupo, a fin de ofrecer al resto de la humanidad el testimonio de la revelación divina que un día ha de expandirse a todo el mundo (en clave escatológica). (2) *El Dios cristiano es internamente universal*, *pero está ligado a una Ekklesia*, es decir, a un grupo de personas que se reúnen en su nombre. Los cristianos han roto un tipo de clausura nacional (legal) judía, recibiendo en su grupo mesiánico a personas de todos los pueblos: han abandonado la exigencia de la circuncisión, han abolido las leyes de tipo alimenticio y los rituales de pureza social (y familiar, matrimonial) que definían a los judíos y de esa forma se han abierto a los gentiles, superando la diferencia anterior entre judíos y griegos, hombres y mujeres, elegidos y no elegidos (cf. Gal 3,28). Pero han creado un tipo de clausura eclesial, que se vincula a la formación de una comunidad (Iglesia) donde se reúnen los creyentes para confesar su fe y expresar el sentido de su vinculación. Lógicamente, la confesión teológica (fe en Dios) se encarna o actualiza en un compromiso social: en la creación de un pueblo misionero que quiere llevar a todos los humanos la experiencia creadora de Jesús. (3) *El Dios musulmán es también inseparable del surgimiento de la Umma*, *es decir*, *de una comunidad universal de los creyentes*. Los musulmanes fueron en principio árabes, pero pronto rompieron los límites de la cultura árabe, para expandirse hacia otros pueblos, con voluntad de integración religiosa y social. Así pudieron universalizar un tipo de fe y vida parecida a la del judaísmo que está en su fondo. Las prácticas de la religión musulmana son muy simples (de manera que condensan las leyes nacionales del judaísmo en cinco pilares o principios básicos: confesión de fe, oración, limosna, ayuno, peregrinación). A pesar de ello (o quizá por ello) el islam ha creado una fortísima conciencia de integración social, de tal manera que algunos lo definen como experiencia y cultivo de unidad grupal, más que como religiosidad estricta.

Cf. K. J. KUSCHEL, *Discordia en la casa de Abrahán. Lo que separa y lo que une a judíos*, *cristianos y musulmanes*, Verbo Divino, Estella 1996; X. PIKAZA, *Monoteísmo y globalización. Moisés*, *Jesús*, *Muhammad*,

Verbo Divino, Estella 2002; M. WEBER, *Ensayos sobre sociología de la religión* I-III, Taurus, Madrid 1987.

PUERTA

Las ciudades antiguas de Oriente, en el entorno de Palestina, solían tener varios lugares de encuentro, entre ellos, el palacio real, el templo y la torre de defensa. El más importante para el pueblo era la puerta, como espacio abierto para el encuentro y la relación personal, lo mismo que para la administración de la justicia, pues allí solían reunirse los ancianos y/o jueces (cf. Prov 31,23). (1) *Apocalipsis*. La nueva Jerusalén tendrá doce puertas *(pylônes)* de piedras preciosas, que llevan los nombres de los patriarcas de Israel y de los apóstoles del Cordero (principio y culmen de la salvación) y están presididas por doce ángeles, signo de presencia y cuidado de Dios (Ap 21,12-21). Ellas siguen cumpliendo una función orientadora para los pueblos que quieran salvarse (21,24), pero no se cierran ni de día ni de noche (21,25), pues no habrá peligro en ella (nadie puede amenazarla) y todos hallarán allí su plenitud y bienaventuranza (cf. 22,14). (2) *La Biblia de los pórticos*. Muchas de las puertas y pórticos de las grandes iglesias románicas contienen escenas del Apocalipsis y de otros libros de la Biblia, especialmente: el Cristo Vencedor *(Pantokrator)*, los cuatro Vivientes *(Tetramorfo)* y los veinticuatro ancianos (música celeste), con los ángeles trompeteros, escenas de juicio... El Apocalipsis, representado así en los tímpanos de muchas puertas, puede interpretarse como guía de un camino purificador que lleva a la confesión de los pecados y a la transformación individual y comunitaria de los fieles. La misma arquitectura y escultura se vuelve catequesis: interpretación del Libro, Biblia de los Pobres (de aquellos que no saben leer). Una de las más famosas puertas del Ap y uno de los más altos monumentos artísticos y teológicos de la historia de Occidente, es el Pórtico de la Gloria de Santiago de Compostela, que puede interpretarse como Puerta de la Biblia y en especial del Séptimo Sello del Apocalipsis.

Cf. D. GÓMEZ GRISALEÑA, J. M. DÍAZ MOZAZ y X. PIKAZA, *Apocalipsis de Pancorbo. Visiones de Juan*, La Muralla, Madrid 1992; F. VAN DER MEER, *L'Apocalypse dans l'art*, Mercator, Amberes 1978.

PUREZA

(↗ *lepra*, *milagros de Jesús*). En el comienzo de la historia de Israel, los hebreos formaban tribus o grupos de marginados sin identidad unitaria. Solo la experiencia de fe en Yahvé les vincula como pueblo de la alianza, escogido por Dios. Lógicamente, la identidad israelita se define por la pertenencia al *am*, esto es, al pueblo que Dios ha vinculado a través de una genealogía, de una Ley común, de un culto sagrado (templo) y de una Tierra (Palestina). En esa línea, tras la pérdida de un tipo de identidad política, que culminará con la destrucción del templo y la expulsión de Palestina (entre el final del siglo I y el comienzo del II d.C.), partiendo ya del siglo II a.C., los judíos han destacado su identidad como pueblo nacional, vinculados por unos signos sacrales, que expresan y mantienen su pureza frente a los restantes pueblos. En esa línea, para reforzar su identidad, muchos de ellos, en general los más piadosos, han ritualizado su vida, cumpliendo no solo las leyes que el Levítico establece para el conjunto de los israelitas, sino algunas que son propias de los sacerdotes en el templo. De esa forma han sacralizado toda su existencia en línea de separación, distinguiendo lo puro de lo impuro, conforme a una exigencia del Código de la Santidad (Lv 17–25), explicitada después por otras leyes, como el *Rollo del Templo* de Qumrán. Impuro es lo que amenaza la vida y distinción del grupo, como muestran las normas sobre ciclos menstruales y sexualidad, con las emisiones seminales de los varones. Especialmente poderosa (sagrada e impura al mismo tiempo) es la sangre, tanto la que brota de una herida humana como la que mana de animales muertos, porque está vinculada al principio de la vida: así la parturienta queda impura y debe separarse por un tiempo de la relación normal con los demás, porque su parto ha estado relacionado con la sangre. Son impuras también muchas enfermedades que parecen contagiosas (lepra, peste) y de un modo especial los cadáveres. En esta línea se sitúa lo demoníaco, que domina a los humanos: los posesos aparecen rodeados de sacralidad invertida, manipulados por espíritus impuros que se apoderan de ellos. En este contexto de separaciones rituales, establecidas por la Ley escrita (Levítico) y sancionadas por la tradición (Ley oral de la Misná, s. II-III d.C.), ha venido a introducir su novedad Jesús, reinterpretando de manera poderosa la voluntad de Dios y su acción salvadora. Su iglesia no será institución de purezas e impurezas, sino comunión de gratuidad y diálogo universal. De todas formas, el judaísmo sabe que la distinción básica de la antropología bíblica es la que existe entre el bien y el mal (no entre lo puro y lo impuro), en la línea de Gn 1, donde se dice que «todas las cosas creadas por Dios son *tob*», es decir, buenas y/o puras. Para el Nuevo Testamento la pureza básica del hombre se identifica con la gracia que «justifica» (purifica en sentido total) a los pecadores.

Cf. E. ESTÉVEZ, *El poder de una mujer creyente. Cuerpo, identidad y discipulado en Mc 5,24b-34. Un estudio desde las ciencias sociales*, Verbo Divino, Estella 2003.

PURGATORIO

(↗ *purificación*). El símbolo del purgatorio, entendido como lugar y tiempo de purificación y limpieza de las almas tras la muerte, no aparece desarrollado de un modo expreso en la Biblia, ni en la judía, ni en la cristiana. De todas formas, en 1 Henoc* hallamos un tipo de «lugares de acogida y preparación» de las almas de los muertos, de manera que su sentido y función podría interpretarse en la línea del purgatorio de la dogmática católica posterior, que suele apoyarse, de un modo algo forzado, en textos en los que se habla de «pagar las deudas» (cf. Mt 5,26). Sea como fuere, el tiempo que media entre la muerte de los hombres y la parusía* final del Cristo sigue siendo un misterio para el conjunto del Nuevo Testamento y, en esa línea, un tipo de teología católica ha podido hablar, de un modo simbólico, de un tiempo-espacio de purificación o purgatorio, con elementos que provienen quizá más del Antiguo que del Nuevo Testamento. Para los sacerdotes del Antiguo Testamento la purgación/purificación tiene un sentido ritual y se realiza durante el tiempo de vida de los hombres. Para el Nuevo Testamento ella va unida a la gracia de Dios y a la pascua de Cristo.

PURIFICACIÓN DE MARÍA

(↗ *María*, *madre de Jesús*). Conforme a la Ley de Israel y sometido a sus normas rituales (cf. Gal 4,4), Jesús ha sido circuncidado (Lc 2,21). Pero la Ley pide más, como ha indicado cuidadosamente Lucas: «cuando llegaron los días de la purificación de ellos *(katharismou autôn)* llevaron al niño a Jerusalén, para presentarlo ante el Señor» (Lc 2,22).

(1) *Fiesta de la Purificación. Dos de febrero*. Suele decirse que el pasaje citado resulta equivocado o ambiguo, pues la ley solo habla de la purificación de la mujer tras el parto, mientras que aquí hallamos la purificación de los dos (madre e hijo). Pienso, sin embargo, que el lenguaje de Lucas es exacto, pues incluye bajo el mismo término *(katharismos)* dos gestos convergentes, que la Iglesia católica recuerda el 2 de febrero, a los cuarenta días de la Navidad. (a) *Hay una purificación de la madre* que, conforme a Lv 12,1-8, había quedado impura por la sangre del parto. Pasado el tiempo de peligro (cuarenta días por el niño, ochenta por la niña), ella debía presentarse ante el Señor, ofreciendo un sacrificio (de cordero o de pichones). Solo así, en dolor de sangre, ratificaba ella su maternidad sangrienta y presentaba ante Dios el propio sacrificio de su vida. Esto era ser madre: habitar en la vecindad de un dolor fecundo, ser capaz de dar la propia sangre por (con) el hijo. La maternidad sitúa a la mujer en el espacio sagrado de la ofrenda y del riesgo de la vida. Por eso parecía lógico que hubiera una purificación especial de agradecimiento y miedo reverente por la madre. (b) *Hay una purificación o*, *mejor dicho*, *una ofrenda del primogénito* varón, quien, conforme a ley antigua (cf. Ex 13,1-2.11-16), pertenece en exclusiva a Dios, es santo. Por eso, para que pueda vivir de una manera normal sobre la tierra, los padres deben rescatarlo, ofreciendo en su lugar un sacrificio (cf. Gn 22). Como primogénito que abre la matriz de María (Lc 2,23; Ex 13,2), Jesús es santo, pertenece a Dios; por eso hay que ofrecerlo al mismo Dios, en gesto sacrificial.

(2) *Cristianismo sacrificial. Un resto simbólico*. La fiesta de la Purificación de María ha vinculado dos normas sacrales: la purificación de la madre María, que presenta a Dios su maternidad sangrante; y la ofenda y rescate del hijo Jesús a quien ofrecen ante Dios como primogénito varón que le pertenece. Es evidente que estos ritos tenían un sentido sacrificial que en tiempos de Lucas había sido superado (nada nos permite suponer que las madres paganocristianas del tiempo de Lucas los siguieran realizando). Pero Lucas piensa que ambos se han cumplido de manera plena en Cristo y en María y de esa forma los recuerda y vincula, presentándolos como parte esencial del nacimiento israelita del Hijo de Dios. Nace Dios e iniciando su andadura humana cumple (ratifica y supera) los ritos israelitas de la sangre. Sus padres sacrifican en su honor (en su lugar) unas tórtolas que han sido preparadas (compradas) para ello, señalando de esa forma que su misma vida humana ha de entenderse como ofrenda que se eleva al Dios de vida. También su madre ofrece con Jesús (por Jesús) el signo de la sangre que ella ha derramado en su alumbramiento. En sí mismos, esos ritos nos sitúan en un mundo que para muchos resulta extraño, de signos extinguidos, muy lejanos a nuestra sensibilidad. Pero podemos

recordar que las madres católicas se han seguido «purificando» hasta tiempos muy recientes, tras el nacimiento de sus hijos. Pero ellas básicamente han ido a la Iglesia para dar gracias a Dios por sus hijos y para encender una candela como signo de la luz* de la vida. En esa línea, la fiesta de la Purificación de María se ha llamado y se sigue llamando día de las Candelas.

Cf. M. COLERIDGE, *Nueva lectura de la infancia de Jesús. La narrativa como cristología en Lucas 1–2*, El Almendro, Córdoba 2000; C. ESCUDERO FREIRE, *Devolver el evangelio a los pobres. A propósito de Lc 1–2*, Sígueme, Salamanca 1978.

PURIM, FIESTA DE

(↗ *Ester*, *inversión de suertes*). Como recuerdo de la matanza (histórica o simbólica) de sus enemigos, lograda por intercesión de Ester*, los judíos celebraron y siguen celebrando la fiesta de las Suertes o *Purim*, que 2 Mac 15,36 llama fiesta de Mardoqueo, mentor de la reina (cf. Est 9,29.31). La historia de Ester con la fiesta de los *Purim* representa, de manera paradójica y providencial, una de las culminaciones simbólicas de la historia israelita. No había en Israel lugar para la reina, ni en clave inmanente (de realeza humana), ni trascendente (de realeza divina), pues el Dios rey de Israel hacía imposible el surgimiento de una realeza femenina. Pero eso no ha impedido que en la imaginación religiosa del pueblo haya surgido una reina salvadora, una mujer creyente que, casada con el rey gentil, garantice la victoria militar y la vida permanente de su pueblo. Ester, la amada del gran rey, es fuente de victoria para los judíos, que celebran su recuerdo en la fiesta de los *Purim*. Mientras ella siga en la memoria de los fieles la vida de estos se halla asegurada: cambiará el rey el edicto, alcanzarán ellos la suerte en los *Purim*, matarán a los perversos. Por la fiesta de *Purim*, Ester ha pervivido y pervive en la memoria israelita, como heroína y salvadora. Por eso se le sigue llamando la reina.

(1) *Origen de la fiesta. El libro hebreo de Ester*. En el origen de esta celebración debe estar el recuerdo de algún hecho especialmente favorable que se entiende como nuevo éxodo del pueblo. Para fijar ese recuerdo y motivar mejor la fiesta se redacta Ester 1–10 (BH), quizá en tiempos del primer alzamiento macabeo (167-164 a.C.). Es un bello texto que asume elementos folclóricos paganos (quizá los mismos nombres de Mardoqueo/Marduk y de Ester/Isthar), creando una hermosa trama literaria, tejida de ironía, intriga y suspense que se centran sobre todo en Ester, la favorita de un rey persa que lleva el nombre real y simbólico de Asuero (Artajerjes). Ester forma parte del harén palaciego y con su halago de erotismo y presentándose al fin como judía (cosa que al principio había ocultado) consigue que el rey mande ejecutar a Amán, enemigo de los judíos, y nombre primer ministro a Mardoqueo, judío y protector de los judíos, quienes, aprovechando la nueva situación política, con el favor de Ester y Mardoqueo, se vengan de sus enemigos, matando a muchos de ellos. De esta forma cambian las Suertes *(Purim)* y el día destinado a la muerte se convierte en tiempo de nuevo nacimiento vengativo: responden con violencia a la violencia de aquellos que querían destruirles; Dios se expresa en formas de talión y extiende su dominio utilizando medios de terror (cf. Est 8,17), de forma que el gozo y victoria de unos supone derrota y tristeza de otros. En el texto hebreo de Ester no aparece el nombre de Yahvé: todo es profano en su historia, desde la manera de entender la división de judíos y gentiles hasta el modo de cambiar las «suertes» de unos y otros, por medio de una política cercana a las intrigas de salón y a los favoritismos de alcoba. Ocultamente actúa Dios, sin que sea necesario que aparezca su nombre. Así dirige la trama de liberación del pueblo, a través de una historia bella y tensa donde emerge el lado oculto y oscuro del poder (vino, espionaje, presiones sexuales).

(2) *Actualización griega. Añadidos de los LXX.* Es normal que un autor posterior, judío de la diáspora helenista, que escribe a principios del I a.C., haya querido actualizar el relato anterior, introduciendo en los lugares clave unos textos explicativos que suelen recogerse como epílogo o introducirse en los lugares correspondientes de la narración antigua (como hacen los LXX). Es un *teólogo* que quiere explicitar el mensaje anterior de la Biblia hebrea por medio de reflexiones, plegarias y cartas. Especialmente significativo es el prólogo y epílogo del libro (que las diversas traducciones presentan en lugares distintos) donde se ofrece y explica un sueño de tipo alegórico/apocalíptico: a un lado están los gentiles, que amenazan al pueblo escogido, al otro los judíos fieles que gritan pidiendo ayuda a Dios (como en el cautiverio de Egipto). Por un lado está el mal dragón, que es Amán el Gran Ministro, enemigo de los justos, por otro el buen dragón, que es el mismo Madorqueo, nuevo Moisés, liberador de los judíos. En el centro aparece una fuente convertida en gran río: es Ester, símbolo de la mujer/heroína israelita que ofrece salvación y vida a su pueblo (cf. 1,1a-k y 10,3a-f).

Cf. R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985, 645-647.

PUTIFAR, MUJER DE

(↗ *Asenet*, *Egipto*, *José*). Egipcia que «tienta» a José* y pretende tener relaciones sexuales con él. El texto la presenta para destacar la fidelidad (honradez) de José, vendido como esclavo por sus hermanos, pero defendido y rehabilitado por Dios.

(1) *Trasfondo y tema* (Gn 39,1-6a). José, elegido de Dios, ha sido comprado como esclavo por Putifar, ministro y mayordomo del Faraón, a quien el texto hebreo describe como *saris*, que suele significar «eunuco». Ciertamente, al decir que está casado y al hablar de su mujer, la Biblia puede suponer que no era eunuco en sentido sexual, pero de hecho esa palabra eleva una sospecha sobre las relaciones que él mantiene con su esposa, dueña de la casa, pero subordinada de hecho a José, a quien Putifar ha dado plenos poderes como mayordomo, de manera que él (Putifar) y, con más razón, su esposa «solo deben preocuparse de comer y beber».

Pues bien, en ese contexto se dice que la mujer de Putifar intenta seducir a José (Gn 39,6b-12). El relato supone que ella, siendo egipcia y rica, gozaba de libertad para actuar de esa manera. No se sabe cómo piensa, solo lo que quiere: mantener relaciones sexuales con su siervo, mayordomo de la casa. En general, las mujeres israelitas no mostraban su deseo sexual a los hombres (a no ser Mical*, 1 Sm 18,20, y la Sulamita* del Cantar de los Cantares); pero esta egipcia puede hacerlo y lo hace.

(2) *Una mujer con libertad para organizar su vida privada*. Su figura y actitud resulta verosímil y refleja la manera en que los israelitas visualizaban a las egipcias ricas, con independencia y deseos propios, incluso por encima del matrimonio. La tradición extendida del Oriente (incluso en Israel) suponía que un hombre/dueño tenía derecho a mantener relaciones sexuales con su esclava (pero no viceversa, una dueña con su esclavo). Pues bien, nuestro texto supone que la mujer/dueña tenía ese derecho sexual con su esclavo: «Tiempo más tarde sucedió que la mujer de su señor se fijó en José y le dijo: "Acuéstate conmigo". Pero él rehusó y dijo a la mujer de su señor: "He aquí que mi señor no me controla... y me ha confiado todo cuanto tiene... No me ha vedado absolutamente nada más que a ti misma, por cuanto eres su mujer. ¿Cómo entonces voy a hacer este mal tan grande, pecando contra Dios?"... Cierto día entró él en la casa para hacer su trabajo y coincidió que no había ninguno allí dentro. Entonces ella le asió de la ropa diciéndole: "Acuéstate conmigo". Pero él, dejándole su ropa en la mano, salió huyendo» (Gn 39,7-12).

Al texto no le importa la moralidad de la mujer, sino la respuesta de José, que actúa como israelita (¡es decir, como hombre libre!) y no como un siervo que tiene que doblegarse a los deseos de su dueña, aunque esta la pida algo que podría estar legalmente permitido, pues da la impresión de que ella está «abandonada» por su esposo.

(3) *Venganza de la mujer*, *providencia de Dios* (Gn 39,13-20). La mujer de Putifar agarró la túnica de lino *(kalasiris)* de José, que escapó desnudo, quedándose con ello. Entonces, de un modo normal, al sentirse despreciada por su esclavo, con la túnica en la mano, quiso vengarse y, haciendo que venga su marido, le acusa de esta forma: «Ha entrado a mí ese siervo hebreo que tú nos trajiste, para abusar de mí; pero yo he

levantado la voz y he gritado, y entonces ha dejado él su ropa junto a mí y ha huido afuera. Al oír su señor las palabras que acababa de decirle su mujer... se encolerizó y prendió a José y le puso en la cárcel, en el sitio donde estaban los detenidos del rey» (39,17-20).

Leyendo cuidadosamente el texto, vemos que la mujer no acusa solo a José (¡ha querido abusar de mí!), sino también, veladamente, a su marido (¡este siervo hebreo que tú nos trajiste...!), por haber introducido a José en la casa y haberle dado todo el poder. El relato afirma que Putifar se llenó de ira (39,19), pero no precisa contra quién (¿contra ella?, ¿contra José?), aunque añade que encarceló a José. Esa reacción parece «moderada», pues en un contexto semita (israelita), ante una acusación como aquella, el marido debería haber matado inmediatamente al siervo (y quizá también a la mujer, si hubiera sospechado algo de ella). Putifar, en cambio, se limita a meter a José en la prisión del Faraón, un lugar reservado para los grandes administradores del reino, caídos en desgracia.

La venganza de la mujer (que actúa por despecho y frustración) sirve no solo para destacar la fidelidad de José, sino también la providencia de Dios que le protege en la cárcel y le acaba poniendo en contacto con el mismo Faraón que le libera y le hace «mayordomo o administrador» de todo Egipto (y no solo de la casa de Putifar, como antes), dándole como esposa a una mujer con la que tendrá dos hijos (Efraín y Manasés), que serán patriarcas y jefes de dos tribus muy importantes de Israel (Gn 41,45.50-52). En el principio de la historia de Israel hallamos no solo un gesto de separación del pueblo, sino también de mestizaje, con matrimonios mixtos, como reconoce el mismo Jacob, adoptando como propios (hijos suyos, fundadores de tribus) a los hijos de José con *Asenat*, la egipcia (cf. 48,1-6), un motivo recreado en la historia tardía de José y Asenet*. De esa manera, incluso la mujer de Putifar, a quien la Biblia presenta de forma negativa, contribuye a la realización de los planes de Dios.

Cf. J. VERGOTE, *Joseph en Egypt*, Pub. Univ., Lovaina 1959; G. W. COATS, *From Canaan to Egypt: Structural and Theological Context for the Joseph Story*, CBQMS 4, Washington 1975; D. B. REDFORD, *A Study of the Biblical Joseph Story*, Brill, Leiden 1970.

Q

Q, DOCUMENTO

(↗ *evangelios*, *Galilea*, *Jesús 7-8*, *Lucas*, *Marcos*, *Mateo*). Suele llamarse Q (del alemán *Quelle*, fuente) un documento o fuente literaria de los evangelios de Mt y Lc, que contendría una colección de dichos o *logia* de Jesús, compuesto en Galilea o Judea, en los años 40-50, y que sería, con Marcos, uno de los componentes básicos de la tradición sinóptica. Ese documento, recompuesto por los investigadores a partir de los textos actuales de Mateo y Lucas, sería el testimonio más significativo de un grupo de cristianos que habían recopilado de forma apocalíptico-sapiencial algunos de los dichos más significativos de Jesús, para expresar por ellos su experiencia evangélica y para utilizarlos en la expansión del movimiento cristiano. Algunos han pensado que podría haber estado escrito en arameo (de manera que podría identificarse con un Proto-Mateo semita, al que se alude en algunos textos antiguos); pero el estudio de los materiales nos impulsa a pensar que, al menos en sus formas avanzadas, recogidas por Mt y Lc, el texto ha sido transmitido en griego.

(1) *Q y Marcos*. El documento Q forma con Marcos el testimonio más antiguo de la tradición de los evangelios de Jesús. Pero, en contra de Marcos, que no se ha perdido, sino que ha seguido empleándose en la Iglesia después de que gran parte de su material hubiera sido recogido por Mt y Lc, el documento Q se ha perdido, quizá porque ya no interesaba (sus materiales habían sido conservados en textos más extensos e importantes para el conjunto de las iglesias), quizá porque su visión del evangelio resultaba demasiado estrecha: solo recogía palabras de Jesús, dejando a un lado el tema expreso de su muerte y de su resurrección. Por otra parte, la misma identidad del documento Q es una hipótesis, de manera que no todos los investigadores están convencidos de su existencia: algunos siguen pensando que las concordancias entre Mt y Lc y sus diferencias respecto a Mc se explican mejor de otras maneras, partiendo, por ejemplo, de la prioridad de Mt (o de la de Lucas), a partir de cuyo texto se habrían compuesto los otros evangelios, sea por abreviación (Mc), sea por expansión y reelaboración (Lc). A pesar de ello, la hipótesis de la existencia de un documento Q sigue siendo la más sencilla y plausible. Según ella, en el comienzo de la misión cristiana, probablemente en el paso de la lengua aramea a la griega, en el entorno de Galilea-Siria o en la misma Jerusalén, algunos seguidores de Jesús habrían comenzado a juntar materiales de la tradición anterior, componiendo con ellos un «librito» de dichos, agrupándolos por afinidad de motivos. No está claro el motivo dominante del principio de la tradición de Q: muchos investigadores piensan que los primeros dichos eran claramente apocalípticos

y que después fueron reelaborados en línea más sapiencial; otros piensan que al principio el documento Q era una especie de ideario sapiencial, de tipo casi filosófico, cercano a las posibles sentencias de los cínicos y que solo en un momento posterior recibió matices apocalípticos; otros, en fin, piensan (pensamos) que los dos elementos citados, de sabiduría* y de apocalíptica*, no se excluyen, sino que pueden y deben vincularse. Sea como fuere, el hecho es que hacia el año 50-60 d.C. parece haber existido y haberse empleado un sumario básico de dichos de Jesús. Es muy posible que esos dichos no hayan formado una colección fija, ni hayan sido ratificados por ninguna iglesia, de manera que podían variar entre sí. Lo más significativo de este documento es que Mc parece haber pensado que era deficiente y que, quizá para subsanar sus deficiencias, ha escrito su evangelio, poniendo de relieve los rasgos más salientes de la vida de Jesús, que culminan en su muerte, prescindiendo de casi todos sus dichos. Por el contrario, Mt y Lc, reaccionando quizá contra Mc, han asumido gran parte de los dichos de Q, insertándolos de formas distintas en la trama de sus evangelios, compuestos conforme a la visión general de Mc, es decir, de forma biográfica.

(2) *Identidad, sentido y desaparición de Q*. La hipótesis de la doble fuente (Mc y Q estarían en la base de Mt y Lc) no ha podido ser probada, pues no conservamos el texto del posible documento Q, de manera que solo por inferencia podemos trazar su posible contenido, que suele incluir 68 dichos, que pueden reducirse a unos cuarenta, si es que los vinculamos en unidades más amplias. Esos dichos de Q pueden entenderse y situarse mejor después de que en los años 1945-1947 se descubrió el texto completo del *Evangelio de* Tomás*, en una traducción copta, que consta de 144 *logia* (también de dichos de Jesús), sin entorno narrativo. En sí mismo, el *Evangelio de Tomás* no es gnóstico, pero ha sido elaborado y conservado en una línea que de alguna forma tiende al gnosticismo, es decir, al abandono de la experiencia básica de la vida-muerte de Jesús, para interpretarle como un tipo de maestro de sabiduría universal, en la línea de las religiones orientales. De esa forma se tiende a presentar un Jesús sin vida humana, sin historia real (sin verdadero Antiguo Testamento) y sin encarnación social, un Jesús sin fracaso-muerte y sin verdadera resurrección humana. Algunos han visto ese mismo peligro en Q. Quizá por miedo al riesgo gnóstico, quizá por pensar que sus aportaciones habían sido recogidas por Mt y Lc, las grandes iglesias habrían dejado de leer el texto de Q (y de Tomás, que es posterior). Ese abandono de Q no habría sido una tragedia para la Iglesia, como algunos han querido, sino una confirmación del valor radical de la vida de Jesús y de la encarnación cristiana. Sea como fuere, el estudio de Q y el sentido que tuvo en la Iglesia primitiva sigue siendo uno de los temas más fascinantes de la exégesis cristiana. Los investigadores suponen que el texto de Q se ha conservado mejor en Mt, pero que Lc sigue mejor el orden de sus diferentes *logia*, que suelen citarse poniendo primero Q y después el texto de Lucas. Así, por ejemplo, si ponemos Lc 10,21-22 (acción de gracias de Jesús) nos estamos refiriendo al texto en Lucas; por el contrario, si ponemos Q 10,21-22, nos estaríamos refiriendo al texto en Q. Estos serían los textos básicos del documento Q, siguiendo el orden de Lucas:, agrupados en unidades amplias: Q 3,7-9; 4,1-13; 6,20-23; 6,27-33; 6,36-37; 6,39b-40; 6,41-49; 7,1b-2; 7,18-19; 7,24-28;

7,31-35; 9,57-60; 10,2-116; 10,21-24; 11,2-18; 11,24-36; 11,39-52; 12,1-34; 12,35-59; 13,18-21; 13,24-35; 14,11-35; 15,4-10; 16,13; 16,16-18; 17,1-6; 17,20-36; 19,12-26; 22,28-30.

Cf. S. GUIJARRO, *Dichos primitivos de Jesús. Una introducción al Proto-Evangelio de dichos Q*, Sígueme, Salamanca 2004; J. S. KLOPPENBORG, *Q. Parallels*, Polebridge, Sonoma CA 1988; *Q. El evangelio desconocido*, BEB 117, Sígueme, Salamanca 2005; ÍD. (ed.), *El Documento Q. Edición Bilingüe*, *con paralelos del evangelio de Marcos y del evangelio de Tomás*, BEB 107, Sígueme, Salamanca 2002; B. MACK, *El Evangelio perdido. El documento Q*, Martínez Roca, Barcelona 1994.

QOHELET, TEÓLOGO SIN RAZONES

(↗ *Dios*, *Eclesiastés*, *hombre*, *Job*, *justicia*, *muerte*, *Sabiduría*, *sufrimiento*). Libro y personaje de la Biblia, que se llama a sí mismo Qohelet, Hombre del Qahal, es decir, de la Asamblea, en griego *Ekklesia*, de forma que en la traducción de los Setenta se le llama *Eclesiastés* (Ecl, hombre de la *Ekklesia*). He tratado ya de este libro en una entrada anterior, titulada «Eclesiastés*, libro para perplejos». Ahora prefiero utilizar el hombre hebreo (Qohelet) para insistir en su aspecto más teológico, desde una perspectiva de radicalidad, presentando a Qohelet como teólogo, pero teólogo sin razones.

Este libro podría titularse también «Eclesiástico», pero ese nombre lo ha tomado en la Biblia griega (y cristiana) el libro de Ben Sira (Sir o Eclo). Algunas traducciones modernas, sobre todo protestantes, le llaman el Predicador. Sea como fuere, el autor del libro se presenta a sí mismo como Qohelet, hijo de David, rey de Jerusalén, identificándose así con Salomón, el Sabio por excelencia (Ecl 1,1). Su obra (con la abreviatura de Ecl), escrita en torno al siglo IV-III a.C., constituye uno de los testimonios más hondos de la teología israelita y así quiero presentarlo ahora, una teología más allá de las razones..

(1) *Tiempo distinto*, *una nueva experiencia* (Ecl 1,2). Qohelet vive en un tiempo de cambios, cuando parece que la sabiduría tradicional ha fracasado, ante la nueva cultura y política helenista (tras las conquistas de Alejandro Magno, 333 a.C.). Las certezas antiguas se hunden, pero él, Qohelet, hombre de la Asamblea, quiere mantener la fe tradicional, a pesar de que (al parecer) no sepa o no pueda justificarla, en un tiempo de progreso económico, pero de crisis religiosa y/o moral muy profunda. Este Qohelet o Eclesiastés es un hombre rico y goza de gran fortuna: es varón y rey, señor de muchos bienes, lleno de salud, de manera que podría ser feliz. Pero no encuentra sentido a la vida, en un tiempo de grandes cambios, cuando parece que la sabiduría tradicional de Israel ha fracasado ante la forma de vida helenista que se extiende y domina sobre el mundo, tras las conquistas de Alejandro Magno (año 333 a.C.). Los paradigmas antiguos, los viejos ejemplos y las certezas tradicionales han terminado, y, sin embargo, el Qohelet quiere seguir caminando, como el viejo Abrahán, esperando contra toda esperanza.

Otro personaje parecido, de tiempos de crisis (Job*), pregunta por Dios desde una situación social y personal de marginación: desde su pobreza y soledad, condenado a morir en el estercolero. Pues bien, Qohelet pregunta desde la vertiente opuesta: es rey y rico, sano y sabio, y, sin embargo, ya no le convencen las razones anteriores. Tiene todo, ha triunfado, y sin embargo ha caído en un tipo de angustia. Puede hacer lo que quiera, vivir donde quiera, gozar lo que desee... Y, sin embargo, descubre que la vida carece de sentido, que no podemos demostrar que hay Dios: «Yo, Qohelet, he sido rey de Israel en Jerusalén... Hablé en mi corazón: ¡adelante, voy a probarte en el placer!, ¡disfruta de la dicha!... Hice grandes obras: construí palacios, planté viñas, huertos y jardines con frutales... Tuve siervos y siervas. Poseía servidumbre. También atesoré el oro y la plata,

tributo de reyes y provincias. De cuanto me pedían los ojos nada les negué, ni rehusé a mi corazón gozo ninguno» (Ecl 2,1-10).

Estos son los bienes que Qohelet había buscado por milenios, varones y mujeres de este mundo; esto habían querido los mismos hebreos oprimidos que dejaron Egipto. Pues bien, Qohelet tiene todo eso y se encuentra, sin embargo, vacío. Es un hombre rico, y sin embargo se descubre igualmente pobre de razones ante Dios, pues nada de aquello que tiene y disfruta le basta. En contra de todos los que quieren probar que hay Dios y defenderle con razones, Qohelet nos sitúa más allá de toda posible teología discursiva, es decir, demostrativa.

(3) *Cesan las certezas*, *quiebra la moral.* Por eso, el más afortunado los hombres, Qohelet, varón privilegiado que preside la asamblea social y religiosa de Israel, acaba siendo muy infortunado. Lo tiene todo y sin embargo dice: ¡Nada vale, nada tengo! No es que la riqueza sea mala, no es que los dones de la tierra (pan y vino, amigos, posesiones) deban evitarse. Buenas son muchas cosas: riqueza, orden social... Pero en el fondo se descubre que todo es vanidad y perseguir al viento... (Ecl 2,11) «He observado cuanto pasa bajo el sol y he visto que todo es vanidad y perseguir al viento» (Ecl 1,14; cf. 2,11). Junto a la vanidad está la injusticia. Qohelet es un hombre rico que ha gozado todas las riquezas y fortunas de la vida. Todo lo ha visto, todo lo ha gozado, en Oriente y Occidente.

Pero «volví mi vista y descubrí las violencias que se hacen bajo el sol. Escuché el llanto del oprimido que no tiene ya quien le consuele. Y advertí que el poder se encuentra en manos opresoras, sin que nadie se preocupe ahora de hacer justicia al oprimido» (Ecl 4,1-2). Podía haber intentado cambiar las cosas, pero no habría logrado nada. Los hombres habitamos en un mundo donde todo está reglamentado por el destino... y nada puede cambiarse por la fuerza. «De todo he visto en mis fugaces días: justos que mueren a pesar de su justicia, impíos que viven muchos años a pesar de su iniquidad. El hombre domina sobre el hombre, con el fin de hacerle daño. Por eso se venera a los impíos» (Ecl 7,15; 8,9-10).

Qohelet no cree en el posible cambio de la vida. La experiencia le ha dicho que no hay sanción moral, ni en el plano socioeconómico (dominan el mundo lo injustos), ni en el plano de la vida (la muerte es igual para todos). No se puede hablar de Dios en clave de justicia humana, pues han perdido su valor las leyes morales; no hay premio para los buenos, ni castigo para los males, y Dios planea indiferente sobre la vida, sin que nada le interese: «He visto que justos y sabios están con sus obras en manos de Dios, pero los hombres ya no saben si son objeto de amor o de odio: por eso todo es un absurdo. Padecen una suerte el justo y el injusto, el bueno y el malo, el puro y el impuro, el piadoso y el impío, el bueno y el malhechor; no hay diferencia entre quien jura y quien rechaza el juramento. Esto es lo malo: que hay un destino común para todos. Por eso el corazón del ser humano está lleno de maldad: enloquece mientras vive y después la muerte» (Ecl 9,1-4).

Este es el resultado de su observación de las cosas de este mundo, desde su atalaya de rey y de sabio: (a) Indiferencia. En el fondo, amor y odio no se distinguen: el

Dios/Destino parece indiferente a los humanos. (b) Confusión. La moral suele fundarse en la distinción entre bien y mal, en la posibilidad del juicio. Para Qohelet no hay justicia ni moral, porque el bien y el mal son indiferentes. (c) Maldad. En un mundo así triunfa la astucia y violencia de los malos. Qohelet ha querido desarrollar una teología de la vida, y al final le queda el cansancio de la vida sin posible teología... Desde esa vida sin razones finales apela a Dios y cree, más allá de toda teología.

(5) *Una lección fuerte*, *vanidad de vanidades.* Qohelet ha buscado sabiduría* (*Hochma* hebrea, *Sophia* griega) y eso le permite situarse de forma reflexiva ante las cosas: «por lo menos el sabio tiene los ojos en la frente, mientras que el necio camina en la tiniebla» (Ecl 2,14). De todas maneras, en otro sentido, la misma sabiduría de este mundo acaba «porque ni el sabio ni el necio serán eternamente recordados, sino que, pasado un tiempo, todo se acaba olvidando. Muere, pues, el sabio igual que el necio y por eso aborrecí la vida, viendo que todo bajo el sol es absurdo, perseguir al viento» (Ecl 2,15-17). Más aún, «creciendo el saber crece el dolor» (Ecl 1,18). Por eso, en un determinado plano, sería mejor el ignorarlo todo, pasar en la inconsciencia por la vida, como sombra que va y viene sin que nada le preocupe.

«Una generación va, otra generación viene, pero la tierra permanece para siempre. Sale el sol y el sol se pone; corre a su lugar para salir de allí otra vez. Sopla el viento y gira al norte; gira que te gira sigue el viento y así vuelve a girar. Todos los ríos van al mar y el mar nunca se llena; del lugar donde los ríos van, de allí surgen de nuevo. Todas las cosas dan fastidio. Se cansa el ojo de mirar, el oído se cansa de oír. Lo que fue eso será. Lo que se hizo eso se hará. Nada nuevo hay bajo el sol. Si de alguna cosa puede asegurarse «mira, es nuevo», aún eso ya existía en los tiempos que pasaron. No hay recuerdo de lo antiguo, ni habrá un día memoria de lo nuevo, para aquellos que vengan después» (Ecl 1,4-11).

Todo gira y así todo se olvida. Lógicamente, a ese nivel ya no se puede hablar de Dios sobre la tierra, dentro de una historia sin historia donde todo rueda y no podemos ir a ninguna parte. De un modo consecuente, Qohelet defiende un tipo de ateísmo metodológico y cósmico. En un determinado plano (de mundo y de vida), todo sucede como si Dios no existiera. El mundo se ha cerrado en su propia necesidad (¿necedad?, ¿destino?). Por eso, en un sentido, el Qohelet no puede creer en nada. Todo es aquí vanidad, algo que pasa y se consume, en hebreo, en griego o en latín: *Hebel Hebelim*, *qol hebel*, *Mataiotês mataiotêtôn*... *Vanitas vanitatum*... Todo es vanidad. Hombres y bestias con-viven y con-mueren sobre un basurero: «Hombres y bestia tienen una misma suerte. Muere el uno como el otro; ambos comparten un hálito de vida. En nada aventaja el hombre a la bestia, pues todo es vanidad. Los dos caminan a la misma meta: salieron del polvo y hacia el polvo vuelven. ¿Quién sabe si el aliento de los hombres sube a la altura y el aliento de la bestia va a la tierra?» (Ecl 3,19-21).

(6) *Un teólogo de la vida*. A pesar de todo, a su juicio la vida merece la pena, más allá de los argumentos. En esta situación, Qohelet sigue viviendo y afirmado la existencia de Dios al afirmar la vida. Esta es la paradoja: la vida en este basurero del mundo carece de sentido y, sin embargo, merece la pena disfrutarla. Hay «un gozo de Dios» (= gozo

grande) y como tal debe cultivarse, por encima de todos los dolores. Ciertamente, Qohelet ha quedado sin Dios en el mundo, pero tiene la vida y decide vivirla como expresión de Dios, a pesar de todo, mesuradamente aunque con gozo.

«No existe para el hombre algo mejor que comer, beber, gozar de su trabajo (2,24; 3,12-13). Es bueno comer, beber y disfrutar en medio de tantos afanes. También el recibir de Dios riquezas y hacienda en don divino... (5,17-19). Vete, come alegremente tu pan y bebe tu vino con alegre corazón porque se agrada Dios con tu fortuna. Vístete en todo tiempo de blancas vestiduras y no falte el ungüento en tu cabeza. Goza de la vida con tu amada compañera todos los días de tu rápida existencia... porque esa es tu porción en esta vida entre todos los trabajos que padeces bajo el sol. Cuanto tu mano pueda hacer hazlo alegremente, porque no hay en el sepulcro al que vas ni obra, ni razón, ni ciencia, ni sabiduría» (9,7-10).

Esta es la terapia del Qohelet, la medicina del sabio... «Es bueno comer, beber y disfrutar...». No hay más terapia que la vida, a pesar de sus durezas. Teóricamente no hay sentido, nada tiene solución. En una perspectiva racional el destino del hombre es terminar y consumirse, y, sin embargo, hay una «voz de Dios» que dice «vive». «Una misma es la suerte de todos: ¡la muerte. Pero mientras uno vive hay esperanza» (Ecl 9,4-6). No hay certezas teóricas, no existen demostraciones científicas, pero está la vida y, en el fondo, ella se encuentra llena de sentido, mesuradamente. «No quieras ser demasiado justo ni sabio: ¿para qué destruirte? No hagas mucho mal, no seas insensato: ¿para qué morir antes de tiempo?» (Ecl 7,16-17). Pedirle demasiado a la existencia es malo. Buscar a Dios con ansiedad desesperada resulta al fin inconveniente, pero Dios está, tiene que estar, allí donde parece que no existen respuestas.

En un plano todo acaba, pues el ansia de placer y de dinero termina destruyendo la vida del hombre. Y, sin embargo, en un plano más alto queda todo. ¡Queda la vida mientras se vive! Al final de sus negaciones y cautelas, Qohelet sigue teniendo la certeza de que hay Alguien que le sobrepasa, Alguien que sostiene, alienta y da sentido a su vida, el Dios del Basurero. Este es su camino: vivir en fidelidad y gozo, aunque no se puedan trazar mapas de la vida, ni seguir itinerarios claros: «Alégrate mozo en tu mocedad... Pero ten presente que de todo esto te pedirá cuentas Dios (11,9). En los días de tu juventud acuérdate de tu Hacedor antes de que vengan días malos... y torne el polvo que antes era y retorne a Dios el Espíritu que Dios te ha dado» (12,1.5). Estas son sus últimas palabras: «¿Quién sabe si el aliento de los humanos sube hacia la altura y el de la bestia baja hacia la tierra? (Ecl 3,21), has de dar cuentas a Dios» (cf. 12,13). Más allá de la teología se puede hablar de Dios, un Dios distinto de todo lo que puede conocerse o probarse por razones.

Cf. comentarios: E. TAMEZ, *Cuando los horizontes se cierran. Relectura del libro del Eclesiastés o Qohélet*, DEI, San José 1998; J. VÍLCHEZ, *Qohelet*, Verbo Divino, Estella 1994). Además A. BONORA, *Qohelet*, *la gioia e la fatica di vivere*, Queriniana, Brescia 1987; S. BRETÓN, «Qohelet studies», *BibThBull* 2 (1973) 22-50; R. BRAUN, *Kohelet und die frühhellenistische Popularphilosophie*, BZAT 130, Berlín 1974; J. ELLUL, *La razón de ser. Meditación sobre el Eclesiastés*, Herder, Barcelona 1989; S. FISCHER, *Die Aufforderung zur Lebensfreude im Buch Kohelet und seine Rezeption der ägyptischen Harfnerlieder*, WAT 2, Fráncfort del Meno 1999; Ch. FORMAN, *Qohelet and his Contradictions*, JSOT SuppSer 71, Sheffield 1989; M. LANGE, *Weisheit und Torheit bei Kohelet und in seiner Umwelt. Eine Untersuchung ihrer theologischen Implikationen*, EHS.T 433, Fráncfort

del Meno 1991; D. LYS, *L'Eclesiaste ou que vaut la vie?*, Letouzey et Ané, París 1977; M. ROSE, *Rien de nouveau. Nouvelles approches du livre de Qohéleth*, OBO 168, Friburgo (Suiza) 1999.

QUENITAS

Tribu de herreros nómadas que habitaban al sur de Palestina a la que perteneció Jetró (cf. Jc 1,16), quien en otros lugares aparece como madianita (cf. Ex 3,1; 4,18-19), por lo que se ha pensado que ambos nombres aluden a la misma tribu. Tenían rasgos sagrados y, al mismo tiempo, aparecían como peligrosos, como suele suceder en el mundo antiguo con la mayor parte de los grupos o tribus de herreros. Poseían una sabiduría especial, vinculada precisamente a la minería y a la fundición de metales. Ellos aparecen como amigos de los israelitas, a los que acompañan durante un tiempo (cf. Jc 4,11.17-21; 1 Sm 27,10; 30,29), estableciéndose en el entorno de Jericó (cf. Jc 1,16). Según 1 Cr 2,55, estaban emparentados con los recabitas*, también fieles a Yahvé y protegidos por los israelitas posteriores (cf. 1 Sm 15,6). Algunos investigadores han pensado que los quenitas se hallaban especialmente vinculados a Caín (que sería el primero de los quenitas errantes) y a sus hijos, entre los cuales se encuentran los fundidores de metales (cf. Gn 4,22). Más aún, por su vinculación con Jetró, es posible que ellos fueran de los primeros adoradores de Yahvé, Dios asumido luego como propio por los israelitas.

QUERUBINES

(↗ *Ezequiel*, *Mercabá*, *serafines*, *tetramorfo*, *trono*, *vivientes*). Seres alados mitológicos, que aparecen en los textos mesopotamios como guardianes de los templos y de los lugares sagrados. En la Biblia aparecen en varios contextos, entre los que pueden destacarse tres. (1) *Los querubines están a la puerta de entrada del paraíso* del que Dios ha expulsado a los hombres. Allí están ellos, con espada de fuego, impidiendo el camino de retorno al paraíso (Gn 3,24; cf. Ex 25,18; 1 Re 6,24; Sal 18,11 y sobre todo Ez 1,10). Por eso, los «expulsados del paraíso» debemos superar todo deseo de simple retorno: no podemos vivir en la nostalgia; no podemos remontarnos al pasado, queriendo recuperar el sueño del principio, un tipo de ideal imposible de vinculación con la naturaleza. Tenemos que aceptar la realidad, reconociendo lo que somos, nuestra vida en la estepa, nuestra condición de seres mortales. Al situar unos querubines a la entrada del paraíso, la Biblia supone que, no pudiendo ver a Dios, podemos ver y vemos unos querubines que son como un fuego de antorcha que marca el camino del principio de los tiempos: ellos cierran una puerta, indicando al mismo tiempo que hay un camino que lleva al paraíso. (2) *Los querubines son signo de presencia de Dios en el* arca* *de la alianza*. Conforme a la visión tradicional, Dios se encuentra sentado en el cielo sobre querubines (Sal 99,1), avanzando en medio de la tormenta sobre el mundo. Los querubines sagrados protegen el arca de Dios en el mundo indicando así la presencia de Dios, sobre el Propiciatorio o placa que la cubre: «Allí me manifestaré a ti, y hablaré contigo desde encima del propiciatorio, de entre los dos querubines que están sobre el Arca del testimonio, todo lo que yo te mande para los hijos de Israel» (Ex 25,22; Nm 7,89). (3) *Son portadores del trono de Dios*. Ellos aparecen de un modo especial en la simbología divina de Ezequiel (Ez 1 y 10), como portadores sagrados del trono de Dios (Mercabá*), con el que de alguna manera se identifican. Al presentar el trono de Dios, Ezequiel utiliza la simbología del templo de Jerusalén, donde se supone que Dios se asienta sobre un trono de *querubines* o seres alados, como sabe la iconografía del *arca* de la alianza, con la *placa* o cubierta sobre la que extienden sus alas dos querubines (cf. Ex 25,17-22; 26,31; 1 Sm 4,4; 1 Re 6,23-36). Son seres paradójicos, con rostro de hombre, león, toro y águila, portadores del trono de Dios, impulsados por el Viento/Espíritu divino, como si el mismo Dios alentara por ellos.

QUETURA

Última mujer de Abrahán, que aparece al fin de la «historia» del patriarca (Gn 12–24), como madre de tribus y grupos vinculados a su memoria, en un apéndice de tipo etiológico (para trazar unas líneas de parentesco entre grupos y tribus): «Abrahán volvió a tomar otra mujer, llamada Quetura. Esta le dio a Zimrán, Yoqsán, Medán, Madián, Yisbaq y Súaj. Yoqsán engendró a Seba/Saba y a Dedán. Hijos de Dedán fueron los asirios, los letusios y los lemios. Hijos de Madián: Efá, Efer, Henoc, Abidá y Eldaá. Todos estos, hijos de Queturá» (Gn 25,1-4). No es necesario que ella (Quetura) fuera una mujer real, sino el nombre común de una serie de tribus árabes, que no formaban parte de los «descendientes» de Agar/Ismael*, aunque se sintieran emparentadas con Abrahán. Esas tribus parecen vinculadas al comercio del incienso y las especias, y entre ellas destacan algunas muy conocidas como los sabeos (cf. Reina de Saba*) y los madianitas.

QUINIENTOS HERMANOS

(↗ *multiplicación de los panes*, *resurrección*). Ciertamente, hubo en la Iglesia una experiencia individual de encuentro pascual con el Señor Jesús (María* Magdalena, Pedro*). Pero también han existido experiencias colectivas, como la que presenta 1 Cor 15,6 cuando dice que, después de mostrarse a Cefas y a los Doce, y antes de mostrarse a Santiago, Jesús «se apareció a más de quinientos hermanos a la vez, de los cuales muchos aún viven, mientras que otros ya han muerto». Esta aparición es anterior al surgimiento de la comunidad judeocristiana propiamente dicha (experiencia pascual de Santiago) y a la misión a los gentiles (aparición a todos los apóstoles). Por eso podemos vincularla, al menos de un modo hipotético, con las comunidades cristianas de Galilea y, más en concreto, con la multiplicación de los panes y los peces (cf. Mc 6,30-44; 8,1-8 par). En el fondo de esa experiencia puede haber un elemento histórico: los discípulos conservan el recuerdo del Jesús que, en el tiempo de su vida, dio de comer a la muchedumbre en un descampado (o compartió con ella la comida). Pero, en su forma actual, ella ha de entenderse en perspectiva de pascua. De esa forma ratifica la continuidad entre lo que ha sido su camino y compromiso en favor de los pobres dentro de su historia y lo que ha de ser después la tarea de la Iglesia: estos quinientos hermanos, discípulos de Jesús, le han descubierto y han acogido su presencia gloriosa mientras compartían los panes y los peces en gesto de gozo colectivo. Después de la muerte de Jesús, ellos se han reunido en su nombre y le han recordado en la comida fraterna, descubriendo y gozando su presencia gloriosa. Esta es, finalmente, una experiencia sacramental en el sentido más hondo de ese término. Esto significa en la Iglesia cristiana un sacramento: la certeza vivida, compartida, de la presencia de Jesús en los signos del pan y los peces o del pan y el vino. Allí donde sus discípulos comparten el pan y se abren en gesto de generosidad hacia los pobres (hambrientos) del entorno, ellos pueden descubrir la presencia del Cristo que les asiste, en actitud de bendición, de multiplicación generosa. La comunidad reunida en oración intensa, en nombre de Jesús, descubre su cercanía resucitada en forma de vida y comunión, de gozo y esperanza escatológica. Su signo principal es la comida. Se ha juntado el pueblo en descampado. Pasa el tiempo, tienen hambre. La palabra de Jesús les ha saciado en sentido espiritual. En el plano material están necesitados. Pues bien, según palabra del mismo Señor resucitado, sus discípulos hacen que la muchedumbre se siente sobre el suelo y parten para ellos los panes y los peces. Mientras comen y se alegran, los comensales tienen la certeza de que el mismo Jesús está presente en su comida, en el pez multiplicado, en el gozo de la comunidad que así se constituye. De todas formas, esto es solo una hipótesis, pues 1 Cor 15,6 habla de quinientos hermanos, mientras que los textos de las multiplicaciones hablan de cinco mil (Mc 6,44) y de cuatro mil (Mc 8,9), de manera que las tradiciones que están en el fondo de esos relatos pueden ser distintas.

QUMRÁN

(↗ *apocalíptica*, *dualismo*, *esenios*, *ética*, *guerra*, *Juan Bautista*). Tras la crisis macabea, asumiendo elementos de tipo sacerdotal, legalista o apocalíptico, algunos judíos principales se separaron de la Gran Asamblea (que siguió fiel al templo de Jerusalén, con sus estructuras político-sociales) y edificaron una comunidad donde culminaba a su entender la historia israelita. Cuentan con un fundador carismático al que llaman *Maestro de Justicia*. Rechazan la pretensión política y religiosa del *Sacerdote Impío* de línea macabea que, a partir del 153 a.C., controla el poder social y sacral en Jerusalén, sea Jonatán (153-142), Simón (142-134) o Juan Hircano (134-104 a.C.). Su misma inspiración social y religiosa les lleva a formar una comunidad distinta. Por un lado son *tradicionales*: copian y aplican la Ley, interpretan los textos de los profetas, se presentan como el Israel de los tiempos finales. Por otro lado son *innovadores* en línea apocalíptica, sacral y legalista. Asumen con Lv 16 los esquemas del dualismo*; destacan la división angélica de 1 Henoc* y se sitúan cerca de las tradiciones de Daniel* (sobre todo de Dn 7). Más aún, ellos se sienten elegidos y separados, interpretando la Ley desde su propia Regla de Comunidad (1QS: 1 Qumrán Serek). Pueden relacionarse de algún modo con los terapeutas* de Filón, pero han desarrollado una tendencia más apocalíptica que sapiencial. Ellos se distinguen y se especifican, básicamente, por su vida de pureza y sus comidas comunitarias.

(1) *Descripción de Flavio Josefo*: «Tienen mucha religión y reverencia a Dios. No hablan ni hacen nada profano antes que salga el sol, sino que le dirigen ciertas plegarias tradicionales, como suplicándole que salga. Después, los procuradores envían a cada uno a la función que sabe realizar, y después de haber trabajado con empeño hasta la hora quinta, se reúnen nuevamente y, cubiertos con unas túnicas blancas de lino, lavan sus cuerpos con agua fría. Y después de esta purificación entran en un lugar reservado, donde no puede entrar ninguno que no sea del grupo, y ellos, en estado de pureza, se acercan a la *mesa*, como a lugar sagrado. Después que se han sentado en silencio, el *panadero* distribuye los panes en orden, y el *cocinero* sirve a cada uno un solo plato, con una sola comida. Antes de comer, el *sacerdote* pronuncia una oración, y ninguno puede comer antes de ella. Después que han comido, el sacerdote pronuncia otra oración. De esa forma, al principio y al fin, rinden honor a Dios, como dispensador de la vida. Después, quitados aquellos vestidos de comida, como si fueran ornamentos sagrados, vuelven al trabajo hasta la tarde y a la vuelta comen de la misma forma, en compañía de los huéspedes, si los hubiere» (*BJ* II, 8,5). El rito de la comida, presidido por un *sacerdote* que pronuncia las bendiciones, constituye el centro de la vida esenia. Es evidente que quieren mantenerse en armonía con la naturaleza, como indica su oración matutina, recibiendo al sol en su salida. Ellos son también muy rigurosos en la observancia de los tiempos sagrados, definidos por sol y luna (cf. Gn 1,14-15). Lógicamente, el templo de Jerusalén les acaba pareciendo secundario, aunque siguen venerándolo ritualmente (se encuentre o no contaminado por sus actuales sacerdotes).

Para ellos, el verdadero templo de Dios es la comunidad, reunida ritualmente en la celebración de la comida diaria.

(2) *Regla de la Comunidad*. Los esenios forman una comunidad exclusiva de puros o elegidos que «se han separado de la congregación de los hombres de iniquidad, para formar una comunidad en la Ley y en los bienes... y para participar en el alimento puro de los hombres de la santidad» (1QS V, 1-2.13). Evidentemente, tienen unos rituales de iniciación y purificación donde son importantes los bautismos, pero el centro de su vida es la comida: «En todo lugar donde haya diez hombres del consejo de la comunidad, no falte un sacerdote. Cada uno, según su rango, se sentará ante él; y así se les pedirá su consejo en todo asunto. Y cuando preparen la mesa para comer o el vino para beber, el sacerdote extenderá la mano el primero para bendecir las primicias del pan y del vino...» (cf. 1QS VI, 4-8). Estos esenios forman una comunidad de pureza, centrada en el estudio de la Ley y la comida ritual, entendida como culto. No realizan sacrificios de animales. El signo de Dios es la comida diaria, no solo del pan necesario, sino también del vino, que es quizá un signo de que ha llegado el fin de los tiempos: ellos, los miembros de la comunidad, se sienten portadores y beneficiarios de la salvación de Dios. Ciertamente, el grupo esenio de Qumrán sigue esperando la llegada de los últimos días. Pero, al mismo tiempo, anticipa y expresa con su vida la plenitud futura.

(3) *Regla de la Congregación. Mientras llega el Mesías*. Esta es una regla «utópica», que no sirve para dirigir la vida diaria de los esenios, sino para anunciar y escenificar la liturgia central del fin de los tiempos: «Esta es la regla para toda la Congregación de Israel en los últimos días, cuando se reúnan en comunidad para marchar de acuerdo con la norma de los hijos de Sadok, los sacerdotes y los hombres de su alianza... Cuando ellos lleguen, reunirán a todos los que vienen, incluyendo niños y mujeres...» (1QSa I, 1-4). «Esta es la Asamblea de los famosos, convocados al Consejo de la comunidad, cuando Adonai haya engendrado al Mesías entre ellos. El Sacerdote entrará a la cabeza de toda la Congregación de Israel, después todos los jefes de los hijos de Aarón, sacerdotes, convocados a la reunión... y se sentarán ante él, cada uno según su dignidad. Después entrará el Mesías de Israel y se sentarán ante él los jefes de las tribus de Israel, cada uno según su dignidad, según la posición de sus campos, y el escalafón de sus marchas. Después todos los jefes de la familia de la Congregación, y los sabios de la santa Congregación delante de ellos, cada uno según su dignidad. Y cuando... esté preparada la mesa de la Comunidad y mezclado el mosto para beber, que nadie extienda la mano sobre las primicias del pan y del mosto antes que el Sacerdote, porque es él quien debe bendecir las primicias del pan y del vino y ser el primero en tender la mano para tomar el pan. Inmediatamente el Mesías de Israel tenderá la mano para tomar el pan y después de él toda la asamblea hará lo mismo, siguiendo el orden de sus respectivos puestos» (cf. 1QSa II, 11-21). Este texto aparece como un canto al mesianismo, celebrado y expresado en forma de comida. Lo propio del Mesías, cuando llegue, no será la guerra de liberación del pueblo, tampoco la purificación de los impuros, como querrá Jesús. El Mesías, engendrado por Dios, culminará y custodiará el camino sagrado de Israel, presidido por el Sacerdote y concretado por el propio pueblo, cuando llegue la

comida del final de los tiempos. Por eso es lógico que el mismo Mesías, hijo de Dios, esté subordinado al Sacerdote, es decir, al portador y garante de la pureza cultual del grupo. Cada vez que los fieles de Qumrán se reúnen, se actualiza un camino mesiánico: ellos evocan y de alguna forma expresan la culminación de los tiempos, vinculada a los dos elementos centrales del pan y vino (mosto, vino nuevo), con hondo sentido escatológico.

(4) *Historia final de Qumrán*. Pero el Mesías que esperaban no llegó, al menos como ellos lo habían pensado, y llegaron, más bien los romanos, en la campaña del 67-70 d.C. Amenazados por la inminente llegada de los soldados enemigos, los esenios de Qumrán escondieron sus manuscritos, primero cuidadosamente y luego con gran prisa, en las cuevas del entorno, junto al mar Muerto, para recuperarlos después de la guerra. Pero ese «después» no llegó. A la guerra siguió la represión y el judaísmo cambió de un modo intenso. De esa forma, los manuscritos siguieron en las cuevas, algunos muy bien conservados, hasta que fueron descubiertos casualmente el año 1947. Desde entonces, tras una historia azarosa de ventas y ocultamientos, de guerras y de investigaciones científicas, han venido siendo conocidos de manera que nos ofrecen un conocimiento muy cercano de un tipo de judaísmo del entorno de Jesús y del Nuevo Testamento. Los manuscritos de Qumrán o del mar Muerto, publicados ya de un modo científico, son de gran ayuda para la historia de la crítica textual del Antiguo Testamento (ofrecen los primeros textos completos, antiguos, de libros como los de Isaías). Ellos nos permiten conocer también mejor las tendencias legales y apocalípticas del judaísmo que va del siglo II a.C. al I d.C. A pesar de lo que se ha dicho, ellos resultan menos importantes para el conocimiento del Nuevo Testamento, que sigue otra línea de experiencia religiosa.

Textos: M. F. GARCÍA, *Textos de Qumrán*, Trotta, Madrid 1992. Cf. K. BERGER, *Qumrán y Jesús ¿la verdad oculta?*, Lumen, Buenos Aires 1996; O. BETZ y R. RIESNER, *Jesús*, *Qumrán y el Vaticano: puntualizaciones*, Herder, Barcelona 1994; M. DELCOR y F. GARCÍA, *Introducción a la literatura esenia de Qumrán*, Cristiandad, Madrid 1982; A. GONZÁLEZ LAMADRID, *Los descubrimientos del mar Muerto*, BAC 317, Madrid 1971; H. STEGEMANN, *Los esenios*, *Qumrán*, *Juan Bautista y Jesús*, Trotta, Madrid 1996; J. TREBOLLE (ed.), *The Madrid Qumran Congress: actas del Congreso Internacional sobre los Manuscritos del mar Muerto*, *Madrid*, *18-21 de marzo de 1991*, Universidad Complutense, Madrid 1993; J. VÁZQUEZ ALLEGUE, *Los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas. El prólogo de la regla de la comunidad de Qumrán*, Verbo Divino, Estella 2000; ÍD. (ed.), *Para comprender los manuscritos del mar Muerto*, Verbo Divino, Estella 2005.

R

RABÍNICA, LITERATURA

(↗ *judaísmo*, *misná*, *talmud*, *tárgum*). Es de origen post- o parabíblico, pero tiene mucha importancia para conocer no solo el judaísmo naciente, sino el cristianismo. Aparecen referencias a ella en diversas entradas particulares de este diccionario, pero he querido recogerla aquí, de un modo sintético, dividiendo el tema en literatura targúmica, midrash, misná y talmud.

(1) *Literatura targúmica.* Los targumes son versiones bíblicas, del hebreo a otras lenguas, escritos del 200 a.C. al 500 d.C. Para los judíos rabínicos (modernos) no hay más Biblia oficial que la Hebrea, utilizada en estudio y liturgia. Surgieron, sin embargo, desde antiguo traducciones y adaptaciones importantes para el servicio sinagogal, en comunidades donde el hebreo no era lengua viva. Ellas nos permiten no solo conocer mejor el texto hebreo, sino descubrir variantes textuales, anteriores a la fijación masorética (que culmina en el s. X d.C.). Las más importantes son la griega y la aramea.

Traducción griega de los LXX (s. III-I a.C.), propia del judaísmo alejandrino, utilizada después masivamente por los cristianos, que llegan a considerarla como suya propia; por eso los judíos buscaron desde el siglo II d.C. otras traducciones griegas alternativas, que fueran, a su juicio, más fieles al origen hebreo; entre ellas destaca la de Áquila.

Los targumes (targumim) arameos se utilizaban de forma oral en la liturgia, para fieles que no entendían el texto hebreo. Después de la lectura de cada párrafo hebreo, el trujimán o traductor repetía (y comentaba) lo leído en arameo. A pesar de ello, con el tiempo, los targumes se fijaron por escrito (ya en el s. I d.C.). Se conservan dos versiones, una palestina (Tárgum de Jerusalén) y otra de la diáspora oriental (Tárgum de Babilonia). Son importantes para saber cómo se interpretaba la Biblia.

(2) *Midrás* (del s. II a.C. al XII d.C.). Midrás significa interpretación, y es de dos tipos: uno haláquico (de tipo legal: Misná, Talmud), y otro agádico de tipo moralizante e histórico; sirve para reescribir la historia, como lectura piadosa, con elementos simbólicos y míticos.

El Pesher. Está en la línea del midrás, y se ha empleado de un modo especial en Qumrán; es el intento de actualizar y aplicar los textos antiguos, adaptándolos a la nueva situación en la que vive la comunidad, de manera que el texto del pasado se lee como si estuviera aludiendo a unos acontecimientos actuales, aplicando cada uno de los personajes antiguos a la nueva situación histórica.

El midrás agádico propiamente dicho ofrece comentarios exegéticos que adaptan y aplican el texto bíblico. Sirve para actualizar las historias antiguas, convertidas en lectura

edificante o comprometida, al servicio de la inspiración básica de la Biblia. Florece a lo largo de toda la Edad Media.

(3) *Misná*, *midrás haláquico* (ss. I-III d.C.). Tras la destrucción del templo (70 d.C.), en Jamnia y luego en varias sinagogas de Galilea, los rabinos refundaron su tradición fijando su trabajo en la Misná, que significa enseñanza, repetición, y recoge las tradiciones y comentarios de los sabios o Tanaim (Tanaítas, repetidores). Su redacción final se atribuye a R. Jehudah ha-Nasi, entre el siglo II-III d.C., y consta de seis «órdenes» (sedarim), que se dividen en 63 tratados y 527 capítulos: (a) Zeraim o «semillas»: trata de los preceptos relacionados con el cultivo del campo, especialmente de los diezmos. (b) Mo'ed o «festividades»: se ocupa de todo lo relacionado con las fiestas, el cultivo del sábado y las leyes de los ayunos. (c) Nashim o «mujeres»: trata de lo relacionado con las purezas de las mujeres y con los preceptos que regulan lo referente al matrimonio. (d) Nezikín o «daños y perjuicios»: recoge lo referente al derecho civil y comercial. (e) Kodashim o «cosas sagradas»: recopila las leyes religiosas, especialmente las referentes al templo de Jerusalén, con el sistema de fiestas y sacrificio. (f) Tohorot o «purezas»: trata, básicamente, de las impurezas rituales y de las purificaciones.

(4) *Otros tipos de literatura rabínica o para-rabínica*. (a) *Talmud* (ss. V-VI d.C.). Es el comentario detallado de la Misná, con ampliaciones y aplicaciones. El más importante es el de Babilonia (de la diáspora oriental). Sigue siendo libro normativo para los judíos ortodoxos. (b) *Cábala mística judía* (VI-XVI d.C.). Desde el siglo IV-VII (y quizá antes) ha existido una literatura mística de los «ascensos», formada por los Libros de los Hekalot (atrios celestes), donde suben los contemplativos. Esa literatura ha desembocado en la Cábala medieval, iniciada en Provenza (Francia) y en Cataluña, culminando en el Libro del Zoar o Resplandor, compilado en Castilla, a finales del siglo XIII, formando la «Biblia secreta» de los cabalistas, entre los que sobresale después I. Luria (Galilea, s. XVI).

Introducción al tema en P. GRELOT, *Los Targumes. Textos escogidos*, Verbo Divino, Estella 1997; J. TREBOLLE, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Trotta, Madrid [3]1998. Para una visión panorámica del tema, cf. *Biblioteca Midrásica*, ABE-Verbo Divino, Estella (1984-), dirigida por M. PÉREZ, que ha publicado 24 volúmenes con textos y comentario del judaísmo clásico, y estudios sobre lengua, literatura e historia del período rabínico.

RABINISMO

(↗ *federación de sinagogas*, *judaísmo*, *Midrás*, *Misná*). La Ley de Esdras-Nehemías* no había uniformado plenamente al pueblo israelita, de manera que, sobre todo a partir de la crisis de los macabeos*, existían tendencias de tipo sapiencial y apocalíptico, esenio y saduceo, que coexistían dentro de una fidelidad común a las tradiciones israelitas. Pues bien, tras el 70 d.C., a consecuencia de los grandes cambios de tipo social y religioso, el viejo judaísmo se va polarizando en dos tendencias. A un lado quedan los *cristianos* (seguidores del Jesús Mesías), cada vez más abiertos hacia todos los pueblos en camino que les permite conservar la Ley (Pentateuco), pero interpretándola de un modo pascual, universal. Al otro lado emergen y triunfan los *judíos rabínicos*, que asumen la herencia de sus propias tradiciones (de tipo sobre todo fariseo), en clave de identidad nacional, reinterpretando así la antigua Ley (del Pentateuco).

(1) *Rabinismo*, *grupo creador del judaísmo nacional*. A partir de la guerra del 67-70 d.C., empezaron a apagarse las utopías de reconstrucción política de Israel con Estado y gobierno propio. Los líderes más conscientes, de línea rabínica y/o farisea, desarrollaron el judaísmo que ha permanecido después, de manera que su reforma fue excluyendo o marginando a las demás «filosofías» o caminos de los que habló F. Josefo (saduceos, celotas y esenios: cf. *Antigüedades judías* 17,172; 18,11.23), con los apocalípticos, los partidarios de un proselitismo helenista consecuente, los gnósticos e incluso los judeo-cristianos. Pues bien, tras la crisis de esa guerra y tras algunos movimientos posteriores, que también fracasaron, como la rebelión del tiempo de Adriano (guerra del 131-135 d.C.), fue quedando casi solo la línea farisea, con los judíos rabínicos o misnaicos, que recopilaron sus leyes de vida social y religiosa en la *Misná*. En general, estos judíos dejaron de emplear el griego (o latín) como lengua religiosa. Así marginaron la traducción de los LXX (Biblia griega), abandonaron el proselitismo (conversión de los paganos), rechazaron la simbiosis con la cultura helenista y se fueron cerrando y centrando en el cultivo familiar y grupal de la Ley, sin templo central, ni grandes ritos externos. Evidentemente, los cristianos consecuentes (que universalizaban la herencia de Israel a partir de Jesús) quedaron fuera de ese judaísmo organizado en línea sociocultural, que no tenía, ni tendrá, sacerdotes (como los del templo antiguo) ni obispos (como los que surgirán en el cristianismo). Los representantes y portadores de ese nuevo judaísmo, que ha permanecido hasta el día de hoy, fueron los maestros-rabinos y los presbíteros o ancianos (padres de familia), que organizaban la vida de los grupos. Este es el judaísmo establecido como *federación de sinagogas*, es decir, de comunidades autónomas, independientes entre sí, pero vinculadas por una misma tradición histórica y una pertenencia social y religiosa. En este contexto no han podido surgir ni obispos ni Papa.

(2) *Rabinismo y ley nacional*. En contra de lo que suele decirse, los judíos rabínicos no se preocupan solo de la Ley escrita de Moisés (que aceptan también los cristianos), sino que ponen de relieve las tradiciones orales que van fijando, en un proceso impresionante, que se mantiene hasta el día de hoy. Una parte considerable de los judíos

helenizados* del Imperio romano se integraron en el cristianismo (cf. judaísmo* posbíblico, etapas). Pero la parte más concienciada y significativa del judaísmo, dirigida por los rabinos, inició un camino de transformación que convirtió a los judíos en lo que después han sido por siglos: una comunidad nacional separada, con su propia lengua (el hebreo) o con el arameo-sirio de las comunidades orientales (de Palestina o de la diáspora de Babilonia). Así empezaron fijando sus tradiciones en los grandes libros sagrados, que sirven de comentario o de complemento a la Biblia, especialmente en la *Misná*. Muchos siguieron viviendo como exiliados en Palestina (sobre todo en Galilea, donde crearon escuelas), pero el grupo más significativo se mantuvo en el imperio persa (sasánida), elaborando el *Talmud de Babilonia*, que está formado por la *Misná* (código de leyes) y por los inmensos comentarios que se le añadieron. Así se produjo uno de los fenómenos más asombrosos de la historia humana: el surgimiento de un pueblo que se identificaba a sí mismo por el Libro (Biblia) y por los complementos legales (*Misná* del s. II-III d.C.) con sus comentarios (*Talmud*: s. IV-VII d.C.). Esa gran transformación, paralela a la caída del Imperio romano, se produjo en el otro gran centro cultural del mundo antiguo (prescindiendo de la India y China): bajo el imperio persa de los sasánidas, que ofreció protección cultural y social a los judíos, del siglo IV al VII d.C. Esa transformación se siguió realizando cuando los árabes musulmanes conquistaron el imperio persa, a mediados del siglo VII d.C., y siguieron dejando gran autonomía a los judíos, que acabaron por forjar su propia identidad, como religión del libro y del comentario del libro, en medio de un mundo que se dividía, desde la perspectiva de Occidente, en dos grandes mitades: espacio cristiano, espacio musulmán.

(3) *Los fundadores del judaísmo rabínico*. Lógicamente, los hombres más representativos de este nuevo Israel serán los hombres del Libro, es decir, los escribas o rabinos (los Grandes). Israel había tenido sabios excelsos por su conocimiento y práctica vital, vinculados a los profetas y sabios cuyos libros han sido aceptados también por los cristianos, aunque de un modo especial en lengua griega (los LXX). Pero ahora, el judaísmo rabínico pone de relieve la importancia de los escribas-rabinos, una casta ilustrada, con la que Jesús se mantuvo en fuerte controversia. Los nuevos escribas, expertos en las enseñanzas del libro de la Ley y en las tradiciones nacionales de Israel, se vuelven autoridad central de la sinagoga: son *rabinos* (= grandes), pues transmiten y comentan, avalan y expresan la Ley de Dios para el pueblo. Entre ellos se distinguen dos grandes grupos. (a) Los *tannaítas* (del arameo *tenî*: estudiar, enseñar) son repetidores compiladores de las enseñanzas antiguas, más que creadores proféticos de una doctrina nueva. Ellos se extienden desde Hillel, contemporáneo de Jesús, hasta la redacción final de la *Misná*, hacia el 200 d.C. (b) Los *amoraítas* (del hebreo *amar*: decir) son los rabinos que desarrollan su enseñanza desde la conclusión de la *Misná* hasta la redacción final del Talmud de Babilonia (del 200 al 600 d.C.) Estos dos grupos de rabinos y sus sucesores posteriores, hasta el día de hoy, se han convertido en autoridad suprema dentro de Israel. No tienen la autoridad económica, ni política, sino la del saber: ellos son los letrados, que conocen Libro y tradiciones, formando escuelas de interpretación sagrada y dirigiendo la vida de las sinagogas. En ese sentido, ellos han sustituido a los sacerdotes,

profetas y sabios anteriores, convirtiéndose por el propio peso de su vida y doctrina en fundadores del nuevo judaísmo. De esa forma ha surgido el *rabinato*, como verdadero creador o, al menos, impulsor del judaísmo de la federación de sinagogas.

(4) *Judaísmo rabínico. Pueblo de letrados*. Allí donde la Palabra de Dios se codifica como Ley (en la Biblia y Tradición), los *escribas o intérpretes* de ella se vuelven autoridad. Así ha surgido en Israel una *clase intelectual* de letrados, que conocen Libro y tradiciones, formando escuelas de interpretación sagrada y dirigiendo la vida de la federación de sinagogas. Estrictamente hablando, los escribas, cuyas sentencias e interpretaciones empiezan a reunirse en *Misná* y *Talmud*, están relacionados con los sabios y se han vuelto institución básica a partir del II d.C. Pero los sabios eran autoridad de la cultura, como experiencia de encuentro con Dios, mientras los escribas se vuelven autoridad legal, fijada en un texto sagrado (Biblia) y en unas tradiciones vivas, entendidas como palabra de Dios. El judaísmo tiende a centrarse en el *rabinato*, escuela de escribas que acogen y aplican la tradición (escrita y oral) de su pueblo. Los judíos son quizá el único pueblo del mundo centrado y definido por el libro.

Cf. G. ARANDA, M. F. GARCÍA y F. M. PÉREZ, *Literatura judía intertestamentaria*, Verbo Divino, Estella 1996; S. W. BARON, *Historia social y religiosa del mundo judío* I-VII, Paidós, Buenos Aires 1968; A. RODRÍGUEZ, *La religión judía. Historia y teología*, BAC, Madrid 2001.

RACIMOS, UVAS

(↗ *comidas*, *vino*, *viña*). El Antiguo Testamento es, en gran parte, un libro de comidas, desde el relato de los árboles del paraíso (Gn 2–3) hasta el banquete final del Apocalipsis (cf. Ap 2,17; 22,2.14.19). En ese contexto reciben importancia especial el trigo y las uvas.

(1) *Exploradores y racimos*. Dentro de la tradición bíblica y de la simbología posterior del judaísmo y del Estado de Israel ha recibido gran importancia el relato de los exploradores, que suben del desierto para expiar y conocer la tierra de Canaán y que vuelven con un gran racimo de uvas (transportado por dos hombres sobre un palo): «Era el tiempo de las primeras uvas. [Y los exploradores]... subieron y exploraron el país, desde el desierto de Sin hasta Rejob... Llegaron al Valle de Eskol y cortaron allí un sarmiento con un racimo de uva, que transportaron con una pértiga entre dos, y llevaron también granadas e higos... Al cabo de cuarenta días volvieron de explorar la tierra. Fueron y se presentaron a Moisés, a Aarón y a toda la comunidad... Les contaron lo visto y les mostraron los productos del país» (Nm 13,20-26). De los siete productos* de la tierra (cf. Dt 8,7-12), nuestro pasaje ha destacado las uvas (vinculadas con otros dos árboles significativos: granados e higueras), que crecen y alcanzan grandes dimensiones en el valle de *Eskol* (= Racimo), junto a Hebrón. Las viñas constituyen la primera sorpresa y gozo para aquellos que vienen sedientos del desierto: son alimento y dulzura, fiesta de Dios. Según eso, la entrada en la tierra debería haberse realizado en el tiempo de la vendimia, como expresión de la fiesta del vino, que aparece aquí evocado de manera plástica, gozosa, emocionada (Tabernáculos). Así lo muestra esta procesión de hombres, que vienen y bailan, de dos en dos, con grandes racimos de uva, colgados de un palo, animando a los fuertes guerreros.

(2) *El sueño del vino; el copero del Faraón*. Muchos pueblos cuentan sueños sobre temas de comidas. Dentro de la Biblia es famoso el sueño del copero y del panadero del Faraón, que están en la cárcel con José, a quien han acusado de querer violar a la mujer de Putifar. «El jefe de los coperos contó su sueño a José y le dijo: Yo veía delante una cepa, y en la cepa tres sarmientos, que al echar yemas florecían enseguida y maduraban las uvas en sus racimos. Yo tenía en la mano la copa de Faraón, y tomando aquellas uvas, las exprimía en la copa de Faraón, y ponía la copa en la mano de Faraón» (Gn 40,9-12). El jefe de los panaderos contó también su sueño: «Había tres cestas de pan candeal sobre mi cabeza. En la cesta de arriba había toda clase de panes para la comida del Faraón, pero los pájaros los devoraban de la cesta, de encima de mi cabeza» (Gn 40,16-17). Son sueños de trabajadores normales: bebida y comida, pan y vino, fortuna y miedo, pájaros voraces... José los interpreta distinguiendo la suerte del copero (restituido a su trabajo) y del panadero (ajusticiado).

RACIONALIDAD

(↗ *antropología*, *gnosis*, *gnosticismo*, *helenismo*, *historia*, *hombre*, *judaísmo I*, *sabiduría*). El judaísmo bíblico tiene su propia «racionalidad», distinta de la griega, pero igualmente significativa. Ambas culturas, judía y griega, han entrado en contacto desde antiguo y, en especial, tras la conquista de Alejandro Magno (324 a.C.), de manera que los últimos libros de la Biblia hebrea, y en especial los añadidos en la versión de los LXX (como Sabiduría*), están escritos en diálogo con el helenismo.

(1) *Búsqueda de racionalidad*. El acercamiento entre el judaísmo y la sabiduría discursiva había comenzado desde hacía mucho tiempo. Ya el nombre misterioso de Dios pronunciado en la zarza ardiente, que distingue al Dios israelita (Yahvé, «Soy el que soy»: Ex 3,14) del conjunto de las divinidades con múltiples nombres, puede entenderse como esfuerzo por situar a Dios en un plano de racionalidad originaria. Ese proceso de «profundización racional» se ha desarrollado de un modo intenso tras el exilio (587 a.C.). Los judíos, privados de Estado, tierra y templo propios, han tenido que definir a Dios de un modo más preciso, en la línea de una presencia creadora, de un impulso ético. En esa línea, la Biblia ofrece un testimonio fuerte de unidad y simbiosis entre revelación (palabra de Dios) y razón (pensamiento humano, cultura). De manera consecuente, los libros «sapienciales» de la Biblia están integrados en la *revelación de Dios*, pero, al mismo tiempo, forman parte de la gran tradición cognoscitiva del Oriente antiguo, en la que podemos distinguir cuatro «conexiones»:

Conexión Babilonia. La Biblia se encuentra bajo el influjo directo de la cultura mesopotamia, con sus textos de creación, sus especulaciones astrales y sus códigos de conducta (empezando por el de Hammurabi, 1760 a.C.). Algunos exegetas han hablado de un panbabilonismo: toda la Biblia sería una derivación de la cultura de Mesopotamia, donde los israelitas estuvieron exilados.

Influencia egipcia. Egipto ha desarrollado desde el IV milenio a.C. una cultura social y religiosa, centrada en la sabiduría de la vida (y de la muerte). Según el Éxodo, Israel nació «saliendo» de Egipto, para recrear su identidad, pero conservó muchos elementos vinculados a la cultura egipcia. En ese contexto hablan algunos de un panegiptismo poético, político y social. De todas formas, este influjo parece menor por la barrera lingüística (el egipcio no es lengua semita).

Sabiduría siropalestina. Las conexiones anteriores son importantes, sobre todo la de Babilonia, por el fondo semita común, pero, en sentido estricto, los hebreos forman parte de la cultura siropalestina (Siria, Fenicia, Canaán), de la que derivan y con la que comparten tradiciones y lengua (cananeo/hebreo o arameo). Sobre esa base, los israelitas han creado su cultura propia, centrada en su nueva experiencia de Yahvé.

Conexión griega. Israelitas y griegos han seguido en principio caminos distintos, pero, a partir del siglo IV a.C., los israelitas han formado parte de la gran cultura del helenismo internacional, en el que se inscriben. A pesar de ello, los israelitas (como después los árabes: s. VII d.C.) no se integraron totalmente en la cultura griega, sino que

han desarrollado su propia versión de la vida, recreando sus tradiciones anteriores, como veremos.

(2) *La matriz helenista.* En la línea de esa última conexión griega se ha dado en Israel una especie de Ilustración, que se expresa drásticamente en la burla contra las divinidades que son obra de manos humanas (cf. Sal 115). En ese contexto, los judíos han podido desarrollar de un modo religioso y racional algunos de los temas fundamentales de la historia del pensamiento, al menos en Occidente, ocupándose del sentido del dolor (libro de Job), de la justicia (Qohelet, Sabiduría) y de la historia (Daniel y apocalípticos), etc. Desde esa base se pueden trazar varios momentos significativos del diálogo entre el judaísmo y el pensamiento racional:

Los Setenta*: *traducción de la Biblia al griego.* La Biblia es en principio un libro hebreo, escrito desde la mentalidad semita, propia de los judíos, con su lengua propia y con su visión del mundo. Pues bien, en un momento dado, desde el siglo III a.C., los judíos de Alejandría (y del mundo helenista) asumen la tarea básica de traducir su Biblia al griego, con lo que eso significa de diálogo racional y de apertura a una cultura distinta, marcada por otro tipo de racionalidad. Durante siglos, la Biblia de los LXX sirvió de enlace entre los dos mundos culturales, haciendo posible la existencia de un judaísmo griego (como ha puesto de relieve un apócrifo helenista del Antiguo Testamento, titulado la *Carta de Aristeas*). En esa misma línea se sitúan los nuevos libros judíos de los LXX, escritos o conservados en griego. Sin ellos hubiera sido muy difícil la expansión posterior del cristianismo.

Las guerras de los macabeos*, entre el 170 y el 150 a.C., constituyen un momento clave en las relaciones entre la Biblia griega y la razón helenista. Algunos judíos de Jerusalén, especialmente entre la clase alta de los sacerdotes, quisieron llevar ese diálogo racional al campo de las instituciones religiosas, a través de un tipo de «ecumenismo» radical, identificando al Yahvé judío con el Zeus helenista e interpretando el judaísmo desde la perspectiva universal del pensamiento y de la vida social de la ecumene griega. Ese intento fue muy valioso y, en parte, ha seguido marcando la vida de los judíos hasta la actualidad. Pero parte de los judíos se alzaron en armas, bajo el liderazgo de los macabeos, para mantener su independencia religiosa y, en algún sentido, política, rechazando así la razón griega.

Simbiosis grecojudía. Proselitismo cultural y religioso. A pesar del rechazo de los macabeos, la vinculación entre judaísmo y helenismo siguió en marcha, no solo en un plano religioso, sino también social. Los centros más significativos del judaísmo, fuera de Palestina, se encontraban en el Imperio romano, sobre todo en Alejandría, Asia Menor y Roma. Había seis millones de judíos dentro de un imperio con 60 millones de habitantes y hubo un momento en que pareció que el judaísmo podía convertirse no solo en una religión importante en el mundo romano-helenista, sino en la religión favorita de las élites cultivadas del Imperio. Muchos pensaron que la razón helenista podía ser recreada desde la experiencia religiosa judía y que la experiencia judía podría trasvasarse en formas helenistas; pero ese proceso terminó entre el siglo I-III d.C., de manera que el

judaísmo nacional (a diferencia del cristianismo) se centró en su propia razón, rechazando la simbiosis helenista.

(3) *Cristianos: Jesús y la racionalidad griega.* Los primeros cristianos fueron expresando en el Nuevo Testamento su experiencia de Jesús, a quien acabaron viendo como expresión (encarnación) de la «racionalidad» de Dios, que se ha revelado de un modo escatológico. La verdadera razón aparece así como «revelación», pero no en un sentido abstracto o general, sino en la vida entera (mensaje, presencia) de un hombre asesinado a quien Dios ha resucitado (cf. el discurso de Pablo en el Areópago: Hch 17,31).

Razón encarnada. En la línea anterior, los cristianos son aquellos que han descubierto que la «razón», es decir, la verdad y sentido de la humanidad se ha expresado en el mensaje y en la vida de Jesús, abierta al conjunto de los hombres. Para ellos, la «razón» no es una teoría general, sino una forma de diálogo y comunicación humana, que se expresa e ilumina en la vida de Jesús, entendida como lugar de revelación de Dios, como fuente y germen de realización humana. Algunos grupos cristianos han puesto más de relieve las palabras de Jesús, otros sus gestos carismáticos, otros su camino de entrega (muerte...), pero todos han descubierto y presentado a Jesús como «razón encarnada». Eso significa que la razón está al servicio de la vida, se identifica con la misma vida de Jesús, al servicio de la humanidad.

Razón múltiple. El evangelio de Juan define a Jesús como Logos (Palabra, Razón: Jn 1,1-14) y le sitúa en el centro de un cruce de culturas y experiencias que determinan y definen la historia posterior de Occidente. A diferencia del judaísmo nacional, el cristianismo se expresó en claves de racionalidad griega, pero siguió conservando y elaborando un pensamiento de matriz hebrea (semita), aceptando también, desde principio, otras culturas de su entorno (copta, romana, etc.).

(4) *Diferencia bíblica*, *aportación básica*. Este acercamiento de temas entre la fe bíblica y el estudio racional (más cercano al genio griego) constituye un dato de importancia decisiva, no solo desde el punto de vista de la historia de las religiones, sino también desde la historia universal. El pensamiento bíblico no va en contra de la racionalidad discursiva, que se ha desarrollado en Occidente a partir de Grecia; pero se sitúa en un plano anterior, más vinculado al descubrimiento de la responsabilidad moral y de la comunicación social, en línea activa, desde la perspectiva del diálogo con el Dios Infinito. En esa línea, se puede decir que, mientras los griegos buscan sabiduría, los hombres y mujeres de la Biblia quieren «obras», pues piensan que no se llega a Dios (a la verdad) a través del pensamiento discursivo, sino por la acción moral, la comunicación personal y la esperanza escatológica (cf. 1 Cor 1,18-25). De todas formas, los rasgos básicos del hombre bíblico han determinado el pensamiento de Occidente, de tal manera que la antropología bíblica no solo ha «pactado» con la racionalidad de la cultura moderna, sino que forma una de sus bases y presupuestos. Sin una visión fuerte de la identidad del hombre y de su capacidad creadora, en línea bíblica, hubiera sido difícil el surgimiento de la cultura de Occidente.

Cf. A. CHORAQUI, *Moisés*, Herder, Barcelona 1997; E. DUSSEL, *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y de otros semitas*, Eudeba, Buenos Aires 1969; J. HABERMAS, *Israel o Atenas*, Trotta, Madrid 2001; M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus: Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts vor Christus*, Mohr, Tubinga 1969; I. GÓMEZ DE LIAÑO, *Filósofos griegos*, *videntes judíos*, Siruela, Madrid 2000; G. SCHOLEM, *Conceptos básicos del judaísmo: Dios*, *creación*, *revelación*, *tradición*, *salvación*, Trotta, Madrid 1998; C. TRESMONTANT, *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*, Taurus, Madrid 1962.

RAHAB

(↗ *Leviatán*, *Tannín*, *Tehom*). Monstruo femenino del caos; aparece también como serpiente de las aguas primigenias. Conforme al sentido hebreo del término, que significa «acosar, amotinarse, avasallar», Rahab es la Amenazadora y puede tomarse como personificación del poder divino del caos, que se eleva contra el Dios bueno y que intenta avasallar a los hombres. Así aparece vinculada a la batalla primigenia en la que Yahvé, el Dios bueno, creador del orden, ha vencido y dominado a la divinidad femenina del caos (Tiamat*). El texto bíblico más significativo donde aparece es Is 51,9-10, cuando el profeta invoca a Yahvé y le dice: «Despiértate, despiértate, vístete de poder, oh brazo de Yahvé; despiértate como en el tiempo antiguo, en los siglos pasados. ¿No eres tú el que cortó a Rahab, y el que hirió a Tanín? ¿No eres tú el que secó el mar, las aguas del gran abismo; el que transformó en camino las profundidades del mar para que pasaran los redimidos?». El texto ha vinculado así las «tres aguas enemigas»: las del Caos primero (Rahab-Tanín), las del mar Rojo en el tiempo de la salida de Egipto (que Yahvé secó para que pasaran los hebreos) y las aguas que deben atravesar al final de los tiempos los rescatados de Dios. En este contexto se sitúa la victoria de Yahvé sobre Rahab. Siguiendo en esa línea, el nombre de Rahab se evoca también en varios textos poéticos, en los que el mar viene a estar personificado como poder que se opone a Dios (cf. Job 26,12; Sal 89,11). Con ese mismo nombre se designa a Egipto (cf. Sal 87,4; Is 30,7), vinculando así el poder de Egipto con el monstruo maléfico de las aguas. En el Sal 40,5 se habla de unos misteriosos *rehabim*, que pueden interpretarse como poderes mítico-simbólicos que ayudan a Rahab.

RAJAB, HOSPEDERA DE JERICÓ

(↗ *genealogía*, *Josué*, *prostituta*). La raíz *rjb* significa en hebreo «ensancharse» o «anchura»: aquello que es dilatado, espacioso. Por eso se emplea para indicar una calle que se abre y sobre todo una plaza. Especial importancia tiene en la Biblia una mujer de este nombre, vinculada a la toma de Jericó, ciudad cananea, donde llegaron unos israelitas espías y ella les hospedó en su casa. En ese contexto resulta significativo su nombre: Rajab, la «hospedera» de Jericó, que esconde a los espías de Israel y les ayuda a escaparse, contribuyendo de esa forma a la conquista y toma de la ciudad por los israelitas, se llama la Espaciosa. «Los espías fueron y entraron en casa de una mujer *zonah*, llamada Rajab, y se hospedaron allí. Y le avisaron al rey de Jericó diciendo: Unos israelitas han entrado aquí de noche para espiar el país. Entonces el rey de Jericó mandó decir a Rajab: ¡Echa fuera a esos hombres...! Pero ella les escondió, para liberarles después diciendo: ¡Pero vosotros, juradme por Yahvé, que así como yo he tenido compasión de vosotros también vosotros tendréis compasión de la casa de mi padre... y guardaréis la vida de mi padre, mi madre, mis hermanos, mis hermanas y a todos los suyos y libraréis nuestras personas de la muerte...» (Jos 2,2-3.12-13; cf. Jos 2,1-24; 6,22-26). La tradición usual y muchos comentarios consideran a Rajab como una simple prostituta, conforme al sentido que ha tomado la palabra *zanah/zonah* en la teología posterior israelita y cristiana (cf. Heb 11,31; Sant 2,25). Pero en la raíz del texto y de acuerdo a una antigua visión matrimonial, *zonah* es más bien una mujer libre, señora de sus bienes, que puede vincularse voluntariamente con los que ella quiera, sin estar sometida a un marido. Por eso es preferible presentarla, sin más, como «hospedera»: mujer dueña de una casa, que puede recibir en ella a quienes se lo pidan. Estos son los rasgos de su figura.

(1) *Es mujer con casa propia*. Puede quizá tener marido, pero no está sometida a él, sino que gobierna su familia, en matrimonio *uxorilocal* (vive en su casa y no en la de su esposo). Esto le permite tener independencia y recibir a quienes quiera (a riesgo de que la supongan prostituta, aunque nuestro texto nada diga en esa línea). Es lo que hoy podríamos llamar una *señora*, siendo mujer autónoma y dueña o, mejor dicho, responsable de una extensa familia de padres y hermanos de sangre de quienes se preocupa, pues dependen de ella.

(2) *No está integrada en la estructura patriarcal de Jericó*, dominada por el rey y los varones. Ella aparece en el interior de la ciudad adversa como la única en quien pueden confiar los exploradores de Israel, pues forma parte de un entramado distinto de relaciones familiares y sociales: tiene libertad e independencia, no está sometida al orden de la ciudad.

(3) *Los espías de Israel confían en ella precisamente porque no se halla integrada en Jericó* y de esa manera la salvan (salvan a toda su familia) cuando toman la ciudad más tarde, al filo de la espada. Al actuar así, ella no aparece como traidora, pues tanto ella como la casa de su padre forman en Jericó un cuerpo distinto: pueden inclinarse a un lado u otro, decidiendo el curso de la guerra (favoreciendo la invasión de los israelitas o

la defensa de los habitantes de Jericó). Pues bien, ella acoge con riesgo de su vida a los espías israelitas, desobedeciendo el mandato del rey. El texto actual de la Biblia expone los motivos que tiene para ponerse del lado de los israelitas, en contra de los habitantes anteriores de la ciudad: los relatos sobre los éxitos de Israel en el desierto le han convencido de la grandeza especial del Dios de Israel; ella repite así unas palabras que habían sido previamente proclamadas por el mismo Dios, quien había dicho que, por fidelidad a sus promesas, él concedería a Israel la tierra de los cananeos (Jos 1,2-3; 2,9-11). De esta manera, Rajab, una mujer cananea, confiesa en el fondo su fe en el Dios de Israel. Por su parte, los dos espías, que deben su vida a Rajab, le prometen que respetarán su vida y la vida de toda su familia, cuando Jericó sea destruida. Según Jos 6, ellos cumplen su promesa y salvan a Rajab y a su familia. Conforme al comentario del narrador, la familia de Rajab «habita en Israel hasta el día de hoy» (Jos 6,25). Esto indica que mucho después de la entrada de los israelitas, el país conservaba todavía una población mezclada, con cananeos que se volvían israelitas.

(4) *Rajab ha favorecido a los hebreos*, *pero ella rompe la estructura patriarcal judía* y por eso la tradición posterior (hasta el día de hoy) tiende a mirarla solo como excepción buena, prostituta convertida que acepta por gracia la fe y sociedad israelita. Pero el texto de Jos 2–6 no la presenta como excepción ni como prostituta, sino como mujer libre, posiblemente de origen extranjero, que no acepta las normas patriarcalistas de Jericó y decide ponerse del lado de los israelitas en la guerra. La historia de Rajab resulta muy significativa para la teología del Nuevo Testamento, donde Mt 1,5 la cita como uno de los antepasados más significativos de Jesús. Ciertamente, Rajab no tiene por qué haber sido una prostituta en el sentido ordinario del término, pero ha sido una mujer irregular, de vida libre, sin necesidad de someterse a un padre o marido, de fuera de Israel. Ella ha podido presentarse así como signo de universalidad mesiánica. También la madre* de Jesús será irregular a su manera.

Cf. M. BAL, *Death and Dissymetry. The Politics of Coherence in the Book of Judges*, University of Chicago Press 1988.

RAPTO DE MUJERES

(↗ *guerra*, *Jueces*, *matrimonio*, *mujer del levita*, *violencia 2*). Aparece como un hecho que se repite en diversas culturas, donde el matrimonio se encuentra vinculado con alguna forma de robo de mujeres. El tema ha sido desarrollado por la Biblia en Jc 21, y se entronca después con las fiestas de otoño del santuario de Silo.

Las mujeres de los benjaminitas han sido ejecutadas a causa de la venganza que sigue al sacrificio de la mujer del levita*, y en el resto de las tribus ha jurado no dejar que sus mujeres se casen con los varones de esa tribu. En ese contexto surge el problema: ¿Se podrá dejar que una tribu de Israel se extinga por falta de mujeres? El tema no son las mujeres en sí, sino la descendencia de los varones de una tribu, y por eso, por solidaridad, las restantes tribus buscan la manera de ayudarles, sin romper el juramento, y para eso no encuentra más solución que el rapto de otras mujeres, sea en contexto de guerra o de fiesta.

(1) *Rapto por guerra*. La primera solución consiste en combatir contra una ciudad israelita, considerada culpable, matando a sus varones y raptando a sus mujeres «vírgenes». Eso es lo que hacen los federados de Israel contra los habitantes de Jabes Galaad, que han sido desleales a la alianza israelita, a fin de que sus hijas vírgenes puedan ser ofrecidas como esposas a los benjaminitas sin mujeres: «Entonces la Asamblea mandó allí a doce mil hombres valerosos y les dieron órdenes diciendo: “Id y matad al filo de la espada a todos los habitantes de Yabes Galaad, incluidos mujeres y niños. Y obraréis de esta manera: ¡Exterminaréis a todo varón y a toda mujer que haya conocido varón acostándose con él!”. Y encontraron entre los habitantes de Yabes Galaad cuatrocientas jóvenes vírgenes (= capaces de ser madres) que no se habían acostado con varón (= no habían yacido con él para dejar recuerdo). Y las llevaron al campamento de Siloh... (Y la Asamblea de Israel se las dio a los benjaminitas...)» (Jc 21,10-14).

Esta guerra tiene dos finalidades: vengarse de la ciudad desleal a la alianza y raptar a las muchachas casaderas. (a) La venganza ha recaído sobre *los varones y los niños y sobre mujeres que han conocido varón.* Es evidente que niños y mujeres no son responsables de la posible infidelidad del pueblo, pero no cuentan por sí mismas y mueren con los hombres (a cuyo servicio de remen/memoria se encuentran). (b) El rapto se ejerce con *las mujeres casaderas que no han conocido todavía varón*; ellas son llevadas a la fuerza y entregadas como esposas a los benjaminitas. Han de *ser jóvenes (ne’ara) y vírgenes* (*betulah*, es decir, sexualmente maduras), y no haber conocido varón. Nadie les pregunta si quieren o no, nadie pide su consejo.

Unas mujeres son asesinadas (las casadas o sexualmente «utilizadas»), otras (las vírgenes) son raptadas para entregarlas a los benjaminitas, violadores derrotados, perdonados, para que así quede *memoria* de la tribu. Las mujeres en sí no valen, ni vale su intimidad como posible «virtud», en el sentido posterior de la palabra: son propiedad del marido, sirven para darle memoria o descendencia, pues se piensa que ellas no la tienen, de manera que no dejan memoria, ni valen como personas, sino simplemente

como propiedad para que los hombres expandan su memoria. De esa manera, las vírgenes de Jabes Galaad (¡las ya «utilizadas» por maridos o amantes no valen!) sirven para que los benjaminitas dejen en ellas su remen-recuerdo y así pueda perdurar su tribu. Por causa de ellas luchan los varones, no para defender el derecho de las mujeres, sino su privilegio de varones.

(2) *Rapto con ocasión de la fiesta del vino.* Las cuatrocientas vírgenes de Jabes Galaad no han bastado para todos los benjaminitas, de manera que algunos han quedado sin mujer, sin poder perpetuar su memoria en Israel. Por eso, la asamblea de las tribus propone a los benjaminitas solteros que rapten mujeres en la fiesta del otoño, que se celebran en el entorno del santuario de Silo, con ocasión de la vendimia.

La viña es signo de la tierra, expresión de la vida y tarea del pueblo. Diversos pasajes del Antiguo Testamento aluden a una fiesta especial de la vendimia. Así se dice en otro pasaje que los siquemitas «salieron al campo a vendimiar sus viñas, pisaron las uvas, celebraron fiesta y entraron al templo de su Dios» (Jc 9,27). Estos celebrantes del vino pertenecen a un tiempo en que Israel no había surgido plenamente todavía: adoran al dios *Berit* (de la Alianza) de Siquem, no son aún yahvistas, de manera que podemos decir que la fiesta de las uvas tiene su origen en el paganismo. Pero una antigua tradición, recreada dramáticamente en Jc 19–21, recuerda también la existencia de las fiestas yahvistas del vino, asociándolas al baile de las muchachas y a las bodas por rapto.

El texto nos sitúa ante el santuario yahvista de Silo, no en Siquem (como suponía Jc 9,27). El santuario parece rodeado de viñas, que son signo de felicidad y bodas. Cerca del templo, en el día de fiesta, se elevan y bailan las muchachas maduras para el amor, signo del vino de la vida (y viceversa: las viñas son también expresión de las muchachas). Pues bien, como he señalado ya, una triste y durísima historia, que el texto acaba de contar, recuerda que los benjaminitas (representantes de una famosa tribu de Israel) carecen de mujeres: los jefes de las otras tribus han jurado no darles sus hijas por esposas y por eso (a pesar de que los benjaminitas han hecho una guerra para raptar a las mujeres de Jabes Galaad) perecerán como tribu, morirán sin descendencia (cf. Jc 21,1-14). Para impedir que eso suceda, invirtiendo así una historia de muerte que ha empezado con la violación atroz de la mujer de un levita caminante (Jc 19–20), los sabios y prudentes de Israel proponen una estratagema: ofrecerán mujeres buenas (danzantes de la fiesta de las viñas) para los violentos benjaminitas: «¿Qué podemos hacer para proporcionar mujeres a los que quedan, pues las mujeres de Benjamín han sido exterminadas? ¿Cómo conservar un resto a Benjamín para que no sea borrada una tribu de Israel? Porque nosotros no podemos darles nuestras hijas en matrimonio... Y dieron esta orden a los benjaminitas: Id a poner una emboscada entre las viñas. Estaréis alerta, y cuando las muchachas de Silo dancen en corro, saldréis de las viñas y raptaréis cada uno una mujer de entre las muchachas de Silo y os iréis a la tierra de Benjamín. Si sus padres o hermanos vienen a querellarse contra vosotros, les diremos: Hacednos el favor de perdonarles... Así lo hicieron y cada uno llevó a una mujer, de entre las danzarinas que raptaron; luego se fueron, volvieron a su heredad, reedificaron las ciudades y se establecieron en ellas» (Jc 21,16-23).

Esta escena se sitúa en la fiesta de Yahvé, en el baile de las viñas. Las vírgenes solteras danzando entre las parras, como portadoras del buen vino de la vida, son signo supremo de Dios (= vida), para estos brutales guerreros, que han corrido el riesgo de morir sin descendencia, en guerra infinita de infamias orgullosas. La fiesta de Yahvé culmina cuando las muchachas salen a bailar entre las viñas, dispuestas a ofrecer su vida en vino de gozo y fecundidad para los varones. Ellas son representantes de Dios, portadoras de vida. Se dice que la danza se celebra en la fiesta de Yahvé, en Silo, junto al santuario. Puede haber baile y fiesta en el momento en que las viñas empiezan a brotar... (cf. Cant 6,11; 7,12-13). Pero es mucho más probable que el festejo estalle con la vendimia ya acabada, en el tiempo de la fiesta que se llama de los Tabernáculos, que es celebración del vino y del matrimonio.

No han venido solo las muchachas casaderas, sino que están en fiesta sus padres y hermanos, es decir, sus tutores. Las muchachas bailan, elevando con el ritmo de sus cuerpos un canto a la vida. Se supone que los hombres beben el vino nuevo (mosto) recién preparado, de la uva de las viñas. Ellos beben, se alegran, miran y se fijan en aquellas que son más convenientes, para sacarlas del baile y ofrecerles matrimonio. Con esto acabará el verano. Un año más se animarán las bodas, acabada la vendimia. Allí mismo se estipulan los contratos: unos roban, otros consienten, ellas son raptadas. Pues bien, en ese momento, mientras unos beben y otras bailan, los duros benjaminitas, que han estado ocultos tras las parras, irrumpen decididos en el baile y raptan a las muchachas. Evidentemente, se produce un alboroto: gritan unos y otras, protestan los parientes... Pero todo acaba en paz: los parientes aceptan el rapto. Las muchachas que han ido al corro de las viñas a ofrecerse en matrimonio tienen que dejarse raptar (ese parece su destino).

Como el texto señala claramente, los hombres justifican un tipo de violencia (de rapto) como medio para conseguir mujeres. Por eso, si no logran hacerlo de otra forma, pueden (deben) acudir al rapto. La misma religión (¡la fiesta de Yahvé!) sirve así para justificar el rapto. Este rapto forma parte de la *fiesta de Yahvé*, es decir, de la celebración de la vida sobre el campo en el otoño, tiempo de deseos. Se puede suponer que habrá muchachos mirando con deseo tras las cepas. Se puede suponer que las muchachas han salido a bailar sabiendo que pueden ser raptadas. Sea como fuere, este baile de guerreros fracasados en otoño (no han logrado conseguir mujeres luchando) viene a presentarse como una continuación de la guerra nupcial, es un rapto bendecido por el mismo Dios.

La mujer nace y se educa para ser robada, en una fiesta de Yahvé que se interpreta como guerra. Año tras año salen y bailan sobre el campo, entre las viñas, las muchachas de Silo (y otros lugares) en gesto que expresa el gozo de la vida. Pero los varones guerreros piensan que ellas danzan precisamente para ser vistas y robadas. No les pregunta si quieren, no les piden permiso; suponen que la «ley» de violencia de la guerra se puede imponer sobre el gozo vital de las mujeres danzantes. Por eso van, hacen guerra «fácil» contra ellas, las roban. Los mismos padres o hermanos «cuidadores» de las muchachas deben consentir en la violencia: son también responsables y cómplices de esta *guerra/fiesta de Yahvé*, dirigida contra las mujeres, a quienes se dirá que es un

honor y gloria ser raptadas y empleadas sexualmente, para que perdure la memoria de los varones guerreros (violadores, ladrones) sobre el mundo.

Cf. M. NAVARRO, *Violencia*, *sexismo*, *silencio: In-conclusiones en el libro de los Jueces*, Verbo Divino, Estella 2013; X. PIKAZA, *Mujeres en la Biblia judía*, Clie, Viladecavalls 2012; W. RICHTER, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch*, BBB 18, Bonn 1996. Cf. R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985, 622-623.

RAQUEL Y LÍA

(↗ *Agar*, *Isaac*, *Jacob*, *matrimonio*, *patriarcas*, *poligamia*, *Rebeca*, *Sara*). Mujeres legítimas de Jacob, su primo, con quien entran en contacto en la tierra de sus antepasados (en la actual Siria), cuando huye perseguido por su hermano Esaú (a quien ha «robado» la primogenitura). Su historia empieza junto a un pozo, lo mismo que la historia de Rebeca*, a quien encontró allí mismo el siervo de Abrahán, que buscaba mujer para Isaac. Jacob encuentra ahora junto al pozo a Raquel, a quien ayuda, entrando así en contacto con Labán, su tío (hermano de Rebeca) y padre de Raquel y de Lía, a cuyo servicio se pone (Gn 29,1-13).

(1) *Dos matrimonios*, *cuatro mujeres*. Jacob sirve a Labán durante siete años, para casarse con Raquel, a la que ama. Pero Labán le engaña y en vez de darle a Raquel pone en su cama a Lía, la hermana mayor, la noche de bodas (cf. Gn 29,15-30). Jacob ha de tomar así como mujer a Lía, con quien ha «dormido», y tiene que trabajar otros siete años para que Labán le conceda su segunda hija (Raquel).

Las dos mujeres/hermanas (Lía y Raquel) aparecen como objeto de compra (siete años de trabajo cada una) y son igualmente motivo de engaño. Jacob, el tramposo, que ha engañado a su padre (con la ayuda de su madre Rebeca), es engañado a su vez por Labán (¡hermano de Rebeca!). En este contexto podemos hablar de un matrimonio por amor (Raquel) y de un matrimonio por conveniencia (Lía), sin que las dos hermanas, que son, a su vez, esposas de un mismo marido, combatan y rompan entre sí por ello (aunque tengan enfrentamientos y roces menores). Este es el caso más claro de poligamia bíblica, pues Jacob se casa no solo con las dos hermanas, sino también con sus siervas: Bala (de Raquel: Gn 30,3) y Zilpa (de Lía: 30,9). De esa forma, las cuatro mujeres (dos libres, dos siervas) comparten la vida de un hombre, sin que ello resulte especialmente problemático, ni mucho menos escandaloso.

Aquí se despliega con toda nitidez eso que pudiéramos llamar una «familia de mujeres». Ciertamente, cada una tiene su propia tienda/casa donde recibe a su marido cuando viene a comer o a requerir sus «favores». No estamos ante ninguna teoría sobre la poligamia, sino ante una poligamia de hecho, con dos mujeres hermanas y libres, con iguales derechos, y dos siervas, al servicio de las libres, porque el valor de la mujer se mide, sobre todo, por la cantidad de hijos que aporta al marido (al clan). Aquí no hay una mujer libre y otra esclava (como Sara* y Agar*), sino dos mujeres libres y hermanas, iguales ante el marido (con unas siervas que no rompen la armonía de conjunto). Sin duda, el «amor» del marido las distingue (¡Jacob prefería a Raquel!), pero la causa básica de su conflicto en cuanto mujeres no es la lucha por el amor del hombre (al que puedan compartir), sino por unos hijos, pues ellos les dan un futuro, una dignidad, un estatuto de señora *(gebîra)*. No son virtuosas, en el sentido espiritualista, pero luchan por la vida y la dignidad, en un mundo adverso.

(2) *Mujeres y siervas*, *los doce hijos «patriarcas» de Israel.* Las mujeres no se vinculan al marido por amor (aunque en el fondo de la relación de Raquel con Jacob hay una historia de amor), sino por el trabajo (Jacob ha trabajado por cada una de ellas siete

años) y por los hijos. Así lo indica el texto clave (Gn 29,31−30,24), que culmina en el final dramático de 35,16-21, que evoca la muerte de Raquel en Belén.

La historia de los hijos de Raquel y Lía (y de sus siervas) está llena de tensión y dramatismo. El texto supone que las dos mujeres aman a Jacob (aunque Jacob no ame a Lía, cf. 29,31-32), pero lo que se destaca con toda claridad es que ellas quieren hijos, para asegurar de esa manera el favor de su marido y, sobre todo, para garantizar su autoridad y su futuro a través de la descendencia. En esa línea, el texto presenta con cierta claridad los «intereses y deseos» de las dos mujeres libres, empezando por Lía, que, al dar a luz a Rubén, el primogénito, dice: «El Señor ha visto mi aflicción [etimología popular de Rubén] y ahora me querrá mi marido» (29,32). Fundamentalmente, ella quiere al hijo, pero a través del hijo quiere conseguir también el favor de su marido. Lía tuvo además otros hijos: Simeón, Leví, Judá (Gn 29,33-35). Estos son los cuatro primeros: Rubén, Simeón, Leví y Judá.

Más opaca resulta la función de las siervas (Bala y Zilpa), que son madres vicarias y dan a luz para sus señoras, como en el caso de Agar con Sara, pero sin oponerse a sus «amas» (Lía y Raquel), ni reivindicar los hijos como propios. Así lo dice expresamente el texto, que comienza destacando la infecundidad de Raquel, que solo puede conseguir un hijo «legítimo» (que se llama Dan) a través de su criada Bala (Gn 30,1-6). Pues bien, Raquel tendrá otro hijo, por medio de Bala, y le pondrá por nombre Neftalí. Por su parte, Lía, «que había dejado de concebir, tomó a su esclava Zilpa, y se la dio a Jacob por mujer» y tuvo a través de ella dos hijos: Gad y Aser (Gn 30,1-13). Lía tuvo después dos hijos propios, Isacar y Zabulón, y una hija (Dina*) que no entra en la genealogía de las doce tribus, pero que juega un papel importante en las tradiciones de la familia (Gn 30,17-21). Finalmente, Raquel tendrá también dos hijos propios, uno en la tierra de su padre (José: Gn 30,22-24) y otro ya en la tierra de Canaán, junto a Belén (Benjamín: Gn 35,16-21), los preferidos de Jacob.

La suerte de las siervas, que se acuestan con el marido de sus amas por obligación y que conciben hijos para ellas nos resulta hoy especialmente dolorosa. Sin embargo, ellas mismas reciben cierta dignidad a través de sus hijos, pues ellos son libres y, a pesar de que jurídicamente tienen «otra madre» (Lía o Raquel), de hecho, ellas se vuelven importantes y recibe dignidad por ellos. Estamos, según eso, ante una familia extensa (un clan), centrado en un hombre (Jacob), que ejerce la función de marido de cuatro mujeres (dos libres y dos siervas) y de padre de todos los hijos.

Es significativo el hecho de que la tradición de la Biblia judía no haya establecido diferencias entre los doce «hijos» de Jacob, pues todos aparecen con igual dignidad, tanto los hijos de mujeres libres, como los hijos de esclavas (en contra de lo que sucede en la historia de Abrahán) y sin que se destaque, ni siquiera, la primogenitura de Rubén. De todas formas, esos hijos suelen dividirse por el nombre las madres, de manera que podemos hablar del *clan de Lía,* formado por Rubén, Simeón, Leví, Judá, Isacar y Zabulón, con Gad y Aser (hijos de su sierva Zilpa), y *del clan de Raquel*, formado por sus hijos José y Benjamín, con Dan y Neftalí (hijos de su sierva Bala). La Biblia destaca los hijos «varones» fundadores de tribus, los doce patriarcas de Israel, hijos de un único

padre (Jacob) y de cuatro mujeres. De pasada, como he señalado, para introducir un relato posterior (Gn 34), el texto dice que Lía tuvo una hija a la que llamó Dina (¡cuyo nombre no explica!). Es como si ella en sí no contara.

La historia de las dos hermanas (y de sus siervas), esposas de Jacob, resulta compleja. Lía y Raquel tienen celos entre sí, pero las dos se unen defendiendo a Jacob, el marido, frente a su padre Labán, que le acusa de enriquecerse a su costa, pues los negocios de Jacob prosperan, mientras los suyos decrecen. Jacob entonces llama a sus mujeres y les propone abandonar a su padre Labán, para volver a la tierra de Canaán, de la que él ha venido. Ellas le escuchan y responden con una sola voz, aceptando su propuesta (Gn 31,15-18).

Esta voz conjunta de las dos mujeres de Jacob (a la que debe unirse, en silencio, la voz de las siervas) resulta básica en la trama de la historia israelita. Ellas optan por el marido, más que por el padre. De esa forma dejan la casa paterna y van con sus hijos a la tierra de Canaán, que será su tierra. Todos los hijos han nacido fuera (en la tierra de Padán-Arán, Siria) y vienen a Canaán de fuera, como emigrantes, menos Benjamín, que nacerá junto a Belén (Efrata), donde su madre Raquel muere de parto (35,16-21).

(3) *Raquel y los terafim.* En este contexto resulta fundamental el tema de los «terafim», dioses o signos sagrados, protectores de la casa paterna (vinculados con el culto a los muertos y, quizá, con la adivinación sagrada). La Biblia supone que Labán, igual que su familia (emparentada con Abrahán), es monoteísta o, por lo menos, no está «contaminado» con las idolatrías de los cananeos. Pues bien, a pesar de ello, él tiene en su casa o, quizá mejor, en el lugar sagrado (santuario) del centro de su posesiones unos «terafim», que son sus dioses protectores, garantes de la fecundidad de su tierra y de la casa, y sobre todo de la continuidad de la familia (el tema aparece también en Mical*, mujer de David; cf. 1 Sm 19,11-17).

Pues bien, cuando Jacob y sus mujeres, con toda su familia y posesiones, se marchan a escondidas, mientras Labán está lejos, esquilando sus rebaños, Raquel, la más vinculada a su marido, enojada con su padre (¿por qué le ha hecho esperar siete años?, ¿por qué trata injustamente a su marido?), roba sus terafim y se los lleva ocultos, queriendo, sin duda, dos cosas. (1) Dejar a su padre sin la protección de sus dioses (de sus antepasados), abandonado a su propio egoísmo. (2) Llevar con ella (para bien de Jacob) la protección de esos dioses, es decir, de los antepasados. De esa forma, Raquel y Lía entran en la tierra de Canaán, con Jacob su marido, convirtiéndose así en matriarcas de las doce tribus de Israel, llevando con ellas la «sacralidad» de la herencia religiosa de su padre (los Terafim).

Concluyendo la historia de las mujeres de Jacob, la tradición bíblica se ha interesado de un modo especial por la muerte de Raquel, junto a Belén, mientras daba a luz Benjamín, el más pequeño y querido de los hijos de Jacob. El sepulcro de Raquel, construido por el mismo Jacob (Gn 35,16-21), ha sido y sigue siendo importante en la historia posterior, como lugar de recuerdo y esperanza para judíos, musulmanes y cristianos hasta el día de hoy. Así lo recuerda un texto famoso de Jeremías (en sentido

positivo: Jr 31,15), y así lo retoma el evangelio de Mateo, en la escena de la matanza de los inocentes, en sentido negativo (cf. Mt 2,16-18).

Sobre las «historias» de Lía y Raquel, cf. C. CHALIER, *Les matriarches. Sarah*, *Rebecca*, *Rachel et Léa*, Cerf, París 1985; M. GREENBERG, «Another Look at Rachel's Theft of the Teraphim», *JBL* 81 (1962) 239-248; M. GROHMANN, «Die Erzmütter: Sara und Hagar, Rebekka, Rahel», en M. ÖHLER (ed.), *Alttestamentliche Gestalten im Neuen Testament*, BBT, Darmstadt 1999; R. A. KLEIN, *Leseprozess als Bedeutungswandel. Eine rezeptionsästhetische Erzähltextanalyse der Jakobserzählungen im Buch Genesis*, ABG 11, Leipzig 2002; J. E. LAPSLEY, «The Voice of Rachel: Resistance and Polyphony in Genesis 31,14-35», en A. BRENNER (ed.), *Genesis. The Feminist Companion to the Bible (Second Series)*, Academic Press, Sheffield 1998, 232-248; K. SPANIER, «Rachel's Theft of the Teraphim: Her Struggle for Family Primacy», *VT* 16 (1992) 404-412; A. WENIN, *Mujeres de la Biblia*, Claret, Barcelona 2008.

REALIDAD

(↗ *cosmovisión*, *creación*, *Dios*, *filosofía*, *historia*, *hombre*, *mujer*, *mundo*, *política*). Para la Biblia en su conjunto, la realidad es ante todo historia, es decir, proceso de revelación de Dios y de realización del hombre. Ciertamente, existe el mundo exterior, creado por Dios (como sabe Gn 1). Pero el lugar donde el hombre se define (y donde Dios viene a revelarse como tal) es la historia, de manera que ella constituye el argumento y base de la Biblia. En esa línea se puede afirmar que los griegos han desarrollado una sabiduría cósmica (que desemboca al fin en la ciencia). En contra de eso, judíos y cristianos han desarrollado un «conocimiento de la vida de los hombres», en su relación con Dios (como ha destacado el judío Pablo de Tarso: cf. 1 Cor 1,22).

(1) *Antiguo Testamento*, *obras de Dios y de los hombres*. El tema de fondo de la Biblia y de toda la historia judía es la realidad de las obras de los hombres, de manera que podemos decir que su «filosofía» es una interpretación teísta de la historia, es decir, del despliegue de la humanidad. Desde el punto neutral de la ciencia (sin religión), los acontecimientos de la historia de Israel pueden y deben entenderse de un modo puramente secular: el éxodo forma parte de las migraciones y liberaciones sociales de aquel tiempo, lo mismo que el surgimiento de la monarquía israelita, con el desarrollo posterior del pueblo.

Sin embargo, partiendo de la revelación profética, en perspectiva de fe, los acontecimientos fundamentales de la historia de Israel aparecen como lugar de manifestación de Dios y de realización del hombre, apareciendo así como fenómenos religiosos; en ellos se expresa la verdadera realidad descubierta y puesta de relieve por el judaísmo. De esa manera, la religión de Israel nos ha enseñado a leer la realidad y comprometernos con ella. Este es el tema clave de la Biblia: la hermenéutica creyente de la historia, de una historia que no se entiende ya como fatalidad, sino como espacio de revelación de Dios y de manifestación y despliegue del hombre.

A través de esa lectura religiosa (teísta) de su historia, Israel ha superado la servidumbre cósmica (¡no somos esclavos del mundo!), sin tener que buscar un refugio en algún tipo de interioridad mística. De esa manera, los israelitas se han tenido que comprometer no solo con aquello que son, sino con aquello que tienen que ser (con lo que tienen que hacer). En realidad, lo que define su vida y el argumento de la Biblia, no es algo que está fuera, sino algo que ellos mismos tienen que hacer, para así vivir de un modo consecuente.

Israel, en cuanto pueblo, no ha solucionado problemas científicos, ni ha resuelto conflictos sociales, ni ha creado imperios, ni ha enseñado formas nuevas de pensar en abstracto (aunque ha cultivado un tipo de filosofía y razón). Pero ha ofrecido a la cultura universal un elemento más valioso: el descubrimiento de la historia, el hallazgo de la responsabilidad del hombre en la realización de los acontecimientos, la certeza de que la historia humana tiene sentido, es «real», la realidad más importante de todas. Esta experiencia ha venido a convertirse en un patrimonio universal de la cultura: la realidad básica del hombre es su misma historia, lo que él hace, lo que él es al hacerse a sí mismo

(por sus obras). Al superar la religiosidad cósmica desde la perspectiva de la creatividad humana, Israel ha desarrollado una hermenéutica teísta de la historia, que está vinculada a la experiencia y exigencia de la creatividad humana.

(2) *Jesús*, *una mutación*. Básicamente, el cristianismo acepta el concepto de realidad histórica del judaísmo, pero ha destacado la importancia de la gratuidad humana (y de la encarnación de Dios). Ciertamente, hay una ley de fondo, que se expresa en forma de responsabilidad y justicia, y solo así se puede hablar de historia. Pero, superando ese nivel, aunque sin negarlo, el cristianismo ha puesto de relieve la realidad aún más honda del «perdón y de la gracia». En ese sentido podemos hablar del cristianismo como «mutación» en el ámbito de la realidad.

Las mutaciones biológicas abren espacios y formas de vida vegetal o animal que antes no existían, de manera que la naturaleza encuentra por ellas nuevas posibilidades de estabilizarse y expresarse. Pues bien, en ese contexto podemos añadir que Jesús ha introducido dentro de la realidad (y en concreto dentro de la realidad histórica) una profunda mutación. Los cristianos dicen así que Jesús es un *novum*, algo distinto, pero no en forma exclusiva (solo para los cristianos), sino inclusiva, abierta a todos los hombres. En ese sentido decimos que Jesús nos permite superar el nivel de la «pura ley» de la historia (donde todo se mueve y resuelve en un plano de imposición equilibrada de sistema), introduciendo en la vida la experiencia del perdón.

Puede decirse que Jesús ha sido una mutación en la realidad, pues ha superado el nivel donde las relaciones humanas se resuelven según el equilibrio de la justicia legal, llevándonos a un plano superior de gracia, donde la misma realidad es perdón. Esa mutación nos conduce más allá del nivel de la economía o política de ley (donde cada cosa está determinada por las anteriores, de forma necesaria), haciéndonos capaces de descubrir que la realidad es gracia, como puso de relieve, de manera emocionada, el autor de Efesios, al decir que los antes divididos y enfrentados por un muro de enemistad (judíos y gentiles) podían perdonarse en Cristo, para dialogar y vivir en amor, «haciendo la paz» (cf. Ef 2,14).

(3) *Conclusión*, *una experiencia creadora.* La realidad judía es la historia, descubierta y desarrollada desde Dios, como espacio donde los hombres encuentran su sentido y se realizan como humanos. Pues bien, la realidad cristiana es el perdón y/o la gracia. Por encima de la ley (que domina en el nivel del César: cf. Mc 12,16) está el plano del amor gratuito, que es signo y presencia de la encarnación de Dios. Esta es una realidad que solo se descubre a través de una intensa *metanoia* o conversión (cambio de ser; cf. Mc 1,14-15). Desde esa base, Jesús puso en marcha un movimiento social de perdón recreador, de no-violencia activa, partiendo de las víctimas y los excluidos de la sociedad, para que hombres y mujeres pudieran vivir en amor inmediato, regalándose la vida unos a (por) otros.

En un sentido político, la realidad puede estar hecha de pactos (consensos), impuestos por una mayoría cualificada, capaz de extender su modelo de vida sobre el resto de la población. En contra de eso, la realidad cristiana (que es la paz mesiánica) no brota de un pacto de la mayoría, que, para mantener su consenso, puede volverse violenta y «matar

al chivo expiatorio» (como el pacto de la mayoría que condenó a muerte a Jesús: cf. Mc 15 par), sino de aquellos que aman generosamente, sin defender o exigir su amor con pactos.

Esa paz o realidad cristiana (no-violencia activa) no puede imponerse ni siquiera por consenso, sino que nace y se expresa como gracia, abriéndose de un modo especial a los excluidos de los sistemas de poder del mundo. Ella no proviene de la voluntad de la mayoría (al servicio del Todo), ni es resultado de unas votaciones, por las que se impone la voluntad de un grupo (contra otros), sino que nace de la experiencia radical de un Amor que se expande como Vida y se ofrece, de un modo especial, a los marginados de los mundos anteriores (huérfanos, viudas, extranjeros).

REBECA

(↗ *Agar*, *Abrahán*, *Isaac*, *Jacob*, *Raquel*, *Sara*). Mujer de Isaac. Su «historia» consta de cuatro pasajes: bodas (Gn 24), nacimiento de sus hijos (25,21-29), mentira de Isaac (26,1-11), engaño y bendición (Gn 27), y ella aparece en todos ellos de manera más nítida y diferenciada que Isaac su marido.

(1) *Bodas*. Abrahán confía a su siervo más antiguo y de mayor confianza (Eliecer de Damasco, cf. Gn 15,2) la preparación boda de su hijo Isaac, haciéndole jurar que no le casará con una cananea (¡extranjera!), sino que irá a buscar para él una mujer de su parentela, en la Alta Siria, y que ella deberá dejar su patria y venir a Canaán, para instalarse allí con su marido. Será una boda por poderes y, conforme a un uso bíblico (cf. Gn 29,1-14; Ex 2,15-22), se concertará junto a un pozo comunal, a la caída de la tarde, en el momento en que suelen acudir aguadoras, vecinos y pastores. El siervo llega al pozo, pide una señal (que venga una muchacha y le ofrezca de beber...), y la señal se cumple: Viene Rebeca, hija de Milca y nieta de Najor, hermano de Abrahán (Gn 24,15-20), una mujer de la parentela del patriarca. Como es lógico, el matrimonio se arregla entre el siervo de Abrahán y los padres de la «prometida», pero en el momento decisivo ellos pidieron el consejo de Rebeca, diciendo: «Llamemos a la joven y preguntémosle su opinión. Llamaron, pues, a Rebeca, y le dijeron: ¿Vas con este hombre? Me voy, contestó ella» (Gn 24,51-59).

Esta decisión de Rebeca marcará la historia posterior de Isaac, que se ha mantenido en su tierra, esperando de un modo pasivo la llegada del siervo de su padre con una esposa adecuado. Cuando se acercan, Rebeca pone un velo sobre el rostro (24,65) para ver a su marido, mientras él no puede verla, hasta que escuche primero el relato del siervo y asienta, de manera que se pueda celebrar el matrimonio. De esa forma «Isaac la metió en la tienda de Sara; la tomó como esposa y con su amor se consoló de la muerte de su madre» (24,65-66). Este es el destino de Isaac, un hombre que pasa de la protección de su madre Sara (que es quien ha pensado por él) a la de su esposa, que definirá toda su vida posterior, en un matrimonio que parece monogámico, a diferencia de los de Abrahán y Jacob.

(2) *Dos hijos en su vientre* (Gn 25,21-28). Siguiendo la tradición de Sara*, se dice aquí también que Rebeca es estéril, pero Isaac ruega por ella y así concibe, aunque tiene una gestación difícil. Pues bien, Dios se le revela personalmente a ella, hablándole de sus descendientes. En ese sentido, el futuro de la historia de Israel aparece anunciado (profetizado) en la palabra de Dios a la mujer del patriarca, no al patriarca. Según eso, los israelitas pueden llamarse «hijos de Rebeca»: «Isaac suplicó a Yahvé en favor de su mujer, pues era estéril, y Yahvé le fue propicio, y concibió su mujer Rebeca. Pero los hijos se entrechocaban en su seno. Ella se dijo: Siendo así ¿para qué vivir? Y fue a consultar a Yahvé. Yahvé le dijo: «Dos pueblos hay en tu vientre, dos naciones que, al salir de tus entrañas, se dividirán. La una oprimirá a la otra; el mayor servirá al pequeño». Se le cumplieron los días de dar a luz, y resultó que había dos mellizos en su vientre. Salió el primero, rubicundo todo él, como una pelliza de zalea, y le llamaron

Esaú. Después salió su hermano, cuya mano agarraba el talón de Esaú, y se llamó Jacob. Isaac tenía sesenta años cuando los engendró. Crecieron los muchachos. Esaú llegó a ser un cazador experto, un hombre montaraz, y Jacob un hombre de tienda» (Gn 25,21-27).

Isaac había rogado por Rebeca, pero es ella la que consulta a Yahvé y, como profetisa, escucha la palabra de Dios, definiendo y trazando así de antemano la historia de los dos pueblos que surgirán ya enfrentados desde su seno (Jacob que es Israel, Esaú que es Edom). Rebeca es, según eso, la matriarca y profetisa, que lleva en su vientre la historia de los dos hijos/pueblos gemelos, tan iguales y tan distintos, israelitas y edomitas, sedentarios y beduinos. En este contexto podemos hablar de la maternidad como experiencia de dolor y profecía, pues los hermanos se enfrentan ya en el vientre de la madre, de manea que ella sufre conociendo (y de algún modo anticipando) su destino.

El amor maternal no significa equidistancia entre los hijos, sino preferencia por uno, que es distinto de aquel a quien prefiere el padre: Isaac se inclina por Esaú (cazador y nómada), mientras Rebeca opta por Jacob (más vinculado a la vida social). Lógicamente, conforme a la dinámica del relato, la preferencia de la madre será decisiva, de manera que ella marcará y definirá el surgimiento de Israel (en contra de Isaac, que hubiera favorecido a Esaú/Edom).

(3) *Una mujer ocultada. Israel*, *un engaño de Rebeca* En un primer momento, Isaac repite la conducta de su padre Abrahán, que había dicho por dos veces que Sara, su mujer, era su «hermana» (en Egipto y en Guerar; cf. Gn 21,22-34). Isaac solo «miente» una vez, ante el mismo Abimélec de Guerar (cf. Gn 26,1-11). Pero hay una gran diferencia: en el caso de Abrahán tanto el Faraón como Abimélec habían «comprado» a Sara como mujer (aunque no se acostaron con ella), mientras que Isaac se limita a decir que Rebeca es su hermana (no la «vende» ni entrega). Más que ante una entrega o venta nos hallamos ante un ocultamiento del matrimonio, por evitar que el marido sufra males a causa de su esposa. Es evidente que el amor de los patriarcas hacia sus mujeres no parece ejemplar (Gn 26,6-11); pero ese motivo (ocultamiento de la identidad de la mujer) no se puede tomar de un modo histórico sino simbólico, como expresión de la belleza de las mujeres patriarcales y como signo de la providencia de Dios.

Pues bien, esa mujer ocultada es la que decide la identidad y futuro de Israel, a través de Jacob (Gn 26,34−27,46). El texto ha dicho ya que, a diferencia de Isaac, Rebeca amaba más a Jacob (cultivador de lentejas) que a Esaú (cazador). En este contexto se entiende la historia de la bendición, con el engaño de Rebeca, para favorecer a Jacob el campesino (es decir, a Israel). Isaac que es ya mayor y ha perdido la vista quiere transmitir su bendición (su herencia) a Esaú, su preferido. Pero el texto mostrará que él se equivoca, pues no conoce a sus hijos, ni conoce lo que Rebeca ha experimentado en su vientre, sufriendo ella misma la lucha entre los dos hermanos. Por eso, cuando Isaac pide a Esaú que vaya a cazar y le prepare un buen plato de carne para bendecirle, Rebeca cocina dos cabritos, llama a Jacob y le cubre los brazos y el cuello con la piel de los cabritos, a fin de que parezca que es su hermano velludo.

Ciertamente, el que engaña a su padre y suplanta a su hermano es Jacob, pero todo el ardid proviene de ella, Rebeca, una mujer decisiva y «parcial» en la historia israelita,

pues muestra su preferencia por Jacob, en contra de Esaú. Ella aparece así como reflejo humano del Dios, que, según la Biblia judía, ha elegido a Jacob (es decir, a los sedentarios de Israel) y no a Esaú (nómadas de estepa). Ella no «aborrece» a Esaú (a pesar de la durísima sentencia de Pablo, cuando evoca el caso y dice que Dios amó a uno y aborreció al otro: cf. Rom 9,13), pero prefiere a Jacob y de esa manera, con engaño, logra que Isaac le bendiga, en nombre de Dios, transmitiéndola la herencia de las promesas.

Además comentarios a Génesis, cfr. D. DIECKMANN, *Segen für Isaak. Eine rezeptionsästhetische Auslegung von Gn 26 und Kontexten*, BZAW 329, Berlín 2003; M. GROHMANN, *Die Erzmütter: Sara und Hagar*, *Rebekka*, *Rahel*, en M. ÖHLER (ed.), *Alttestamentliche Gestalten im Neuen Testament* (Beiträge zur Biblischen Theologie), Darmstadt 1999, 97-116; I. PABST, *Szenen zweier Ehen. Beobachtungen zu den Erzelternpaaren Rebekka und Isaak und Rahel / Lea und Jakob*, en E. KLINGER (ed.), *Paare in antiken religiösen Texten und Bildern. Symbole für Geschlechterrollen damals und heute*, Wurzburgo 2002, 93-131; A. ROFÉ, *An Inquiry into the Betrothal of Rebekah*, en E. BLUM (ed.), *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte*, FS R. Rendtorff, Neukirchen-Vluyn 1990, 27-39; I. WILLI-PLEIN, «Genesis 27 als Rebekkageschichte. Zu einem historiographischen Kunstgriff der biblischen Vätergeschichten», *ThZ* 45 (1989) 315-334.

RECABITAS

(↗ *quenitas*). El recuerdo de la estepa, vinculado a los patriarcas, pastores trashumantes, ha pervivido en Israel hasta tiempos tardíos, como indica la historia de los *recabitas*, que seguían siendo nómadas cuando los babilonios sitiaban Jerusalén (hacia el 598 a.C.). Eran yahvistas (fieles a Yahvé), pero no habían dado el paso a la vida sedentaria. No parecen vinculados a la salida de Egipto, ni a los relatos de conquista de la tierra. Eran israelitas, estaban vinculados al templo de Jerusalén, pero no podrían aceptar como propios los ritos del pan y vino: «Palabra dirigida a Jeremías...: Ve a la casa de los recabitas y háblales. Llévales a una de las cámaras de la Casa de Yahvé y ofréceles vino. Tomé, pues, a Yazanías, hijo de Jeremías... y a toda la familia de los recabitas, y les llevé a la Casa de Yahvé... y presentándoles unos jarros llenos de vino y unas tazas les dije: ¡Bebed vino! Ellos respondieron: No bebemos... porque nuestro padre Yonadab nos mandó: No beberéis vino ni vosotros ni vuestros hijos nunca jamás, ni edificaréis casa, ni sembraréis semilla, ni plantaréis viñedo, ni poseeréis nada, sino que en tiendas pasaréis toda vuestra vida, para que viváis muchos días sobre la faz del suelo, donde sois forasteros. Nosotros hemos obedecido...» (Jr 35,2-10). Estos israelitas sin pan ni vino, habitantes de estepa, nómadas de tiendas (sin casa ni cosecha), son para Jeremías ejemplo de fidelidad al Dios de la tradición, Señor de los pastores trashumantes, como seguirá diciendo el relato. Se han refugiado en Jerusalén porque creen en Yahvé (Jr 35,11; cf. 2 Re 10,15ss), según las tradiciones de su pueblo. No rechazan fanáticamente el pan y el vino (que se guarda en las cámaras del templo, para las libaciones sagradas), pero no los comparten. Su culto religioso va unido a los productos de la estepa, al sacrificio de los animales, posiblemente a la carne y a la leche de ovejas y cabras. Los *recabitas* eran discípulos/hijos de Jonadab, que se opuso al rey Ajab de Samaría (cf. 2 Re 10,15.23ss), y vinculaban a Yahvé con la vida nómada: por eso iban en contra del cultivo y sacralización de los productos elaborados de la tierra. Conservaban así antiguas tradiciones y, posiblemente, concebían la vida como peregrinación. El asentamiento en la tierra del pan y el vino podía parecerles que estaba vinculado a los cultos de Baal y su Ashera (su Esposa), dioses paganos del entorno. La teología oficial de Israel ha respetado a los recabitas, pero ha seguido otra línea.

RECONCILIACIÓN

(↗ *Expiación*, *muerte*, *sacrificio*, *víctimas*, *violencia*). Jesús no murió como víctima expiatoria, recibiendo en su carne el castigo de Dios por el pecado de los hombres, pues su Dios no castiga de esa forma, sino que actuó (vivió y murió) como portador de su amor, al servicio de su Reino, que implica reconciliación de los hombres entre sí y con Dios. Como buen judío, subió a Jerusalén, ciudad de David (del Mesías), en nombre de los pobres, con un grupo de galileos, para anunciar y preparar la llegada del Reino, esperando la manifestación de Dios, pero conociendo el riesgo que implicaba su actitud, como recuerdan las palabras de Tomás: «Subamos y muramos con él» (cf. Jn 11,16).

(1) *A la espera de Dios*, *en nombre de las víctimas*. Jesús estaba seguro de que Dios hablaría a través de lo que hicieran (o no hicieran) con él en Jerusalén, pues esta era la oportunidad definitiva para la ciudad de las promesas y del templo. No vino para que le mataran (como se mataban los sacrificios del templo), pues no quería víctimas (como dice la carta a los Hebreos), pero estaba dispuesto a morir, en la línea del Siervo* de Yahvé y del Justo* perseguido (cuyas figuras iban en contra de la lógica de los sacrificios de los sacerdotes).

No subió para triunfar de una manera externa, porque el Reino que proponía no llega con el triunfo militar o comercial, social o intelectual, sino con la experiencia de la vida compartida, desde los más pobres. No subió simplemente para acelerar la llegada apocalíptica y transmundana de un Hijo de Hombre futuro, sino para reunir en gratuidad-amor a los pobres de Israel, dentro de la misma historia. Vino por fidelidad a Dios y por amor a sus discípulos, a quienes quería hacer participantes de su Reino. Por eso llegó de un modo «pacífico» pero muy provocador, vinculado a los pobres, en nombre de las víctimas, para presentar su alternativa de Reino.

No fue una víctima que se ofrece en el templo, como los corderos y toros sacrificados sobre el altar, limpios, sagrados, ante la posible ira de Dios (¡su Dios no tiene ira, ni necesidad de sangre derramada en su honor!), sino una víctima profana, objeto de los intereses económicos, políticos y sociales de los poderosos. Así aparece en los relatos del juicio (Mc 15 par), que le presentan como moneda de cambio entre sacerdotes (Herodes) y Pilato. No importaba su inocencia, su bondad o malicia, sino los intereses de unos y de otros, pues todos querían manejar al pueblo. A los sacerdotes les convenía la muerte de Jesús, para seguir dirigiendo y dominando la religión del templo, como si fueran su propiedad privada. Pilato quería que no hubiera revueltas en el pueblo, ni gentes que puedan presentarse como «reyes», pues no hay más reyes que aquellos que impone y sostiene Roma; por eso, condena a Jesús y manda que pongan sobre la cruz un letrero, de aviso y de burla: ¡Jesús Nazoreo, Rey de los judíos! (Mc 15,26; cf. Mc 15,18).

(2) *Víctima de los sacerdotes y Pilato*. No murió para aplacar a Dios, sino todo lo contrario, para seguir mostrando con su misma muerte que Dios es amor gratuito que se expresa y triunfa allí donde un hombre es capaz de mantener su oferta de amor hasta la muerte (de un modo doloroso, como muestra su oración* en el Huerto del monte de los Olivos y su grito* en la Cruz). De esa forma, pudo superar un tipo de historia que se

eleva y avanza sobre muertos (sobre los cadáveres de los expulsados y los crucificados). En esa línea, los evangelios saben que él aceptó su «destino» (¡estaba escrito!: cf. Mc 8,31; 9,31; 10,32-34 par) y así murió con las víctimas, por ellas, como el Siervo de Yahvé*, arrojado a la tumba* o fosa común donde van los rechazados de la historia humana.

Quisieron vencerle y callarle para siempre, pero no pudieron, pues Jesús «siguió ofreciendo su mensaje». Fue una víctima que habló desde la cruz* y continúa hablando en la resurrección, de manera que sus discípulos pudieron verle de nuevo y escuchar sus palabras en la pascua*. Víctima reconciliadora, pero no en la línea de los corderos sacrificados del templo (dejándose matar), sino de un modo personal y voluntario, como ha puesto de relieve la carta a los Hebreos: «Sacrificio y ofrenda no has querido, pero un cuerpo has preparado para mí; en holocaustos y ofrendas no te has complacido. Entonces dije: he aquí, Yo he venido... para hacer, oh Dios, tu voluntad» (Heb 5,5-7; Sal 40,6-8).

Esta es la única ofrenda, el verdadero sacrificio: el despliegue total de la vida a favor de los demás, en medio de un mundo que convierte a muchos en víctimas. No es *sacerdote* en el sentido general de las religiones: no derrama sangre ajena y aplaca a Dios (y a la comunidad) con su violencia; ni es víctima en sentido sacrificial, dejándose matar para honra de Dios, sino todo lo contrario, es sacerdote regalando su vida por los otros, en gesto de amor que expresa y realiza, de una vez y para siempre, la reconciliación de Dios con la humanidad. De esa forma es profeta de reconciliación y su misma muerte viene a presentarse como expresión de su tarea liberadora al servicio de todas las víctimas: «El Señor me ha ungido..., me ha enviado para proclamar la libertad a los cautivos, para liberar a todos los encarcelados» (Lc 4,18).

(3) *En gesto de servicio*, *paz que nace de las víctimas*. En esa línea, el evangelio puede añadir que el Hijo del Hombre* no ha venido a que le sirvan, sino a servir y a dar su vida en rescate (= redención) por muchos (Mc 10,45), invirtiendo así el sentido del texto clave de la esperanza apocalíptica donde se promete que todos los pueblos, naciones y lenguas servirán al Hijo del Humano (Dn 7,14; cf. Dn 7,25-27). No ha venido a exigir que le sirvan, sino a servir a los demás, no ha venido a quitar vida sino a darla por los otros. Desde aquí se entiende la palabra clave de la eucaristía: «Esta es la Sangre de mi alianza, derramada por muchos...» (Mc 14,24 par).

Solo en esa línea podemos afirmar que Jesús es *redentor* en la medida en que entrega la vida por los otros, no a través de un sacrificio cruento (como si Dios exigiera su sangre con violencia), sino regalando su propia vida (su sangre) al servicio de los demás, para liberar a las víctimas de la historia humana. De esa forma se le puede presentar como «víctima pascual» (cf. 1 Cor 5,7), portador y principio de una pascua en la que se superan todos los sacrificios. La paz cristiana nace del perdón de las víctimas, de los sacrificados y expulsados, y no como amnistía de los poderosos y fuertes, que utilizan una estrategia de perdón para seguir imponiendo su poder y gobernando sobre los demás.

Los poderosos no pueden nunca perdonar, porque no han sido ofendidos ni humillados y porque, además, tienen poder para imponer su ley. Como sabe el evangelio, solo un Dios crucificado, expulsado de la buena sociedad y deshonrado, ha podido ofrecer el

perdón y lo ha hecho, con los demás expulsados (víctimas), abriendo un camino de reconciliación que no es simple estrategia de dominio, sino gesto de servicio creador. Esta es la misericordia creadora que los cristianos proclaman, apoyándose en el perdón pascual de Jesús, víctima ejemplar, en nombre de los expulsados y derrotados de la historia. Este no es un perdón de Ley (pues la supera), ni una estrategia de revancha, sino expresión del amor de Dios, que acoge a las víctimas, superando así la violencia de los asesinos. Desde esa base se entiende el tema clave de la reconciliación que Pablo ha proclamado: «Dios estaba en Cristo, reconciliándonos con él, y dándonos a nosotros (los apóstoles de Cristo) la tarea (diaconía) de la reconciliación» (2 Cor 11,19; cf. Ef 2,11-22).

Cf. Ch. DUQUOC, *Cristología* I-II, Sígueme, Salamanca 1971; J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología*, Sal Terrae, Santander 1981; J. MOINGT, *El hombre que venía de Dios* I-II, DDB, Bilbao 1995; J. MOLTMANN, *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca 1975; E. SCHILLEBEECKX, *Jesús. La historia de un viviente*, Cristiandad, Madrid 1981; B. SESBOÜÉ, *Jesucristo*, *el único mediador* I-II, Sec. Trinitario, Salamanca 1990-1992.

RED

La red aparece con frecuencia como utensilio de pesca y de caza y también de guerra, y tiene de ordinario un sentido negativo (cf. Sal 9,15; 10,9). El texto más duro es quizá aquel donde Habacuc habla del rey de Babilonia (probablemente Nabucodonosor), que pesca a los hombres como si fueran peces: «Permites que los hombres sean como los peces del mar, como reptiles que no tienen quien los gobierne. A todos saca con anzuelo; los atrapa en su red y los junta en su malla, por lo cual se alegra y se regocija. Por eso rinde sacrificios a su red y ofrece incienso a su malla; porque gracias a ellas incrementa su porción y hace suculenta su comida. Por eso sigue vaciando su red para volver a matar continuamente y sin piedad a las naciones» (Hab 1,14-17). La red aparece de esa forma como Dios supremo, expresión de la más dura idolatría militar, pues sirve para pescar y oprimir a los hombres. Jesús utiliza el signo de la red para evocar una pesca distinta, la pesca del Reino. Así aparece cuando llama a sus primeros cuatro discípulos, que, dejando las redes con el barco de su padre, le siguieron (Mt 4,18-22). Pues bien, lo que ellos realizan (echar la red y separar después los peces buenos de los malos) viene a presentarse desde ahora como signo escatológico: al fin de los tiempos, vendrán los ángeles de Dios y echarán la red barredera sobre las aguas de la historia, recogiendo todos los peces, para separar después a los malos de los buenos (Mt 13,47-50). En este contexto se sitúa la red de la pesca milagrosa (cf. Lc 5,5), que recoge una gran cantidad de peces. Jn 21 ha elaborado teológicamente ese motivo de la red escatológica, donde los discípulos de Jesús recogen los ciento cincuenta y tres peces de la historia humana, llevándolos al Reino de Dios (cf. Jn 21,6-11).

REDACCIÓN, CRÍTICA DE LA

(↗ *canon*, *crítica bíblica*, *formas [historia de las]*, *hermenéutica*, *lectura bíblica*). Método exegético que pone de relieve la visión particular y el influjo de cada uno de los redactores finales de los grandes textos bíblicos, creados a partir de tradiciones, textos y/o documentos previos. A lo largo de la primera mitad del siglo XX, muchos exegetas habían puesto de relieve la importancia de las pequeñas formas literarias (y de los documentos), suponiendo que los redactores finales habían realizado solo una pequeña labor de acoplamiento o costura de unidades anteriores. Pero, a partir del 1950, diversos autores como H. Conzelmann, W. Marxsen y W. Trilling, mostraron la importancia literaria y teológica de los redactores, a quienes consideran como verdaderos teólogos, autores de los textos, especialmente de los evangelios. Sigue conservando cierta importancia la historia de las formas, lo mismo que la relación mutua de los textos, especialmente de los sinópticos. Pero los exegetas empiezan a dar más importancia a cada autor, que no se limita a ensamblar textos anteriores, sino que los recrea. De esa manera cada evangelio recibe una importancia que antes no tenía; ya no aparece como un mosaico compuesto de pequeñas unidades anteriores, sino como verdadera obra literaria y teológica. Eso significa que al presentar y comentar los evangelios hay que tener muy en cuenta la visión de conjunto de cada uno de sus autores y de la totalidad del texto que ellos han escrito.

Cf. R. A. BURRIDGE, *What are the Gospels. A comparison with the graeco-roman biography*, SNTS MS 70, Cambridge University Press 1995; H. CONZELMANN, *El centro del tiempo. La teología de Lucas*, Fax, Madrid 1974; W. MARXSEN, *El evangelista Marcos. Estudio sobre la historia de la redacción del evangelio*, Sígueme, Salamanca 1981; W. TRILLING, *El verdadero Israel. La teología de Mateo*, Fax, Madrid 1974.

REDENCIÓN

1. Historia

(↗ *Dios*, *encarcelados*, *Éxodo*, *exilio*, *hebreos*, *Jesús*, *jueces*, *Moisés*, *resurrección*, *salvación*). La Biblia es básicamente un libro de Redención, centrada en el libro del Éxodo: allí cuenta la experiencia de unos hombres y mujeres que, rompiendo la atadura de la esclavitud y/o cautiverio de Egipto, se atrevieron a caminar hacia la libertad, descubriendo en ese camino la presencia de Dios que les redime y les ofrece un futuro de reconciliación.

(1) *Israel*, *historia y pueblo de redimidos*. Los griegos han cultivado una conciencia mayor de libertad individual, propia de una minoría de ciudadanos libres que se sienten orgullosos de ser dueños de sí mismos y desprecian a los otros (bárbaros y/o esclavos). En el fondo, como Platón ha señalado en la *República (Mito de la Caverna)*, la libertad es para ellos una experiencia básicamente interior, ligada a la iluminación interior, a la superación de la cárcel del sentido (del conocimiento imperfecto).

En contra de eso, *los israelitas* han acentuado el sentido de la esclavitud y de la libertad en un plano social y nacional: se han descubierto vinculados como pueblo, tanto en la opresión como en la búsqueda de realización humana. En ese sentido, ellos han sido y son un pueblo que busca la «redención» social o, mejor dicho, total de los hombres. Más que la cárcel interior (mito de la caverna de Platón), a los israelitas les ha preocupado la opresión social o exilio. Por eso han buscado una redención también social. No se han especializado en el conocimiento teórico, como los griegos, ni en la conquista imperial, como los persas o romanos. Los israelitas han desarrollado una historia ejemplar de conquista de su propia libertad, con la ayuda de Dios, como cuentan sus textos fundacionales: «Mi padre era un arameo errante; bajó a Egipto y residió allí en grupo pequeño; allí se hizo un pueblo grande, fuerte y numeroso. Los egipcios nos maltrataron, nos humillaron y nos impusieron dura esclavitud. Pero clamamos a Yahvé, Dios de nuestros padres, y Yahvé escuchó nuestra voz. Vio nuestra aflicción, nuestro trabajo forzado y nuestra opresión, y nos sacó de Egipto con mano poderosa y brazo extendido, con gran terror, con señales y prodigios. Nos trajo a este lugar y nos dio esta tierra: una tierra que fluye leche y miel» (Dt 26,5-9). «(Dios habló a Moisés diciendo:) he visto la opresión de mi pueblo en Egipto, he oído sus quejas contra los opresores, me he fijado en sus sufrimientos. Y he bajado para liberarlos de los egipcios» (Ex 3,7-8). Desde esa base podemos decir que los israelitas son unos esclavos redimidos, unos cautivos liberados:

Esclavos redimidos. En el comienzo está el recuerdo de la esclavitud. Los israelitas eran simplemente *apiru*, hebreos, dominados y oprimidos por la oligarquía de Egipto o de la tierra de Canaán. Su historia en cuanto pueblo ha comenzado con la experiencia de liberación, entendida como éxodo, salida de la servidumbre y alianza (despliegue nacional, pacto), entrada en la tierra prometida (cf. Ex 1–15). Todo israelita se concibe como hebreo redimido (cf. Dt 15,12-15), como un hombre o mujer condenado

humanamente a la opresión, pero rescatado por el Dios de libertad. Desde esa base ha de entenderse la historia como proceso de redención: camino en el que Dios y sus representantes (Moisés, Josué, los jueces) ofrecen a los israelitas un camino de libertad, para que puedan vivir en paz y concordia sobre una tierra concebida como don de Dios para todas las tribus y familias de la nación israelita. Se ha dicho a veces, en forma un poco despectiva, que los israelitas buscaban una redención material (histórica), en contra de la verdadera redención espiritual o interna, en línea cristiana o helenista. Pues bien, superando esa distinción, debemos afirmar que la redención que está en la base de la experiencia israelita es de tipo integral, pues abarca al ser humano entero, capaz de vivir en libertad y concordia ante Dios, como pueblo de hombres y mujeres libres.

Cautivos liberados. La experiencia anterior de la redención de los esclavos se ha expandido y expresado después en la experiencia de la liberación de los cautivos. El cautiverio es una opresión más sutil, más extendida, que no se expresa en una forma de esclavitud social, sino en las varias formas de sometimiento económico, nacional, religioso o cultural de un pueblo. Cautivo es un hombre al que se le niegan una serie de valores de libertad económica, social y cultural. (a) *Cautivos son los prisioneros de guerra (sabah)* y/o aquellos que han quedado bajo el poder de vencedores y enemigos, en la historia larga de luchas y opresiones del pueblo israelita. (b) *Cautivos son los exilados (galah*, *golah)*, arrancados de su tierra y sometidos, controlados, en país extraño, entre gentes de otra lengua, religión, costumbres. En el principio, Israel alcanzó su identidad al superar la esclavitud, asumiendo y recorriendo, con la ayuda de su fe en Dios, un camino de libertad social y personal. Pero después, enfrentándose a una intensa historia de opresiones, los judíos han sido liberados una y otra vez del cautiverio. Lógicamente, ellos han interpretado a Dios como redentor. En esa línea, al final de la historia estará la redención, como ha puesto de relieve la tradición central del judaísmo representada por la oración de las Dieciocho Bendiciones: «Bendito tú, Yahvé, Dios nuestro y Dios de nuestros padres, Dios de Abrahán, Dios de Isaac, Dios de Jacob, Dios grande, poderoso... que recuerdas las misericordias (que tuviste) con los padres y envías un redentor *(goel)* a los hijos de sus hijos, por amor a tu Nombre». «Anuncia nuestra libertad con la gran trompeta y alza una bandera para reunir a todos nuestros dispersos y júntanos de las cuatro partes del mundo» (*Dieciocho Bendiciones*, n.º 1,10).

(2) *Jesús*, *redentor y amigo de enfermos y oprimidos*. La primera esclavitud ha sido y sigue siendo la destrucción de la persona, que se expresa a través de la enfermedad y, sobre todo, de la locura, entendida como posesión diabólica. Solo redime de verdad aquel que ayuda al hombre a vivir con dignidad y amor, desarrollando su equilibrio corporal, en armonía creadora consigo mismo y con los otros. No se puede hablar de redención y liberación si olvidamos el gesto de Jesús que visita y cura a los enfermos y expulsados. No hay liberación sin un fuerte cuidado hacia los poseídos y oprimidos, por razones personales y sociales.

Jesús es redentor porque acoge y potencia a los expulsados del sistema social y sacral (leprosos, endemoniados, exilados, desnudos, impuros: cf. Mt 25,31-46). La primera opresión proviene de una sociedad establecida que, para imponerse y triunfar, margina o

devalúa a los disidentes, distintos y débiles: a las mujeres por mujeres y a los extranjeros por extraños; a los enfermos por inútiles y a los pobres por peligrosos... Para protegerse de los «marginados» (y marginarlos así más), la sociedad establecida ha elevado diques de separación económica, religiosa, familiar y social, rechazando y oprimiendo a muchas personas a las que ha considerado «pecadoras» (impuras, enfermas, peligrosas). Jesús es redentor porque ha invertido esa actitud de imposición y expulsión de la buena sociedad, acercándose a los expulsados (leprosos, prostitutas, extraños...), ofreciéndoles solidaridad y/o acogiéndoles en su grupo, sin trazar para ello nuevos rituales de reparación o de conversión sagrada. No les ha «devuelto» a la sociedad dominante, para que todo siga igual que estaba, sino que ha iniciado con ellos y para ellos un camino de nueva solidaridad, invirtiendo de esa forma el orden dominante.

Jesús es redentor porque proclama la libertad a los cautivos. Desde el fondo anterior se entienden las afirmaciones programáticas de los evangelios, aquellas donde Jesús presenta la tarea de su propia vida en favor de la libertad y plenitud de los demás. Escogemos algunas que resultan más significativas, por su vocabulario y por el contexto en que aparecen, como compendio o resumen de la obra de Jesús, empezando por el discurso de Jesús en Nazaret: «Dios me ha ungido..., me ha enviado para abrir los ojos a los enfermos, para proclamar la libertad a los cautivos» (Lc 4,18). Así define Jesús su misión y proyecto en Nazaret, su pueblo. Esta palabra programática, que constituye el punto de partida del evangelio de Lucas, nos sitúa en el dentro de la tradición del Antiguo Testamento que ya hemos evocado. Los enfermos (ciegos) y cautivos son víctimas de una humanidad que se extiende oprimiendo a los más débiles o a los derrotados. Pues bien, Jesús les ofrece precisamente a ellos la curación y *libertad*, iniciando de esa forma su utopía concreta de redención mesiánica que implica una transformación fraterna de las condiciones de vida del mundo. El mundo nuevo implica la liberación de los cautivos. En otro contexto, centrándose en el tiempo de camino de la historia, Mt 25,31-46 habla de *visitar*, no de liberar a los cautivos.

Jesús es redentor porque sirve y da la vida. Así define Jesús su misión, vinculándose al Hijo del Hombre «que no ha venido a que le sirvan, sino a servir y a dar su vida en rescate (= redención) por muchos» (Mc 10,45 par). Con estas palabras Jesús ha invertido un texto clave de la esperanza apocalíptica, donde se decía que todos los pueblos, naciones y lenguas servirán al Hijo del Humano (Dn 7,14; cf. Dn 7,25-27). En contra de eso, Jesús no ha venido a imponer una nueva servidumbre a los demás (a los antes opresores), sino a servir a todos. No libera a unos (a los buenos judíos), oprimiendo a los otros (los gentiles), sino que viene a ofrecer la vida a todos (empezando por los expulsados y oprimidos de la buena sociedad).

Entendido así, *el evangelio es manual de redención universal*: testimonio y camino de ofrenda redentora, abierta desde los más pobres a todos los hombres, superando la estructura de talión o revancha escatológica de algunas tradiciones del Antiguo Testamento (y de la Iglesia posterior). Así lo confirma el texto base de la institución eucarística: «Esta es la Sangre de mi alianza, derramada por muchos...». Mc 14,24 par). Este pasaje constituye el centro de la tradición eucarística y pascual de Jesús. Este es un

texto de comida fraterna y compromiso: Jesús invita a cenar a sus amigos para ofrecerles su solidaridad total, al servicio de la redención, es decir, de la libertad de todos los oprimidos. En este contexto descubrimos que Jesús es *redentor* en la medida en que entrega la vida por los otros, no porque Dios exige su muerte, porque necesita tener víctimas, sino porque solo regalando y compartiendo la vida se puede crear comunión y libertad sobre el mundo. No existe posible redención sin dar la vida al servicio de la comunión y reconciliación de todos los hombres.

(3) *Un pequeño vocabulario.* Jesús no es redentor por un gesto aislado, sino por su vida entera al servicio del Reino de Dios. Así lo ha visto en los últimos decenios el conjunto de la exégesis, acentuando en unos casos los aspectos más espirituales y en otros los más sociales de su obra. Aquí no podemos resolver los problemas de fondo del tema, ni siquiera plantearlos como se merecen, pero ofrecemos un esquema general:

Jesucristo Redentor. En la línea de la antigua teología y experiencia de Israel, que ha descubierto la acción de Dios en «jueces» y/o liberadores (pacificadores) nacionales, Jesús puede y debe presentarse como redentor de la humanidad. Redimir significa rescatar lo que estaba enajenado (o perdido), comprar lo que había caído en otras manos, para devolver (ofrecer) la libertad a los hombres. En esa línea, la primera teología de la Iglesia dirá que Jesús nos ha redimido de la opresión del Diablo, es decir, de la falta de libertad, del miedo a la muerte, de la espiral infinita de la violencia y venganza, de opresión y odio que nunca terminan. Por eso ha muerto (se ha entregado él mismo), para que nosotros podamos vivir, se ha perdido para que podamos encontrarnos.

Salvador. Tomando como punto de partida la salvación (salud) histórica que Jesús ha ofrecido a los hombres, la Iglesia ha destacado los signos salvadores de tipo «sacramental», aquellos gestos sagrados que se vinculan a los grandes momentos de la vida (*bautismo* o nuevo nacimiento, *eucaristía* o pan compartido, *matrimonio* o celebración del amor mutuo...), de tal forma que en ellos viene a expresarse la novedad y hondura de la vida de Cristo.

Liberador. Las dos expresiones anteriores (redención y salvación) se encuentran vinculadas a la vida concreta de los hombres sobre el mundo y deben expresarse en signos de liberación, de manera que los mismos cristianos susciten aquellas condiciones que hagan posible una vida de libertad sobre la tierra. Para ello es necesario superar las estructuras de injusticia y opresión que actualmente dominan sobre el mundo; así lo ha puesto de relieve en los últimos decenios la teología de la liberación, recuperando un elemento clave de la experiencia bíblica de Jesús y de su obra al servicio del Reino de Dios.

Propiciador y Reconciliador. Recreando una tradición sacral del Yom* Kippur, Pablo afirma que Jesús se ha hecho Propiciación por nuestros pecados (Rom 3,24-25): los ha tomado como propios, en gesto de perdón, haciéndonos así capaces de vivir en gratuidad. Dios nos ha amado en Jesús de tal manera que nos ha dado en él toda su vida: no lo ha reservado de un modo egoísta (= no lo ha perdonado), sino que ha querido entregarlo por nosotros, abriendo así un espacio y tiempo de gratuidad universal, de redención completa (cf. Rom 8,32). Por eso, el mismo Jesús Redentor puede presentarse

como Reconciliador universal. Dios ha revelado por él toda su gracia, ofreciendo al mundo su reconciliación, la fuerza desbordante y creadora de su vida; lógicamente, los cristianos, que le hemos conocido y aceptado, debemos convertirnos en ministros de reconciliación, testigos y portadores de una redención que es palabra de gracia abierta a todos los humanos (cf. 2 Cor 5,16-21).

Cf. L. BOFF, *Jesucristo y la liberación del hombre*, Cristiandad, Madrid 1987; *Jesucristo el liberador*, Sal Terrae, Santander 2000; G. C. CHIRICHIGNO, *Debt-Slavery in Israel and the Ancient Near East*, JSOT SupSer 141, Sheffield 1993; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «Jesucristo redentor del hombre», *EstTrin* 20 (1986) 313-396; G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1871; W. MUNDLE y J. SCHNEIDER, «Redención», *Diccionario exegético del NT* 4, 54-68; B. SESBOÜÉ, *Jesucristo*, *el único mediador* I-II, Sec. Trinitario, Salamanca 1990-1992.

2. Elementos

(↗ *goel*, *Jesús*, *jubileo*, *liberación*, *rescate*). Jesús no fue un restaurador (no buscaba el restablecimiento del orden antiguo de Israel), ni un profeta elitista de la salvación de un «resto» bueno (empeñado en el triunfo de los justos y puros), ni un guerrero en línea de violencia nacional, ni un simple *goel*, que pretende restablecer la justicia precedente. Jesús es mucho más: es taumaturgo o sanador, alguien que anuncia y prepara la llegada de la plenitud de los tiempos, ofreciendo salvación precisamente a quienes parecen estar más lejos de ella. A pesar de eso, en un sentido limitado, podemos llamarle redentor, pues retoma los motivos básicos de la historia israelita y quiere situar a los hombres ante la llegada de la plenitud escatológica, en la que se cumplen las esperanzas anteriores.

(1) *Redimir es curar*. A juicio de Jesús, la mayor esclavitud del ser humano no es de tipo externo, algo que puede expresarse en forma de exilio político, sino la destrucción personal que se expresa a través de la enfermedad y la desintegración humana. Se sabe desde antiguo que *salvación* viene de *salud*: solo redime de verdad aquel que ofrece salud a los hombres, con el fin de que puedan desarrollar su equilibrio corporal y espiritual, en armonía creadora con los otros. Lógicamente, Jesús ha ofrecido salud a los enfermos de su entorno, en curación vinculada con la fe, en solidaridad intensa, en el centro de una tierra donde la enfermedad actuaba como fuente de ruptura personal y discordia comunitaria. No se puede hablar de redención y liberación si olvidamos el gesto de Jesús que visita y cura a los enfermos.

(2) *Redimir es superar las causas de la opresión*. Jesús es redentor porque acoge y anima a los expulsados del sistema social y sacral (leprosos, endemoniados, exiliados, desnudos, impuros: cf. Mt 25,31-46). Para protegerse de los marginados (y marginarlos así más), la «buena sociedad» ha ido alzando diques de pureza económica, religiosa, familiar y social, afirmando que esos marginados son pecadores (impuros) y expulsándolos del conjunto social. Pues bien, Jesús es redentor porque ha invertido esa actitud: ha buscado a los expulsados (leprosos, prostitutas, extraños...), ofreciéndoles solidaridad y/o acogiéndoles en su grupo, por humanidad, sin rituales de reparación o vinculación sacralizante. Jesús redime a los expulsados en la medida en que los acoge y dialoga con ellos, ofreciéndoles con toda naturalidad un espacio humano de vida en madurez y un futuro de esperanza. Él es redentor porque realiza un servicio intenso en

favor de la dignidad y libertad de los demás, superando aquellas estructuras de vida cultural y social que sirven para tener a los hombres oprimidos.

(3) *El signo máximo de la opresión es el* Diablo*, entendido como poder que tiene a los hombres sometidos a la opresión social y personal, que culminan en la muerte. En ese contexto, la tradición del Nuevo Testamento considera a Jesús redentor porque «destruye el poder de lo diabólico», haciendo que los hombres y mujeres puedan vivir en libertad (exorcismos*). Pero su redención no se consigue a través de una victoria militar externa, ni por medio de un sometimiento legal más estricto, ni a través de unos rituales de tipo sagrado, sino abriendo para los hombres y mujeres de la tierra un camino de fe, en gratuidad, en respeto mutuo. La redención de Jesús es la gracia del amor* que triunfa de la muerte.

(4) *Jesús*, *Mesías redentor*. Solo puede redimir a los demás quien se pone a su servicio. El Hijo del Humano no ha venido a que le sirvan, sino a servir y a dar su vida en rescate (= redención) por muchos (Mc 10,45); de esta forma ha invertido Jesús un texto clave de la esperanza apocalíptica donde se promete que todos los pueblos, naciones y lenguas servirán al Hijo del Humano (Dn 7,14; cf. Dn 7,25-27). No ha venido a exigir servidumbre, sino a servir, no ha venido a quitar vida, sino a darla por los otros. Entendido así, el Evangelio es manual de redención: libro de ofrenda de la vida al servicio de los demás, como expresa el signo de la «sangre de mi alianza, derramada por muchos...» (Mc 14,24 par). Jesús no redime de manera victimista, ofreciéndose como sacrificio expiatorio, ante un Dios que espera o exige satisfacción. Al contrario, él viene a presentarse como portavoz del Dios redentor, que ofrece su vida para que nosotros podamos vivir. En ese sentido decimos que redimir es siempre más que rescatar (comprar de nuevo lo antes enajenado o perdido, recuperar lo antes vendido). Redimir es ofrecer libertad y plenitud a los hombres y mujeres que se encontraban aplastados u oprimidos de diversas formas. La teología posterior de la redención de Cristo (de Cristo redentor) ha vuelto a utilizar bastantes veces unas categorías sacrales del Antiguo Testamento más que los rasgos centrales del mensaje de Jesús según el Evangelio.

Cf. L. BOFF, «Jesucristo liberador», en *Jesucristo y la liberación del hombre*, Cristiandad, Madrid 1981, 445-538; *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Trotta, Madrid 1991; I. ELLACURÍA y J. SOBRINO (eds.), *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Trotta, Madrid 1990; X. PIKAZA, *Este es el hombre. Cristología bíblica*, Sec. Trinitario, Salamanca 1997; B. SESBOÜÉ, *Jesucristo*, *el único mediador* I-II, Sec. Trinitario, Salamanca 1990-1992; J. SOBRINO, *Cristología desde América Latina*, CRT, México 1976; *Jesucristo liberador* I-II, Trotta, Madrid 1993-1998.

REENCARNACIÓN

(↗ *creación*, *inmortalidad*, *nacimiento*, *resurrección*). La religión bíblica no defiende ni expone una teoría de la reencarnación de las almas; pero solo conociendo el sentido de la reencarnación puede entenderse la novedad bíblica de la resurrección, dentro de una visión general de la supervivencia humana. Las religiones de la interioridad parten del mito (símbolo básico) de la caída de las almas: en su verdad más honda, los hombres pertenecen a otro mundo, forman parte del ser de lo divino, de aquello que es siempre y no puede nacer ni morir. Sin embargo, por un tipo de perturbación, pecado o destino, ellas han descendido y se encuentran de algún modo atadas a los ciclos de la vida, definida por el constante nacer y morir. Por eso, el alma está *cautiva*: se encuentra atrapada en la materia, es incapaz de comprender y de asumir su sentido dentro del conjunto de la realidad. No está cautiva de cosas externas, nadie le esclaviza y oprime desde fuera. Está más bien cautiva de sí misma: atada a sus deseos, a la propia realidad violenta de su cuerpo, inmersa en la gran rueda de una fortuna (fatalidad, destino) en la que todo lucha contra todo. Según eso, la misma realidad del alma rueda en un proceso en el que podemos trazar algunas líneas de orientación.

(1) *Hay metempsicosis o transmigración* allí donde el alma va tomando nuevas formas, va viviendo de maneras diferentes, dentro del gran proceso cósmico. El alma es como una energía que se expresa y manifiesta en diversos vivientes. Ella es como la misma vida, que cambia de formas, pero que nunca muere. En ese sentido podemos hablar de una inmortalidad del alma o de la vida que permanece por encima de nacimientos y muertos. En ese contexto se puede hablar de palingenesia, aunque esta palabra tiene un sentido ligeramente distinto. No es una pura transmigración, sino que implica un renacimiento. En esta perspectiva se supone que el alma es inmortal en sí, pero se añade que ella ha penetrado en el proceso de los giros cósmicos (de generación y corrupción), de manera que viene a quedar sometida por la muerte. No se limita a cambiar como en las transmigraciones, pasando de un cuerpo a otro, sin morir, sino que se supone que ella sufre, muriendo en cada muerte, pero de tal forma que puede superar el estado de muerte. Por eso decimos que ella renace o se reencarna, vuelve a tomar carne, a introducirse en la materia girante de la tierra. Para las almas, que en sí son inmortales, este constante viaje cósmico constituye la expresión de una caída, es un estado inferior de existencia. Resulta a veces difícil distinguir entre una pura transmigración, una reencarnación y un renacimiento, entre el *viaje* de las almas y una experiencia de vuelta a nacer, de nueva entrada en el mundo, después de una muerte que puede parecer traumática. Aquí prescindimos de las diferencias y vemos el tema de una forma general.

(2) *Liberación del alma e inmortalidad*. El hombre religioso sabe que se encuentra atado a las reencarnaciones, descubre su más honda verdad eterna o divina (como Brama o no nacido) y por eso puede iniciar un camino de ruptura o superación, que le permite volver a su origen divino, superando el nivel del tiempo. Para ello debe purificarse, entrar en su verdad original, venciendo los deseos y representaciones de la tierra (de la

vida cósmica). En esa línea, la liberación definitiva *(moksa*, *nirvana)* se entiende como un retorno: el ser humano reconquista su eternidad o se deja reconquistar por ella, superando de esa forma la rueda de las reencarnaciones. La libertad del hombre es lo eterno: retornar a la inmortalidad, recuperar el carácter divino de la vida primigenia. Por eso, el camino de las reencarnaciones tiene que ir pasando y quedando atrás, hasta que el alma llega a descubrir su más honda verdad, alcanzando su forma divina (que es eterna) y superando de ese modo el nivel de las reencarnaciones. Normalmente la liberación del encadenamiento del hombre, que trasciende la esclavitud de las reencarnaciones, está vinculada a la exigencia (esperanza) de la inmortalidad. El paso del alma por el mundo no ha tenido carácter positivo, no ha sido tiempo de creación, sino caída. Por eso, la auténtica liberación del alma inmortal ha de tener un aspecto de olvido: superar las huellas del tiempo, borrar la memoria pasada de las cosas (deseos, violencias) de la historia. Un mal sueño en una mala posada: eso ha sido esta vida de giros, de encarnaciones sucesivas, hasta que el alma ha descubierto su identidad primera y ha podido elevarse, más allá de las esferas más altas, hasta su propio ser, que es lo divino. Al mismo tiempo, la liberación es encuentro, retorno al estadio original en que el alma vivió. No ha existido verdadera creación, no hay novedad en la culminación de la vida humana. El hombre no es alguien que traza los rasgos personales de su vida, no es alguien que construye su propia historia, sino alguien que se libera del pasado malo del mundo para volver a lo divino. Difícilmente puede haber en este contexto una inmortalidad personal, difícilmente puede hablarse aquí de salvación del individuo, pues persona e individuo pertenecen a la trama de la historia, que ha sido tiempo de olvido, miseria y caída. Más allá de la historia, en la eternidad, no hay individuos ni personas, sino solo el ser de lo divino.

(3) *Conforme a la visión de las reencarnaciones*, *no se puede hablar de redención*, *ni de resurrección*, ni tampoco de un salvador, es decir, de una persona (como Cristo) que nos libera de la esclavitud de la historia, pues cada uno debe liberarse a sí mismo. Pero al decir que «cada uno» se libera a sí mismo hay que añadir, en otra perspectiva, que no se libera «cada uno», pues no hay verdadero yo, no hay nadie distinto de los otros, no hay personas, en sentido estricto. No me salvo «yo», sino que se salva en mí lo divino, es decir, el fondo permanente, perdurable, de mi vida. Yo mismo no soy más que una forma pasajera, individual, dividida, que el alma sagrada (la totalidad divina) ha tomado por un tiempo, al bajar a la materia. Eso significa que no puede haber resurrección de la persona (pues mi persona es máscara temporal, puro cambio que debe acabar cuando el alma en sí retorne a lo divino). La transmigración (reencarnación, metempsicosis) alude a una experiencia de unidad radical de las almas en Dios o en lo divino. Los individuos dependemos unos de los otros de tal manera que formamos un todo, en la gran cadena de la vida, que ofrece a cada uno un lugar y tarea partiendo de existencias anteriores, es decir, del proceso total de lo divino. Esta perspectiva ofrece grandes valores, pues vincula a todas las almas en un despliegue universal donde se encuentran insertas. Pero falta en ella la experiencia de individualidad y de responsabilidad personal que son propias de las religiones «multianimistas» (en las que cada ser humano tiene un alma

propia, personal). (a) *En las religiones mono-animistas*, donde solo hay un alma o divinidad universal, domina la experiencia de la reencarnación, hombres y mujeres - corremos el riesgo de ser solo un momento en la serie de la vida, de tal manera que cada uno de nosotros estamos determinados por el pasado de las almas que nos han precedido y el futuro de aquellas que vendrán tras nosotros, hasta que logremos «descrearnos», superando el encadenamiento doloroso de reencarnaciones, pero de tal manera que, entonces, al final, ya no seremos distintos unos de otros. En estas religiones solo hay un alma verdadera, la de lo divino que se expresa y renace en la historia de los hombres. Nadie nace de verdad (por gracia de un Dios personal), nadie muere totalmente, ni se define a sí mismo, decidiendo su identidad en una única existencia. Nacer y morir son momentos de un proceso que comienza con una gran caída y lleva de una forma de existencia a otra, hasta que al fin la «sustancia» meta-mundana del alma pueda liberarse de la gran cadena, retornando a lo divino *(moksa*, *nirvana)*. (b) *Las religiones multianimistas* suponen, en cambio, que cada hombre o mujer tiene un alma o, mejor dicho, es un alma individual, desde Dios, en relación con los demás. Por eso, más que de reencarnación hay que hablar de encarnación de Dios en cada ser humano: cada hombre o mujer es un «alma» individual o única, en comunicación con los demás, en un camino de muerte y de posible resurrección.

(4) *La resurrección bíblica*. La religión bíblica tiende a ser multianimista (en el sentido de que cada hombre o mujer es un alma independiente) y personalista (cada hombre es autónomo), de forma que no hay en ella transmigración de unas almas a otras, sino vinculación y comunicación personal, de unos hombres con otros, en un camino que está abierto a la resurrección. Las diferencias parecen al principio pequeñas, pero al fin son grandes. En este nuevo contexto, las almas no deben superar una caída que las ha separado de su origen, retornando a lo que son en sí, sino que han sido creadas por Dios y deben crearse a sí mismas, en comunicación comunitaria. Eso significa que ellas se realizan recibiendo, compartiendo y entregando la existencia. Cada hombre (varón o mujer) brota de la tierra (es mundo), surgiendo de un Dios personal y de unos padres y un grupo cultural, en un determinado lugar y momento de la historia, llevando en sí la historia de todo su pasado y de su contexto cósmico y social. Cada hombre nace de Dios, por el Espíritu, como ser independiente y autónomo, teniendo que hacerse desde y con los otros. Cada uno es responsable de sí y ha de asumir *su propia muerte*, intransferible y única, no para renacer otra vez y seguir en la cadena de existencias, sino para culminar en amor (con el riesgo de perderse, si se encierra en su egoísmo). Siendo lo más individual y lo más peligroso (pudiendo entenderse como destrucción total del ser humano), la muerte puede venir a presentarse también como culmen del proceso de comunión que vincula a los hombres entre sí, vinculándoles a un Dios entendido como poder de resurrección. El Dios bíblico no es la eternidad supratemporal de las almas, ni el sustrato divino de la vida, que se expresa en el proceso de las reencarnaciones. Al contrario, el Dios bíblico es aquel que crea a cada ser humano de la nada (creándolo en la historia) y resucita a los que han muerto (cf. Rom 4,17). Según eso, fe en la creación y

en la resurrección son inseparables. Solo un Dios que crea de la nada puede resucitar a los que han muerto.

(5) *Reencarnación y resurrección*. Las dos representaciones tienen algo en común, sobre todo si se miran las cosas desde la perspectiva de la comunicación vital. Tanto en un caso como en otro, los hombres mantienen relaciones espirituales, de mutua implicación, que están vinculadas a la herencia biológica y psíquica (brotan de un mismo proceso de vida y cultura), pero que trascienden ese nivel e implican un tipo de comunicación espiritual, pues unos reciben la vida y la despliegan con otros (desde otros), a través de un proceso de nacimiento* sagrado. Pero hay una diferencia básica: las religiones reencarnacionistas tienden a pensar que el «todo divino» se encuentra ya fijado, de manera que los hombres no tienen más tarea que ser lo que son, desde lo divino (pues solo hay un alma verdadera, que es el alma de Dios). No hay en ellas creación (sino, más bien, caída del ser divino); no puede haber en ellas una segunda creación o resurrección, pues no existe un Dios trascendente, que crea de la nada y resucita a los que han muerto. En contra de eso, la religión bíblica cree que los hombres surgen por creación de Dios, dentro de un proceso de comunicación histórica de la vida. Más aún, la Biblia cree que los hombres culminan su despliegue humano por resurrección: porque el Dios de la Vida acoge en su Vida a los muertos. Dios les acoge no solo en su trascendencia, sino en el mismo proceso de la historia, de manera que los muertos (como Jesús) resucitan no solo en el mas allá de Dios, sino en el mismo más acá profundo de la historia humana. Así lo muestra Jesús, que ha resucitado y vive no solo en Dios, sino en la vida de los hombres que le acogen (cf. Rom 4,24). Desde esa base se distinguen las religiones monoteístas: judíos y musulmanes centran su fe en el Dios que resucitará a los muertos en el último día; los cristianos, en cambio, creen en aquel que ya ha resucitado de Jesús, recreando así la historia humana.

Cf. M. BARKER, *The Risen Lord. The Jesus of History as the Christ of Faith*, Clark, Edimburgo 1996; B. DOMERGUE, *La Réincarnation et la Divinisation de l'Homme dans les Religions*, Gregoriana, Roma 1997; G. PARRINDER, *Avatar y encarnación*, Paidós, Barcelona 1993; E. PUECH, *La croyance des Esséniens en la vie future: immortalité*, *résurrection*, *vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien* I-II, Gabalda, París 1993.

REINO DE DIOS

1. Mensaje de Jesús

(↗ *evangelio*, *Galilea*, *gracia*, *Jesús 7*, *parábolas*). Conforme a la ideología común del Oriente antiguo, Dios aparece como rey y el mundo entero es su reino, tal como han destacado los salmos reales. Pero, de un modo especial, el Reino de Dios se identifica con su presencia y acción entre los hombres. Lo contrario a ese Reino es el «pecado», es decir, una situación en la que hombres y mujeres se alejen de la voluntad de Dios y se cierren en sí mismos, creando unas condiciones de vida que conducen a la muerte donde se destruyen a sí mismos. Jesús ha proclamado y pedido la llegada del Reino de Dios (¡venga tu Reino!), que la Iglesia identifica con la vida del mismo Jesús resucitado, es decir, con una experiencia de gratuidad y de Evangelio. Los seguidores de Jesús tienen la misión* de seguir anunciando y extendiendo su mismo Reino.

(1) *Punto de referencia. El juicio de Dios*. Juan* Bautista no fue profeta del Reino, sino del juicio*: «Ya está el hacha levantada sobre la raíz del árbol y todo árbol que no produzca fruto bueno será cortado y arrojado al fuego. Yo os bautizo en agua para conversión. Detrás de mí llega uno Más Fuerte que yo... Él os bautizará en Espíritu Santo y Fuego. Lleva en su mano el bieldo y limpiará su era: y reunirá su trigo en el granero; pero quemará la paja en fuego que jamás se apaga» (Mt 3,9-12). Juan aparece así como portador de una amenaza final que él proclama sobre todos los hombres, anunciando la llegada de Dios, Juez poderoso (el Más Fuerte), que viene como Huracán destructor y como Fuego que abrasa a los perversos. Pues bien, a quienes escuchan su mensaje y se convierten les ofrece el signo del bautismo, que él mismo confiere como anticipo de liberación apocalíptica. Partiendo de esa base se entienden las imágenes fundamentales de su mensaje: el hacha levantada contra el árbol, el bieldo que eleva y separa la parva, para que pueda reunirse el grano bueno en el granero y se queme la paja en un fuego inextinguible. No es profeta de nacimiento y siembra (como Jesús), sino de destrucción, de siega y fuego. Entre el bautismo presente y la ira cercana se extiende el tiempo actual de conversión. Juan ha dejado, sin duda, un pequeño resquicio de esperanza, simbolizada por el bautismo en el Jordán, para aquellos que se arrepienten y quieren apagar la ira que se acerca, cruzando así el umbral de muerte (simbolizada por el fuego y huracán) para entrar en la tierra prometida, cumpliendo finalmente el rito de Josué y los antiguos israelitas (cf. Mt 3,7; Ex 1–3). Pues bien, por ese resquicio ha entrado Jesús.

(2) *Reino de Dios*. En el contexto anterior se inscribe el mensaje y vida de Jesús. Es evidente que empezó el camino en la orilla del bautismo, donde estaba Juan. Todo nos permite suponer que compartió por un tiempo su visión del fin del tiempo, con la destrucción del orden viejo: pensó que la historia se hallaba podrida y dispuesta ya para la muerte. Pero en un momento dado, por experiencia interior de plenitud (¿transformación carismática?), descubrió que el anuncio de Juan ya se había cumplido, que había llegado el fin y podía iniciarse el Reino de Dios, al otro lado del río,

precisamente en Galilea, la tierra de sus gentes, entre los pobres del mundo. Por eso, su visión apocalíptica se hizo positivamente escatológica: ha llegado el tiempo nuevo, la obra de Dios puede empezar y empieza, pero no en el templo de Jerusalén (en clave de liturgia sacral), ni en una escuela de rabinos (como resultado de un estudio más hondo de la Ley nacional), ni tampoco por un tipo de lucha (como querían algunos partidarios de la guerra santa), sino a través de una palabra que llama, de un amor que cambia a los hombres. De esta forma se sintió profeta del Padre*, recreando paso a paso, a contracorriente, los caminos de la Vida de Dios, poniendo amor donde había odio y esperanza de futuro donde toda esperanza se hallaba agotada. Renunció a los signos grandes (caída de estrellas, batalla de arcángeles y diablos), para descubrir la presencia de Dios en la palabra personal, en la acogida más honda, porque llega, está presente, el Reino de Dios, como humanidad pacificada, desde los más pobres, precisamente a partir de los expulsados del sistema (cojos, mancos y ciegos, pecadores y manchados), a los que Juan había ofrecido su bautismo para apagar el fuego de la muerte, a los que él (Jesús) ofrece amor para la vida.

(3) *Anuncio del Reino*. Juan proclamaba la llegada del Más Fuerte, a la orilla oriental del Jordán, preparando a sus discípulos para la «entrada en la tierra prometida» (cf. Mc 1,1-8 par): se acercaba la catástrofe (hacha sobre el árbol, huracán que limpia el trigo, fuego que quema la paja inútil), no había más salida que refugiarse de la ira de ese Dios de terror, a través de un bautismo, entendido como rito de purificación y muerte (cf. Mt 3,1-12). Jesús asumió ese reto del Bautista y cumplió su rito de muerte y de iniciación en el bautismo (cf. Mc 1,9-11), identificándose con los pecadores de su pueblo. Pero salió del río, vino a la tierra prometida (a Galilea, no a Jerusalén) y, superando un tipo de tentación* o prueba (cf. Mc 1,12-13 par), proclamó la llegada de la Gracia de Dios sobre el Pecado y ofreció un anuncio nuevo, no de juicio, sino de Reino: «Se ha cumplido el Tiempo y el Reino de Dios se ha acercado. Convertíos y creed en la Buena Noticia o Evangelio» (Mc 1,15 par). Juan esperaba y preparaba a los suyos para el Juicio (hacha, huracán, fuego), pues el pecado dominaba sobre el mundo. Jesús supera ese nivel de espera: sabe que el Tiempo *(kairós)* de culminación se ha cumplido, de manera que el Reino *(basileia)* se ha acercado ya y está presente. Por eso invita a sus oyentes a que crean, es decir, a que acepten la buena noticia (Evangelio), dejándose transformar por ella, en gesto de gratuidad, no de pecado. Desde aquí se define su figura y obra de profeta del Reino. Todos los profetas antiguos se hallaban marcados por una fuerte conciencia de pecado (que aparece por ejemplo en Is 6,5 cuando se presenta como hombre de labios impuros). Jesús, en cambio, aparece como portador de gracia y perdón, por encima de todo pecado.

(4) *Notas del Reino*. En esa base de gratuidad se arraiga su mensaje. Todo lo que Jesús hará será una expansión de esta certeza: el Reino de Dios es la Noticia Buena que suscita conversión o cambio de los hombres, como saben los grandes investigadores del siglo XX, aunque lo formulan de maneras diferentes. (a) *R. Bultmann* piensa que el Reino de Dios ha de entenderse de forma existencial, como signo e impulso de una realización interior, de decisión y entrega personales. Eso significa que debemos superar una visión

mitológica de la esperanza apocalíptica, reinterpretándola en claves de experiencia interior, como llamada de Dios y respuesta gratuita de los hombres. Solo así el mensaje de Jesús viene a mostrarse en verdad como palabra salvadora para todos los creyentes que le escuchan. (b) *C. H. Dodd* ha interpretado también este mensaje de un modo interior, como expresión o anuncio del sentido sagrado de la vida. Cuando Jesús habla del fin y cuando comunica la catástrofe del cosmos, por medio de parábolas, él quiere decirnos que en el fondo de esta vida dominada por el miedo de la muerte hay otra interna, eterna, verdadera. Lo que importa no es aquello que vendrá después, cuando se acabe el mundo, sino aquello que Dios realiza ya dentro de nosotros, con amor liberador, presencia sanadora. (c) *E. Käsemann* ha vuelto a destacar el alcance social y el sentido futuro del mensaje sobre el Reino. Debemos reconocer sin ambages que Jesús habló del Reino de Dios en futuro. Pero todos sus gestos y palabras suponen que ese *basileia* (Reino) se va abriendo ya camino en este mundo, de manera que va colocando a los hombres ante una decisión: la decisión entre la fe y la gratuidad y la falta de fe y la violencia.

(5) *La paradoja del Reino*. El mensaje de Jesús no es un concepto, ni una teoría, sino una experiencia radical de vida, que exige decisión total «porque el reino de los cielos padece violencia y solo los violentos...» (Mt 11,12). Pero, al mismo tiempo, el Reino es lo más sencillo, algo que se expresa allí donde los hombres se vuelven como niños y acogen de un modo gratuito y generoso a los mismos niños (Mc 10,15). El Reino implica una elección radical, de tal forma que es mejor arrancar un ojo, si te escandaliza, y entrar tuerto en el Reino que quedar con los dos ojos en medio de este mundo malo (Mc 9,47). El Reino de Dios supone que los hombres tienen que dejarlo todo, casa y campos, familia y posesiones, para seguir a Jesús (cf. Mc 10,19.29); pero, al mismo tiempo, Jesús abre su Reino, el Reino de Dios, para todos, diciendo que «los publicanos y prostitutas os precederán en el Reino de Dios» (Mt 21,31) y añadiendo de forma solemne: «Bienaventurados los pobres, porque es vuestro el Reino de Dios...» (Lc 6,20-21). El Reino es don que Dios ofrece porque quiere, como siembra de vida en el campo de los hombres (cf. Mc 13,11.19.24); pero, al mismo tiempo, es objeto de una petición: «Padre: santificado sea tu Nombre, venga tu Reino...» (Lc 11,4). Podemos decir, en resumen, que el Reino es la misma presencia de Dios, el don de su vida y su gracia, tal como viene a expresarse en el mensaje y gesto de Jesús a favor de los marginados de su pueblo. El judaísmo sabe que Dios es rey, pero Jesús insiste en que su Reino viene, ya ha llegado, y se despliega de manera poderosa a través de su mensaje y de su vida. Dios actúa como Rey invirtiendo, con su más alto poder de gratuidad creadora, los poderes de violencia animalesca que dominan nuestra historia, como había señalado Dn 7,1-8. Sin esta inversión del poder carece de sentido el Evangelio o se convierte en vulgar palabrería. Antes triunfaban los fuertes, como si Dios fuera Diablo de violencia, sacralización del dominio biológico, social o militar; ahora, como dice el Sermón de la Montaña (Lc 6,20-45 par), Dios actúa y triunfa (es Rey) por la debilidad del mundo, ofreciendo vida a los pobres y expulsados del sistema. Esta es la prueba del Reino que ofrece Jesús: la salvación de los marginados, la gratuidad y comunión interhumana. A partir de aquí se

entiende el resto de la vida de Jesús (parábolas* y milagros, muerte y resurrección). En este contexto se entenderá la Iglesia como signo y promesa de Reino.

(6) *El Reino de Dios en el Apocalipsis*. Conforme a la teología israelita, Dios es rey universal (Ap 15,3), de forma que todos los pueblos se encuentran invitados a su Ciudad (cf. 21,24). Pero el Dios del Ap ejerce su reinado a través del Cordero, Rey de Reyes (17,14; 19,16). Puede hablarse de tres reinos. (a) *Eclesial*. El Cordero expresa y ejerce su reinado por la Iglesia, cuyos miembros han sido constituidos Reino y sacerdotes (1,6; 5,10), en medio de la tribulación, en gesto de fuerte resistencia. Los oyentes y lectores del Ap se saben reyes y cantan ya en la tierra, con los seres del cielo, el reinado del Cordero (11,15; 12,10). (b) *Opresor*. Bestias y Prostituta imponen sobre el mundo un reino opuesto al de Jesús y por eso persiguen a sus fieles (13,1-18). Sobre los grandes reyes (emperadores, signo de la Bestia) y sus reyes vasallos ha escrito Juan su página más misteriosa (17,7-15). (c) *Final. La nueva Jerusalén*. Bestias y reyes vasallos matan a la Prostituta (17,15-18), para enfrentarse después con el Cordero, auténtico Rey, que los vence y destruye su reinado para siempre (17,13-14; 19,11-21). Solo entonces se establece el reinado de Dios, sin fin, primero en el milenio* (20,1-6) y después en el nuevo cielo y en la nueva tierra, por encima de todo tiempo (Ap 21–22).

Cf. R. BULTMANN, *Jesús*, Sur, Buenos Aires 1968; F. CAMACHO, *La proclama del Reino. Análisis semántico y comentario exegético de las bienaventuranzas de Mt 5,3-10*, Cristiandad, Madrid 1987; C. H. DODD, *Las parábolas del Reino*, Cristiandad, Madrid 2001; E. KÄSEMANN, *Jesús histórico*, en *Ensayos Exegéticos*, Sígueme, Salamanca 1978; R. SCHNACKENBURG, *Reino y reinado de Dios*, Fax, Madrid 1970.

2. De David a Daniel

(↗ *apocalípticos*, *Daniel*, *David*, *hasidim*, *Henoc*, *hijo del hombre*, *macabeos*, *salmos*). Como he destacado en la entrada anterior, Israel no ha empezado idealizando a sus reyes. A pesar de eso, como era lógico en un contexto que sacralizaba el poder, los reyes davídicos terminaron apareciendo como portadores de una autoridad divina, como muestra ya un antiguo oráculo de Natán, que promete a David y a sus hijos (a su casa) la protección de Dios: «Yahvé te construirá a ti una casa (= dinastía). Cuando se cumplan tus días y descanses con tus antepasados estableceré después de ti a tu descendencia (*zar'aka* o semilla), la que salga de tu entraña; y yo consolidaré su reino. Y él *(hu')* construirá una casa a mi nombre y *yo* consolidaré el trono de su realeza por siempre. Yo seré para él un padre y él será para mí un hijo» (2 Sm 7,12-14).

Este pasaje vincula templo de Dios y reino de los hijos de David (empezando por Salomón). Los reyes construyen y mantienen el culto del templo de Dios. Por su parte, Dios mantiene el reino, actuando como Padre del Rey. De esa manera, el rey queda «sacralizado», introduciéndose dentro del espacio de la acción de un Dios que se presenta así como poderoso. Aquí se funda la profecía posterior, que ha proyectado hacia el fin de los tiempos la llegada de un rey y de un reino mesiánico, extendido al mundo entero, como indican algunos salmos mesiánicos (Sal 2 y 110) y las grandes promesas de Is 7–11.

(1) *Reino de Dios*, *reino cósmico.* El Dios israelita, vinculado al recuerdo de los antepasados y a la experiencia del Horeb-Sinaí (cf. Ex 3–4), aparece también como Rey

del cosmos, siguiendo la iconografía y experiencia de las religiones del entorno. De esa forma, Dios despliega su señorío en la tormenta, cabalgando sobre el carro de nubes, bien firme en su Trono, venerado por los fieles que acogen su manifestación y aclaman: «¡Gloria! Yahvé se asienta como Rey eterno» (cf. Sal 29,10).

En ese contexto se entiende la sentencia introductoria de los salmos reales: *Yahvé Malak*, *Yahvé reina* (Sal 93,1; 97,1; 99,1; cf. 47,3.9). Porque ha vencido al caos primigenio, porque ratifica su poder sobre la tierra, en la tormenta y lluvia, y actúa como Juez supremo, Yahvé es Rey o Señor de todo lo que existe. Así le confiesan sus fieles, cercanos en principio a los fieles de Ba'lu o de Marduk (dioses de los pueblos del entorno), pero con una diferencia: los israelitas aseguran que Yahvé es el único Señor y que sus fieles deben venerarle en exclusiva, rechazando a los restantes dioses o señores de la tierra (cf. Sal 16,2-3). Confesión implica por tanto exclusión de otros dioses y separación de los israelitas. Por otra parte, el Reinado Cósmico de Yahvé tiene un alcance universal, de manera que vendrá a extenderse a todos los pueblos de la tierra.

(2) *Reino apocalíptico*, *estatua de* Daniel* (Dn 2,31-44). La visión de la estatua de cuatro metales simboliza los cuatro grandes reinos de este mundo, a los que seguirá un reino nuevo. «Durante el último reinado (hierro mezclado con barro, reyes seléucidas helenistas de Siria...) el Dios del cielo hará surgir un reino que jamás será destruido, y este reino no pasará a otro pueblo. Pulverizará y aniquilará a todos estos reinos, y él subsistirá eternamente: tal como has visto desprenderse del monte, sin intervención de mano humana, la piedra que redujo a polvo el hierro, el bronce, la arcilla, la plata y el oro» (Dn 2,44).

Los cuatro imperios aparecen así como una estatua, un gran ídolo que impone su poder sobre todos los hombres. Esta es la humanidad pervertida, que se alza frente a Dios, un ídolo inmenso, elevado a la grandeza del hombre que se diviniza a sí mismo con violencia, el poder del sistema, que domina y controla todo... Pero queda fuera una pequeña piedra, que «no viene de manos humanas», ni forma parte del edificio de la humanidad divinizada, sino que viene de Dios, como signo de su presencia... Esta es la piedra del Reino instaurado por Dios y que no será nunca destruido. Será el reino de la nueva humanidad en la que se manifiesta el mismo Dios.

(3) *Hijo del Hombre*, *Reino de los Santos del Altísimo* (Dn 7). En la línea anterior avanza la visión de los cuatro grandes reino de este mundo, que se suceden unos a otros, avanzando en maldad y destrucción (león, oso, leopardo y cuarta bestia de dientes de hierro: Dn 7,2-17). Pero Dios quita el poder real a las bestias y se lo concede a un «como Hijo de Hombre», que recibirá así el poder real y el dominio sobre todos los pueblos y naciones, un dominio eterno, un reino que no tendrá fin (Dn 7,14). Este es por tanto el Reino del Hijo del Hombre, la nueva humanidad reconciliada, que el redactor final del libro de Daniel identifica con «los Santos del Altísimo, que recibirán el Reino y lo poseerán por los siglos de los siglos» (Dn 7,17-18).

Este es, *sin duda*, *el Reino final* que representa al cumplimiento de las promesas mesiánicas. El portador y signo de ese Reino no es ya el Hijo de David, un mesías simplemente humano, sino una figura de tipo celeste, que se identifica, sin embargo, con

«el pueblo de los Santos del Altísimo» (Dn 7,17), es decir, con los israelitas justos. En esta visión del Reino final del hijo del se vinculan, por tanto, dos imágenes: (1) Es el reino de los Santos del Altísimo, que en sentido originario se identifican con los ángeles buenos. (2) Y será finalmente el reino del «pueblo de los santos», es decir, de los buenos israelitas.

Reino de los santos del Altísimo, *los ángeles buenos* (Dn 7,17-18). Un ángel hermeneuta aclara al vidente (Daniel) la visión, y así empieza diciéndole que los *cuatro vivientes/animales* son los reinos de este mundo: forman la totalidad de la historia humana, concentrada al fin en la Gran Bestia. Pues bien, el *como Hijo de Hombre* es un reino distinto (el quinto, el definitivo) que nuestro texto identifica por dos veces con los *Santos del Altísimo* (Dn 7,18.27). En su origen (desde la perspectiva de *1 Henoc*) esos «santos del altísimo» con los que se identifica el «reino del Hijo del Hombre» son los ángeles buenos, que vencen a los Vigilantes Pervertidos (Satán y los demonios) y toman en su mano la marcha de la historia, protegiendo para siempre a los humanos. De esa manera, el símbolo de fondo de Dn 7 es la lucha entre los ángeles perversos y los buenos, con el juicio de Dios y el triunfo de los ángeles buenos, como ha puesto de relieve un texto del apocalipsis cristiano (Ap 12,7-9).

Pero los santos del Altísimo pueden ser también los israelitas fieles (cf. Dn 7,27), es decir, aquellos que forman parte del grupo profético que Dn 11,35 y 12,3 presenta como «los sabios», es decir, como aquellos que comprenden el sentido de la historia, la culminación de los tiempos (en la línea de Dn 7,15-28). Ciertamente, los ángeles son importantes e influyen en la vida de los hombres. Pero al libro de Daniel le importa ante todo la suerte de los hombres y en especial la de los israelitas perseguidos (cf. Dn 8–12). En esa línea, *Santos* que heredarán el Reino son los fieles judíos, aquellos que han sufrido bajo los intentos de la helenización de Antíoco IV, y han mantenido la fidelidad a su Dios en medio de las pruebas.

Este es el Reino de Dios que esperan los «hasidim», es decir, los santos israelitas que recibirán un reino eterno. Ellos, los *hasidim* escatológicos (piadosos) que se han separado de la masa de aquellos israelitas que han pactado con los gentiles (en tiempo de los macabeos), se conciben a sí mismos como herederos del reino escatológico, vinculándose de esa forma con los «ángeles de Dios». En esa línea se separan al final de los macabeos* triunfadores (es decir, de los reyes asmoneos), pues no apelan a la guerra para defenderse. Ellos se encuentran más bien en la línea de los futuros esenios y de algunos protofariseos.

Estos hasidim-santos que presentan su visión de la historia y su compromiso israelita en el libro de Daniel, aparecen básicamente como «sabios»: tienen un conocimiento superior, que puede compararse al de los sabios de Henoc. Parecen rechazados, expulsados por todos. Pero cuentan con un «poder» superior, una sabiduría que les permite penetrar en el conocimiento de la historia, anticipando su futuro. De esa forma, sobre una humanidad angustiada, entregada a la mentira, aplastada y sangrante, ellos elevan su visión de esperanza, apareciendo así como herederos del Reino de Dios.

Cf. H. CAZELLES, *El Mesías de la Biblia*, Herder, Barcelona 1981; M. DELCOR, *Le livre de Daniel*, Gabalda, París 1971; H. KÖSTER, *Introducción al Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1988, 27-490; M. HENGEL, *Judaism and Hellenism*, SCM, Londres 1981, 255-314; A. LACOCQUE, *Daniel et son temps*, Labor et Fides, Ginebra 1983; S. MOWINCKEL, *El que ha de Venir: Mesías y Mesianismo*, AB, Fax, Madrid 1975; R. SCHNACKENBURG, *Reino y reinado de Dios*, AB 3, Fax, Madrid 1970; E. SCHÜRER, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1981, 171-320; J. L. SICRE, *De David al Mesías*, El mundo de la Biblia, Verbo Divino, Estella 1995.

REINO DE JESÚS, PROPUESTA FACTIBLE

(↗ *bienaventuranzas*, *Jesús*, *monte de los Olivos*, *nazoreo*, *parábolas*). Jesús anunció y preparó la llegada del reino mesiánico, que puede entenderse como inicio del Reino de Dios, hasta que, culminada su tarea, él mismo lo (se) entregaría en manos de Dios Padre (cf. 1 Cor 15,28). Todo era mesiánico y todo divino en su mensaje. Estos podrían haber sido algunos momentos de su reinado, en el caso de que los galileos (y después la autoridades de Jerusalén) hubieran aceptado su propuesta. Se trata de una propuesta factible, que sigue todavía abierta.

(1) *No sería rey político-militar*: No habría tomado el poder, ni se habría hecho Emperador o Señor. Ciertamente, podría haber actuado quizá como virrey, delegado y representante de Dios (en una sociedad de madres-hermanos-hermanas: cf. Mc 3,31-35). Más aún, él podría haber aparecido como signo y garantía de la victoria del Hijo del Hombre, en una humanidad reconciliada y fraterna... Pero no se habría impuesto por la fuerza sobre los demás, como los reyes del mundo (cf. Mc 10,39-45). Carecemos de modelos para concretar este reinado, pues nuestras categorías mentales y sociales se encuentran marcadas por dinámicas de poder militar, político o sagrado, pero podemos imaginarlo. Siguiendo su propia dinámica, Jn 18,37 afirma que el reino de Jesús consiste en dar testimonio de la verdad; pero su verdad no sería la de los sabios platónicos que se imponen por ella sobre militares y trabajadores (cf. *República* VI), sino la del amor compartido, desde los pobres.

Jesús habría promovido un tipo nuevo de relaciones sociales, sin instituciones militares de dominio, ni medios de imposición económica. En un primer momento, Roma podría haber seguido funcionando (¡quizá!) con sus estructuras militares y administrativas, en un nivel externo, mientras que los seguidores y amigos de Jesús se irían estableciendo y extendiendo a través de conexiones personales de tipo no-gubernamental, no-militar, ejerciendo, con la ayuda de Dios, una atracción irresistible entre los hombres y mujeres del Imperio y del mundo, creando formas de solidaridad no impositiva, no violenta. Él no habría destruido con violencia las redes de dominio económico, sino que se habría situado en un nivel más hondo de humanidad, creando formas de convivencia y colaboración directa entre hombres y mujeres, y así, por mutación rápida, el orden político romano se habría vuelto innecesario, vaciándose por dentro y perdiendo su sentido, mientras el movimiento de Jesús se iría convirtiendo en germen de humanidad reconciliada, abierta a la justicia y la felicidad.

(2) *Una economía distinta.* Jesús habría rechazado el impuesto del César (cf. Mc 12,17), pero no a la fuerza (con violencia), sino devolviéndole al César el denario, pues las cosas de Dios no se imponen por armas ni dinero, sino que se ofrecen y comparten de un modo gratuito, por contacto personal, en contra de Mamón (Mt 6,24). En esa línea (oponiéndose a la glosa de Rom 13,1-8, que refleja una situación posterior) sus discípulos y amigos deberían renunciar a los impuestos imperiales, creando espacios de vida alternativa, a partir de los expulsados (enfermos, mendigos...). Cuando el Jesús de Juan (cf. Jn 18,36) afirma que su Reino no es de este mundo, no está hablando de algo

interior, de puro espíritu, sino del surgimiento de un orden de libertad y comunión que brota del corazón.

Jesús no proponía una simple adaptación, manteniendo el sistema imperante que había culminado en la religión del templo y en el orden político-militar de Roma (entendidos como reinos complementarios, en la línea de una interpretación posterior de Mc 12,17). Al contrario, él propuso una mutación radical que transformaría los corazones de los hombres. Su proyecto no podía imponerse por victorias militares, sociales o económicas, ni siquiera por cambios religiosos, en sentido confesional, sino por conversión intensa (ruptura de nivel; cf. Mc 1,14-15), transformando el orden de esta vida.

(3) *Un reino humano.* No habría apelado a la venganza para derrotar a los sacerdotes o soldados, pues en ese caso seguiría moviéndose en el nivel de la imposición sacrificial, violenta. Si hubiera querido vengarse de Roma, su Reino sería parecido al de Roma, y tendría que haber apelado a una defensa armada (cf. Mt 26,53; Jn 18,37). En contra de eso, Jesús no ha querido fundar su proyecto sobre bases militares, ni imposiciones de fuera, ni ha empleado la «razón» de las armas, sino que ha extendido su mensaje sobre principios de perdón y amor a los enemigos. Él y sus seguidores serían un grupo/germen de amistad universal, portadores de la felicidad del Reino.

Nunca se había conocido algo semejante, nadie que se hubiera comportado de esa forma. Por eso, sus discípulos decían que era Hijo de Dios. Pero debemos añadir que una mutación así se hallaba preparada de algún modo en diferentes culturas, no solo en el contexto geográfico-social del tiempo-eje (de China a Grecia y Roma), sino en otros lugares, aunque, en perspectiva cristiana, pensamos que esa mutación se ha ido expresando de un modo privilegiado en el camino que va de Israel a Jesús. Por eso, los seguidores de Jesús deben dialogar en igualdad (en gesto de servicio) con otros grupos (y al final con todas las culturas), para promover una nueva comunión humana, no en sentido biológico, ni por lucha de poder, sino por gratuidad activa y por renuncia a toda imposición (en diálogo gratuito). No ha buscado una adaptación a lo que ya existía, sino una nueva creación, un grupo de amigos, en gratuidad (Gn 1).

(4) *Una mutación humana.* No habría creado un Estado político propio (independiente), al lado de otros posibles (en un plano militar), tomando así el poder, pero tampoco habría aceptado la protección o dependencia de un imperio como Roma, pues dependencia e independencia política pertenecen al orden violento de una economía vinculada a guerras y pactos de fuerza, de manera que, en esa línea, tanto una cosa como otra (triunfo de Roma o de los celotas, el 67-70 d.C.) aparecían como variantes de una misma violencia de base que Jesús quiso superar, situándose en un plano más alto de gratuidad y comunicación humana (sin toma de poder).

En ese sentido hablamos de mutación, es decir, de un cambio de nivel o, quizá mejor, de una nueva creación*, culminando la obra de Dios (expresada en Gn 1). La Biblia sabe cómo surgen y caen los reinos (cf. Dn 7: babilonios, persas, macedonios, sirios...), pero Jesús no busca un reino más (con toma de poder), sino que quiere superar a todos, con la presencia gratuita de Dios, de forma que todos los hombres y mujeres sean reyes, sacerdotes y amigos, en amor más alto (cf. Dn 7,13). En ese contexto podemos

preguntar: ¿Cómo dejarían de ejercer su vieja función los sacerdotes? ¿Cuál sería la tarea concreta de los Doce, en la línea de Mt 19,28?

Es evidente que Jesús no respondió a estas preguntas, porque en ese momento se ocupaba solo de la primera parte de su proyecto, que era implantar el Reino en Jerusalén, y eso seguía queriendo, mientras los sacerdotes le entregaban a Pilato. Ciertamente, era muy posible que Pilato le condenara y matara, pero él seguía creyendo en la promesa del Reino de Dios. Todo era posible, mientras él viviera, y todo seguiría siendo posible si le mataran, porque Dios es Dios, por encima de su muerte, y porque su proyecto debía cumplirse.

Posiblemente él no habría debido instalarse en Jerusalén, ni habría asumido la corona mesiánica para reinar sobre el conjunto de Israel, ni habría ofrecido el poder a sus compañeros más íntimos (Pedro y los zebedeos), pues el Reino/Amor no es poder sino despliegue de vida. Quizá hubiera vuelto a Galilea, para ver desde allí cómo el Reino se extendía por Israel y el mundo (cf. Mc 14,28), sin intervenir de un modo dominador (cf. Mc 4,26-27). No sabemos si habría viajado a Roma (como harán Pedro y Pablo más tarde)... Pero este ejercicio de imaginación ha de terminar aquí, ya que Jesús no logró triunfar, pues se lo impidieron las condiciones religiosas, sociales de aquel tiempo, de manera que su Reino debía realizarse de otra forma (en clave de pascua*).

Cf. Sobre la posible distinción entre Reino del mesías y Reino de Dios, cf. E. SCHÜRER, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús (175 a.C.-235 d.C.)* II, Cristiandad, Madrid 1985, 631-714. He desarrollado el tema en *Historia de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2013, en diálogo con las diversas visiones del proyecto de Jesús.

REINOS DE ISRAEL. HISTORIA

(↗ *David*, *jueces*, *monarquía*, *Salomón*, *Saúl*, *templo*). En el comienzo de la historia de Israel como unidad social, política y religiosa, tras la «conquista*» de Palestina y el tiempo de los jueces*, ha existido un tipo de monarquía unida, representada por los reinos de Saúl, David y Salomón. No es mucho lo que se sabe de un modo crítico sobre ese tiempo, pero es claro que en el fondo de las narraciones recogidas en los libros de 1-2 Sm y de 1-2 Re late un recuerdo histórico.

(1) *Primer reino*. Los cien años que van del comienzo de Saúl (1030 a.C.) al final de Salomón (931 a.C.) marcan (simbólicamente) la época dorada del antiguo Israel, los años cruciales de la expansión del hierro, con el predominio de la caballería y los carros de combate. Los israelitas, que hasta ahora habían sido un pueblo pequeño, en la cordillera central de Palestina, amenazados por los filisteos, logran vencerles, controlar l producción del hierro y apoderarse del conjunto de Canaán (Palestina), creando (por primera y única vez) un pequeño reino, que actúa de cuña (brevemente) entre Egipto y Mesopotamia. Algunas de las tradiciones que aquí se narran son antiguas (del tiempo de los acontecimientos) y merecen toda credibilidad, pero han sido recreadas por el autor deuteronomista, tras la caída de los reinos (entre el siglo VI y V a.C.), destacando tres figuras principales:

Saúl (1130-1110 a.C.). Hacia el 1050 a.C., los filisteos, establecidos en la costa sur, monopolizando el comercio del hierro, toman el control sobre todo Palestina y dominan a los israelitas (batalla de Afec). En ese entorno se sitúa el nacimiento y juventud de Samuel, hijo de Ana*, vinculado al culto del santuario de Silo (cf. 1 Sm 1–4). (a) *Elección* (cf. 1 Sm 5–15). En torno al 1030 a.C. Samuel unge a Saúl como rey de Israel y este logra vencer a los amonitas y filisteos, a quienes arrebata al monopolio del hierro, logrando así la independencia de su pueblo, aunque de un modo precario, pues pierde pronto el apoyo de Samuel y también el control del conjunto de la población. (b) *Decadencia* (1 Sm 16–31).En los últimos años de Saúl (1015-1010 a.C.), David, un hábil condotiero, que había estado a su servicio, se establece como jefe de guerrillas en el sur de Palestina, donde va creando su ejército particular. Hacia el año 1010, los filisteos derrotan y matan a Saúl en los montes Gelboé, en la zona norte del centro de Palestina.

David (1010-870 a.C.). Podemos centrar su tiempo en tres escenas básicas. (a) *David e Israel* (2 Sm 1–4; 13–22). Tras algunos años de reinado sobre las tribus del Sur en Hebrón (año 1010), David asume el poder sobre el conjunto de Israel, vence definitivamente a los filisteos, e instala la primera monarquía unificada, con poder sobre el conjunto de Israel (1005). Será un rey hábil, pero sus tensas relaciones con mujeres e hijos ensombrecerán su figura. (b) *David y Jerusalén* (2 Sm 5–6). David logra conquistar para Israel varios enclaves cananeos, entre ellos Jerusalén (1000 a.C.), que será su ciudad personal, centro del reino. La tradición supone que el Ángel de Dios se le «apareció» en la Era Sagrada de Arauna (quizá último rey jebuseo), ratificando su poder y mostrándole el lugar donde Salomón construiría el templo de Yahvé. (c) *Rey pecador*, *rey sagrado* (2 Sm 7–19). La relación matrimonial más tormentosa de David fue con Betsabé (mujer de

su general Urías), de la que tuvo un hijo (Salomón), fundador de una monarquía «sagrada», protegida por Yahvé, que se entenderá después de un modo mesiánico. El Mesías de Israel será hijo de David (2 Sm 7,6-16).

Salomón (970-931 a.C.). Tres son también los rasgos que marcan su reinado. (a) *Herencia conflictiva* (1 Re 1–3).La historia de la sucesión al trono (preparada desde 2 Sm 7), constituye uno de los relatos más fiables del Antiguo Testamento, por su precisión literaria y su finura política. Salomón, protegido por su madre Betsabé, aparece desde el principio como astuto gobernante, heredando un reino que en principio no le pertenecía. (b) *Templo sagrado* (1 Re 8–9). David no había cambiado el estatuto religioso de Jerusalén (con sus sacerdotes: cf. Gn 15,18-24), quizá por pacto con los jebuseos. Salomón lo hará, construyendo un Templo regio (nacional) para Yahvé, junto a su palacio, en la era de Arauna (960 a.C.). Ese templo determinará la historia posterior del yahvismo, hasta el día de hoy. (c) *Sabiduría/idolatría* (1 Re 10–11). Salomón, rey rico y sabio por excelencia (cf. 1 Re 4–7) pacta con la reina de Sabá (famosa por su sabiduría) y domina el mercado internacional del hierro y caballos del oriente; pero pacta con los «dioses» de sus esposas (de otros estados vecinos); y además, su política económica lleva al país al desastre.

Un paralelo en el tiempo. David y Salomón pudieron triunfar por el vacío de poder que había por entonces en Palestina, tras la decadencia de los grandes imperios. En ese tiempo, los fenicios (Tiro, Sidón...) estaban expandiendo su alfabeto de 29 letras y comenzaban a crear colonias comerciales por el Mediterráneo. Tras la invasión de los dorios (hacia el 1200 a.C.), diversos grupos griegos comienzan también a expandirse. Es un tiempo clave; comienza en Egipto la Dinastía XXV, pero apenas tiene poder, mientras los asirios y babilonios luchan por el control de Mesopotamia, con triunfo final asirio (hacia el 912 a.C.). Ellos serán pronto los señores de Oriente.

(2) *Reinos divididos*, *fin de los reinos* Tras la muerte de Salomón (931 a.C.), las tribus del Norte, contrarias a su política económica y religiosa, establecieron un reino propio, con capital en Siquem (Omrí fundará después Samaría, 875 el a.C., estableciendo allí su capital). Solo las tribus de Judá y Benjamín siguieron fieles a la «casa de David» y a Jerusalén. De esa manera, israelitas (Norte) y judíos (Sur) seguirán dos caminos en parte paralelos, que han sido descritos teológicamente por los libros de los Reyes, en perspectiva deuteronomista (tomando como criterio la «fidelidad» al templo de Jerusalén). Este es un tiempo de consolidación y enfrentamiento con las tradiciones cananeas (politeístas) que siguen vivas tanto, en el trasfondo de la población autóctona (que no ha asumido plenamente el yahvismo) como en los diversos santuarios (Betel, Hebrón, Siquem, Dan...), donde la confesión de Yahvé se mezcla con cultos a la diosa (Ashera) o a Baal. Los textos actuales de 1 y 2 Reyes (VI-V a.C.) interpretan las tradiciones y crónicas antiguas en línea deuteronomista documentos de antiguas crónicas.

Israel, *reino del norte: 931-721 a.C.* (cf. 1 Re 12–2 Re 17). Durante los 210 años de monarquía se han sucedido 16 reyes, algunos muy significativos como Jeroboam I (931-911), fundador del reino, Omrí (887-875), constructor de Samaría, Ajab (975-853) en

cuyo tiempo actuó Elías, y Jeroboam II (784-744), uno de los reyes más poderosos y ricos de su tiempo. (a) *Primera teología: Elías/Eliseo*. Las tradiciones básicas de la alianza de Israel con Dios, centradas especialmente en Siquem, y representadas por profetas, primero por Elías y Eliseo (s. IX) y después por Oseas (s. VIII), marcan el primer desarrollo teológico consecuente del Yahvismo, enfrentado al culto sincretista de la diosa (Ashera) y de los baales. (b) *Auge de Asiria*, *caída del reino*. Hacia el 912 a.C. comienza el nuevo imperio asirio, que culmina con Teglatpelasar III (745-727) y Sargón II (721-705), que conquista Samaría y se apodera del reino de Israel, deportando parte de su población. Muchas tradiciones anteriores del reino Israel han sido recogidas en la Biblia. Algunos de sus habitantes emigran a Judá; otros recrearon desde dentro el Yahvismo, aunque en una línea distinta a la de Jerusalén

Judá, *reino el sur: 931-587 a.C.*: (cf. 1 Re 12–2 Re 25). Los 350 años de monarquía de Judá están marcados por alternancias políticas (períodos de relativa independencia y otros de vasallaje egipcio, asirio o babilonio), las denuncias proféticas (contra la injusticia social y la contaminación cultual de Jerusalén) y por los sucesivos intentos de purificación del templo (para dedicarlo solo a Yahvé, expulsando a otros dioses y diosas). (a) *Reforma del rey Josías* (640-609 a.C.) que fue el último gran rey judío. Aprovechó el vacío de poder (caída del imperio asirio) para reconquistar casi toda la tierra de Israel, pero murió en la guerra contra Egipto (Meguido, 509 a.C.). Inició la innovación deuteronomista, que marcará la religión judía, en línea nacional y monoteísta (2 Re 22–23). Tras él empieza la decadencia (definitiva) del reino de Judá. (b) *Caída del Reino y del templo*. El acontecimiento decisivo del reino de Judá (y de todo Israel, mirado desde una perspectiva bíblica) fue la toma de la ciudad (Jerusalén), con la destrucción de su templo (587 a.C.; cf. 2 Re 25). Habían fracasado los ideales de triunfo nacional e independencia; los babilonios destruyeron el orden antiguo y llevaron cautivos a muchos judíos. Había que comenzar a construir de nuevo (y así lo hicieron los judíos).

Otros muchos reinos e imperios han caído a lo largo de la historia, pero el derrumbamiento de los reinos de Israel y de Judá ha tenido una importancia especial, pues ha enseñado a los judíos a buscar otras formas de vida, reinterpretando de un modo creador su realidad (su nación, su culto), descubriendo a Dios en la derrota. Así ha encontrado Israel su identidad. Los imperios van y vienen (en este caso los asirios y los babilonios), dirigidos por la mano misteriosa de Dios (y por el pecado de los hombres). Solo los que creen en Dios y recrean su ideal y su vida concreta a partir de la derrota permanecen para siempre. Ese ha sido el secreto de Israel, ese su triunfo.

Cf. R. ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento* I-II, Trotta, Madrid 1999; J. BRIGHT, *La Historia de Israel*, Desclée, Bilbao 1970; S. HERMANN, *Historia de Israel*, *en la época del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1979; M. NOTH, *Historia de Israel*, Garriga, Barcelona 1966; J. A. SOGGIN, *Nueva historia de Israel: de los orígenes a Bar Kokba*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1997.

RELÁMPAGOS

Pertenecen al misterio de Dios, como expresión de majestad y origen de un fuerte pavor cósmico-religioso. Así aparecen en la teofanía del Sinaí (Ex 19,16; 20,18), lo mismo que en la visión de la Mercabá* o carro de Dios en Ez 1,13-14 (cf. también Sal 77,18; 97,4). Por eso resulta normal que los encontremos en el Apocalipsis: ellos brotan del trono de Dios (Ap 4,5) y se desencadenan en el mismo centro del culto (templo, altar), cuando el ángel arroja al suelo el fuego del incensario, iniciando la gran liturgia apocalíptica (Ap 8,5). También los encontramos al principio y fin del juicio de Dios, cuando aparece abierta sobre el cielo el arca de la alianza (11,19) y se anuncia la caída de Babel (16,18). Al final, en la ciudad del Cordero, cesan los fenómenos duros de terror y Dios muestra su rostro amoroso, como presencia cariñosa (21,3-4) y fuente de luz y agua de vida para los humanos (22,1-5).

RELIGIÓN

(↗ *libro*, *monoteísmo*, *reencarnación*). La Biblia es un libro religioso y, para entender su mensaje, debemos compararlo con el mensaje y experiencia de otras grandes religiones. En ese sentido, las imágenes y aportaciones fundamentales de la Biblia solo pueden entenderse desde un trasfondo religioso, aunque luego, en un segundo momento, ellas puedan separarse de ese origen y desarrollarse en un campo cultural, filosófico o científico. En este diccionario hemos querido destacar las aportaciones religiosas fundamentales de la Biblia, situando su mensaje en el trasfondo de los grandes dioses del entorno cultural de Palestina (El-Elohim, Ashera, Baal*, Astarté, etc.). De un modo especial hemos destacado los momentos religiosos más importantes del mensaje y de la vida de Jesús (Reino* de Dios, Padre*, Espíritu* Santo, resurrección*, etc.). Más aún, hemos querido presentar la Biblia como un texto religioso fundamental, tanto en perspectiva de fenomenología como de historia de las religiones. En una línea convergente se sitúa la investigación histórico-religiosa de R. Girard, que ha vuelto a estudiar la Biblia desde el trasfondo de la violencia religiosa, interpretándola como testimonio básico del surgimiento de una religión no sacrificial ni victimista.

(1) *Biblia y religiones*. El tema del fondo religioso de la Biblia y de sus relaciones con las religiones de Oriente ha sido especialmente estudiado por lo autores que han pertenecido a la *Escuela de la historia de las religiones (Religionsgeschichtliche Schule)*. Esa escuela se desarrolló en Alemania, a lo largo del siglo XIX y principios del XX, y en ella se pueden distinguir diversas perspectivas: hubo un *panbabilonismo*, que pretendía explicar todos los temas importantes de la religión israelita desde los motivos paralelos de Mesopotamia; otros defendieron un tipo de *panegiptismo*, haciendo de la Biblia una copia de la religión de Egipto, o un *paniranismo*, que insistía en el aspecto apocalíptico y dualista de la Biblia, que derivaría del zoroastrismo persa. Los descubrimientos de mediados del siglo XX (mitos cananeos de Ugarit, rollos de Qumrán en el mar Muerto, biblioteca gnóstica de Nag Hammadi en el alto Egipto) han ofrecido nuevo material a los investigadores, pero actualmente ellos tienden a ser más comedidos, de manera que es posible que no surja ya ningún *panugaritismo*, *panqumramismo* o *pangnosticismo* que quieran explicar toda la Biblia desde una sola perspectiva.

(2) *Autores clásicos*. Pienso que en este campo siguen siendo básicos los grandes maestros de principios del siglo XX, entre los que podemos citar tres: (a) *A. Deissmann* (1866-1937) fue filólogo e intérprete del Nuevo Testamento, pero la tradición le recuerda especialmente por sus trabajos de religión comparada, que nos ayudan a situar el cristianismo a la luz del pensamiento filosófico y de la religiosidad popular antigua. El estudio de los papiros, con el lenguaje normal que se hablaba entre la gente, le permitió conocer las condiciones culturales y sociales del primer cristianismo helenista. Su obra clave, *Luz desde el Oriente* (*Licht vom Osten*, 1908), se lee todavía con provecho. (b) *W. Heitmüller* (1869-1926) estudió los misterios cristianos (bautismo, eucaristía) desde el trasfondo religioso del antiguo Oriente, entendiéndolos así en perspectiva más helenista que judía, destacando el carácter mistérico del mensaje de Pablo y de las comunidades

helenistas, que fueron a su juicio las creadoras del cristianismo, centrado en el mito de Cristo, no en el mensaje de Jesús. (c) W. *Bousset* (1865-1920) fue el autor más conocido de esta línea, ofreciendo una visión unitaria y muy influyente sobre la historia y literatura del judeocristianismo y helenismo. Sus trabajos más extensos (*Die Religion des Judentums im Späthellenistischen Zeitalter*, 1903, y *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*, 1913) siguen siendo básicos, aunque quizá unilaterales, pues entienden el judaísmo de un modo legalista y tienden a juntar cristianismo y helenismo.

(3) *La verdadera religión (thrêskeia) es el amor a los necesitados*. Esta sentencia de Sant 1,27 (cf. Mt 25,31-36) define no solo el movimiento de Jesús, sino todo el cristianismo. Ciertamente, había y sigue habiendo religiones muy importantes y, entre ellas, el cristianismo como piedad organizada que brota del mensaje de Jesús. Pero la Biblia, tal como culmina en el Nuevo Testamento, no puede entenderse como libro fundacional de una religión estructurada, sino como expresión de un movimiento de Reino, abierto a los necesitados. En ese sentido, ella sigue siendo «judía» en el más hondo sentido de la palabra, pues judía es la sentencia arriba citada de Santiago (y toda su carta). Los sacerdotes de Jerusalén quisieron fundar una religión centrada en el culto y organizada de un modo ritual. Pues bien, en contra de eso, el movimiento de Jesús ha de entenderse como fe liberadora y como experiencia de vida compartida. En ese contexto podemos añadir que lo más religioso es lo más humano, entendido en claves de gratuidad y comunicación personal.

Cf. W. G. KÜMMEL, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Alber, Friburgo 1970; S. NEILL, *La Interpretación del Nuevo Testamento*, Edicions 62, Barcelona 1967; G. THEISSEN, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, BEB 51, Sígueme, Salamanca 1985; *La religión de los primeros cristianos. Una teoría del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 2002.

RESCATE O REDENCIÓN DE TIERRAS

(↗ *jubileo*, *redención*, *sabático [año]*). Uno de los elementos fundamentales de la ley del Jubileo es impedir que las tierras pasen a manos de unos cuantos propietarios ricos. «La tierra no se venderá a perpetuidad, porque la tierra mía es y vosotros sois forasteros y extranjeros en ella. Por tanto, en toda la tierra de vuestra posesión otorgaréis rescate a la tierra. Si tu hermano se empobrece y vende algo de su posesión, vendrá su pariente [goel*] más cercano y rescatará lo que su hermano haya vendido. Si no tiene quien se lo rescate, pero consigue lo suficiente para rescatarlo él mismo, entonces contará los años desde su venta y pagará el resto a quien la compró. Así volverá a su posesión. Pero si no consigue lo suficiente para rescatarla, la propiedad quedará en poder del comprador hasta el año del Jubileo...» (Lv 15,23-27). Esta ley quiere evitar que la propiedad de la tierra salga de la familia. Por eso establece una norma de rescate, que puede utilizarla el mismo propietario, cuando sea capaz de conseguir dinero, para recuperar la hacienda vendida/perdida: tiene el derecho de hacerlo, pagando el precio justo, descontando el importe de los años que la tierra ha producido sus frutos a quien la había comprado. Si el propietario no puede rescatarla, debe hacerlo el *goel*, o pariente más próximo. En este caso, el propietario antiguo «pierde» la tierra, pero ella permanece dentro del clan. Por eso, cuando una familia *(bet-'ab)* ponía en venta su tierra, por empobrecimiento o deudas, los miembros más cercanos del clan *(mishpaha)*, que tuvieran medios para ello, debían comprarla o rescatarla (en el caso de que ya hubiera sido vendida), a fin de que ella siguiera en poder del clan. Conforme a ese derecho, todas las tierras de un clan podían terminar cayendo en manos de unas pocas familias ricas, que se volvían propietarias de los bienes del conjunto. Para superar las desigualdades introducidas de esa forma, sea por pérdida de la tierra, sea por su acumulación en manos de los parientes ricos, resultaba necesario un tiempo extraordinario de jubileo*, es decir, de restitución universal, de manera que cada 49-50 años la tierra volvía a la propiedad de su dueño originario.

RESENTIMIENTO

(↗ *envidia*). Desde Nietzsche, se ha hecho común interpretar la religión bíblica desde la perspectiva del resentimiento de los derrotados y pequeños, que, no pudiendo imponer su poder o justicia, han proyectado su odio y venganza imaginaria sobre los vencedores, partiendo de un gesto de envidia. Ciertamente, la literatura apocalíptica, sobre todo en algunos apócrifos, puede contener elementos de resentimiento, pero en el fondo de la moral del Antiguo Testamento resulta mucho más importante la experiencia de la justicia de Dios. En los lugares básicos del Nuevo Testamento y de la literatura rabínica judía no se puede hablar de resentimiento estricto, pues la actitud básica del hombre ante la vida es el amor al enemigo y el perdón (o el cumplimiento fiel de la Ley nacional).

RESISTENCIA, PACIENCIA

(↗ *amor*, *Apocalipsis*, *violencia 5-6*). La palabra española *resistencia* traduce dos experiencias y dos términos bíblicos distintos, que tienen un sentido diferente, aunque complementario.

(1) *No resistencia como superación del talión*. «Habéis oído que se dijo: Ojo por ojo y diente por diente. Pero yo os digo: No resistáis [*mê antistênai*] al mal, sino que: a quien te hiera en la mejilla derecha, ponle la otra; al que quiera llevarte a juicio y quitarte la túnica, déjale también la capa; a quien te haga llevar carga una milla, llévasela dos. Al que te pida, dale; y al que quiera tomar de ti prestado, no se lo niegues» (Mt 5,38-42; cf. Lc 6,29-30). La ley del talión es tajante: sabe distinguir entre inocentes y culpables y se expresa en forma de resistencia contra los perversos, pudiendo expresarse incluso en términos de defensa armada. En contra de eso, el mensaje de Jesús se sitúa más allá del talión: empieza suponiendo que hay malos, hombres que dividen la sociedad y me amenazan: ponen en peligro mi vida; pero no les trata como a malos, no se enfrenta con ellos con violencia, no los expulsa ni les mata. Así lo ha destacado este pasaje de Mateo, que ha tomado un esquema básico que hallamos también en Lucas (no resistir al mal, poner la otra mejilla), pero aplicándolo después de un modo judicial, militar y económico. El punto de partida es claro: frente al talión que implica y exige la resistencia personal, judicial y militar, Jesús pide a los suyos que respondan a la violencia con un gesto de no violencia activa, es decir, de no resistencia, que se expresa en forma de sometimiento superior (poner la otra mejilla). Esta respuesta no nace de una actitud de victimismo, ni de un sometimiento pasivo, sino de un desbordamiento positivo de gracia, que se expresa en las tres aplicaciones siguientes. (a) *Aplicación judicial*: «Al que quiera llevarte a juicio y quitarte la túnica déjale también el manto» (Mt 5,40). Quien desea mi túnica no es un simple ladrón, sino un cumplidor de la justicia, que acude para ello al tribunal. Pues bien, quien pretenda seguir el principio de no juicio y gratuidad de Jesús, debe renunciar a la justicia, aunque, según ley, tenga razón. (b) *Aplicación militar*: «A quien te haga llevar carga una milla, llévasela dos» (5,41). Los soldados del ejército de ocupación podían exigir a los civiles que llevaran por un tramo (milla) sus enseres. De esa forma suscitaban la protesta y rechazo de muchos, que se alzaban contra su presencia. Pues bien, siguiendo en la línea de la gratuidad y no violencia activa, el texto pide que ayudemos a los mismos soldados (¡invasores!), de una forma que resulta, por lo menos, paradójica. Entenderíamos mejor la resistencia no violenta: no atacar de manera directa a los invasores, pero rechazando toda relación con ellos. Pero el texto pide un tipo de colaboracionismo que muchos juzgarán peligroso: pide que ayudemos incluso a los soldados invasores. ¿Y si las armas que llevamos por dos millas se utilizan contra pobres inocentes? ¿Y si nuestro gesto les ayuda a conseguir una victoria injusta? (c) *Aplicación económica*: «Al que te pida, dale...» (5,42). Mateo ha destacado este motivo menos que Lucas (cf. Lc 6,27-36), pero lo concibe también como central: el principio de no violencia (no juicio) ha de traducirse también en un gesto de gratuidad económica y de comunicación de bienes. El que es dueño exclusivo de algún

tipo de fortuna, tendrá que defenderla con las armas. Por el contrario, el que renuncia a la defensa militar, debe ofrecer sus bienes y ponerlos al servicio de los otros, compartiendo lo que tiene.

(2) *Compromiso evangélico*, *paciencia activa (hypomonê)*. Tanto Pablo (1 Cor 13) como el Apocalipsis han destacado la necesidad de la resistencia, entendida en forma de paciencia activa: este es el gesto de aquellos que mantienen el amor* y la fidelidad en medio de las dificultades o persecuciones*. En esa línea, el judaísmo rabínico puede definirse como pueblo de la resistencia, es decir, como una comunidad que ha sido capaz de mantenerse firme en medio de las persecuciones. También el Apocalipsis ha puesto de relieve la necesidad de resistir, pero sin oponerse a la violencia con otra violencia (insistiendo, por tanto, en la exigencia del *mê-antistênai* de Mt 5,38). En esa línea, la resistencia implica el mantenimiento de la fidelidad a Jesús, rechazando la asimilación imperial que se expresa en los idolocitos* y la prostitución* *(porneia)*. El autor del Apocalipsis escribe a los miembros de unas iglesias que participan en su misma resistencia (Ap 1,9), pidiéndoles que se mantengan en ella (Ap 2,2.19; 3,10). En los momentos fundamentales de su discurso profético, cuando es más grande el peligro de apostatar y plegarse a los deseos de la Bestia*, Juan recuerda a los cristianos que es preciso mostrar resistencia y fidelidad (cf. 13,10.18). En ese sentido, la resistencia (*hypomonê*; cf. Ap 1,9; 2,2.19; 3,10; 13,3; 14,2) constituye una de las actitudes básicas del creyente. Ella va unida a la *tribulación (thlipsis)* que pertenece a los tiempos finales, como saben judaísmo y tradición sinóptica (cf. Mc 4,17; 13,19.24 par). Ha llegado la crisis final, como amenaza y riesgo para los creyentes (Ap 7,14). Desde el fondo de esa crisis, como hermano de los atribulados, escribe Juan. Su libro no es manual para curiosos, sino guía de esperanza para perseguidos, a quienes quiere ayudar, para que se mantengan firmes en medio de la prueba. Esta resistencia *(hypomonê)* no es evasión intimista y paciencia pasiva, sino firmeza creadora: los creyentes no pueden plegarse a los dictados de la Bestia (resistir es oponerse); al contrario, ellos deben mantener la confesión en la prueba, pero sin responder a la violencia con violencia. Esta resistencia *(hypomonê)* se distingue de aquella otra resistencia *(antiestênai)* que Jesús había rechazado en el Sermón de la Montaña, diciendo: «no resistáis al mal; por el contrario, al que te golpea en una mejilla ponle también la otra» (Mt 5,39). En el lugar donde se fecundan ambas resistencias surge la Iglesia.

Cf. X. ALEGRE, «El Apocalipsis, memoria subversiva y fuente de esperanza para los pueblos crucificados», *Revista Latinoamericana de Teología* 26 (1992) 201-229; 293-323; G. ARIAS, *Proyecto político de no violencia. El Ejército incruento de mañana*, Nueva Utopía, Madrid 1995; L. CORRAL, *La no violencia. Historia y perspectivas cristianas*, CCS, Madrid 1993; W. D. DAVIES, *El Sermón de la Montaña*, Cristiandad, Madrid 1975; J. LAMBRECHT, *Pero yo os digo... el Sermón programático de Jesús (Mt 5–7; Lc 6,20-49)*, BEB 81, Sígueme, Salamanca 1994; R. PETRAGLIO, *Objeción de conciencia. El Nuevo Testamento provoca a los cristianos*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1991; E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Apocalipsis. Visión de un mundo justo*, Verbo Divino, Estella 1997.

RESPONSABILIDAD

El hombre bíblico es un ser que puede «escuchar la Palabra» y responder, de tal forma que viene a presentarse como agente o creador de sí mismo. Hay una responsabilidad moral, que se sitúa en la línea de la justicia y que consiste en elegir el bien en contra del mal. Pero, en sí misma, ella resulta insuficiente, pues el hombre vive en una dimensión más alta, por la que puede «responder» a Dios en gratuidad, participando así de la misma capacidad creadora de Dios, que crea vida, es decir, que se expande como Vida*, gratuitamente. En ese segundo sentido, el hombre es responsable en la medida en que puede colaborar con Dios en la llegada de su Reino*.

RESTAURACIÓN TRAS EL EXILIO

(↗ *Esdras-Nehemías*, *exilio*, *jubileo*, *Rut*, *templo*). Los doscientos largos años de historia de Israel bajo dominio persa (539-532 a.C.) han marcado la consolidación del judaísmo, tras la crisis del exilio*. Como en casi todos los casos de restauración, Israel no ha podido volver al estatus previo (no ha reconquistado la independencia política), sino que ha debido crear un tipo nuevo de conciencia nacional y personal, bajo el impacto de los profetas y la crisis del exilio, trazando sus estructuras básicas e iniciando la fijación de la Escritura, que será cada vez más importante para fijar su identidad. Estos eran algunos de los problemas históricos más salientes, que definen la novedad del judaísmo de la restauración:

Segundo Templo (Esd 1–6). Los judíos crearon su nueva comunidad en torno al templo de Jerusalén; no formaron un reino, ni crearon otro tipo de instituciones sociales, sino que se definieron a modo de comunidad de templo. Hacia el año 515 se consagró el nuevo templo, construido con el permiso e impulso de la administración persa (cf. también Ageo y Zac 1–8), y los judíos ocuparon solo un pequeño territorio en torno a Jerusalén (antigua tierra de Judá), pero desde ahora (hasta el 70 d.C.), más que un que nación política, vinculada a una tierra, ellos serán un Estado-Templo, un pueblo santo, en torno a un santuario nacional.

Reparto de la tierra: Jubileo (Lv 25). Un problema básico de ese tiempo fue la relación de los exilados (que vuelven a Jerusalén/Judá), con aquellos que habían quedado en la tierra. Como medio para resolver los litigios sobre la posesión de las tierras se estipula la Ley del Jubileo, donde se manda que las tierras vuelvan cada 49 años (tiempo que ha durado el exilio) a los propietarios antiguos. En sentido concreto, esa ley quería que las tierras antiguas retornaran a manos de los exilados, que las habían perdido cuando fueron desterrados (el 576 a.C.). Pero esa ley creaba nuevas posibles divisiones, de forma que fue necesario estipular un reparto periódico de tierras cada 49 años (Ley del Jubileo).

Pueblo separado: Esdras y Nehemías. En torno al 445-443 vino Nehemías, copero y ministro del rey persa, a Jerusalén, con plenos poderes, para regular la situación política y nacional, reconstruyendo las murallas de la ciudad. Años más tarde volverá para imponer la separación entre judíos «puros» y otros grupos del entorno, exigiendo la expulsión de las mujeres «extranjeras», iniciando una política de exclusivismo. En torno al 400 vino Esdras, también con poderes del rey persa, para «implantar» la Ley (que será el Pentateuco). No parece que haya impuesto de un modo estricto las exigencias de separación de Nehemías, pues los samaritanos comparten la Ley con los judíos, aunque interpretan de un modo distinto lo referente al santuario central (que para ellos no está en Jerusalén); pero es claro que él ha creado un pueblo centrado en torno al cumplimiento de la ley.

Figuras femeninas: Ester, *Rut.* A pesar de la importancia de los personajes oficiales (Nehemías, Esdras) y del Templo y Ley, el judaísmo produce y/o recuerda en este tiempo la acción de unas figuras femeninas ejemplares, entre las que sobresalen Rut

(signo de apertura a los pueblos del entorno) y Ester (que ratifica el pacto del judaísmo con los grandes imperios del momento). Cf. también Noadía (Neh 6,14).

Fijación de la Escritura (Pentateuco). Solo en este momento, a partir del 400 a.C., se puede hablar de un judaísmo propiamente dicho como Pueblo de la Biblia, pues ella (el Pentateuco), con el Templo, forma la institución central del nuevo Israel judío. Se codifican también en este tiempo los libros históricos y se fijan las tradiciones sacerdotales (1-2 Cr), que guiarán la vida del pueblo en los tiempos sucesivos (hasta la caída del Segundo Templo, el 70 d.C.).

Contexto político-social. El judaísmo palestino (centrado en el templo) se encuentra muy influido por las comunidades de la diáspora persa (centrada en Babilonia), de donde vienen los reformadores (Esdras y Nehemías) y donde se sitúa Ester. En este contexto se pueden distinguir dos períodos principales (antes de la crisis macabea, de los años 176ss a.C.). (a) *Momento persa* (449-332 a.C.). Estos son los dos siglos de dominación «mundial» de Persia, incluso sobre Egipto, aunque no logró conquistar Grecia. El judaísmo sigue en contacto con otras culturas orientales, pero recibe el influjo más concreto del universalismo persa, con elementos que pueden vincularse ya al zoroastrismo, y quizá con rasgos apocalípticos (fin de la historia) y sacrales (visión de ángeles y demonios). (b) *Momento griego* (332-165 a.C.). Grecia ha mantenido su independencia (cf. Guerras Médicas: 481-448 a.C.) y su influjo cultural empieza a extenderse en todo el oriente, incluso en Israel. Estos son los años de dominio político y cultural de Atenas (el V a.C. es el Siglo de Pericles), aunque ese dominio ha quedado amenazado por las guerras del Peloponeso (431-404) entre ligas de ciudades griegos; esta es la época de la gran filosofía y cultura griega (con Sócrates y Platón, Esquilo y Sófocles). Pues bien, a partir de la conquista de Alejandro Magno (332 a.C.) los diversos principados helenistas (de Siria y Egipto) dominan sobre el judaísmo.

RESTITUCIÓN, RECONSTITUCIÓN

(↗ *jubileo*, *perdón*, *redención 1-2*). El ideal de la restitución o reconstitución del orden social y económico se expresa de forma intensa en los textos del año sabático* y jubilar (jubileo*), por los que se exige que las propiedades vuelvan (cada siete o cuarenta y nueve años) a sus dueños primitivos. También la apocalíptica* implica un ideal de reconstitución o retorno de los hombres y mujeres al orden primigenio de la creación, de manera que la escatología viene a interpretarse como una recuperación de la protología. En esa línea se suelen citar varios textos significativos del Nuevo Testamento. Conforme a una opinión recogida por Mt 17,11, antes del final tiene que venir Elías y reconstruir todas las cosas, para disponer de esa manera la llegada del Mesías (cf. Eclo 48,10). Avanzando en esa línea, los discípulos de Hch 1,6 preguntan a Jesús si ha llegado el tiempo en el que se deben reconstruir todas las cosas; Jesús no quiere responder a esa pregunta, sino que envía a sus discípulos para que proclamen su mensaje en todo el mundo, «hasta que llegue la reconstitución de todas las cosas, que Dios había anunciado por medio de los profetas» (Hch 3,21). Ese ideal de la reconstitución o *apocatástasis* está en el fondo de varios textos programáticos de las cartas de la cautividad (Col 1,20-22 y Ef 2,16) e incluso en el mismo evangelio de Marcos, cuando habla de la *synteleia* o culminación del tiempo (Mt 13,39-40.49; cf. Heb 9,26). Siguiendo en esa línea, algunos de los grandes teólogos antiguos, como Orígenes, han desarrollado una teoría universal de la reconstrucción de todos los seres, con lo que ello implica de salvación o integración en Dios de todos los hombres y mujeres, incluso de los pecadores. Se rompe, según eso, el esquema dualista del cielo y del infierno, de la salvación y la condena, de manera que el conjunto de la historia se integra, por caminos misteriosos, en el orden de la salvación de Dios. En ese trasfondo puede entenderse un texto clave de Pablo: «Porque así como en Adán mueren todos, así también en Cristo serán todos vivificados. Pero cada uno en su orden: la primicia, Cristo; luego los que son de Cristo, en su parusía; después el fin, cuando entregue el reino al Dios y Padre, cuando haya destruido todo principado, y todo poderío y potestad... Cuando le someta todo (al Padre), entonces también él mismo, el Hijo, se someterá al que le ha sometido todo, para que Dios sea todo en todos» (1 Cor 15,22-24.28). Pablo sabe ya que en Adán mueren todos y así añade que en Cristo resucitarán todos: alcanzarán la auténtica existencia, como don de gracia, en unidad con Dios (1 Cor 15,20-21): Primero Cristo, como primicia; después los que son de Cristo, en su parusía; y entonces llegará el *telos* o culminación, entendida como victoria definitiva de Dios, con la destrucción de los poderes perversos (principados, poderíos, potestades) y el sometimiento de todos los seres a Dios, por medio del Hijo, de manera que Dios sea *panta en pasin*, todo en todos (1 Cor 15,28). Esta afirmación, que aparece en el fondo de otros textos paulinos («Dios es quien actúa todo en todos»: 1 Cor 12,6) y pospaulinos (como Ef 1,23 y Col 3,11), nos sitúa en el límite de la experiencia bíblica de la trascendencia, de manera que podría decirse que Dios y el mundo constituyen un tipo de unidad emergente. En esa misma línea se puede situar la afirmación básica del mensaje de Pablo en Atenas: «pues en Dios vivimos, nos movemos y somos» (Hch 17,28). Estos

pasajes y otros semejantes nos ponen en el punto de encuentro entre profecía israelita y experiencia de la unidad divina de todas las cosas, que los cristianos han podido evocar y desarrollar desde su experiencia de Jesús resucitado y desde las formulaciones de la encarnación* de Dios en Cristo. Si Dios se ha encarnado en Cristo, todo puede y debe ser salvado

Cf. A. VÖGTLE, *Das Neue Testament und die Zukunft des Cosmos*, Patmos, Düsseldorf 1970.

RESURRECCIÓN

1. Introducción

(↗ *apariciones*, *apariciones de Jesús*, *inmortalidad*, *Jesús*, *María Magdalena*, *Pablo*, *Pedro*, *sepulcro*). El tema de la resurrección aparece en los escritos tardíos del Antiguo Testamento (por ejemplo en Dn 12,1-3) y se utiliza sobre todo para poner de relieve la experiencia de triunfo y retorno a la vida de aquellos que han sido sacrificados y asesinados. Puede vincularse a la experiencia de la inmortalidad*, pero tiene unos rasgos distintos: la vida futura no se funda en el hecho de que el hombre tenga una esencia inmortal, sino en la acción y presencia de Dios, que recoge en su Vida a los muertos y, de un modo especial, a los que han entregado gratuitamente su vida, como Cristo. Pues bien, para los cristianos, la resurrección no es una teoría sobre Dios, sino experiencia nueva, que ha cambiado su vida: ellos «han visto» a Jesús tras la muerte y confiesan que Dios le ha resucitado (Rom 4,14), de manera que entienden esa resurrección como centro y sentido de su fe mesiánica. Ellos pueden presentar a Jesús como primogénito de entre los muertos (Ap 1,19) y distinguir después dos o tres resurrecciones: la de Jesús, ya resucitado, dentro de la misma historia, la del milenio, con el triunfo de los creyentes en este mundo (Ap 20,5.6), y la resurrección del fin de los tiempos, que se expresará cuando acabe este mundo, en el cielo nuevo y en la tierra nueva (Ap 21–22). Pero estas distinciones resultan en principio secundarias. Lo que define a los cristianos es que ellos «han visto» de un modo nuevo a Jesús y le siguen viendo vivo tras su muerte. ¿Cómo? Esta es la pregunta que define el cristianismo, como indicaremos. A fin de plantearla mejor queremos evocar algunos intentos parciales de comprensión de la pascua de Jesús.

(1) *Resurrección. Una forma de entender el fracaso de Jesús*. Algunos autores (como A. Schweitzer) han afirmado que la pretensión de que Jesús ha resucitado ha sido una forma de justificar su fracaso y de mantener su mensaje. Jesús había anunciado la llegada del Reino de Dios y su venida gloriosa como Hijo de Hombre. Pero él no vino en su gloria y el Reino no llegó y sus discípulos, cansados de aguardar, dijeron que había resucitado «en espíritu», de manera que transformaron su mensaje en esa línea y fundaron la Iglesia. En un sentido externo, ellos mintieron. Pero en un sentido mucho más profundo ellos tenían razón: Jesús no había vuelto sobre las nubes del cielo, pero está presente como inspirador de una vida nueva en aquellos que le siguieron entonces y que lo siguen haciendo hasta el día de hoy. Schweitzer pensaba que Jesús había compartido la esperanza apocalíptica con Juan Bautista y otros profetas de su tiempo, aguardando la llegada inminente del reino: este mundo cesará y vendrá una tierra nueva, donde los justos vivirán como ángeles del cielo. Educado en la escuela de Daniel o Henoc, pensó que tenía que llegar el Hijo de David (Mesías) que después se mostraría como juez celeste (Hijo del Hombre) sobre las nubes del cielo. Fundándose en Mc 12,35-37 y Rom 1,3-4, Schweitzer supuso que Jesús se tomó a sí mismo como el descendiente de David y como el futuro Hijo del Hombre, que se revelaría victorioso sobre las nubes del cielo. Así lo anunció y se preparó para ello, actuando como Mesías,

para venir muy pronto como Hijo del Humano, mientras sus discípulos iban extendiendo este mensaje entre las ciudades de Galilea. Pero los discípulos acabaron su mensaje (Mc 6,30) y todo siguió igual, como si Jesús no hubiera anunciado el fin del mundo. Pues bien, en ese momento, tras su primer fracaso, Jesús pensó que el esquema total del anuncio mesiánico debía transformarse, introduciendo la visión del Siervo sufriente del Segundo Isaías: primero tenía que padecer él mismo y ser rechazado, para aparecer después como Mesías-Hijo del Hombre y Siervo de Yahvé sobre el cielo. Con esa certeza, Jesús subió a Jerusalén, sabiendo que debía ser rechazado, y por eso aceleró de algún modo su muerte. Lógicamente, amenazados por Jesús, sacerdotes y romanos le condenaron a muerte, de manera que murió sobre una cruz, con la esperanza de volver muy pronto como triunfador resucitado. Pero él se equivocó por segunda vez: sufrió por el Reino de Dios y el Reino no vino; murió como pretendiente mesiánico, pero Dios no le resucitó, ni le convirtió en Hijo del Hombre, lleno de poder sobre la tierra. Esta ha sido la más honda y amarga experiencia de la historia humana: sus dos equivocaciones, la primera en Galilea, la segunda en Jerusalén. Pues bien, la Iglesia ha transformado esta segunda equivocación en principio de su fe pascual, que es la tercera fe cristiana (la primera fue la de un Cristo sin sufrimiento, la segunda la de un Cristo con sufrimiento, la tercera la de una resurrección oculta, dentro de la Iglesia). En esa línea, los cristianos creyeron que Jesús no había vuelto como triunfador externo porque había resucitado de una forma mejor y más profunda. Toda la historia de la cristiandad, hasta el día de hoy, constituye para Schweitzer un esfuerzo por interpretar aquella decepción de Jesús: ¡no volvió como dijo, pero vino y se hizo presente en el mundo de un modo pascual! Por eso, sus discípulos, no pudiendo quizá soportar el fracaso de su Maestro e, iluminados por el resplandor de su vida anterior como Mesías anunciado, creyeron verle y le vieron vivo. Se trató, sin duda, de un tipo de alucinaciones, pero ellas han definido toda la historia posterior de la Iglesia y del mundo.

(2) *Interpretaciones*. Jesús no volvió de un modo externo, pero está presente en la vida de sus seguidores. Desde esa perspectiva se entiende en algunas formulaciones de su resurrección. (a) *Algunos (como R. Bultmann y W. Marxsen) afirman que resucitó en la Palabra*, de manera que se puede afirmar que el mensaje y la «cosa» de Jesús sigue adelante. Jesús no ha vuelto en la forma en que le esperaban muchos de los suyos, como triunfador apocalíptico, pero ha dejado su Palabra o, mejor dicho, está presente en ella, como signo de la gracia de Dios. Así podemos afirmar que ha resucitado y sigue actuando en el mensaje, que no es puro recuerdo de un pasado pretérito, ni simple argumento moralista, sino experiencia de gratuidad y salvación que sigue actuando en el mundo. Quisieron apagar el mensaje de Jesús al clavarle en la cruz, pero no lo consiguieron, porque su palabra sigue resonando en el mundo, como Palabra de Dios. En ese sentido se puede y se debe afirmar que ha resucitado de los muertos. (b) *Ha resucitado en la vida de los hombres (H. Braun)*. Jesús ha sido y sigue siendo más que una palabra, más que un signo de confianza en Dios, pues él personifica el valor definitivo del hombre como ser que puede vivir y morir de un modo gratuito, al servicio de los demás, abriendo así un camino de gracia y comunicación amorosa sobre el

mundo. Fue un hombre auténtico: vivió lo que enseñaba, encarnó su mensaje; no se limitó a decir, sino que realizó lo que decía, muriendo por ello. De esa forma, su compromiso hasta la muerte hizo que muchos pudieran comprometerse como él, iniciando un camino más profundo de experiencia humana. La resurrección constituye, por tanto, una forma simbólica de expresar la autoridad mesiánica de Jesús. Tomada de manera literal, ella es una afirmación mitológica. Mirada como símbolo, ella ratifica la pretensión mesiánica de Jesús, a quien podemos ver, en estos tiempos de muerte de Dios (ss. XX y XXI), como fuente y garantía del valor de la existencia humana.

(3) *Experiencia pascual*, *encuentro con Jesús como el Viviente*. Las interpretaciones anteriores son valiosas, pero, llevadas hasta el final, resultan insuficientes. La experiencia pascual no es un modo de explicar el fracaso de Jesús, ni una forma de interpretar su presencia en el mensaje y en la vida de los hombres, sino una experiencia de encuentro personal con Jesús crucificado, que se manifiesta a sus discípulos como Viviente. Ellos esperaban quizá otra cosa, pero han visto a Jesús, se han encontrado con él, no solo con su vida y su mensaje, sino con él en persona, descubriéndole vivo, en la Vida de Dios, de tal forma que pueden presentarle como Señor glorificado que sustenta la vida de los fieles y la misma realidad del mundo. No le ven simplemente como Mesías escondido que retornará al final, sino como amigo y salvador presente a quien pueden invocar ya desde ahora diciendo: *Marana tha*, Señor ven (1 Cor 16,22). En ese sentido, por encima de todas las posibles interpretaciones (¡por otra parte necesarias!), la resurrección de Jesús ha sido para los cristianos una experiencia de encuentro con Jesús, porque, como dice Flavio Josefo, «aquellos que antes lo habían amado no dejaron de hacerlo» (*AJ* 18,64). En este contexto podemos hablar de una «mutación pascual», una forma nueva de ver y sentir la presencia de un hombre a quien han crucificado y que, sin embargo, precisamente porque le han crucificado, sigue vivo, animando su mensaje, continuando su obra. Esta es la mutación de la pascua, la nueva comprensión y presencia del hombre Jesús, que se ha opuesto a los principios de la selección natural, que ratifica el triunfo de los fuertes-ricos, y que viene a presentarse ahora como testigo de la victoria de los expulsados del sistema, de los cojos-mancos-ciegos, de los impuros y pobres. Con ellos y por ellos ha resucitado, como indican las entradas siguientes.

Cf. H. BRAUN, *Jesús*, *el hombre de Nazaret y su tiempo*, Sígueme, Salamanca 1975; R. BULTMANN, *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1981; *Creer y comprender* I-II, Studium, Madrid 1974-1976; X. -LÉON-DUFOUR, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, Sígueme, Salamanca 1973; F. MUSSNER, *La resurrección de Jesús*, Sal Terrae, Santander 1971; W. MARXSEN, *La resurrección de Jesús de Nazaret*, Herder, Barcelona 1974; S. VIDAL, *Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente*, BEB 110, Sígueme, Salamanca 2003; A. SCHWEITZER, *Investigación sobre la vida de Jesús*, Edicep, Valencia 1990; G. THEISSEN, *La fe bíblica. Una perspectiva evolucionista*, Verbo Divino, Estella 2002.

2. Apariciones

(↗ *Doce*, *helenistas*, *María Magdalena*, *Pablo*, *Pedro*, *Santiago*, *sepulcro*). Las apariciones de Jesús no fueron equivocaciones, sino experiencias de presencia personal, y en esa línea queremos evocarlas. Dentro del conjunto de las apariciones de Jesús resucitado, que distinguimos de los relatos del sepulcro* vacío, destacan varias líneas o

momentos fuertes, que presentamos de un modo separado, aun sabiendo que entre ellas existen muchas conexiones.

(1) *María Magdalena*. La tradición de María* Magdalena y de otras mujeres que han visto al Señor está en el fondo de todos los evangelios, pero solo aparece de manera expresa en dos textos: «Resucitando en la madrugada del primer día de la semana, Jesús se apareció primero a María Magdalena... Ella fue y lo anunció a los que habían estado con él [con Jesús] que se afligían y lloraban. Ellos, oyendo que se hallaba vivo y que había sido visto por ella, no creyeron» (Mc 16,9). Esta noticia, recogida en el final canónico o posterior de Mc (el libro originario terminaba en 16,8), contiene a mi juicio una tradición auténtica, que sirve para confirmar la certeza de que en el comienzo de la experiencia pascual se encuentra una mujer, la Magdalena. El evangelio de Juan recoge y transforma ese motivo; dice que María fue la primera en ir al sepulcro y que, encontrándolo vacío, avisó a Pedro y al otro discípulo, que vinieron corriendo y se fueron. Ella quedó en el jardín del sepulcro y conoció a Jesús cuando le llamó ¡María!, pidiéndole después que fuera y diera el testimonio a los discípulos (cf. Jn 20).

(2) *Simón Pedro*. La aparición de Jesús a Pedro se encuentra también en el fondo de la narración de Mc 16,7 y de Jn 21,15-17, pero solo ha sido evocada expresamente por Lucas y Pablo. A su vuelta a Jerusalén, los caminante de Emaús* encuentran a los discípulos reunidos, exclamando: «Ha resucitado verdaderamente el Señor y se ha aparecido a Simón» (Lc 24,34). Todo nos permite suponer que esta palabra constituye la confesión de fe de unos cristianos que apoyan su fe sobre el testimonio de Pedro. En esa línea se sitúa 1 Cor 15,5 cuando presenta la aparición a Pedro como la primera de las apariciones o experiencias pascuales que sirven como fundamento de la fe de la Iglesia: «Se apareció a Cefas y después a los Doce...». Es muy probable que, conforme a la palabra de Mc 16,7, hayan sido María Magdalena y las mujeres las que han puesto a Pedro en camino hacia Jesús. Por eso, su visión, siendo *primera* en sentido oficial (conforme a 1 Cor 15,5), es segunda en sentido histórico, pues estuvo precedida por la experiencia de María y las mujeres. Sea como fuere, esta experiencia de Pedro se encuentra en el principio de lo que será después la vida y misión de los cristianos.

(3) *Los Doce*. Significativamente, la aparición a los Doce en cuanto tales solo ha sido atestiguada por 1 Cor 15,5, pues en Lc 24,36-49 y Jn 20,19-23 los destinatarios de la experiencia pascual fundante de la Iglesia no fueron los Doce en cuanto tales, sino un grupo indeterminado y quizá más grande de discípulos (cf. Jn 20,19), reunidos con los Once (los Doce menos Judas: cf. Lc 24,33). Por su parte, los destinatarios de la aparición de Jesús en el monte de Galilea, según Mt 28,16, fueron los Once, que forman ya un grupo roto y abierto y que no pueden identificarse sin más con los Doce. Pablo, en cambio, recuerda la aparición a los Doce: «Os hago saber, hermanos, el evangelio que os he evangelizado, el que habéis recibido, en el que estáis firmes... Pues os he transmitido desde el principio lo que yo he recibido: que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras, y que fue sepultado y que ha resucitado al tercer día, según las Escrituras, y que se apareció a Cefas, luego a los Doce, luego se apareció a más de quinientos hermanos de una vez, de los cuales muchos viven hasta ahora, algunos han muerto;

después se apareció a Santiago, después a todos los apóstoles; al último de todos, como a un aborto, se me apareció también a mí» (1 Cor 15,1-8). Así compendia y fundamenta Pablo el Evangelio, presentando su lista oficial de apariciones pascuales de Cristo en el principio de la Iglesia. No es que niegue la aparición primera de María Magdalena y las mujeres, pero no la cita, porque para él no tiene carácter constitutivo, no es base oficial del surgimiento de la Iglesia. Estas apariciones que Pablo ha citado tienen una función legitimadora: se han enfrentado y se enfrentan diversas visiones cristianas, representadas por Pedro, Santiago, los Doce, otros apóstoles y, en fin, por el mismo Pablo. Pues bien, Pablo reconoce el valor de todas las apariciones, avalando de esa forma la unidad y la multiplicidad de las iglesias, que está fundada en el hecho de que en todas ha venido a expresarse una misma experiencia de pascua, un mismo Señor resucitado. Hemos citado ya la función de Pedro. En un contexto semejante podemos citar la autoridad de los Doce. Es evidente que los Doce* se toman aquí en sentido oficial, como un grupo que ha tenido (y quizá tiene aún, en tiempo de Pablo) una fusión en la Iglesia. Esos Doce no se pueden entender en sentido numérico, pues falta Judas, «uno de los Doce» (cf. Mt 26,14.47; Mc 14,10.43; Jn 6,61). Los once restantes puede cumplir la función de los Doce, aunque es más probable que para mantener el grupo, en el principio de la Iglesia, se haya nombrado un sustituto de Judas (cf. Hch 1,12-26). Sea como fuere, los Doce han sido por un tiempo (hasta la disolución del grupo) testigos de Jesús resucitado.

(4) *Las otras apariciones*. Presentamos ya, de manera más rápida, las restantes apariciones que ha citado Pablo en 1 Cor 15,3-7. (a) *Quinientos hermanos*. Vienen después de Pedro y los Doce, y de ellos «muchos viven hasta ahora, algunos han muerto». Estos quinientos pueden ser los miembros de la primera iglesia de Jerusalén (en la línea de Lc 24 y Jn 20, aunque parece preferible vincularlos a las comunidades cristianas de Galilea), que no solo escucharon al Jesús de la historia, sino que celebraron al Cristo pascual, como puede verse en el fondo de los relatos de las multiplicaciones*. (b) *Santiago*. Pablo reconoce después la experiencia pascual de Santiago, el hermano del Señor (Gal 1,19). Eso significa que acepta como válida su visión eclesial y su teología, aunque él haya seguido un camino distinto. Santiago ha terminado siendo representante de la iglesia judeocristiana que ha tenido dificultades para admitir la misión paulina. Entre los diversos caminos o trayectorias de la Iglesia, *Santiago* representa la línea más vinculada al judaísmo y toma a Jesús resucitado como culminación de Israel; por eso, habría que esperar la conversión del pueblo judío y solo en un segundo momento se podría llevar la palabra de Jesús a los gentiles. (c) *Todos los apóstoles*. Vienen después de Santiago, pero antes que Pablo. Ellos son al parecer los representantes de la iglesia helenista de Jerusalén, a la que alude Hch 6–7; son los primeros apóstoles de la Iglesia, en el sentido de enviados o portadores de un mensaje de salvación universal, abierto por encima de Israel a todos los pueblos. Pablo dice en general «todos los apóstoles», no cita ni precisa el número. Pueden ser bastantes, varones y mujeres, creadores de iglesia. (d) *Pablo*: «y como a último de todos, como a un aborto, se me apareció también a mí». Es evidente que Pablo se sitúa en la línea de los helenistas, como culminando un camino que ellos han iniciado y oponiéndose de esa manera a Pedro, que está al principio de la

lista. Entendidas así, no todas las apariciones pascuales tuvieron un mismo contenido, ni una misma forma externa. Más que apariciones en sentido visionario pueden ser, en general, experiencias de la pascua, vividas en conexión, unas con otras, formando así un mismo continuo pascual, que Pablo ha sabido reconocer en 1 Cor 15, aunque ha dejado fuera el testimonio de las mujeres.

(5) *Sentido de las apariciones. El surgimiento cristiano*. La pascua cristiana no se funda ni expresa solo en un conjunto de apariciones, entendidas en forma de experiencias visionarias, pues ellas solo tienen sentido dentro de un contexto de conjunto en el que deben resaltarse los aspectos básicos de la vida y esperanza de Jesús. Ciertamente, Jesús anunció el Reino de Dios y su muerte fue sentida por muchos como expresión de fracaso. Pero otros pensaron que esa muerte, aceptada por fidelidad al mensaje de Dios, podía y debía entenderse como principio de esperanza. Precisamente aquello que parecía más alejado de Dios (¡la muerte de un pretendiente mesiánico!) podía y debía entenderse como expresión de presencia de Dios. Algunos de sus discípulos «supieron» que Jesús seguía presente, como amigo y como mensajero del reino: aquellos que le crucificaron no pudieron ahogar su mensaje, ni destruir su esperanza. Los discípulos supieron que el «fracaso» de Jesús y el hecho de que no viniera de forma gloriosa podía y debía entenderse de manera salvadora y así lo fueron entendiendo en un proceso muy hondo de creatividad evangélica; así descubrieron y sintieron que Jesús había sido transformado por Dios de un modo personal, de manera que pudieron descubrirle como vivo y salvador, ratificando así su mensaje y tarea de Reino. Esta experiencia de la gloria pascual de Jesús se encuentra en el origen de la fe cristiana, unida a la experiencia de la llegada futura del Hijo del Hombre, a quien ahora identificaron sin más con el mismo Jesús. Algunos siguieron pensando que Jesús, Hijo de Hombre, tenía que volver muy pronto, pero de tal forma que hasta que volviera ellos debían seguir proclamando su palabra y manteniendo su obra. Unos acentuaban la próxima venida de Jesús para Israel; otros pensaban que era necesario anunciar primero su mensaje en todo el mundo. Pero unos y otros afirmaban, con matices distintos, que Jesús es Aquel que vendrá, porque se encuentra ya presente entre los suyos, como sabe y dice el testimonio cristiano más antiguo (1 Tes).

(6) *Resurrección. Una experiencia litúrgica*. En esta línea, los primeros himnos de la Iglesia le presentan como Señor glorificado que dirige desde ahora no solo la vida de los fieles, sino el mismo despliegue del mundo (cf. Rom 1,3s; Flp 2,6s; Col 1,18-20; 1 Pe 3,18-22; 1 Tim 3,16). Jesús no es simplemente aquel que está raptado y vendrá al final, sino el que se revela en poder, reuniendo a sus fieles en una *ekklesia* o iglesia escatológica; por eso, sus fieles le invocan desde ahora diciendo: *Marana tha* (Señor, ven). Así lo suponen también las prácticas sacramentales: la Iglesia proclama el perdón de los pecados en nombre y con el poder de un Jesús a quien concibe presente en los - suyos; cuando la Iglesia celebra la eucaristía sabe que el Señor se encuentra entre sus fieles; las mismas palabras o *logia* de Q son mensaje de un Mesías elevado, que tiene autoridad de Reino: «A aquel que me confiese delante de los hombres, le confesará el Hijo del Hombre ante los ángeles de Dios...» (Lc 12,8-9; cf. Mc 8,38). Quien así habla

no es solo alguien que un día ha de venir, sino el que está ya glorificado, manifestándose a los suyos con autoridad definitiva. Eso significa que la Iglesia primitiva no se ha limitado a esperar a Jesús, sino que le venera ya como glorioso. Más aún, entre la venida futura de Jesús y su triunfo actual no existe oposición, pues en ambos momentos se expresa la misma certeza de que Jesús es revelador final de Dios: el que vendrá y el que ahora actúa se vinculan formando un mismo ser humano glorioso (una persona). La Iglesia primitiva ha podido presentar a Jesús como anuncio (o comienzo) de la pascua universal (resurrección de los muertos) porque ella sabe que Jesús está ya resucitado, como Señor glorioso.

(7) *Elementos pascuales*. La resurrección de Jesús no es un elemento marginal en la fe de los creyentes, sino expresión y centro de esa fe, de manera que en ella vienen a expresarse y reciben su sentido todos los símbolos cristianos. (a) La pascua es misterio de Jesús. Se ha entregado a sí mismo sin reservarse nada. Por eso lo recibe todo, se recibe a sí mismo, en don pascual, como regalo de Dios Padre. (b) La pascua es misterio del Espíritu Santo, a quien los creyentes descubren como principio de vida, amor mutuo del Padre y del Hijo, resurrección en persona. (c) La pascua es teofanía. Quizá al principio los discípulos no supieron fijar la novedad pascual e interpretan su experiencia desde perspectivas del entorno (apocalíptica, estructura sapiencial, mesianismo político); pero ellos supieron siempre y dijeron que la pascua es obra del Dios, que resucita a su Mesías-Hijo: en ella culmina la historia de Dios, su identidad más honda, de manera que el mismo Dios aparece como aquel que ha resucitado a Jesús de entre los muertos (cf. Rom 4,24). (d) La pascua es antropofanía. Al principio les cuesta medir las consecuencias de aquello que ha pasado; únicamente saben que están llenos de Jesús y lo proclaman de una forma gozosa, pasional, provocativa, esperando la llegada de su Reino; pero pronto irán reconociendo que pascua es irrupción de nueva humanidad, de la vida que supera toda muerte; por eso, contarla es expresar el nuevo nacimiento humano.

Cf. P. CABA, *Resucitó Cristo*, *mi esperanza. Estudio exegético*, BAC, Madrid 1986; J. D. CROSSAN, *Los orígenes del cristianismo*, Sal Terrae, Santander 2002; H. SCHLIER, *De la resurrección de Jesucristo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1970; A. TORRES QUEIRUGA, *Repensar la resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y de la cultura*, Trotta, Madrid 2003; S. VIDAL, *La resurrección de Jesús en las cartas de Pablo*, Sígueme, Salamanca 1982; U. WILCKENS, *La resurrección de Jesús. Estudio histórico-crítico del testimonio cristiano*, Sígueme, Salamanca 1981.

3. Signos apocalípticos

(↗ *apariciones*, *Mateo*, *sepulcro*, *tesalonicenses*). Los autores del Nuevo Testamento han vinculado la resurrección de Jesús con la llegada del fin de los tiempos, de manera que han podido interpretarla de un modo apocalíptico. El problema está en precisar el influjo que los elementos apocalípticos han tenido en la fijación de esa experiencia pascual. ¿Qué está primero: la experiencia de que ha llegado el fin de los tiempos o el encuentro con Jesús en persona? Es evidente que esos rasgos no pueden separarse: los primeros cristianos han visto a Jesús resucitado como expresión de la llegada del fin de los tiempos. En ese contexto, los documentos más antiguos parecen los más sobrios, como muestra Mc 16,1-8, que habla solo de una tumba vacía y de la palabra del

mensajero celeste que invita a las mujeres al encuentro con Jesús en Galilea (la misión cristiana). A diferencia de eso, algunos documentos posteriores, como el evangelio de Mateo, han querido narrar de algún modo el acontecimiento pascual y lo han hecho con rasgos apocalípticos, como indicaremos, comentando sus dos textos de resurrección, para fijarnos después en el evangelio apócrifo de Pedro.

(1) *Mateo 27,51-54. Resurrección de los muertos en Jerusalén*: «Y he aquí que el velo del templo se rasgó [*eskhisthê*] de arriba abajo, en dos. Y la tierra se conmovió [en terremoto] y las piedras se rasgaron [*eskhisthêsan*]. Y los sepulcros se abrieron. Y muchos cuerpos de los santos que estaban muertos [= dormían] resucitaron [*êgerthêsan*] y saliendo de sus sepulcros tras su resurrección entraron en la Ciudad Santa y se aparecieron a muchos. Pero el centurión y los que estaban con él, guardando a Jesús, viendo el seísmo y las cosas que sucedieron, temieron mucho y decían: En verdad, este es Hijo de Dios» (Mt 27,51-54). Todo nos permite suponer que el texto base de Mt 27,51-53 había sido elaborado en la comunidad de Jerusalén, a partir de un modelo apocalíptico judío, para hablar quizá de la resurrección final de los muertos. El redactor de Mt lo ha tomado y situado en el contexto de la muerte de Jesús, que él expone sobre la base de Mc 15,38-39. En este nuevo contexto resultan importantes algunos de sus datos: (a) Unión entre ruptura del velo del templo y ruptura de las piedras de los sepulcros... En ambos casos se emplea el mismo verbo *(skhidsô)*, que significa «rasgar, dividir». El velo del templo parece que simbolizaba la unidad cósmica, la ley del mundo... (cf. Mc 15,38). Pues bien, el texto de Mateo ha vinculado ese velo con la gran piedra del sepulcro o de los sepulcros que mantienen a los hombres en la muerte. Por eso, la ruptura del velo del templo simboliza la ruptura y superación de la piedra o losa de la muerte. (b) Los sepulcros se abrieron y muchos cuerpos de santos resucitaron... La tradición primitiva hablaba quizá de la resurrección universal de los muertos, al fin de los tiempos; ahora habla solo de la resurrección de algunos justos que estaban vinculados a Jesús, porque habían anticipado su venida, y que se hallaban enterrados en el entorno de Jerusalén... En este contexto se podría hablar del descenso de Jesús al infierno (lugar de la muerte) para liberar a los cautivos (a Adán), como la Iglesia ha desarrollado a partir de 1 Pe 3,19. Quizá se puede seguir diciendo que la resurrección final empieza a realizarse (o se anticipa) en el entorno de Jerusalén, la ciudad santa (pues se dice que los sepulcros están fuera de la ciudad), de manera que los resucitados tienen que caminar para entrar en ella, ofreciendo allí el testimonio del triunfo mesiánico de Cristo. Sea como fuere, la muerte de Jesús está vinculada al comienzo de la resurrección de los muertos, que se iniciará precisamente en el entorno de Jerusalén, como sabe, y sigue diciendo, la tradición judía. (c) Se aparecieron a muchos... Este sería un testimonio escatológico de la resurrección de los muertos, una expresión simbólica del sentido de Jesús: a partir de su muerte, los creyentes son capaces de «ver» a los muertos, teniendo así la experiencia de que ellos se encuentran vivos; la visión de Jesús resucitado resulta inseparable de la visión pascual de otros muertos, también resucitados. (d) Y el centurión «viendo el seísmo y las cosas sucedidas...». En el paralelo de Mc 15,39, el centurión confiesa que Jesús es Hijo de Dios porque ha muerto dando un grito grande, después de

haber dicho «¡Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?». En el texto de Mt 27,50-54 la razón de las palabras del centurión es más extensa y más clara: el centurión confiesa que Jesús es Hijo de Dios no solo por lo que ha dicho al morir, sino también por el terremoto y por la resurrección y aparición de los muertos; Jesús es Hijo de Dios porque en su muerte resucitan los muertos, de manera que la misma historia de terror y exclusión (¡llena de crucificados como Jesús!) viene a convertirse en testimonio de resurrección, es decir, de presencia fortalecedora de los muertos.

(2) *Mateo 28,1-5. El Ángel del Señor*. En el contexto anterior se comprende mejor el relato de la resurrección de Jesús. Mateo es el único que utiliza para ello imágenes apocalípticas, transformando poderosamente la narración de Mc 16,1-4, donde la piedra aparecía «ya» movida, y el ángel «ya» sentado, de manera que el Evangelio no contaba lo que había pasado, sino solo sus consecuencias en un plano simbólico. Mateo, en cambio, quiere contar de algún modo lo que pasa: «En la madrugada tras el sábado... vinieron María Magdalena y la otra María a mirar el sepulcro. Y hubo un gran terremoto: Pues el Ángel del Señor, bajando del cielo y adelantándose, descorrió la piedra (del sepulcro de Jesús) y se sentó encima de ella; era su rostro (*eidea*: visión) como relámpago y sus vestidos blancos como la nieve. Por miedo a él se conmovieron los guardias y quedaron como muertos. Y el ángel, respondiendo, dijo a las mujeres...» (Mt 8,1-5). La resurrección se presenta aquí como un hecho que de algún modo puede contarse, volviéndose visible dentro de la historia. Es como si quebraran las fronteras y se uniera el cielo con la tierra, en una especie de gran continuo histórico y sacral, divino y humano. El terremoto al que se alude aquí puede ser el mismo de Mt 27,54 y tiene rasgos teológicos, simbólicos y/o antropológicos. La novedad está en que ahora se dice la causa: el terremoto se ha producido porque ha bajado el Ángel de Dios y ha movido la piedra del sepulcro. El Ángel del Señor es el *Malak Yahvé*, es decir, el mismo Dios, no un ángel sin más, y su función teofánica consiste en mover la piedra. No se ve a Jesús resucitado, ni se dice cómo resucitó; se habla solo del Ángel que mueve la piedra y se sienta sobre ella (venciendo a la muerte). Su rostro era como el relámpago (comparaciones en la teofanía del Éxodo y en el Ap; quizá en Ez 1). Los guardias tienen miedo, pues ven sin haber visto y cuentan aquello que ha pasado, sin saber en el fondo lo que dicen, pues su testimonio empalma con la historia de la custodia inútil del sepulcro (cf. Mt 27,62-66 y 28,11-15), que viene a presentarse de algún modo como testimonio negativo de la resurrección: ni el imperio militar romano, ni el interés controlador de los sacerdotes de Jerusalén logran impedir la resurrección de Jesús. Todos los esfuerzos de los hombres acaban siendo mentira frente a la verdad de Dios, que se expresa como fuerza de resurrección, a través de Jesús.

(3) *El evangelio apócrifo de Pedro* ha destacado esos motivos, de tipo apocalíptico, construyendo una historia que parece coherente: «Pero en la noche en que comenzaba a iluminarse el día del Señor, mientras los soldados montaban guardia de dos en dos, resonó en el cielo un fuerte grito. Ellos [los soldados] vieron los cielos abiertos y dos hombres descendiendo de allí con gran esplendor, para acercarse al sepulcro. La piedra que había sido puesta al ingreso rodó por sí misma y quedó a un lado. Así se abrió el

sepulcro y los dos jóvenes entraron. Ante tal visión, los soldados despertaron al centurión y a los ancianos (de los judíos), que estaban también allí de vigilancia. Mientras les explicaban lo que habían visto, he aquí que tres hombres salían de la tumba: dos rodeaban a un tercero, mientras una cruz les seguía. La cabeza de los dos primeros alcanzaba al cielo, mientras que la cabeza de aquel a quien ellos dirigían superaba los cielos. Entonces oyeron una voz del alto que decía: ¿has predicado a los durmientes? Después se sintió la respuesta que procedía de la cruz: ¡sí!» (*EvPe* IX-X, 35-42). El grito parece la gran voz escatológica del fin de los tiempos (como en 1 Tes 4,16). Los dos hombres-ángeles son Moisés-Elías (¿Miguel-Gabriel?), que suben como seres celestes del sepulcro. El Tercero es Cristo con la Cruz, signo de victoria. Avanzando en la línea iniciada por Mt, el evangelio apócrifo de Pedro ha destacado el aspecto apocalíptico de la resurrección de Jesús. Por eso, resulta comprensible que algunos exegetas consideren su texto como la primera expresión de la teología de la pascua, llegando a decir que los demás testimonios de la tradición sinóptica resultan derivados. Pero esa opinión nos parece muy improbable, pues todo nos lleva a pensar que el *EvPe* deriva de Mt (y no al contrario), de manera que el despliegue de los elementos apocalípticos se encuentra al fin, no al principio de la tradición pascual de la tumba, que es la que hallamos en Mc 16,1-18. Pero, dicho eso, debemos afirmar que el *EvPe* resulta importante para entender la novedad del cristianismo, pues expresa la experiencia de la pascua en clave apocalíptica: la resurrección de Jesús constituye el acontecimiento fundamental de la historia, la culminación del tiempo. El misterio de Dios (el Ángel o ángeles del Señor) ha irrumpido en el proceso de la humanidad, de manera que los mismos poderes del mundo (soldados, ancianos) han sido testigos del triunfo de Dios. Es evidente que esos «datos» pascuales han de interpretarse de forma simbólica, dentro del lenguaje apocalíptico: no son la crónica de algo que ha sucedido en el ámbito material (externamente demostrable), pero expresan el sentido profundo de la nueva realidad pascual. Significativamente, el sentido de la pascua se expresa y entiende en clave apocalíptica.

Cf. R. AGUIRRE, *Exégesis de Mateo 27,51b-53. Para una teología de la muerte de Jesús en el evangelio de Mateo*, Verbo Divino, Estella 1980; J. D. CROSSAN, *El nacimiento del cristianismo*, Sal Terrae, Santander 2002; H. KÖSTER, *Ancient Christian Gospels. Their History and Development*, SCM, Londres 1990.

4. Identidad cristiana

(↗ *inmortalidad*, *reencarnación*). La religión bíblica no solo destaca la trascendencia de Dios, sino también el valor de la historia. Por eso, no puede hablar de un retorno de Dios, ni de su eternidad intemporal, sino de una resurrección de las personas. No hay -retorno porque no ha existido exilio de Dios en sentido estricto: las almas no pueden volver, porque no han venido previamente, no han bajado de Dios. No hay liberación que nos saca de la historia porque la historia no ha sido esclavitud, sino tiempo de realización. No hay final de las reencarnaciones, porque las almas no han estado sujetas a la condena de encarnarse, de manera sucesiva, en las diversas cárceles de un cuerpo siempre opresor...

(1) *Elementos*. La religión bíblica y las religiones de la historia (monoteístas) confiesan, desde diversas perspectivas, la resurrección de la carne, es decir, la culminación plena de la historia. Esta fe en la resurrección constituye el centro y nota distintiva de esas religiones, aunque después la maticen de formas diferentes: Israel la vincula a la esperanza mesiánica, los cristianos a la historia de Jesús de Nazaret, los musulmanes al juicio de Dios... Es evidente que esos matices no son excluyentes. Se trata, en todos los casos, de una resurrección de la carne, es decir, del hombre histórico. El mundo no es por tanto una cárcel, no es lugar de pecado, sino un camino de vida que puede culminar, por gracia de Dios, en un futuro de plenitud. Esto que llamamos carne (mundo, historia) no es la expresión de un eterno retorno angustioso y forzado. Es resurrección de la persona, en el sentido más estricto del término. El mundo en sí no puede resucitar, tampoco los organismos sociales, pues no se poseen a sí mismos (no tienen realidad autónoma). Solo resucitan, culminan su camino de realización, las personas. Mirada así, la resurrección pertenece al camino dialogal de la comunicación humana. Los hombres pueden realizar y culminar la vida en gratuidad: ponen su vida en manos de Dios y Dios la acoge, es decir, les resucita. Esta es una resurrección que empieza dentro de la misma historia. Este camino de resurrección no consiste en negar (abandonar) el mundo, como suponían los creyentes de las religiones de la interioridad, sino que empieza en este mismo mundo, allí donde los hombres y mujeres desarrollan una existencia verdadera, definida por la gratuidad y la entrega mutua entre personas. Así lo ha señalado el Apocalipsis cristiano (Ap 20,1-6) cuando habla del reino histórico de los Mil Años, definiéndolo como Resurrección Primera. Los verdaderos creyentes empiezan a resucitar en el interior de la misma historia, creando un reino que se encuentra bien fundado en los mártires, los expulsados, los marginados de la sociedad antigua. Por eso, la resurrección final o Resurrección Segunda (Ap 21–22) no es negación, sino culminación de la historia humana.

(2) *Dios y la resurrección. El valor del ser humano*. La resurrección tiene un carácter dialogal: los hombres resucitan (viven) porque su vida está unida a la Vida de Dios. Ni Dios deja de ser divino, ni los humanos criaturas. Siguen siendo distintos: Dios trascendente, los humanos limitados. Pero uno y otros se vinculan de forma definitiva, eterna. No es que lo divino vuelva a Dios (el polvo al polvo, el alma al cielo), sino que el ser humano entero (como persona) pueda dar su vida a Dios, entregársela en fidelidad, y Dios se la reciba, para culminarla así de manera definitiva. La salvación no consiste en dejar de ser humanos, en olvidar la historia, sino en culminarla y recrearla, desde el Dios de la vida, conforme al mensaje y experiencia de Jesús. En ese sentido, la resurrección implica cumplimiento de la historia, en diálogo con Dios. Aislado en sí mismo, el humano es mortal, la historia es cadena de muerte. Pero en diálogo con Dios, el hombre puede culminar su camino, siendo recibido en Dios, por Dios, en diálogo de amor que nunca termina. Solo esta fe en la resurrección confiere seriedad y sentido a la historia humana. En el fondo, creer en la resurrección significa creer en el valor definitivo de esta vida personal, creer en el valor de las acciones que conforman y definen aquello que nosotros somos. Frente a las religiones de la interioridad que parecen dar primacía al

deshacernos (debemos perder nuestra identidad mundana para ser en lo divino), las religiones de la resurrección destacan la exigencia del *hacernos*: somos aquello que nosotros mismos vamos realizando, en camino abierto a la acción del Dios que nos resucita.

(3) *Judaísmo*. La fe en la resurrección constituye un elemento importante de la tradición judía, que ha recibido un sentido nuevo en el cristianismo y ha sido asumida por el islam. En general, el antiguo Israel no creía en la vida de los individuos tras la muerte. Creía más bien en la pervivencia del pueblo (o de la humanidad). Los individuos en cuanto tales mueren. Pero en los últimos siglos antes de Cristo, muchos grupos judíos empezaron a creer en la resurrección de los muertos, al menos de los que han sido fieles al Dios de la alianza. La resurrección pertenece, ante todo, al pueblo en cuanto tal, es decir, a los justos del pueblo. Los antiguos patriarcas no han podido morir para siempre, ni mueren y terminan los mártires, ni aquellos que han sufrido por su fidelidad al Dios del pueblo. Es normal que Dios les resucite al final de los tiempos, formando con los justos de ese tiempo final, el pueblo definitivo de la alianza. Esa resurrección se vincula al fin de los tiempos, es decir, a la culminación de la obra de Dios, que no ha creado en vano a la humanidad, ni ha dirigido a su pueblo israelita en vano. Por eso es normal que, al final de los tiempos, los justos participen del triunfo del pueblo de Dios. No todos los judíos del tiempo de Jesús creían en la resurrección final, ni todos lo hacían de la misma forma. Había grandes discrepancias entre saduceos y fariseos, entre apocalípticos y esenios... Pero la mayor parte creían en la culminación de la historia del pueblo, con el triunfo y vida eterna de los buenos israelitas y de los buenos gentiles.

(4) *Cristianismo*. Para los discípulos de Jesús, la fe en la resurrección está vinculada a la vida de Jesús. Ellos no creen en la resurrección general (final) de los muertos, aunque esa fe pueda estar en el fondo de su confesión pascual, sino «en el Dios que ha resucitado a Jesús de entre los muertos» (cf. Rom 4,24) y en Jesús como el resucitado. La novedad cristiana está en la afirmación de que Jesús ya ha resucitado. Esto tiene grandes consecuencias. Por una parte, «el que ha resucitado», como principio y primicia de toda resurrección, es Jesús, aquel a quien las autoridades de Israel y Roma han condenado. Por otra parte, su resurrección ha de entenderse como principio de una vida llena de Vida, conforme al Evangelio. De esa forma se vinculan fe en la resurrección y fe en Jesús, es decir, fe en la presencia de Dios en Jesús, fe en su mensaje. De alguna forma se puede identificar el mesianismo cristiano con la fe en la pascua de Jesús, que se abre y ofrece a todos los creyentes, superando la Ley judía y el orden sagrado de Roma. Esta no es una confesión abstracta, de tipo general. La fe en la pascua de Jesús constituye el centro de la celebración cristiana, de un modo especial en el día de Pascua. Cristianos son aquellos que creen que Jesús ha resucitado y confiesan que su resurrección se manifiesta en la nueva vida de los creyentes, en la comunidad de la Iglesia. Solo la fe en la resurrección de Jesús confiere firmeza y sentido a la experiencia cristiana de la vida.

(5) *Islam*. Para los musulmanes la resurrección no es una forma de confesar la fe en la presencia de Dios en el pueblo perseguido (como en el judaísmo), ni es una experiencia centrada en la vida de Jesús (como para los cristianos). Para ellos, la fe en la resurrección

constituye un presupuesto básico de la misma fe en Dios. Los judíos han ido buscando por siglos un camino de futuro en la fe, hasta que han llegado a centrarlo en la esperanza de la resurrección abierta a todos los fieles del pueblo. Los cristianos han descubierto en la pascua de Jesús el principio de toda resurrección. Por el contrario, los musulmanes han tomado la resurrección como punto de partida, como elemento en el que se fundan todos los restantes rasgos de la fe. No se discute la resurrección, como no se discuten los otros elementos de la vida creyente o de la revelación de Dios. Dios lo ha manifestado así, por medio del profeta Mahoma. Así se ha de creer por siempre. Los musulmanes, con los judíos y cristianos, aparecen de esa forma vinculados en un tipo de fe semejante en la resurrección.

Cf. M. É. BOISMARD, *¿Es necesario aún hablar de Resurrección?*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1996; G. LÜDEMANN y A. ÖZEN, *Resurrección. Historia, experiencia, teología*, Trotta, Madrid 2001; X. PIKAZA, *Monoteísmo y globalización. Moisés*, *Jesús*, *Muhammad*, Verbo Divino, Estella 2002; SEMANA BÍBLICA XXX, *La esperanza en la Biblia*, CSIC, Madrid 1972; A. TORRES QUEIRUGA, *Repensar la resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y de la cultura*, Trotta, Madrid 2003.

RETÓRICA

(↗ *crítica bíblica*, *hermenéutica*, *lecturas*). La teología bíblica es de tipo narrativo*, pero ofrece también un poderoso elemento de retórica: ella se entiende como expresión de una forma de decir que tiende a convencer a los demás. Esta retórica está presente en todos los estratos y temas que venimos presentando en este diccionario, tanto en el nivel de historia, como en el nivel de palabra. Hay una retórica narrativa, un arte de contar, que no quiere solo deleitar, sino implicar a los lectores, haciéndoles participantes de la historia contada. Hay también una retórica discursiva, que se aplica sobre todo a los discursos y libros sapienciales; en esta línea se ha venido destacando, de un modo especial, la retórica de Pablo (por ejemplo, en la carta a los Romanos), pues ella resulta esencial para entender los elementos y sentido del texto. El empleo de un discurso de tipo filosófico lineal o afirmativo dogmático termina ocultando el sentido del texto. Es evidente que retórica no significa engaño, sino un modo de decir (se narra, se expone) para convencer, implicando a los lectores u oyentes en la dinámica del texto. La Biblia no es literatura de evasión, ni de juego estético, sino que está al servicio de la comprensión y transformación del hombre. En esa línea, su texto solo se comprende en la medida en que viene a convertirse en palabra que permite que los lectores se digan a sí mismos, entrando en la dinámica múltiple y siempre unitaria de los textos, pues todos ellos se dicen y exponen al servicio de la salvación o vida de los hombres.

Cf. J.-N. ALETTI, *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpreter l'Epitre aux Romains*, Seuil, París 1991; N. ELLIOTT, *The Rhetoric of Romans: Argumentative Constraint and Strategy and Paul's Dialogue with Judaism*, JSNTSup 45, Sheffield 1990; D. GIVEN, *Paul's True Rhetoric: Ambiguity*, *Cunning*, *and Deception in Greece and Rome*, Trinity Press International, Harrisburg PA 2001; Th. H. TOBIN, *Paul's Rhetoric In Its Contexts: The Argument of Romans*, Hendrickson, Peabody MA 2004.

RETRIBUCIÓN

(↗ *amor*, *gracia*, *juicio*, *perdón*, *redención*). Conforme al principio de retribución, entre las obras de los hombres y su sanción (humana o divina) existe una correspondencia. Ese principio está en el fondo de gran parte del Antiguo Testamento (juicio*), pero ha sido superado en principio por los evangelios cristianos (y por otros textos judíos). Jesús ha aceptado en un plano ese principio, pero en otro lo ha superado, como indica el texto de la torre de Siloé y de los asesinados por Pilato*: «¿Pensáis que aquellos galileos que perecieron de esa forma [asesinados por Pilato...] eran más culpables que todos los restantes galileos? Yo os digo que no. Y si no os convertís, pereceréis igualmente todos. Y aquellos dieciocho a los que aplastó y mató la torre de Siloé ¿pensáis que eran más culpables que los otros habitantes de Jerusalén? Yo os digo que no. Y si no os convertís, pereceréis todos igualmente» (Lc 13,2-5). El texto habla de dos calamidades. (1) *La caída de la torre* parece ser una catástrofe «natural», como puede ser el desbordamiento de un río, la erupción de un volcán o la sacudida de un terremoto. (2) *Los galileos* a quienes mandó matar Pilato fueron víctimas de una represión política. Es significativa la unión de esos casos, que el texto presenta sin ningún comentario: no se dice si la torre estaba mal construida, ni se añade si Pilato era un perverso. En ambos planos, uno de tipo cósmico y otro de tipo social, todos, justos y pecadores, se encuentran igualmente amenazados en el interior de un mundo peligroso y frágil. Muchos políticos y jueces de la actualidad dirían que la afirmación de Jesús, que sitúa en un mismo plano la caída de la torre y la matanza de Pilato, resulta desafortunada: ellos no tratan por igual a justos y a pecadores, sino que solo castigan o matan, por violencia legal o legítima, a los culpables, cuya culpabilidad queda demostrada en juicio. Pero Jesús daría poca importancia a ese argumento, propio de los defensores de la violencia legal y, sin distinguir, a ese nivel, entre justos y culpables, sitúa a todos por igual ante la desgracia o la muerte, en un mundo que sigue amenazado por violencias naturales y sociales. En ese nivel no se puede hablar de una «retribución» proporcionada, pues los que mueren no son más culpables que los otros. Estamos ante un Dios que «envía el sol sobre buenos y malos», que hace que llueva y caigan las torres por igual sobres justos y pecadores (cf. Mt 5,45). En este contexto añade Lucas una frase que nos sitúa ante la exigencia de cambio radical que implica el Evangelio (cf. Mc 1,15): «Si no os convertís, pereceréis igualmente todos» (Lc 13,5). La misma gratuidad de Dios, que supera el principio de la retribución, abre un camino de conversión universal. Jesús no ha sido profeta de penitencia, sino heraldo del Reino, es decir, mensajero de gracia. Pero su mensaje de gracia suscita un espacio donde la conversión se vuelve posible y necesaria: la misma llamada del Reino puede y debe hacer que los hombres se transformen. Jesús no les convierte para el juicio, preparándoles así para que escapen de la ira venidera, como hacía Juan Bautista (cf. Mt 3,7-12), sino desde la gracia, interpretada ya y vivida como fuente de creatividad y como principio de vida para el Reino, entendido como don supremo de Dios. Más allá de la retribución legal está la gracia. Convertirse para la gracia, ese es el centro del Evangelio.

Cf. E. P. SANDERS, *Jesús y el judaísmo*, Trotta, Madrid 2004.

REUNIÓN DE LOS DISPERSOS

(↗ *apocalíptica*, *Hijo del Hombre*, *juicio*, *Mateo*, *ovejas*, *reconciliación*, *redención*, *Reino de Jesús*). Existe en Israel el símbolo de la «tienda de la reunión» (tabernáculo) donde se juntaban representantes de las tribus y familias para consultar a Dios (cf. Ex 33,7-11; Nm 12,4-10). Pero el tema de la reunión ha recibido una importancia especial en el contexto escatológico, como signo del encuentro y salvación de las tribus dispersas y de los hombres divididos, abriendo una etapa de reconciliación de los judíos (y de la humanidad). Así se dice, en perspectiva cristiana, que, tras el gran desastre* apocalíptico, el Hijo de Hombre *enviará a sus ángeles para juntar a todos los pueblos y separar a los elegidos* (Mt 25,32) o para reunir y salvar a los elegidos, como indica otro texto clave de la tradición apocalíptica (Mc 13,27) en el que aquí nos fijaremos.

(1) *Elegidos y dispersos*. Este Hijo de Hombre «cristiano» envía a los ángeles para convocar a sus elegidos, de manera que, superando la dispersión original (*diespeiren autous Kyrios*, Gn 11,9), pueda darse la vinculación escatológica, cuando él venga en las nubes (no se dice que aparecerá en Jerusalén, como en las tradiciones mayoritarias, sino en las nubes del cielo). Según eso, la peregrinación final de Mc 13,27 no desemboca ya en Sión» (cf. Is 2,1-4; 60,1s; Ag 2,6-9), sino en el mismo Hijo de Hombre a quien (desde una perspectiva cristiana) Sión ha rechazado.

La tradición judía hablaba de una reunión de los israelitas dispersos, que vuelven a Sión, para culminar su historia en la tierra prometida, en una línea que Jesús ha retomado de forma crítica, anunciando la llegada de los gentiles, mientras muchos judíos podían quedar fuera (cf. Mt 10,11-12 par). Pues bien, según Marcos, serán los mismos ángeles del Hijo del Hombre los que reunirán a los elegidos, entre los cuales se encuentran los llamados de todos los pueblos a los que se ha dirigido la misión cristiana (Mc 13,10). Los elegidos no se reúnen ya en Sión, ni en la tierra de Israel, sino ante el Hijo del Hombre, iniciando así un Reino mesiánico que se realiza en la tierra, pero con rasgos celestes.

(2) *Misión cristiana y reunión de los pueblos*. Mc 13,27 supone que la misión cristiana se ha extendido antes del fin del mundo a todas las naciones (cf. Mc 13,10). Así dice que los elegidos del Hijo del Hombre serán reunidos «de los cuatro vientos/extremos del universo» (cf. Zac 2,10), desde el límite de la tierra hasta el límite del cielo, es decir, sin excepción alguna. La Biblia conoce textos en los que se habla «de un extremo al otro de la tierra» o «de un extremo al otro del cielo» (cf. Dt 13,6; 30,4), pero aquí se alude a la totalidad absoluta del cielo y de la tierra, al gran medio círculo o cubo del cosmos, evocando, sin duda el tema de Gn 1,1: «En el principio creó Dios el cielo y la tierra». Todos los elegidos del cielo y de la tierra, todos los seres del universo, se reúnen ahora ante el Hijo del Hombre, que es, según eso, el centro y sentido de todo el universo.

J. Jeremias ha sistematizado algunos elementos de ese motivo, uniendo de un modo armónico multitud de rasgos que aparecen separados en otros contextos: la reunión final empezaría con una epifanía (Zac 2,17; Is 40,5), una llamada de Dios (Sal 96,3.10; Is 55,5), una peregrinación de los pueblos que se apresuran a subir a Jerusalén (Is 2,3; Zac

8,20s; Is 18,7; etc.), para adorar a Dios en su santuario abierto a todos los pueblos (Is 56,7; 45,23-24); todo acabaría en el festín de salvación de la montaña primigenia (Is 25,6-8). J. Jeremias supone que ese tema, así centrado, constituye el nervio del mensaje escatológico de Jesús, tal como aparece en Mt 25,31-46s: Dios reunirá a todas las naciones ante el trono del Hijo de Hombre. De todas maneras, las diversas imágenes citadas no se ensamblan del todo, y además, según Mc 13,27, la reunión no empieza a realizarse ante el templo, ni en Jerusalén, sino en las nubes del cielo.

(3) *Un lenguaje pastoril.* Parece que la palabra utilizada por Mc 13,27 para hablar de la reunión *(episynaxei)* proviene del lenguaje pastoril (cf. también Mt 25,32): los ángeles de Dios reúnen a los pueblos, como el pastor reúne a las ovejas dispersas. En esa línea, *Test Benj* 9,2 y Jn 11,51-52 presentan a los paganos como gran rebaño disperso, que el Pastor de Dios debe reunir sobre el monte de Sión. Dios *synaxei*, reunirá, a los perdidos de Israel (Is 11,12; cf. 48,14): «Os reuniré» de los cuatro vientos del cielo (Zac 2,6; cf. 2,10; Miq 4,6); «los sacaré de entre los pueblos; los congregaré *(synáxo autous)* de los países» (Ez 34,13; cf. 37,13). Dios reunirá *(synáxei)* a los judíos dispersos entre las naciones (Tob 13,5; cf. *1 Esd* 9,13).

Esta reunión de Mc 13,26-27 (o de Mt 25,31-32) ofrece rasgos muy significativos que han definido la experiencia cristiana. (a) Esa reunión no se consigue a través una batalla militar, sino por obra del mismo Hijo del Hombre que actúa como revelación de Dios y portador de su juicio. (b) Marcos no habla de la reunión de los judíos o de los cristianos, sino de los «elegidos», en un sentido extenso (y Mt 25,31-32 habla de la reunión de todos los pueblos). Esa reunión no aparece vinculada a Jerusalén, pues se dice que el Hijo del Hombre viene en las nubes del cielo, sin referencia de lugar.

Cf. J. JEREMIAS, *La promesa de Jesús para los paganos*, Fax, Madrid 1974; X. PIKAZA, *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños. Mt 25,31-46*, Sígueme, Salamanca 1984; G. VON RAD, *La ciudad sobre el monte*, en *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1976, 199-208.

REVELACIÓN

(↗ *Apocalipsis*, *conocimiento*, *Dios*, *sueños*). En contra de lo que puede suponer cierta antropología racionalista, el conocimiento* no es pura acción del hombre, sino que proviene de la manifestación de Dios o de la «realidad», que se despliega a sí misma, a través de la misma vida humana. Eso significa que el hombre es un ser que debe mantenerse a la escucha de sí mismo, que es escucha de la Voz superior que le va guiando. En esa línea podemos definirle como «oyente de la Palabra*» de Dios, pero de una Palabra que solo se escucha y acoge acogiendo la palabra de otros hombres, en un proceso de comunicación y revelación compartida. En ese sentido, toda la antropología bíblica puede entenderse como revelación o despliegue de Dios que se va manifestando a sí mismo a través del despliegue o revelación de la historia de los hombres. Este es el sentido de la palabra *Apocalipsis*, que podemos traducir por des-velamiento (en inglés *Revelation*). Toda la Biblia es un libro de la revelación de Dios en la historia y vida de los hombres. Evidentemente, esa revelación o desvelamiento bíblico de Dios ha de verse en el contexto de la revelación universal de lo divino, no solo en la historia de las religiones, sino también en el conjunto de la historia humana, como ha destacado Heb 1,1-3.

Cf. W. PANNENBERG (ed.), *La revelación como historia*, Sígueme, Salamanca 1977; J. M. ROVIRA BELLOSO, *Revelación de Dios*, *salvación del hombre*, Sec. Trinitario, Salamanca 1988; G. SCHOLEM, *Conceptos básicos del judaísmo: Dios*, *creación*, *revelación*, *tradición*, *salvación*, Trotta, Madrid 1998; A. TORRES QUEIRUGA, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Cristiandad, Madrid 1987.

REY

(↗ *David*, *monarquía*, *Salomón*). Muchos pueblos del Oriente antiguo conocían la figura de un rey sagrado como signo de supremacía militar (era un guerrero) y de paternidad divina (aparecía vinculado al Dios engendrador). El rey era delegado o representante de Dios para el pueblo y tenía un halo sagrado: expresaba la violencia del poder sagrado. En contra de eso, los israelitas, conscientes de la trascendencia de Dios (¡el único monarca!), criticaron muchas veces la figura y función del rey, como muestra *la fábula de la zarza coronada* (Jc 9,7-15): los árboles fecundos (olivo, higuera, vid) no necesitan reinar para ser poderosos; por el contrario, la zarza, como el rey, necesita absorber la vida de los otros, porque es inútil, un parásito. A pesar de eso, a lo largo de unos siglos decisivos, del X al VI a.C. (monarquía*), muchos israelitas aceptaron a un rey y lo entendieron como signo de Dios (cf. Dt 17,14-20), aunque a partir del 578 a.C. la figura histórica del rey desaparece, para convertirse en un signo mesiánico y escatológico (vendrá un nuevo rey Mesías, emisario de Dios, su representante final sobre el mundo). La visión mesiánica del rey estaba viva en tiempos de Jesús, aunque no era compartida por todos. Muchos judíos se alzaron el 67-70 d.C., en guerra contra Roma, pero no todos esperaban la llegada de un rey mesiánico y otros muy significativos, como algunos rabinos y los discípulos de Jesús, renunciaron a la guerra. Los judíos rabínicos crearon una federación* de sinagogas, sin poder político, y así han vivido por siglos (hasta la creación del Estado de Israel, 1948). Por su parte, Jesús no buscó una realeza política, sino el Reino de Dios, colocándose, al menos indirectamente, bajo un halo mesiánico (apareciendo él mismo como Rey, Hijo* de David). Los primeros cristianos recrearon la figura y función del rey-mesías, invirtiendo su sentido a partir de la experiencia pascual. Por eso presentaron a Jesús como rey en la cruz, en gesto de amor gratuito, que Dios ha expresado de forma pascual (cf. Mc 15,26). Esta ha sido la trasvaloración cristiana de las instituciones políticas. Pero después muchos han vuelto a proyectar sobre Jesús algunos rasgos del monarca sagrado, presentándole (en gesto de poder) como sacramento de Dios en línea de política; en esa línea, muchos cristianos del «antiguo régimen» han sacralizado la figura de sus reyes.

REYES, LIBROS 1 Y 2 DE LOS

(↗ *David*, *Jerusalén*, *Salomón*, *Samuel (libros de)*, *templo*). Estos libros, llamados en hebreo *Melakim*, Reyes, aparecen en los LXX y en la Vulgata como III y IV Reyes, tomándose así como una continuación de I y II Samuel, y en cierto sentido esa designación está justificada, pues los cuatro libros, unidos a Josué y Jueces, forman la gran «historia deuteronomístico/profética» de Israel, fijada por escrito tras la caída de Jerusalén (587 a.C.), desde una perspectiva de exilio.

Ciertamente, son libros de historia, pero de historia profético/religiosa, en la que unos sacerdotes/profetas, que reasumen la herencia israelita desde Jerusalén, quieren reconocer su pasado, a modo de confesión de fe, reconociendo la obra de Dios que actúa y se expresa en la vida del pueblo (y reconociendo, al mismo tiempo, los pecados del pueblos). Esta es una historia escrita desde la «derrota», es decir, desde la caída y destrucción del antiguo orden sociorreligioso, centrado en la elección de Dios y en la importancia del culto nacional, entendido en forma de fidelidad a Yahvé como único Dios y al templo de Jerusalén como único lugar apropiado para el culto. Estos libros son, como he dicho, una continuación de los de Samuel, pero tienen, al mismo tiempo, dos rasgos distintos muy marcados: (a) El valor de la monarquía davídica, elegida por Dios; (b) y el carácter central (único) del templo de Jerusalén, entendido como signo de fidelidad a Yahvé, Dios de la alianza, con la necesidad de abandonar todo culto idolátrico.

La división actual de 1-2 Reyes (situada en el centro de la historia de Ocozías) es totalmente convencional, y se debe haber escogido solo por razones de tamaño (para dividir el conjunto en dos rollos manejables). Según el contenido, los libros deberían dividirse en tres partes: (1) *Historia de Salomón*, desde su coronación, con la construcción del templo de Jerusalén, el esplendor de su reinado y sus problemas finales, años 970 al 931 a.C. (1 Rey 1–11). (2) *Historia paralela de los reinados de Judá y Jerusalén*, desde la muerte de Salomón, en torno al 731 a.C., a la caída del reino de Israel, con la toma de Samaría por los asirios, en torno al 721 a.C. (1 Re 12–2 Re 17); en este contexto se introducen las tradiciones de Elías y Eliseo. (3) *Historia del reino de Judá*, desde la caída de Samaría hasta la de Jerusalén (721-587 a.C.); en este contexto se ponen de relieve las infidelidades de Judá y la caída de Jerusalén y de su templo como castigo de Dios por los pecados del pueblo, con una ventana abierta a la restauración del reino davídico (noticia última sobre la rehabilitación de Jeconías, en torno al 550 a.C., con la que termina el segundo libro (2 Re 25,27-30), con toda la historia profética deuteronomista.

Las noticias de fondo de estos libros están tomadas básicamente de tres fuentes anteriores (*El libro de las gestas de Salomón*, cf. 1 Re 11,1, los *Anales de los reyes de Judá*, cf. 2 Re 24,5, y los *Anales de los reyes de Israel*, cf. 2 Re 15,31), a las que deben añadirse las tradiciones de Elías-Eliseo, todo ello reelaborado desde una perspectiva profética cercana a la de Jeremías, en una línea deuteronomista. Estos libros contienen muchos datos históricos fiables, que pueden compararse con los de otras fuentes

históricas (de los reinos de Asiria y Babilonia, con Egipto). La organización de los temas resulta bastante reiterada, y sigue mismo plan: una introducción de cada reinado (con un sincronismo entre los reyes de Israel y Judá), un juicio sobre cada rey (desde la perspectiva de la fidelidad a la dinastía de David y al templo de Jerusalén) y una confirmación del plan de Dios que se expresa en la historia de su pueblo. Los reyes se dividen en tres tipos: los *malos*, que siguen el ejemplo de Jeroboam y promueven los cultos idolátricos (todos los de Israel, con Abías, Acaz, Manasés, Joacaz de Jerusalén); los *buenos*, que extirparon la idolatría, pero mantienen el culto en los lugares altos, es decir, en los santuarios antiguos de la tierra (entre ellos están Asá, Josafat, Amasías, Azarías y Jotán); finalmente, *los muy buenos*, que rechazan la idolatría con el culto de los altos lugares (solo Ezequías y Josías). A pesar de esos reyes buenos, en su conjunto, no solo la historia de Samaría sino la de Judá, centrada en Jerusalén, aparece ante el autor del libro como historia de maldades, que ha debido ser condenada por Dios. Desde aquí se entienden los temas básicos de estos libros:

1. Historia de Salomón (970-931 a.C.). En ella pueden ponerse de relieve tres elementos fundamentales. (a) *Herencia conflictiva* (1 Re 1–3). La historia de la sucesión al trono (preparada desde 2 Sm 7) constituye uno de los relatos más fiables del AT, por su precisión literaria y su finura política. Pues bien, ahora vemos que Salomón, protegido por su madre Betsabé, aparece desde el principio como astuto gobernante, heredando un trono que en principio pertenece a otro. (b) *Templo sagrado* (1 Re 4–9). David no había cambiado el estatuto religioso de Jerusalén (con sus sacerdotes: cf. Gn 15,18-24), quizá por pacto con los jebuseos. Salomón lo hará, construyendo un Templo regio (nacional) para Yahvé, junto a su palacio (960 a.C.). Ese templo determinará toda la historia posterior del yahvismo, hasta el día de hoy. (c) *Sabiduría/idolatría* (1 Re 10–11). Salomón, rey rico y sabio por excelencia (cf. 1 Re 4–7), pacta con la reina de Sabá (famosa por su sabiduría) y domina el mercado internacional del hierro y los caballos de la zona; pero pacta con los «dioses» de sus esposas (de otros estados vecinos); y además, su política económica lleva al país al desastre.

Esa historia de Salomón, con la de David, ha de entenderse en el contexto de la gran historia de Oriente, entre 1030 y 931 a.C. (a) *David y Salomón* pudieron triunfar por el vacío de poder que existía en la región tras la decadencia de los grandes imperios. Salomón tuvo el control sobre el hierro y los caballos (al lado de los filisteos, a los que no puede dominar). (b) En ese momento, *los fenicios* (Tiro, Sidón...) expanden su alfabeto de 22 letras y comienzan a crear colonias comerciales por el Mediterráneo. Tras la invasión de los dorios (hacia el 1200 a.C.), diversos grupos griegos comienzan a expandirse. (c) *Grandes imperios*. Comienza en Egipto la Dinastía XXV, pero apenas tiene poder. Asirios y babilonios luchan por el control de Mesopotamia, con triunfo final asirio (hacia el 912 a.C.).

2. *Historia de los dos reinos* (931-721 a.C.; cf. 1 Re 12–2 Re 17). Tras la muerte de Salomón (931 a.C.), las tribus del Norte, contrarias a su política económica y religiosa, establecen un reino propio, con capital en Siquem (Omrí fundará después Samaría, 875 a.C., estableciendo su capital en ella). Solo las tribus de Judá y Benjamín siguen fieles a

la «casa de David» y a Jerusalén. De esa manera, israelitas (Norte) y judíos (Sur) seguirán dos caminos en parte paralelos, que han sido descritos teológicamente por los libros de los Reyes, en perspectiva deuteronomista (a partir de la fidelidad al templo de Jerusalén). Este es un tiempo de consolidación y enfrentamiento con las tradiciones cananeas (politeístas) que siguen vivas, no solo en la población autóctona (que no ha asumido plenamente el yahvismo), sino en los mismos santuarios israelitas, donde la confesión de Yahvé se mezcla con cultos a la diosa (Ashera) o a Baal. Desde ese fondo, los textos bíblicos interpretan los documentos de crónicas y tradiciones antiguas en línea deuteronomista (desde el s. VI-V a.C.).

En este contexto podemos destacar tres rasgos. (a) *Reyes principales*. Durante los 210 años de monarquía de Israel se han sucedido 16 reyes, algunos muy significativos como Jeroboam I (931-911), fundador del reino, Omrí (887-875), constructor de Samaría, Ajab (975-853) en cuyo tiempo actuó Elías, y Jeroboam II (784-744), uno de los reyes más poderosos y ricos de su tiempo. (b) *Primera teología: Elías/Eliseo*. Las tradiciones básicas de la alianza de Israel con Dios, centradas especialmente en Siquem, y representadas por profetas, primero Elías y Eliseo (s. IX) y después Oseas (s. VIII), marcan el primer desarrollo teológico consecuente del yahvismo, enfrentado al culto sincretista de la diosa (Ashera) y de los baales. (c) *Auge de Asiria*, *caída del reino de Israel/Samaría.* Hacia el 912 a.C. comienza el nuevo Imperio asirio, que culmina con Teglatpelasar III (745-727) y Sargón II (721-705), que conquista Samaría y se apodera del reino de Israel, deportando parte de su población. Muchas tradiciones de Israel han sido recogidas en la Biblia. Algunos de sus habitantes emigran a Judá.

3. Reino de Judá (2 Re 18–25). Conforme a la visión deuteronomista, el argumento de 1-2 Re se centra en la elección de David y de su dinastía y en el valor del templo de Jerusalén, elegido también por Dios como único santuario válido. De la historia de este reino trataba ya la parte anterior de los libros (1 Re 12–2 Re 17), pero lo harán de un modo especial estos últimos capítulos (2 Re 18–25). En este contexto podemos destacar tres rasgos. (a) *Reyes*, *profetas y templo*. Los casi 350 años de monarquía de Judá (831-587 a.C.) están marcados por alternancias políticas (períodos de relativa independencia y otros de vasallaje egipcio, asirio o babilonio), denuncias proféticas (contra la injusticia social y la contaminación cultual de Jerusalén) e intentos sucesivos de purificación del templo (para dedicarlo solo a Yahvé, expulsando a otros dioses y diosas). (b) *La gran reforma preexílica*. Se realizó bajo el reinado de Josías (640-609 a.C.), último gran rey judío. Aprovechó el vacío de poder (caída del Imperio asirio) para reconquistar casi toda la tierra de Israel, pero murió en la guerra contra Egipto (Meguido, 509 a.C.). Inició la reforma deuteronomista, que marcará la religión judía, en línea nacional y monoteísta (2 Re 22–23). Paradójicamente, tras él empieza la desintegración final del reino de Judá. (c) *Caída del Reino y del templo de Jerusalén*. El acontecimiento decisivo de Israel fue la caída de la ciudad (Jerusalén), con la destrucción de su templo (587 a.C.; cf. 2 Re 25). Habían fracasado los ideales de triunfo e independencia nacional, y los babilonios tomaron la tierra, destruyeron la ciudad con el templo, y llevaron cautivos a los judíos más significativos. Había que comenzar a construir de nuevo su historia, recreando el

pasado. Para ello, la primera exigencia es conocerlo, reconociendo los pecados del pueblo y la obra positiva de Dios, que seguía dirigiendo la historia, a través de las derrotas de los israelitas y judíos. Este es el tema de fondo de estos libros (1-2 Re) con toda la historia deuteronomista.

4. Fondo y sentido histórico. Otros muchos reinos e imperios han caído a lo largo de la historia, pero el derrumbamiento de los reinos de Israel y de Judá ha tenido una importancia especial, pues ha enseñado a los judíos a buscar otras formas de vida, reinterpretando su realidad (su nación, su culto) y descubriendo la mano de Dios precisamente en la derrota, para así comenzar de nuevo. De esa forma ha encontrado Israel su identidad. Los imperios van y vienen (en este caso los asirios y los babilonios), dirigidos por la mano misteriosa de Dios (y por el pecado de los hombres). Solo los que creen en Dios y recrean su ideal y su vida concreta a partir de la derrota permanecen y abren un camino de futuro. Ese ha sido el secreto de Israel, ese su triunfo, conforme a estos libros.

Para entender ese período de la historia de Israel y de Judá debemos situarla en su contexto más amplio, en el que pueden evocarse tres rasgos. (a) *Imperios continentales*. Los asirios dominaron la política de Oriente del 900 al 609 a.C. El 721 destruyeron el reino de Israel. Los babilonios dominaron del 609 al 539 a.C. El 587 destruyeron el reino de Judá. (b) *Fenicios y griegos* extendían su cultura y comercio por el Mediterráneo, en un mundo en el que las diversas tradiciones sociales y religiosas se iban vinculando. Solo en ese contexto se entiende el fracaso y despliegue de la historia israelita, y la importancia de su experiencia en la historia mundial. (c) *Otros reinos*. Los israelitas vivieron en un entorno rico, en el que no solo influían los fenicios y los sirios (arameos) con los pueblos del entorno palestino (filisteos, moabitas, edomitas, amonitas), sino otros grupos nacionales que crearon en ese tiempo imperios alternativos, más o menos duraderos en Asia Menor y en la zona del Cáucaso, aunque no influyeron directamente en Israel, como lidios (750-546), frigios (800-676) y cimerios (750-622). (d) *Egipto* fue conquistado por Asiria (671), pero logró otra vez su independencia con Psamético I, primer faraón saíta (hacia el 661). A partir de la victoria de Necao sobre Josías en Meguido (609), hasta la caída de Jerusalén en manos de los babilonios (573), egipcios y babilonios dominaron alternativamente sobre Judá.

Desde ese fondo se puede valorar mejor la novedad de la primera historiografía israelita (de Josué a 2 Reyes) en la que se cuenta la intervención de Dios y la infidelidad del pueblo, en gesto de apertura hacia el futuro. No es una historia de las glorias del pueblo, sino una confesión de sus pecados, aunque no para el fracaso y desaliento, sino para la transformación esperada, pues Dios sigue actuando con su pueblo, como indican los grandes oráculos proféticos que se están recreando en este tiempo, en las tradiciones de Isaías, Jeremías y Ezequiel. De esa manera, la ruina anterior, reinterpretada por el Deuteronomista en una línea teológica, viene a presentarse como una llamada a la esperanza de restauración, centrada en los dos grandes pilares que han guiado esa historia: la tradición de los profetas y la fidelidad al Dios de la alianza, vinculado ya para siempre a la elección davídica y la santidad del templo de Jerusalén.

Además de historias de Israel y comentarios a los libros, cf. A. González, *Profetismo y sacerdocio. Profetas, sacerdotes y reyes en el antiguo Israel,* La Casa de la Biblia, Madrid 1969; J. Trebolle, *Salomón y Jeroboán*, Verbo Divino, Estella 1980; *Jehú y Joás. Texto y composición literaria de 2 Re 9–11*, Verbo Divino, Estella 1984; M. Álvarez Barredo, *Las narraciones sobre Elías y Eliseo en los Libros de los Reyes*. *Formación y Teología*, Carthaginensia, Murcia 1996; S. Ausín (ed.), *De la ruina a la afirmación. El entorno del reino de Israel en el siglo VIII a.C.*, Verbo Divino, Estella 1997; J. M. Asurmendi, *La guerra siro-efraimita*, Monografías, ABE-Verbo Divino, Estella 1982; G. W. Vera Chamaza,, *Hizkiyahu*, *rey de Judá. Interpretación y reconstrucción de las narraciones de Ezequías*, Monografías, ABE-Verbo Divino, Estella 1988.

RÍOS

(↗ *agua*). El Génesis evoca los cuatro ríos que brotan del centro de la tierra y que riegan sus cuatro puntos cardinales: Pisón, Guijón, Trigis y Éufrates (Gn 2,10-14). Dentro de la historia bíblica, los ríos principales son el Nilo de Egipto (Gn 41,1-3; Ex 2,3-9; etc.), el Éufrates, donde se sitúa el límite de la tierra prometida (Dt 1,7; 11,24; Jr 13,4-7; etc.) y, sobre todo, el Jordán, que es la frontera de la tierra de Canaán, tierra que Dios ha escogido de un modo especial para su pueblo. El Jordán se dividió en dos para que los israelitas entraran en la tierra (Jos 4,8-23) y en sus aguas recibió Jesús el bautismo (Mc 1,9 par). Dentro ya de la tierra prometida resulta simbólicamente significativo el río que brota de los fundamentos del templo, regando así la misma ciudad de Dios (cf. Sal 46,4; 65,9). Este es el río del templo de Dios, que crecerá al fin de los tiempos, hasta desbordarse y purificar las aguas del mar Muerto (cf. Ez 47,5-12). Según el Apocalipsis, los ríos son un elemento esencial de este mundo (cf. Ap 9,10; 16,4) y, entre ellos, tiene un gran valor simbólico el Éufrates, límite de la tierra santa (del Imperio romano), donde están atados los ángeles del mal y de donde proviene la invasión destructora de los últimos tiempos (Ap 9,14; 16,12). Pero Juan ha destacado de un modo particular otros dos ríos opuestos: el *río malo* del agua destructora que el Dragón vomita para anegar a la Mujer sin conseguirlo, pues la buena tierra la ayuda, tragándose el agua (Ap 12,15-16), y el *río de la vida* que brota del trono de Dios y del Cordero, convirtiendo la nueva Jerusalén en Paraíso (Ap 22,1-5).

RIQUEZA

(↗ *denario*, *dinero*, *economía*, *mamona*). En el Israel antiguo, la primera autoridad era el padre. Tras ella aparece el poder de la riqueza, que en los tiempos modernos se ha vuelto un sistema autónomo, que domina sobre el conjunto de la vida humana. En el viejo Israel eso no había sucedido todavía y la riqueza se hallaba vinculada al mundo de la vida, en sus diversas dimensiones (religiosas, cósmicas, familiares...). La federación de tribus suponía la existencia de un tipo de riqueza compartida, pues los agricultores y pastores federados formaban una alianza de familias autónomas y, en algún sentido, autosuficientes, como suponen el Código de Alianza (Ex 20,22–23,19) y el Deuteronomio (Dt 15) al presentar la ley sabática del perdón y liberación de los esclavos. Frente a la estructura piramidal de Egipto y las ciudades cananeas (que concentraban la riqueza en el Estado o templo), los israelitas quisieron mantener y recrear una estructura de distribución y propiedad igualitaria de tierra y bienes, entre familias y clanes. De manera lógica, con la monarquía y centralización administrativa, el modelo igualitario entró en crisis: terratenientes y especuladores concentraron la riqueza. Contra esa situación, que sancionaba la abundancia de pocos y la pobreza de muchos, se alzaron los profetas (Amós, Miqueas, Isaías...). La Biblia no ha querido resolver técnicamente el tema de la economía, pero lo ha puesto en el centro de la ley sabática (Dt 15) y jubilar (Lv 25), que exige el perdón de las deudas (cada siete años) y el reparto de tierras (cada cuarenta y nueve).

(1) *La riqueza puede tener en Israel un sentido negativo y positivo*. Muchos textos antiguos conciben la riqueza de los grandes creyentes (patriarcas, jefes de familia) como expresión de un Dios que bendice a su pueblo con el pan y con el vino, con la abundancia de rebaños y familia. El judaísmo en su conjunto no se ha definido por la ascética (negación de bienes), sino por la fraternidad sagrada; sus ancianos ricos (de grandes familias) forman el Sanedrín, con sacerdotes y escribas. La riqueza ha sido y sigue siendo para ellos un signo de bendición de Dios. Pero diversos profetas antiguos (Amós y Oseas, Miqueas e Isaías, Habacuc y Jeremías) condenaron la riqueza como un signo de idolatría, pues ella se encontraba vinculada a los grandes imperios destructores. Muchos textos tardíos de la Biblia y bastantes apócrifos *(1 Henoc*, *Test XII Pat)* pensaron que la riqueza era principio de perversión: convertida en sistema, en manos de ambiciosos, la institución económica podía volverse destructora. En esa línea, Jesús ha destacado el riesgo de la riqueza (Mamona opuesta a Dios: Mt 6,24) y ha pedido al hombre rico que reparta lo que tiene con los pobres, para así seguirle (cf. Mc 10,17-22). Pero, a diferencia de Juan, no ha sido asceta, pues «come y bebe» (Mt 11,18-19 par), y ha valorado la riqueza como signo de comunión. Se ha dicho que parte de la Iglesia de Jesús ha organizado sus instituciones desde la riqueza, dejando que ella rija obispados, monasterios y acciones apostólicas. Pero allí donde la riqueza se vuelve institución central o dominante, el cristianismo pierde su sentido.

(2) *Dinero y amor. Un hombre rico (Mc 10,17-22)*. Este pasaje nos permite fijar mejor las relaciones de Jesús con la riqueza. Jesús va recorriendo su camino hacia Jerusalén

(hacia la muerte) «y se le acerca un hombre diciéndole: Maestro bueno, ¿qué haré para heredar la vida eterna? Jesús le respondió: Lee la Escritura, ¿sabes lo que dice?...: No matarás, no adulterarás, no robarás, no darás falso testimonio, honrarás a tus padres. Vete y cúmplelo. Él replicó: Maestro, todo eso lo he cumplido desde mi juventud. Jesús mirándole le amó, y le dijo: Una cosa te falta: vete, vende lo que tienes y dáselo a los pobres, tendrás un tesoro en el cielo. Luego ven y sígueme. Pero él, entristecido por esta palabra, suspirando profundamente, se fue. Era muy rico» (Mc 10,17-22). Era un buen judío, un hombre de ley, pero quiere algo más y por eso busca a Jesús. No padece angustias personales, ni dificultades familiares. Está contento, pero desea alcanzar la vida eterna. Jesús le responde diciendo que sea buen judío y que viva según los mandamientos que llevan a la vida eterna (cf. Ex 20,12-16). El hombre le responde que los ha cumplido, de manera que podemos suponer que es irreprensible según Ley, lo mismo que dice Pablo hablando de sí mismo (cf. Flp 3,6). Pues bien, el Evangelio se eleva entonces de nivel y le sitúa más allá de la Ley, añadiendo: «Jesús, mirándole, le amó y le dijo...» (Mc 10,21). A partir de aquí, toda la escena se construye como un cruce de miradas. Lo que Jesús va a decir *(véndelo todo*, *sígueme...)* solo se puede pedir desde el amor. Por encima de las leyes que ha cumplido en su vida anterior, Jesús ofrece al hombre la mirada amante que le hará capaz de situarse en el nivel de gratuidad del Reino. Jesús no le exige cumplir nuevas leyes, no le reprocha por nada. Simplemente le ama, en gesto que define todo el Evangelio, invitándole con su mirada a dejar todo y seguirle. Entre Jesús y el hombre se establece una comunicación preñada de promesas. Todo nos permite suponer que van a comprenderse, pues hay un presupuesto de cordialidad en ambos. Solo en este contexto Jesús puede seguir diciendo: «Una cosa te falta: vete y vende lo que tienes...». En la misma perfección moral de los mandamientos descubre Jesús una carencia, que se expresa como falta de gratuidad. Por eso le sigue diciendo: «Vende lo que tienes». Y con esto aparece el tema central del relato: este hombre «tiene» cosas, las tiene para sí, y están corriendo el riesgo de que ellas le tengan y posean. Por eso, Jesús le pide que las venda, no simplemente por venderlas, sino para *dárselas a los pobres*, en gesto de amor generoso.

(3) *Los bienes de los pobres. Más allá de una economía comunitaria*. Se pueden vender las cosas para negociar con ellas; pero Jesús no pide eso, no quiere un comerciante al servicio del Reino. Se pueden vender las cosas para dar su producto a una comunidad religiosa o social, es decir, a la Iglesia o al grupo, como pide la Regla esenia de Qumrán (cf. 1QS 1,11-13) y como suponen muchas reglas cristianas de vida religiosa. Pero Jesús no quiere tampoco eso, no quiere que sus discípulos pasen de la posesión individual (o de pequeña familia) a la posesión grupal de bienes, ni quiere que ellos sirvan para enriquecer con donaciones a una Iglesia que puede utilizarlos para mantener sus obras religiosas, pues de esa forma sus discípulos seguirían buscando una forma de ventaja económica, de poder del grupo. En contra de eso, Jesús quiere que el hombre regale sus bienes a los pobres, es decir, a los de fuera de su grupo, sin esperar compensaciones, por puro amor gratuito. «Y tendrás un tesoro en el cielo», es decir, allí donde nada se posee, sino que todo se regala y comparte, en el nivel de Dios, que lo

tiene todo no quedándose con nada. Esta es la prueba de Dios: la gratuidad completa. Ciertamente, Jesús sabe que es bueno tener y compartir dentro del grupo, como indicará el pasaje siguiente del mismo Evangelio al hablar del ciento por uno en este mundo (cf. Mc 10,28-31). Pero no quiere superar el egoísmo o riqueza individual (de familia pequeña) con una forma nueva de egoísmo y seguridad comunitaria. No quiere que se den los bienes a la Iglesia, sino a los pobres. El hombre de Mc 10 ha podido suponer que Jesús va a pedirle sus bienes (o parte de ellos) para servicio de su obra de reino. Pero Jesús le responde que no quiere nada, ni para él ni para su Iglesia: no necesita los bienes de este rico para edificar su comunidad; no quiere construir su Iglesia sobre los donativos de los poderosos. Por eso le dice que «los dé a los pobres». Solo entonces puede añadir «ven y sígueme». No le pide nada de dinero, ni le ofrece unas ideas o programas de oración, ni le invita a realizar sacrificios o gestos de tipo religioso; no le promete ningún tipo de bienes materiales sino algo infinitamente superior: un lugar en su propio camino de Reino: ¡Sígueme! Quizá el rico le ha ofrecido dinero, pero Jesús no necesita dinero, sino que le quiere a él y le dice ¡sígueme! Es como si añadiera: ¡No quiero tus bienes, te quiero a ti, no me hacen falta tus riquezas, te necesito a ti como persona! «Pero él, entristecido por esta palabra, suspirando profundamente, se fue. Era muy rico...». Jesús ha fracasado, no ha logrado «convertir» al hombre rico. Le ha mirado con amor, pero el amor no ha bastado para superar su deseo de seguridad económica. Entendida así, esta escena (Mc 10,17-22) es una parábola, una especie de novela ejemplar que nos arraiga en el tiempo de Jesús, para iluminar desde ella el camino de unas iglesias, que, muchas veces, en contra de Jesús, siguen pidiendo a los hombres un dinero que no es sin más para los pobres (¡cristianos o no!), sino para sus instituciones de tipo social o sacral.

Cf. V. CASAS, *Cristo al encuentro del hombre. Hacia una espiritualidad cristiano-evangélica*, Claretianas, Madrid 1988; S. LÉGASSE, *L'appel au riche (Mc 10,17-31 par)*, Beauchesne, París 1966, 19-63; X. PIKAZA, *Pan, casa y palabra. La Iglesia en Marcos*, Sígueme, Salamanca 2007; J. V. PIXLEY, *Biblia y liberación de los pobres. Ensayos de teología bíblica latinoamericana*, Centro Antonio de Montesinos, México 1986; T. E. SCHMIDT, *Hostility to Wealth in the Synoptic Gospels*, JSOT, Sheffield 1987.

RISPA

(↗ *David*, *Mical*, *Saúl*, *Yahvé*). Concubina de Saúl que, tras la muerte del rey, fue objeto de disputa entre Isbaal, su hijo, nuevo rey (hombre de poca autoridad), y Abner, su general, hombre fuerte del reino, que la llevó consigo (2 Sm 3,6-7), pactando luego con David, que de esa manera pudo hacerse rey sobre el conjunto de Israel. Pero Abner no pudo «disfrutar» de su traición, ni mantener a Rispa como esposa, pues Joab, general de David, le mató por celos (no quería competidores) y por enfrentamientos anteriores (cf. 2 Sm 3,27). Poco después, unos «mercenarios» mataron a traición a Isbaal, de manera que Rispa quedó sin ninguno de sus posibles maridos (parece que David no quiso pretenderla, como podía haber hecho). Pues bien, pasados los años, los habitantes de Gabaón, con permiso de David, se «vengaron» de Saúl (quien a su juicio les había tratado injustamente), matando y colgando (¡en honor de Yahvé!) a siete de sus descendientes. En ese contexto de justicia divina vengadora emerge la figura más humana de Rispa, cuyos dos hijos se encuentran entre los ajusticiados: «Tomó el rey (David) a los dos hijos que Rispa, hija de Ayyá, había dado a Saúl... y a los cinco hijos que había tenido Merab [algunos manuscritos ponen Mical], hija de Saúl..., y los puso en manos de los gabaonitas que los colgaron en el monte ante Yahvé. Cayeron los siete a la vez, siendo ajusticiados en los primeros días de la cosecha, al comienzo de la siega de la cebada. Y Rispa, hija de Ayyá, tomó un sayal y se lo tendía sobre la roca desde el comienzo de la siega hasta que cayeron sobre ellos las lluvias del cielo; no dejaba que vinieran... las aves del cielo por el día ni las bestias del campo por la noche...» (cf. 2 Sm 21,1-14).

Este durísimo pasaje presenta a Yahvé de Gabaón como garante de una justicia vengadora: Para que se aplaque su cólera, tienen que morir ritualmente siete hijos (descendientes) de Saúl (para expiar su posible crimen), y sus cadáveres han de permanecer colgados todo el verano, desde el comienzo de la siega hasta las lluvias de otoño, ante el lugar sagrado (templo de Yahvé) de Gabaón, muy importante en Israel (cf. 1 Re 3,1-15). Parece que en el fondo hay un rito cananeo (atestiguado en Ugarit) que se concreta en el sacrificio de unos presuntos «culpables», cuyos cadáveres quedan expuestos al sol implacable, para atraer la lluvia.

Sea como fuere, el texto nos sitúa ante un tipo de justicia de Yahvé a la que Rispa se opone, actuando no solo como madre de sus hijos, sino como representantes de los demás ajusticiados, sobre la roca donde se asienta el santuario, velando noche y día ante los cadáveres, alejando a las aves de carroña y a las fieras. Ella aparece así como mujer buena y como madre sufriente, que no acepta la ley de la venganza, ni cree en el Yahvé que exige la muerte de los hijos por los posibles crímenes de su padre. Ella es la verdadera «sacerdotisa» del Dios de la vida, auténtica creyente, signo mayor de humanidad, muy por encima de David y del mismo Yahvé de las venganzas de Gabaón.

RITOS

(↗ *abluciones*, *bautismo*, *culto*, *eucaristía*, *fiestas*, *sacerdotes*, *sacrificios*). El rito forma parte de la experiencia religiosa de todos los pueblos. Los primeros ritos conocidos dentro de la Biblia son sacrificios y ofrendas, fiestas y celebraciones familiares y sociales. Pero en la Biblia y en las religiones que de ella derivan se ha dado una evolución muy significativa.

(1) *Judaísmo. Principios*. El judaísmo empezó siendo una religión sacrificial intensa, pues estaba vinculada a la comunidad del templo* (1), centrada en los sacrificios y ritos que se describen por ejemplo en el libro del Levítico y en otros documentos posteriores, como el *Rollo del Templo*, de Qumrán. Pero, a lo largo de una historia de rupturas que desembocó en la caída del Segundo Templo (70 d.C.), el judaísmo se va convirtiendo en *religión del Libro*, de tal manera que el culto sinagogal de la Palabra (realizado por escribas, en torno al Libro) fue sustituyendo al culto sacrificial del templo. Los sacerdotes del templo de Jerusalén perdieron su importancia práctica para muchos creyentes y fue surgiendo una religión de laicos, es decir, dirigida y representada por personas que no pertenecen a la aristocracia sacerdotal. Tras la derrota final del 135 d.C. (guerra de Adriano) ese proceso se vuelve irreversible: cesa el culto sacrificial estrictamente dicho y las comunidades judías se organizan en torno a sinagogas donde los rabinos (maestros laicos) sustituyen a los sacerdotes. El culto de la Palabra, centrado en la lectura de los textos sagrados y en la oración compartida, se vuelve expresión central de la vida religiosa del judaísmo. Es evidente que sigue habiendo un tipo de culto religioso visibilizado en una serie de ceremonias y ritos de tipo sacral que marcan la identidad del grupo (circuncisión, baños purificadores, celebración de la pascua y de las fiestas, etc.), pero el conjunto del judaísmo se ha vuelto secular, religión nacional, sin ritos.

(2) *Los ritos del judaísmo*. Ciertamente, el judaísmo se ha vuelto una religión secular. Por eso, sus ritos, que provienen en gran parte de la Biblia, definen la identidad del pueblo de la alianza, son ritos seculares. (a) *Circuncisión*. Judío es el que nace de una mujer judía, de manera que forma así parte de una nación particular: los judíos nacen, no se hacen. De todas formas, para introducirse en el judaísmo no basta el nacimiento, sino que deben cumplirse algunos ritos especiales y asumirse ciertos compromisos. El primero es la circuncisión, como sacramento de varones, que llevan en su carne (miembro masculino) el signo de su dedicación a Dios. Los niños varones de familia judía se circuncidan a los ocho días (cf. Gn 17). Los convertidos se circuncidan al ser recibidos en la comunidad. (b) *Bautismos y purificaciones*. La circuncisión es un rito de varones. Hay, junto a ella, ritos de purificación, que suelen consistir en abluciones y baños, como los que realizaban Juan Bautista y otros judíos del tiempo de Jesús. Estos baños han sido minuciosos y distintos según las diversas ramas de judaísmo. Actualmente, ellos afectan de un modo especial a las mujeres. También es importante el día en que el niño varón (a los trece años) es admitido como miembro pleno de la comunidad *(Bar-Mitzvah)* y la fiesta del matrimonio. (c) *Fiestas*. La más importante, de

tipo general, ha sido y sigue siendo el Sábado, como día especial de presencia de Dios y descanso. Entre las fiestas particulares, algunas provienen de los tiempos más antiguos, como la *Pascua* (fiesta de los corderos, liberación de Egipto), *Pentecostés* (fiesta de la cosecha y de la Ley del Sinaí) y *Tabernáculos* (fiesta de la vendimia, esperanza escatológica). Algunas han sido recreadas más tarde, como el *Yom Kippur* (día penitencial), la *Hanuka* (dedicación del templo por los macabeos) o los *Purim* (fiesta de las Suertes, del tiempo de Ester). En todas ellas, la presencia de Dios va ligada a la vida del pueblo. (d) *Instituciones rituales*. Las más importantes han sido el *Templo* (que permanece como símbolo de elección) y *El libro de la Ley* (que es el verdadero Templo de Israel). El templo fue destruido el 70 d.C. y desde entonces no han podido realizarse los sacrificios rituales (entendidos ahora como símbolos); la explanada del viejo santuario, con las ruinas del Muro de las Lamentaciones, es para los judíos un signo importante. Pero mucha más importancia tiene ya el Libro de la Ley, con las Sinagogas, donde se lee la Biblia y se comentan los textos legales básicos, como la Misná y el Talmud. En ninguno de estos casos hacen falta sacerdotes. Los ritos judíos son ritos laicales.

(3) *Cristianismo. Principios*. El cristianismo comparte la misma evolución del judaísmo, de manera que en principio puede tomarse como religión sin sacrificios. Ni Jesús ni los primeros cristianos fueron sacerdotes. Eran laicos y como tales establecieron un tipo de vinculación comunitaria desligada de templos y de ceremonias sacerdotales públicas, de tal forma que los antiguos romanos les pudieron llamar ateos, es decir, hombres sin una vinculación religiosa de tipo exterior. De todas formas, en proceso que resulta significativo, el recuerdo de la muerte y pascua de Jesús, vinculado a la memoria israelita (que aparece expresada de forma crítica en la carta a los Hebreos) y situado en el trasfondo del culto pagano de los misterios, ha suscitado un tipo de resacralización cultual del cristianismo, que se centra en la celebración de la eucaristía. Lógicamente, la Iglesia ha debido instaurar un tipo de ministerios oficiales (episcopado, presbiterado) que a veces suelen interpretarse como sacerdotales. Ha sido un proceso normal y quizá necesario. En esa línea, son muchos los que piensan que los sacerdotes resultan esenciales para el cristianismo, como mediadores cultuales entre el hombre y Dios. De todas formas, miradas las cosas desde su raíz, manteniendo la identidad bíblica de la Iglesia, resulta preferible resaltar la identidad laical cristiana y decir que, en sentido estricto, los ministros eclesiales de la celebración bautismal y eucarística no son sacerdotes. Estrictamente hablando, a diferencia de los liturgos de las religiones paganas, al igual que los rabinos judíos y los dirigentes de la oración musulmana, los ministros cristianos siguen siendo laicos (no son sacerdotes), aunque ejercen una función laical muy importante: presidir la vida eclesial (presbíteros) y vigilar (animar) la buena marcha de las comunidades (obispos), pudiendo así promover en las iglesias la fiesta propia de Jesús (el recuerdo de su Cena).

(4) *Los ritos cristianos*. Desde la perspectiva anterior, partiendo de la misma Biblia (Nuevo Testamento), la Iglesia cristiana ha desarrollado siete ritos principales, llamados *sacramentos*. (a) Bautismo*. Constituye el rito de entrada y nuevo nacimiento. Los

cristianos no nacen, se hacen, a través de un gesto de inserción en una comunidad que les acoge; el agua es signo de la nueva vida que reciben, uniéndose a Jesús, que se bautizó y murió por ellos, revelando de esa forma el gran misterio del Padre y del Espíritu (cf. Mt 28,16-20). Como una continuación del bautismo está la *Confirmación*, que expresa la madurez de la vida cristiana, y la *Penitencia*, sacramento o celebración del perdón para los ya bautizados, ritos que pueden fundarse en textos como Jn 20,22-23. (b) Eucaristía*. Es el rito básico de la vinculación comunitaria y de la apertura universal de los cristianos. Consta de una liturgia de la Palabra (se lee la Escritura) y del Sacramento (se comparte el Pan y Vino de Jesús). Ortodoxos y católicos destacan más la liturgia del sacramento. Los protestantes acentúan más la Palabra. Para unos y otros resulta esencial la celebración de la vida compartida, es decir, de la comunicación total de los creyentes. La presencia de Dios se identifica, según eso, con el mismo diálogo humano, centrado en el recuerdo de Jesús y expresado en el pan y el vino concreto de la comunicación entre los hombres. No hay ningún rito que pueda separarse de la vida. (c) *Orden*. Sacramento de la institución social o de los ministerios. Es muy importante para los ortodoxos y católicos, que interpretan la Iglesia como organización sagrada, con obispos y presbíteros. Los protestantes lo destacan menos, pues no aceptan la forma de ejercer la autoridad del Papa (obispo de Roma), ni el tipo de poder de los obispos católicos y ortodoxos; para ellos, el sacramento del orden forma parte de la misma dinámica de diálogo en amor y libertad de las comunidades, sin que sea necesario personalizarlo de manera fuerte en unos individuos. Jesús habría instituido este sacramento al decir «haced esto en memoria mía» (Lc 22,19; 1 Cor 11,24). (d) *Matrimonio*. Celebración del amor mutuo entre un hombre y una mujer, como signo de la fecundidad de Dios y de la Iglesia (cf. Jn 1,1-11; Ef 5,21-33). (e) *Unción de los enfermos*. Asume y continúa el gesto de Jesús que acoge, bendice, unge y cura a los enfermos. Estaría ratificado por la carta de Santiago que pide a los presbíteros de la comunidad que oren por los enfermos y les unjan (Sant 5,14-15). En estos siete casos, los sacramentos son inseparables de la vida concreta de los fieles. Así pueden llamarse *sacramentos laicales*.

(5) *Un apéndice. El islam* ha llevado hasta el final el proceso judeocristiano de superación de los sacrificios y lo ha hecho de una forma programada y consecuente. Mahoma criticó los antiguos cultos paganos y creó una sociedad igualitaria de creyentes laicos, una sociedad donde no había sacerdotes porque en el sentido fuerte del término todos son sacerdotes: pueden orar solos si están a solas y pueden orar en común y dirigir la plegaria compartida si están en grupos. En el islam oficial no hay ritos, ni sacrificios, ni siquiera sacramentos. Junto a la profesión de fe, el culto básico se reduce a la oración, que se debe realizar cinco veces al día (a solas o en grupo: a la caída del sol, al mediodía, a media tarde, al ponerse el sol y una vez en la noche), sin necesidad de reunirse para ello en la mezquita (aunque en ella se reúnen muchos fieles, especialmente los viernes). De todas formas, el islam ha destacado cinco pilares o gestos rituales que derivan, en gran parte, de la tradición bíblica: confesión de fe, oración diaria, ayuno mensual, limosna y peregrinación a La Meca.

Cf. X. PIKAZA, *El fenómeno religioso*, Trotta, Madrid 1999; *Las grandes religiones*, Témpora, Salamanca 2002; G. VAN DER LEEUW, *Fenomenología de la religión*, FCE, México 1964; G. WIDENGREN, *Fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid 1976.

ROBO DE HOMBRES

(↗ *mandamientos*, *pena de muerte*, *rapto de mujeres*). La ley más fuerte contra el robo de seres humanos se encuentra en Dt 24,7: «Si se encontrara alguno que hubiere robado a uno de sus hermanos, los hijos de Israel, y le hubiere esclavizado, o le hubiere vendido, morirá el tal ladrón, y así quitarás el mal de en medio de ti». En el fondo de esta ley que regula (limita) la esclavitud, resuena el 6º (o 7º) mandamiento del Decálogo ético, que dice «no robarás» (Ex 20,15; Dt 5,19). La tradición posterior suele aplicarlo al robo de cosas, pero la intención primera del texto se dirigía contra el robo de personas, raptadas para ser vendidas a modo de mercancía, en las ferias de esclavos, como sabe también otro texto paralelo: «Quien robe a un hombre para venderlo o esclavizarlo es reo de muerte» (Ex 21,16). La gravedad de este robo viene definida por la dureza del castigo que debe recibir quien lo comete (pena de muerte). Estas leyes responden, sin duda, a una sociedad propensa a esclavizar a las personas; por eso resultaba necesario oponerse al ladrón o traficante de esclavos. En ese mismo contexto se sitúa la ley sabática que reduce a siete el Número de años de esclavitud por deudas (Ex 21,2-7; Dt 15,12-18). Quien rapte a un hermano para esclavizarle, quien oprima a los demás por razón de deudas económicas está destruyendo la misma raíz de la humanidad. El pasaje antes citado (Dt 24,7) distingue entre un hermano israelita (a quien no se puede robar) y un extraño (cananeo o indio, negro o asiático) a quien podría robarse o esclavizarse, como ha sucedido hasta hace poco en nuestra ilustrada sociedad de Occidente. Es claro que esa distinción entre hermano y no hermano debe hoy superarse, desde el espíritu de la Biblia y desde la misma racionalidad humana.

ROCA, PIEDRA

(↗ *Pedro*). Según Mt 16,18, Jesús ha hecho a Simón-Pedro la piedra de cimiento de la Iglesia que sustituye al templo de Jerusalén. Pedro es, según eso, soporte o base del edificio de aquellos que creen en Jesús y que forman el «cuerpo mesiánico de Dios». A diferencia de Marcos, donde Jesús rechaza duramente a Pedro (Mc 8,31-33), suponiendo después que no ha cumplido aún su tarea en la Iglesia (cf. Mc 16,7-8), Mateo afirma que Pedro ha cumplido ya su tarea y así le presenta como intérprete cristiano de la Ley judía y como primera piedra de la Iglesia. Por eso, Jesús acepta su confesión (¡Tú eres el Cristo!: Mt 16,17), añadiendo, en contra de Mc 8,33 (que le llamaba Satanás), que el mismo Dios le ha revelado la verdad mesiánica. En esa línea, el mismo Jesús resucitado proclama, de un modo solemne, pasados tres o cuatro decenios de historia cristiana, desde el interior del Evangelio, estas palabras esenciales: «Y yo te digo: ¡Tú eres Pedro y sobre esta Piedra edificaré mi Iglesia y los poderes del infierno no prevalecerán sobre ella!». Según el evangelio de Mateo, la comunidad mesiánica se funda sobre el testimonio de la fe de Pedro y de aquellos que asumen su camino y así afirman, con él, que Jesús no es solo el Cristo de Israel, sino el Hijo de Dios para todas las naciones. El texto supone que Pedro ha cumplido ya esta función de una vez y para siempre en el interior de la iglesia de Mateo. Los católicos añaden que los obispos de Roma han seguido realizando esa misma función a lo largo de la historia de la Iglesia.

ROMA

1. Nuevo Testamento

(↗ *Apocalipsis*, *celotas*, *César*, *Hechos*, *juicio de Jesús*, *Pilato*). Roma fue la ciudad e imperio que dominó por varios siglos sobre el entorno del Mediterráneo desde el siglo III-II a.C. Las primeras relaciones de los judíos de la Biblia con Roma están documentadas en 1 Mac 8,1, donde se dice que el Senado romano se comprometió a defender a los insurgentes judíos en contra del poder de los reyes de Siria (entre el 163 y 160 a.C.). El 48 a.C. Pompeyo toma Jerusalén y desde entonces, hasta la entrada de los musulmanes, en torno al 638 d.C., Roma y sus sucesores bizantinos impusieron su poder en Palestina. Desde el 37 hasta el 4 a.C., los romanos establecen como rey vasallo sobre el conjunto de la tierra de Israel a Herodes el Grande, bajo cuyo dominio nació Jesús, en torno al 6 a.C. Tras la muerte de Herodes y la deposición de su hijo Arquelao (el 6 d.C.), el dominio de Roma en las tierras de Israel se divide. Roma impone en Galilea y Perea un rey-tetrarca vasallo, Herodes Antipas, bajo cuyo dominio realiza Jesús su misión pública. Por el contrario, Judea y Samaría quedan bajo la administración directa de un procurador romano que, en tiempos del ministerio público de Jesús, se llamaba Poncio Pilato, que fue el responsable directo de su ejecución como pretendiente real, es decir, porque pretendía ser «el Rey de los judíos», oponiéndose de es forma al orden de Roma.

(1) *Jesús y Roma*. Jesús no se opuso directamente al orden militar romano, como querían algunos celotas, pretendientes mesiánicos y «bandidos», en los años de su nacimiento y tras su muerte, en el levantamiento que culminó en la guerra del 67-70 d.C. A diferencia de ellos, Jesús anunció y preparó la llegada de un Reino de Dios que no iba directamente en contra del imperio de Roma, en un plano económico y militar, como muestra su palabra sobre el denario* (cf. Mc 12,13-17) y, sobre todo, su actitud de no violencia activa. A pesar de eso, el proyecto de Jesús, su libertad frente a los poderes sociales y religiosos y su pretensión mesiánica, quizá velada al principio, pero después explícita, tras su venida a Jerusalén, en las fiestas de Pascua, hizo que el poder romano le condenara a muerte. Esta ha sido la relación más importante de la Biblia cristiana con Roma: Jesús fue condenado a muerte por el representante legal del Imperio romano.

(2) *Iglesia primitiva. Pablo*. No parece que los cristianos más antiguos de Jerusalén y Galilea tuvieran enfrentamientos directos con la administración romana. Los problemas cristianos fueron más bien «intrajudíos», enfrentamientos y roces de unos judíos con otros, entre los cuales se hallaban también los cristianos. En esa línea resulta ejemplar la actitud de Pablo, que quiere extender y extiende el cristianismo dentro de la «legalidad romana», como afirma de un modo ejemplar en la carta a los Romanos: «Sométase toda persona a las autoridades superiores, porque no hay autoridad que no provenga de Dios; y las que hay, por Dios han sido constituidas. Así que, el que se opone a la autoridad, se opone a lo constituido por Dios; y los que se oponen recibirán condenación para sí mismos. Porque los gobernantes no están para infundir el terror al que hace lo bueno, sino al que hace lo malo. ¿Quieres no temer a la autoridad? Haz lo bueno y tendrás su

alabanza» (Rom 13,1-8). Ciertamente, Pablo sabe y pone de relieve que la experiencia cristiana se sitúa en un plano distinto al plano del poder de Roma, en gratuidad y perdón directo, por encima del orden de la ley. Pero piensa también que, en su nivel, la ley romana responde a una providencia de Dios, que ha querido establecer un orden social sobre el mundo (en una línea cuyos antecedentes pueden verse en la literatura sapiencial judía que admite el poder y la legalidad de los reyes no judíos, como supone ya Prov 8,5). En esa línea se sitúa el conjunto de la Iglesia del Nuevo Testamento, que quiere extenderse y se extiende como experiencia religiosa autónoma, pero dentro de un Imperio romano que tiende a ser «desacralizado» (la Iglesia admite su valor político, no sus pretensiones religiosas). Esta postura resultó eficaz y logró triunfar tras varios siglos de semi clandestinidad cristiana. Ya en el tiempo de Nerón (en torno al 64 d.C.) se dio una primera «persecución» contra los cristianos y en ella fueron ajusticiados en Roma Pedro y Pablo. Más tarde, hacia finales del siglo I, las relaciones del Imperio romano con el cristianismo se hicieron más tensas, pues los cristianos parecían un grupo o secta secreta, que no admitía la sacralidad de Roma. Desde esta base pueden entenderse las diversas valoraciones del Nuevo Testamento sobre Roma, que ahora presentamos desde la perspectiva final del Apocalipsis, que es el documento cristiano más significativo en el que se plantean las relaciones de la Iglesia con el Imperio romano.

(3) *Modelo gnóstico*. Una tradición antigua, anunciada quizá en un posible documento Q (texto al parecer utilizado por Lc y Mt), asumida por el *EvTom* (apócrifo), ha traducido el mensaje apocalíptico de Jesús en claves de experiencia de plenificación interior y de separación respecto del orden político del Estado. Deja a un lado la crítica social del Evangelio, que exige la transformación integral del ser humano (a nivel comunitario y económico), para destacar su experiencia espiritual. De esa forma se inmuniza frente a los riesgos políticos externos y evita la persecución imperial de Roma. Según ello, el cristiano puede vivir a dos niveles: sigue a Jesús en plano interno, de transformación del alma; acepta en el orden externo la economía (idolocitos) y la fidelidad política de Roma, como defienden algunos en Ap 2–3. Es posible que Juan escriba su Apocalipsis para oponerse a un tipo de primer cristianismo gnóstico.

(4) *Modelo narrativo. Los sinópticos*. Desde la experiencia pascual (el resucitado es el mismo crucificado), con rasgos que le acercan a Pablo, Marcos ha reinterpretado el mensaje de Jesús en forma de evangelio: buena nueva de salvación que se expresa en la experiencia comunitaria (pan, casa) y en la entrega martirial (camino de cruz: Mc 8,31; 9,31; 10,32-34; de sus creyentes. Su iglesia es la familia de aquellos que comparten de manera universal el pan (cf. Mc 6,30-44; 8,1-10), superando la imposición política de Herodes o la pureza exclusivista de los fariseos (cf. Mc 8,14-21), suscitando una comunidad afectiva o grupal (casa eclesial) en torno a la palabra de Jesús (cf. Mc 3,20-35). De esa forma ha destacado, en gesto sorprendente, algunos motivos que resultan centrales para el Ap: el valor de la comida compartida (contraria a los idolocitos) y la fidelidad comunitaria (contraria a lo que el Ap llama *porneia*). Mt (y en menor medida Lc) aceptan ese esquema, conservando y recreando el mensaje apocalíptico de Jesús (cf. Mc 13 par); pero no han desarrollado el tema de forma consecuente, como hará el Ap.

Los tres sinópticos presentan la muerte de Jesús como efecto de una condena por parte del tribunal romano de Poncio Pilato. Pero ninguno de ellos presenta el movimiento de Jesús como un movimiento opuesto al orden de Roma, aunque suponen que algunos funcionarios romanos han perseguido o pueden perseguir a los cristianos («Seréis llevados ante gobernadores y reyes»: cf. Mc 13,9; Mt 10,18).

(5) *Modelo de adaptación.* 1 Clemente* *(= 1 Clem)*. El *EvTom* corría el riesgo de entender a Jesús en línea de evasión interna, dejando el mundo externo en manos de la perversión (de los poderes imperiales). Marcos, Mateo y Lucas pedían fidelidad hasta la muerte, pero no elaboraban temáticamente esa exigencia martirial en relación a los poderes imperiales, pues pensaban que el Imperio romano no tenía por qué oponerse directamente al despliegue del Evangelio. Por su parte, la Primera de Pedro invitaba a los cristianos a resistir en medio de la prueba, como exiliados y peregrinos, sin someterse a los males del mundo, pero sin satanizarlo: rogando por las autoridades imperiales. En esa línea avanza de manera significativa *1 Clem* (libro no aceptado en el canon del Nuevo Testamento), llegando incluso a sancionar positivamente y a sacralizar desde el mensaje de Jesús el poder de Roma. Para *1 Clem* los cristianos no son solo ciudadanos del Reino de Dios, exiliados en el mundo, como supone 1 Pe, sino ciudadanos de ambos mundos, del Imperio romano y del Reino de Dios; de esa forma, emperador y ejército se vuelven casi un signo de Dios sobre la tierra, anunciando aquello que defenderá en la Edad Media la teoría de los dos poderes (eclesiástico y civil, Papa y Emperador), que aparecen como representantes de Dios para los humanos.

(6) *Apocalipsis. (1) Principios*. El Ap de Juan se opone al espiritualismo gnóstico y al colaboracionismo de *1 Clem*, defendiendo el carácter social pero no imperial del mesianismo de Jesús. Sabe con 1 Pe que los cristianos son peregrinos en el mundo y que no deben dejarse dominar por sus potencias. Pero allí donde 1 Pe pide que oremos por el imperio (para que ofrezca un espacio de vida para el Evangelio), el Ap supone que no debemos hacerlo, pues los jefes del imperio (en su forma actual romana) son signo del Dragón, son Bestias destructoras para los humanos y de un modo especial para los cristianos. Es más, frente al sometimiento a las autoridades imperiales que propugna 1 Pe 2,13-17, el Ap defiende una actitud de resistencia creadora, pues ellas gobiernan mal (cf. Ap 6,9-11; 18,24), matando a inocentes y cristianos. De esa forma, el Ap se opone a *1 Clem* (y en algún sentido a 1 Pe), pero asume y recrea elementos del mensaje de Jesús que están latentes en la tradición sinóptica. Entre el camino de muerte de Jesús, que Mc ha puesto en el centro de su evangelio (Mc 8,27–10,52), y el proyecto martirial del Ap existe una continuidad muy precisa. Es más, entre el mensaje y vida de Jesús, evocado por Mc, y el proyecto social del Ap hay un claro camino de continuidad. Mc ha insistido en la exigencia positiva del pan compartido (multiplicaciones); el Ap ha destacado el riesgo del pan idolátrico (cercano al de Mc 8,14-21). Mc ha destacado la exigencia de fidelidad en el seguimiento de Jesús; el Ap ha insistido en el riesgo de prostitución social de las comunidades cristianas. Ambos conciben el camino de Jesús como proyecto de convivencia que rompe las barreras del judaísmo legalista.

(7) *Apocalipsis. (2) Persecución y comida de Roma*. Juan, autor del Apocalipsis, escribe como profeta perseguido a siete iglesias significativas de Asia, mostrando su autoridad ante ellas, pues piensa que se encuentran amenazadas: pueden perder su identidad cristiana (dejar su comida y fidelidad comunitaria), ajustándose al entorno social y religioso de un imperio entendido como sistema de prostitución sagrada, donde todo, administración y economía, está al servicio de la identidad satánica y perversa de Roma. Parece claro que el Ap ha surgido (en tiempo de Domiciano, al fin del I d.C.), en un momento de crisis para las iglesias. El Apocalipsis rechaza la configuración política del Imperio romano, que, al menos en Asia, quería imponer sobre todos un modelo de economía e unidad social que implica idolatría y abandono de la fidelidad cristiana (prostitución). En un aspecto, el imperio resultaba «tolerante»: dejaba que individuos y grupos expresasen hacia dentro (en sus casas y espacios cerrados) sus creencias religiosas y sociales. Pero su tolerancia iba unida a un tipo de nivelación estatal que a sus ojos parecía natural (racional), pero que se expresaba en una comida (carne sagrada consagrada al ídolo del imperio) y en una vinculación social que para los cristianos resultaba destructiva. Lo que otros llaman fidelidad normal al imperio benefactor (pacificador) es para Juan y sus cristianos sometimiento político y prostitución. Más que la persecución directa del imperio contra los cristianos, a Juan le preocupa el riesgo de asimilación imperial: que los cristianos coman y vivan al modo de Roma. Los fieles del Ap se sienten amenazados porque forman un pueblo distinto, que no entra en ninguna de las estructuras conocidas del imperio: no es nación extranjera a la que se deba combatir (como serían los partos), ni pueblo con leyes sociales reconocidas (como el judaísmo). Ellos aparecen como grupo «ateo» de insumisos (sin dios oficial), que no aceptan al orden de la paz romana, tenida por divina en el imperio. Ciertamente, cada uno podía adorar en privado (y público) a los dioses que quisiera, siempre que aceptara el orden sacral del imperio, expresado (sobre todo en la provincia de Asia) a través de ceremonias y gestos de tipo social: participar en las fiestas de la divinidad de Roma y sentarse en banquetes rituales de los gremios ciudadanos, comiendo la carne sacrificada a los ídolos (en signo de fidelidad imperial). Quien no lo hiciera acababa siendo un marginal, proscrito de la sociedad, y podía ser acusado de infiel a Roma, como muestra hacia el 111-113 d.C. la carta de Plinio, reflejando una situación anterior, del tiempo del Apocalipsis. Al situarse como cristiano frente a Roma, Juan ha descubierto algo que otros cristianos de su tiempo no captaron: la misma dinámica social y espiritual del Imperio romano era contraria al Evangelio. No habían surgido aún persecuciones generalizadas contra los cristianos, aunque se dieran casos esporádicos de ella, no solo en Roma (en tiempos de Nerón), sino en la misma Asia (como supone Ap 2,13 y 6,9-11); pero la misma estructura religiosa de Roma conducía, según Juan, al enfrentamiento con los cristianos, a quienes el imperio acusará de asociales, enemigos del orden público, pues rechazan los signos básicos de sumisión y fidelidad al poder establecido (sacral), rechazando la conciencia divina del imperio. Aquí surge según Juan, la gran batalla: el conflicto entre la *fidelidad* a Cristo y la *porneia* o prostitución (Ap 2,14.20). Juan no combate contra unos dioses aislados, sino contra el «dios supremo»: el orden imperial de

Roma que exige adoración sacral a sus vasallos. La última verdad (mentira) del imperio está en divinizarse: hacerse fuente de *comida y fidelidad* sacral para los hombres.

Cf. A. MOMIGLIANO, *De Paganos*, *Judíos y Cristianos*, FCE, México 1992; X. PIKAZA, *El Apocalipsis*, Verbo Divino, Estella 1999; E. STAUFFER, *Cristo y los césares*, Escerlicer, Madrid 1956; K. WENGST, *Pax Romana and the Peace of Jesus Christ*, SCM, Londres 1987.

2. Primera historia cristiana

(↗ *carta a los Romanos*, *Clemente [Primera carta de]*, *Hechos*, *Iglesia 6-7*, *obispos*, *Pablo*, *persecuciones*). No sabemos quiénes fueron los fundadores de la Iglesia de Roma, aunque debieron ser judeocristianos, que llegaron allí a los pocos años de la muerte de Jesús, apareciendo pronto como ocasión o motivo de tumultos en tiempos de Claudio, hacia el 49 d.C. (cf. Suetonio, *Claudius* 25; Dion Casio, *Historia* 60, 6, 6). Más tarde, hacia el 59/60, llegaran Pablo y Pedro, quienes, conforme al testimonio fiable de la tradición, fueron condenados a muerte (hacia el 64), dejando el recuerdo de su vida y la memoria de su obra.

Iglesia episcopal. En un primer momento, la comunidad o comunidades de Roma tenían una administración presbiteral, conforme al esquema o modelo de las sinagogas judías. Pasado un tiempo, después que lo hubieran hecho otras iglesias de Oriente (hacia 150/180 d.C.), la de Roma asumió también una estructura monárquica o episcopal, que ha durado hasta hoy (y que se expresa en el papado). De esa forma se alejó con más fuerza del judaísmo rabínico, que siguió manteniendo un gobierno colegiado, sin obispos o «monarcas» religiosos. Dado ese paso, a partir del siglo III, los obispos de Roma adquirieron una gran autoridad, de manera que dialogaron con la sociedad civil y apelaron a Pedro como fundador y primer obispo.

En un momento posterior (hacia el 180), queriendo apoyar la institución del episcopado, Ireneo de Lyon ofreció una lista de «obispos de Roma», pues «allí se ha conservado siempre, para todos los hombres, la tradición de los apóstoles» (*Ad. Haer.* III, 3, 2). No es fácil precisar el valor histórico de los nombres que él aduce (y de su condición de obispos). Pero lo cierto es que, a partir de ese momento, a finales del II, y en especial a partir del siglo III (siglo de las persecuciones), los obispos de Roma (con los de otras sedes) se entienden como sucesores de los apóstoles, logrando una gran importancia en el despliegue de la Iglesia cristiana.

Como herederos de la tradición de Pedro y Pablo y líderes de la capital del Imperio, los obispos de Roma tuvieron una fuerte conciencia de su tarea. Así aparecen investidos de gran autoridad ya antes del edicto de Constantino (313). Ciertamente, el peso de la Iglesia siguió estando en Oriente, donde se celebraron los siete concilios ecuménicos, desde Nicea I (325) hasta Nicea II (787), convocados por los emperadores bizantinos. Pero a través de un intenso proceso de concienciación y de presencia eclesial, los obispos de Roma (= Papas) se elevaron y quisieron actuar (sobre todo a partir de Dámaso: 366-384) como representantes del conjunto de la Iglesia. En ese contexto debemos destacar el influjo del Imperio y el deseo de universalidad.

Iglesia e Imperio, *influjo mutuo*. El Imperio persiguió a la Iglesia por la cercanía de sus propuestas, pues ambos querían extenderse a todo el mundo, creando un Estado

universal (Roma) y/o una Iglesia universal (cristianismo), como lo había previsto ya el Apocalipsis. Al final se pasará de la lucha a la colaboración, cuando el Imperio reconozca al cristianismo como religión lícita (313) y después como religión oficial (389), a través de un proceso de contaminación y enriquecimiento (o desviación, según se mire). De esa forma, el Imperio se hace «Iglesia» y la Iglesia se hace Imperio, de manera que al final el emperador aparece como autoridad cristiana y los obispos como autoridad civil, prefectos o vicarios de las diócesis territoriales en que se dividía el Imperio.

Universalidad. Un camino abierto. Los cristianos lograron algo impensable para los imperios helenistas y Roma: crearon una «ecumene» (humanidad religiosa) por encima de las fronteras políticas y militares, abriéndose a todos los pueblos, incluso a los «bárbaros», no solo en las áreas de antigua presencia «latina» (Italia, Francia, península Ibérica) o helenista (Grecia, Asia Menor...), sino más allá de la frontera imperial (entre los germanos, eslavos, persas...). Desde el tiempo de las persecuciones, los cristianos habían instaurado redes personales de comunicación y diálogo social más allá del imperio, creando comunidades concretas y autónomas, fundadas en la ayuda a los pobres y a los expulsados de la sociedad, ofreciendo un proyecto alternativo de humanidad, mientras el gran Imperio agonizaba, incapaz de ofrecer estructuras de convivencia y asistencia humana, a sus millones de habitantes. En ese sentido podemos afirmar que la Iglesia de Roma fue, en algún sentido, la continuadora del Imperio romano.

ROMANOS, CARTA A LOS

(↗ *Adán*, *colecta*, *Ley*, *Nuevo Testamento*, *Pablo*, *pecado*, *Roma*). Pablo había comenzado su misión en Arabia, en un entorno más relacionado con el Oriente. Pero su camino misionero se fue abriendo después, en un movimiento continuo, que empieza el año 35 d.C. (primer viaje a Jerusalén), se centra en el año 49 («concilio» de Jerusalén y ruptura de Antioquía) y culmina hacia el 60/61 (con su llegada a Roma y su muerte). En ese contexto es muy importante la carta a los Romanos, escrita probablemente el año 56, desde Corinto, mientras Pablo preparaba su viaje a Roma, pasando por Jerusalén, donde debía entregar su colecta*. Esta es una carta «teológica», uno de los documentos antropológicos y teológicos más significativos de la historia de la humanidad; pero ella ofrece también muchos datos de tipo histórico y social, de manera que resulta esencial para el conocimiento del cristianismo primitivo.

(1) *Una comunidad importante*, *una intención especial*. La carta a los Romanos tiene un carácter distinto de las otras, pues se dirige a una comunidad que Pablo no conoce directamente. No está escrita para animar a unos creyentes, ni para resolver problemas de las comunidades, sino como documento de presentación para una iglesia que él quiere visitar y donde quiere que le reciban y acepten su teología (misión), de tal forma que después le envíen como delegado para seguir su camino hasta Occidente (España). Pablo quiere culminar de esa manera su misión, que le ha llevado a crear comunidades preparadas para recibir al Cristo que viene, desde el extremo de Oriente (Arabia) hasta el extremo de Occidente (España). Esta carta pone de relieve los dos gestos finales de comunión y despedida de Pablo.

Pablo escribe esta carta en el momento en que se dispone a subir a Jerusalén con una colecta, para mostrar su solidaridad humana y cristiana con la comunidad originaria de Santiago. Que sepamos, Pablo no ha escrito una carta a Santiago ni a la comunidad de Jerusalén presentando su teología, pues supone que ellos (de Jerusalén) ya la conocen, y además quiere visitarles personalmente, con dinero de las comunidades que ha fundado, como signo de vinculación fraterna, para despedirse en paz de los cristianos primeros (de Jerusalén), antes que venga Cristo. Pues bien, en contra de eso, Pablo escribe a los romanos, anunciando su venida y presentando su visión de Cristo, para que puedan admitirle en comunión, cuando venga hasta ellos, y enviarle luego como delegado suyo a los confines de Occidente. Eso significa que concede mucha importancia a la comunidad de Roma, que parece haber tenido un origen judeocristiano (aunque con rasgos helenistas), queriendo mantenerse en diálogo con ella. La comunión con la Iglesia de Roma es fundamental para Pablo, como es fundamental la comunión con Jerusalén.

(2) *Es una verdadera carta*. Se trata, como he dicho, de una carta de presentación y petición de ayuda. Pablo no es uno cualquiera, sino un hombre conocido en todas las Iglesias, empezando por Jerusalén, alguien que ha venido realizando su misión en nombre propio, sin pedir recomendación a nadie (aunque en comunión con Santiago y con Pedro, como ha puesto de relieve en Gal 1–2). Pues bien, ahora la pide: desea que los romanos le ayuden a seguir su camino posterior, que él no quiere realizar solo en su

nombre (y en nombre de sus comunidades propias, con cuyo dinero sube a Jerusalén), sino también en nombre de la Iglesia de Roma, a la que considera muy importante, en el camino que le lleva a Occidente.

Pablo no conoce directamente esa comunidad, pero, de alguna manera, desea influir en ella, logrando que los cristianos de la ciudad (en gran parte judeocristianos) acepten su Evangelio. Sin duda tiene muchos contactos en la comunidad de Roma, como muestra al final de la carta (Rom 16), aunque algunos han pensado ese último capítulo que no forma parte de esta carta (sino de otra dirigida a Éfeso). Sea como fuere, Pablo intenta conseguir el apoyo de los romanos, para que le envíen como delegado a España, pero parece que no lo ha conseguido, pues no ha llegado libre a Roma y probablemente no ha podido seguir realizando el camino hasta España (cf. Pablo, muerte*). En ese sentido, la carta a los Romanos constituye el verdadero testamento de Pablo, una culminación de todo lo anterior, un anuncio de lo que él podría haber sido y haber realizado en el futuro.

(3) *Teología*, *un pensamiento básico*. La novedad (y el reto) de la carta a los Romanos está en el hecho de que Pablo debe presentar su teología a una iglesia que no es suya, a una comunidad que él no ha fundado, para mostrar su comunión vital y misionera con ella. Muchos argumentos de Romanos resultaban conocidos y han sido expuestos en otras cartas (sobre todo en Gálatas), pero ahora aparecen de manera más sistemática, casi en forma de tratado. Pablo ha hecho así un gran esfuerzo por presentar su teología a personas que, en principio, no tienen por qué aceptar su visión del evangelio, de manera que no puede apelar a las razones de su vida (como en Gal y Flp), ni imponer de alguna forma su «autoridad» como fundador de esa iglesia (como en 1 y 2 Cor), recordando sus sufrimientos por ella (y por el evangelio).

Pablo no tiene aquí más argumento que su propia experiencia del Evangelio. No parece que él se sienta obligado a «dar razones de su fe y de su teología» ante personas que duden de ella; pero de hecho las da, exponiendo de un modo conjunto su visión del Evangelio. Esta carta no es un tratado teológico estrictamente dicho, pero contiene los elementos básicos de la visión que Pablo tiene del cristianismo, y en esa línea puede tomarse como el trabajo «teológico» más significativo del Nuevo Testamento (y de la Iglesia primitiva). Muchos cristianos de Roma han podido tener alguna dificultad con la teología de esta carta, pero en conjunto deben haberla aceptado, pues de lo contrario no se habría conservado. Estos son algunos de sus temas:

Una historia del pecado (Rom 1–3). Pablo es un apocalíptico, es decir, un hombre que conoce y condena el pecado de la historia humana. Por eso, frente al Imperio de Roma, que se impone sobre el mundo conocido llevando el estandarte de una humanidad pacificada por la fuerza, eleva Pablo su mayor acusación: esta humanidad se encuentra condenada al pecado y a la muerte. No hay excepción, no hay salida. Cerrada en sí, en su forma actual, la historia de los hombres (judíos y gentiles) carece de salvación, pues la salvación verdadera es gracia (don de Dios) y solo puede recibirse y desplegarse por fe, acogiendo y desarrollando el don de Dios, no por obras y trabajos de los hombres.

Una promesa, *un camino* (Rom 4–8). La salvación que el hombre espera solo puede alcanzarse por fe, conforme a la promesa de Dios, personificada en Abrahán, antes que

hubiera ley judía (cf. Rom 4). En ese contexto se vuelven fundamentales dos figuras: Adán, que es el signo y principio de la humanidad, condenado a la muerte por su pecado; y Cristo, que es la nueva humanidad reconciliada por Dios, gratuitamente (Rom 5). Según eso, la vida se entiende como enfrentamiento apocalíptico, entre el bien que Dios ofrece en Cristo y el mal de la humanidad que tiende a encerrarse en su violencia y en su muerte. Se trata de un enfrentamiento social y personal, que define la historia humana (Rom 6–7) y el sentido de la misma creación, que parece condenada a la muerte, pero que ha sido liberada por el Espíritu de Cristo, en un camino abierto hacia la filiación divina.

Historia israelita (Rom 9–11). Pablo escribe a los cristianos de Roma, pero su argumento principal no trata de las instituciones del Imperio (que él acepta estratégicamente), sino de las relaciones entre los cristianos y los judíos de Roma y del mundo, con quienes él quiere dialogar. Pablo es judío y sabe que el mensaje de Jesús significa el cumplimiento de las promesas de Israel; pero, al mismo tiempo, está convencido de que una parte considerable del judaísmo nacional no ha recibido (ni recibirá de inmediato) su mensaje, precisamente porque él lo dirige también a los gentiles, superando así las diferencias nacionales, sacralizadas por un tipo de ley judía. Desde esa base interpreta Pablo el rechazo de una parte de Israel como un misterio, en la línea de la historia israelita, hecha de fracasos y rechazos (predestinación*). De todas maneras, a su juicio, esa «apostasía mesiánica» de una parte de Israel forma parte de un plan más profundo, por el que Dios quiere que, en la plenitud de los tiempos, se salven y acepten a Cristo no solo los gentiles, sino también los hombres y mujeres de su pueblo, de forma que «todo Israel será salvado» (cf. Rom 11,25).

Exhortación (Rom 12,1–15,13). Al llegar al final de su argumento, Pablo elabora una preciosa parénesis, poniendo de relieve los rasgos fundamentales de la fe cristiana, entendida como experiencia de amor mutuo y gratuidad (cf. Rom 12,9-21; 13,8-10), en medio de un «imperio» dominado por la justicia de la espada (cf. Rom 13,1-7, que puede tomarse quizá como glosa posterior). Pablo es apocalíptico, pero no proclama la guerra contra Roma, sino al contrario: quiere que, en un plano exterior, los cristianos se sometan a Roma, no por sumisión esclavista, sino por espíritu de libertad, pues la salvación de Dios no viene a través de una victoria militar, sino por medio de la gracia de Dios en Cristo, una gracia no violenta, que será capaz de vencer y superar la violencia de Roma.

(4) *Apéndices*. La carta original (que es una especie de tratado sobre la gracia de Dios y la fe de los hombres) podía haber terminado con la oración de 15,13. Pero el mismo Pablo ha querido añadir unos pasajes muy significativos. (a) *Un apéndice contextual* (Rom 15,14-32), donde expone a los romanos su intención de visitarles, pidiéndoles su ayuda para seguir viajando a España, a fin de completar de esa manera su camino misionero. (b) *Un apéndice personal* (Rom 16,1-23), en el que envía saludos a las personas que conoce. Él no es un extraño, sino alguien que tiene muchos contactos en Roma, y así lo recuerda, pidiéndoles implícitamente que le ayuden y acojan y secunden cuando llegue. (La doxología de 16,25-27 puede ser de origen posterior.)

Estos son los argumentos principales de la carta, uno de los documentos más importantes de la historia de la humanidad. El Imperio romano acabó un día. Lo que Pablo dijo a los romanos sigue siendo una palabra básica de vida y de esperanza para los cristianos, un documento esencial para comprender la historia cultural y religiosa de Occidente. Sin esta carta resulta difícil de entender el protestantismo y los movimientos filosóficos de la modernidad europea.

Entre los comentarios, desde diversas perspectivas: cf. X. ALEGRE, *Romanos*, Verbo Divino, Estella 2012; K. BARTH, *Carta a los Romanos*, BAC, Madrid 1998; J. A. FITZMYER, *Romans*, Doubleday, Nueva York 1993; E. KÄSEMANN, *An die Römer*, HNT 8a, Tubinga 1974; K. KERTELGE, *Carta a los Romanos*, Herder, Barcelona 1973; R. PENNA, *Carta a los Romanos*, Verbo Divino, Estella 2013; H. SCHLIER, *Der Römerbrief*, Herder, Friburgo 1977; U. WILCKENS, *La carta a los Romanos* I-II, Sígueme, Salamanca 1989 y 1992. Cf. también J. BECKER, *Pablo. El apóstol de los paganos*, Sígueme, Salamanca 2007; X. PIKAZA, *Antroplogía bíblica*, Sígueme, Salamanca 2005.

RUAH

(↗ *Espíritu Santo*, *pneuma*, *profetas 1-2*). Palabra hebrea que significa «espíritu» (en griego *pneuma*). Hemos estudiado en otras entradas el sentido básico del espíritu y del *pneuma*. Ahora recogemos algunos aspectos distintivos de la experiencia del espíritu en la Biblia hebrea, tomando como base la palabra *ruah*.

(1) *Comparación. Griegos e israelitas*. La cultura hebrea no está muy alejada de la griega, como muestra el sentido y evolución de esta palabra. *Ruah* se puede traducir como «viento, espíritu», y se encuentra muy cerca del *pneuma* griego: es el viento original y misterioso, imprevisible, omnipresente; es el aire, realidad fundante, divina y numinosa, en la que se asienta todo lo que existe. Es el humo de un incendio, expresión del gran fuego que todo lo destruye; pero es, a la vez, el aliento donde todo nace y recibe su sentido. En ese contexto, debemos recordar que, en contra de otros pueblos, Israel no ha tendido a divinizar el viento como aislado, convirtiéndole en un dios junto a otros, en el interior de un panteón de dioses cósmicos. Al contrario, Israel ha partido de una concepción casi divina del viento y lo ha ido des-divinizando progresivamente, hasta convertirlo en agente de Dios o símbolo de su presencia y acción entre los hombres. En este contexto se puede trazar un paralelo significativo: *los griegos* desmitifican el espíritu, para concebirlo como una realidad cósmica o para ponerlo bajo el poder del pensamiento (de la *nous* racional, que todo lo conoce, porque tiene una raíz divina); *los hebreos* lo desmitifican haciéndolo expresión de la presencia de un Dios personal que dialoga con los hombres. «Es verosímil que, a causa de lo que se puede llamar mentalidad primitiva, el viejo Israel haya conocido en su contexto histórico-geográfico la divinización de diversas fuerzas naturales: todo lo que tiene un gran poder es numinoso y revela la presencia de un alma. Se podría, pues, hablar muy bien de espíritus del desierto, del mar, de la tempestad, etc. No está excluido que en la literatura de Israel se encuentren restos de la así llamada visión animista del mundo. Pero, significativamente, a estos demonios (espíritus del desierto, etc.) no se les conoce jamás con el término de *ruah*. La *ruah* designa, más bien, una fuerza de la naturaleza, y se expresa con su mismo nombre: es el viento... Es poco verosímil que los hebreos hayan partido de un aspecto material y casi científico del viento para espiritualizarlo luego. En contra de eso, debemos reconocer que el viento era un elemento muy apropiado para hallarse espiritualmente divinizado en la mentalidad primitiva. Todo nos permite suponer que el término *ruah* tenía resonancias espirituales... porque, en su mismo sentido de viento, presentaba ya un significado espiritual. Se puede pensar que si este término ha tenido un despliegue extraordinario, no ha sido a causa de sus notas objetivas (como viento físico), sino a causa de su carácter divino...» (D. Lys, 337).

(2) *Ruah*, *la acción de Dios*. No empieza siendo un término físico, bien objetivo y preciso, que después se convierte en signo de la acción de Yahvé, sino que es desde el principio algo misterioso, espiritual y material al mismo tiempo, cósmico y divino; en ese sentido, puede presentarse como expresión de la unidad más honda que vincula a Dios y al mundo. Quizá pudiéramos hablar de una totalidad sagrada, de un espacio-

tiempo abarcador que rodea y vincula a Dios y a los hombres, en la misma línea de Grecia donde el *pneuma* puede evocar la totalidad divina en la que estamos inmersos. Pero a través de un proceso de reconocimiento histórico y de diálogo con Dios, la *ruah* ha venido a dualizarse, apareciendo por un lado como realidad creada (puro viento, aire cósmico) y por otro como símbolo de la presencia actuante de Yahvé. En ese segundo aspecto se puede hablar incluso de una personificación de la *ruah*, como vemos ya en 1 Re 22,20-22, donde Yahvé dialoga con el «ejército de los cielos», es decir, con la corte divina de sus ángeles-espíritus a los que pide consejo sobre la manera de destruir a Ajab, el rey israelita. «Entonces se adelantó el *Ruah*, se puso ante Yahvé y dijo: "Yo le engañaré". Yahvé le preguntó: "¿De qué modo?". Respondió: "Iré y me haré *ruah* de mentira en la boca de todos sus profetas". Yahvé dijo: "Tú conseguirás engañarle. Vete y hazlo así"» (1 Re 22,20-22). La *ruah* está aquí personificada de forma masculina (en general el término suele ser femenino, con sentido más bien impersonal). Este *Ruah*, que aparece aquí como un ser independiente, que dialoga con Dios (como un gran Ángel de su corte), representa la misma acción de Dios que puede presentarse como fuerza destructora para los perversos. Estamos ante una visión sacro-demoníaca de Dios, que puede presentarse como fuerza de engaño y destrucción para los perversos, en el principio de una línea que lleva al discernimiento de los espíritus, a la separación de poderes sagrados, positivos y perversos (dualismo*). En este caso, Dios utiliza su mal espíritu para destruir a los perversos. Este discernimiento de los espíritus nos sitúa ante el enigma de la ambivalencia de la *ruah*, que se vinculará más tarde a los buenos y malos espíritus, a los dioses y diablos, ángeles y demonios. En las reflexiones que siguen destacaremos el aspecto positivo de la *ruah*.

(3) *Notas de la ruah*. Ella es, casi siempre, ambivalente: indica, por un lado, un fenómeno del cosmos (como el viento que Dios envió, según Ex 14,21, para separar las aguas del mar de los Juncos); pero, al mismo tiempo, expresa algo que es propio de Dios, como en 2 Sm 22,16, donde se dice que fue la misma respiración de Dios (el soplo de sus narices) la que secó las aguas del mar. Posiblemente, ambos lenguajes son complementarios. Viento y aliento aparecen por un lado como obra de un Dios trascendente y por otro como su presencia concreta en el mundo. Solo hay un Dios que es trascendente (no se identifica con nada que podamos representar o pensar, no se puede fijar en estatuas o signos del cosmos); pero, al mismo tiempo, este Dios actúa de una forma poderosa, creadora, de manera que el viento del mundo (y el aliento del hombre) se conciben como un momento de su acción, pudiendo convertirse en símbolo de su presencia salvadora. La Biblia sabe que la respiración del hombre es presencia de la *ruah* de Dios (cf. Gn 2,7), de manera que todos los hombres tienen *ruah*, de un modo que podemos llamar ordinario. Pero hay algunos que la tienen o reciben de una forma extraordinaria, de manera que pueden realizar grandes obras. El hombre al que Dios concede la *ruah* queda capacitado para realizar empresas imposibles para otros: el hombre de *ruah* puede interpretar los sueños (Gn 41,38) y predecir las cosas futuras (cf. Nm 24,2), venciendo en la guerra (profetas* carismáticos); pero, sobre todo, el hombres de *ruah* puede dialogar con Dios, en cuya presencia vive. Desde esa base podemos

evocar tres rasgos básicos de la presencia y actuación del Espíritu, como fuerza creadora, salvadora y escatológica.

(4) *Fuerza creadora*. En el principio creó Dios los cielos y la tierra. La tierra era algo caótico y vacío, pero la *ruah* de Dios aleteaba sobre la superficie de las aguas (Gn 1,1-2). Sin el soplo directo de Dios, la realidad del mundo es caos. Sin su *ruah* el hombre muere: pierde su aliento, se agota su vida y se convierte en un cadáver. Solo el aliento de Dios ofrece vida y orden al caos subyacente de las cosas. Aquí no se habla solo de una acción primera de Dios que por su voluntad y palabra ha suscitado el mundo para siempre, en el principio, sino que se habla de una acción y presencia permanente de Dios. El mundo en sí carece de orden, fondo o consistencia. Existe, y es distinto de Dios; pero no puede mantenerse ni alcanzar sentido por sí mismo. Pero la *ruah* de Dios está presente y hace que el mundo se convierta en lugar y habitación, camino y vida para el hombre. En un sentido, la realidad existe y es distinta de Dios; pero en su verdad más honda, ella solo adquiere ser y existe por el aliento de Dios que la sostiene. El cometido del aliento de Dios en Gn 1,2 es, ante todo, de carácter vivificante: hace milagrosa y libremente que la vida exista. Debemos precisar que esa vida no se limita a la animación de vivientes superiores e inferiores (animales y plantas), sino que ella está presente en todo lo que existe, en cuanto opuesto a la nada y a la muerte. La *ruah* es presencia creadora: es la misma realidad de Dios como cercano y actuante (cf. Gn 2,7). Utilizando una terminología moderna, podríamos decir que la misma realidad del mundo (naturaleza) se encuentra apoyada y sostenida por la gracia (presencia vivificante de Dios). No hablamos así del Dios en sí; tampoco existe el hombre (el mundo) por sí mismo. Existe (desde nosotros) un Dios para el mundo (Dios que sostiene el mundo con su *ruah*); y existe un mundo en Dios (fundado en la *ruah* divina). A Dios se le conoce por su *ruah* (su acción); el mundo existe solo en cuanto está fundamentado en esa acción divina.

(5) *Fuerza salvadora*. Recordemos los textos clásicos: «Moisés extendió su mano sobre el mar, y Yahvé hizo soplar durante toda la noche una fuerte *ruah* del este que secó el mar y se dividieron las aguas» (Ex 14,21). «El fondo del mar quedó a la vista, los cimientos del orbe desaparecieron, ante la increpación de Yahvé, al resollar la *ruah* en sus narices» (2 Sm 22,16). La *ruah* creadora se convierte en fuerza salvadora. Aquella actuación de Dios que concedía vida y realidad al mundo se presenta ahora como potencia que libera, abriendo un camino de salvación para los hombres. El Antiguo Testamento desconoce la división de unos hechos naturales (creación) y otros sobrenaturales (salvación): todo es natural, es presencia de Dios, actuación de su *ruah* sobre el mundo, y todo es, a la vez, sobrenatural, pues el hombre y el mundo se basan en algo más grande que ellos mismos. La reflexión de Israel ha percibido la fuerza de la *ruah* creadora y salvadora de Dios como ligada de una forma especial al surgimiento del pueblo en tiempo de los Jueces. Cuando parece que Israel se pierde, cuando sufre dominado por las fuerzas enemigas de este mundo, Dios impulsa por su *ruah* a unos hombres (jueces*) que destacan en la guerra y que liberan a los suyos de la mano esclavizante de otros pueblos (cf. Jc 3,10; 6,34; 11,29; 1 Sm 11,6; etc.). La *ruah* de Dios

se despliega en el camino de los hombres, y lo alienta, lo promueve, lo sostiene. De esa forma, los israelitas han superado el nivel de la esclavitud agobiante de la naturaleza que, aun estando sostenida por la *ruah* de Dios, somete a los hombres a sus ritmos eternamente iguales. Ellos se han liberado de la naturaleza, para penetrar en el campo de la historia donde la *ruah* de Yahvé dirige al hombre hacia un futuro enriquecido por la esperanza del mismo Dios que viene.

(6) *Fuerza escatológica*. Israel ha sentido que el presente está cuajado de opresión, de esclavitud, pecado y desengaño. Pero la *ruah* de Dios es poderosa. Su acción debe suscitar algo que es nuevo. Como expresión de su fuerza creadora surgirá el rey mesiánico. «Saldrá un vástago del tronco de Jesé, y brotará un retoño de sus raíces. Reposará sobre él la *ruah* de Yahvé, *ruah* de sabiduría e inteligencia, *ruah* de consejo y fortaleza, *ruah* de ciencia y temor de Dios...» (Is 11,1-2; dones* del Espíritu). La *ruah* se concibe aquí como presencia de Dios sobre el Mesías y sobre el pueblo mesiánico. Su fuerza será fuerza de justicia: salvará a los pobres, será redención para los débiles. Así añade, ya de forma personal, el Tercer Isaías: «La *ruah* del Señor Yahvé está sobre mí, porque Yahvé me ha ungido. Me ha enviado a anunciar la buena nueva a los pobres, a vendar los corazones rotos; a pregonar liberación a los cautivos; libertad para los presos; a pregonar un año de gracia de Yahvé, día de venganza de nuestro Dios» (Is 61,1-2). La justicia mesiánica se interpreta en términos de liberación. La *ruah* conduce a los hombres al encuentro con Yahvé, un encuentro que supone castigo para los opresores y bendición para los pobres y perdidos. Así lo ha visto Ezequiel cuando nos habla de los huesos muertos de su pueblo: «Así dice el Señor a estos huesos: He aquí que yo voy a hacer entrar la *ruah* en vosotros y viviréis. Os cubriré de nervios; haré crecer sobre vosotros la carne; os cubriré de piel, os daré una *ruah* y viviréis; y sabréis que yo soy Yahvé» (Ex 37,6). Esta vida nueva que aquí se promete es «resurrección integral», interior y exterior, individual y comunitaria, dentro de este mundo. Es creación interior, pero llena y transforma al hombre entero: «Os rociaré con agua pura y quedaréis purificados; os purificaré de todas vuestras manchas y de todos vuestros ídolos. Y os daré un corazón nuevo, infundiré sobre vosotros un *ruah* nuevo; quitaré de vuestra carne el corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Infundiré mi *ruah* en vosotros y haré que os conduzcáis según mis preceptos...» (Ez 36,25-27). Dios había infundido en el hombre su Espíritu, pero no lo había dado del todo; Dios había estado con los hombres, pero no se había comprometido con ellos plenamente. Ahora el profeta descubre y promete la presencia plena de su Espíritu. Desde esa base, desde la esperanza abierta hacia el futuro del Espíritu, que es futuro del Dios que viene al pueblo y futuro del pueblo que renace en Dios, se entienden las palabras de la profecía de transformación final: «Sucederá después de esto que yo derramaré mi *ruah* en toda carne; profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas; vuestros ancianos tendrán sueños sagrados, y vuestros jóvenes verán visiones. Hasta en los siervos y las siervas, derramaré mi *ruah* aquel día» (Jl 3,1-2). El hombre se halla abierto ante el futuro del Espíritu, es decir, abierto ante Dios. Por eso, todo el pueblo (unido a la misma creación) viene a interpretarse como realidad expectante, centrada extáticamente en el futuro del Dios que viene. No nos

interesa señalar ahora los aspectos del futuro que suscita la *ruah* de Dios; solo queremos decir que es un futuro salvador y cumplimiento de la creación primera. Desde aquí advertimos que la creación no es realidad que se encuentre ya acabada; Dios no es la santidad actual del mundo (garantía de aquello que ahora existe). Dios es ámbito de futuro creador para los hombres. Esto es lo que significa ahora la *ruah*, como sabrá y ratificará desde otra perspectiva todo el Nuevo Testamento.

Cf. J. FERNÁNDEZ LAGO, *El Espíritu Santo en el mundo y en la Biblia*, Inst. Teo. Compostelano, Santiago 1998; D. LYS, *Rûach. Le souffle dans l'Ancien Testament*, PUF, París 1962; E. PUECH, *La croyance des Esséniens en la vie future: immortalité*, *résurrection*, *vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien* I-II, Gabalda, París 1993; H. W. WOLFF, *Antropología del Antiguo Testamento*, BEB 99, Sígueme, Salamanca 1997.

RUEDAS. CARRO DE DIOS

(↗ *Ezequiel*, *Mercabá*). Uno de los temas centrales de la visión de Ezequiel son las ruedas del carro de Dios: «Y los vivientes iban y venían a modo de exhalación. Miré a los vivientes y he aquí que una rueda *('ophan)* estaba en el suelo al lado de cada uno de los cuatro vivientes. El aspecto y hechura de las ruedas era como el fulgor de (piedra) de Tarsis; tenían todas una misma figura; y su aspecto y hechura era como si una rueda estuviera dentro de la otra, de modo que podían girar en las cuatro direcciones, sin tener que volverse al rodar. Sus circunferencias eran muy altas e infundían terror, pues sus circunferencias estaban llenas de ojos. Cuando caminaban los vivientes, avanzaban a su lado las ruedas; y cuando se elevaban los vivientes del suelo, se elevaban también las ruedas. Hacia donde el *Espíritu* les movía a marchar allí marchaban, y las ruedas se alzaban con ellos (los vivientes), pues el Espíritu alentaba (también) en las ruedas» (cf. Ez 1,14-21). Los cuatro vivientes forman una especie de trono móvil y, en vez de caminar sobre piernas, se deslizan y vuelan sobre ruedas o círculos cósmicos. Ez 10,13 les llama *galgal* y así les presenta como círculos de un trono, ruedas de una especie de carroza sagrada de Dios. Estamos en el centro de una gran paradoja: los vivientes, convertidos en ruedas, vuelan en la altura con sus alas inmensas y ruedan sobre el suelo con el giro de sus círculos constantes. Llevan a Dios, como los caballos alados de Platón, que corren, vuelan y llevan la hermosa carroza de Dios o del alma, en gesto de triunfo gozoso. Pues bien, en nuestro caso, los mismos vivientes (no caballos sino hombres-alados-novillos-leones) se han venido a convertir en *ruedas* que giran y giran; son también ojos de Dios, abiertos a las cuatro direcciones. Muchos exegetas, desde los autores de la Cábala* judía hasta el cardenal Nicolás de Cusa, han vuelto una y otra vez a este pasaje y simbolismo del carro animado de ruedas sagradas. En la base del trono de Dios están los videntes hechos ruedas. Posiblemente se ha evocado aquí el más hondo simbolismo de la coherencia de dos mundos primordiales. (a) *Las esferas* (ruedas) representan el plano superior: los círculos astrales, el perfecto movimiento de los seres que Gn 1,14-15 ha colocado en el centro de la creación, para fijar los tiempos y fiestas de los hombres. (b) *Los vivientes* (seres animados) representan el mundo inferior donde las cosas nacen y mueren en constante revivencia, como Aristóteles diría *(Física)*. Esos dos mundos se implican, formando la *base* del carro/trono de Dios.

Cf. I. GRUENWALD, *Apocalyptic and Merkabah Mysticism*, Brill, Leiden 1980.

RUT

(↗ *David*, *endogamia*, *Esdras-Nehemías*, *goel*, *mujer 1-2*). Mujer y libro del Antiguo Testamento. La mujer, de origen moabita, antepasada de David y protagonista de un pequeño libro de historia «simbólica» (etiológica). Algunas ediciones modernas de la Biblia (con la traducción de los LXX) colocan el libro entre los libros históricos, después del Pentateuco (entre Josué y Jueces), pero la Biblia hebrea lo sitúa entre los «cinco rollos» (con Cantar, Eclesiastés, Lamentaciones y Ester) que se leían en algunas fiestas principales. Los hechos narrados parecen situarnos en un tiempo muy antiguo; los problemas discutidos son nuevos, del tiempo de Esdras-Nehemías*. En esa línea, el libro de Rut eleva su protesta contra aquellos que quieren expulsar a las mujeres extranjeras, desarrollando para ello la historia de una mujer moabita que aparece como fundadora de la estirpe mesiánica de David: no conocemos a su autor (varón o mujer), pero es evidente que ha querido recrear un ambiente patriarcal agrícola, dando así un matiz antiguo al texto. Todo el relato gira en torno al hambre y a las cosechas, con la herencia o propiedad de la tierra, vinculada a la genealogía de la familia de David.

(1) *Historia básica.* El libro de Rut, escrito en torno al siglo IV-III a.C., narra, con un estilo sobrio y conmovedor, en forma novelada, la historia de una «matriarca», de origen moabita, que, acompañada por su suegra judía (Noemí), se convierte en creadora de la estirpe de David, héroe judío. Estas son sus partes:

Introducción. Una moabita (1,1-22). Un hombre efratita (de Belén) emigra a Moab en tiempos de hambre, con su mujer, que es Noemí, y sus dos hijos, que se casan allí con mujeres moabitas. El hombre muere y mueren también sus dos hijos. Pasado un tiempo, cuando el hambre remite en Judea, Noemí retorna a su patria, que es Belén. Una de sus nueras, Orfá, decide quedarse en Moab, mientras la otra, Rut, acompaña a su suegra, con quien establece una alianza personal, vinculándose así con su Dios (Yahvé) y con su nación israelita (tu Dios será mi Dios, tu pueblo será mi pueblo: cf. Rut 1,16-17).

Espigadora en Belén (2,1-23). Es el tiempo de cosecha y, lo mismo que otras judías (con la posibilidad que le concede ser extranjera y viuda), Rut va a recoger las espigas sobrantes o abandonadas de la siega (cf. Lv 19,9-10; Dt 24,19-22). En ese contexto se encuentra con Booz, dueño del campo, que es generoso con ella, de forma que así puede alimentar a su suegra Noemí.

Derecho de «rescate» (3,1-18). Tras la cosecha, en el momento de la trilla, que es tiempo de fiesta y alegría, cuando se agradece a Dios el grano, Noemí recuerda a Rut el derecho de «rescate» (o goelato) de Booz, que tiene la obligación (o, al menos, la posibilidad) de «comprar los campos de la familia de Noemí», casándose con Rut, que ha sido esposa de uno de sus hijos (cf. Lv 25,47-55). Booz acepta la propuesta y se dispone a cumplir su derecho.

Ante el tribunal (4,1-12). Booz acude a las puertas de la ciudad donde se establecía el tribunal público, apelando a la ley del goelato (el pariente más próximo puede comprar tras siete años la tierra que la familia de Noemí había vendido en tiempo de hambre) y también a la ley del levirato (ese pariente debía casarse con una viuda que hubiera

quedado sin hijos, para dar herencia al difunto: Dt 25,5-10). Booz se compromete a cumplir esos derechos, y aunque hay otro pariente más cercano (que estaría dispuesto a comprar la tierra, pero no a casarse con la viuda), recibe ante los jueces de la ciudad la propiedad de la tierra, con el encargo de casarse con la heredera (que es Rut), para asegurar la herencia y dar así descendencia a Elimélec (marido de Noemí) y a Quilión (marido de Rut), ambos difuntos.

Genealogía. *Rut*, *la abuela de David* (4,13-20). De las puertas de la ciudad, donde se ejerce el derecho, pasamos a la casa donde se nos dice que Booz y Rut se han casado y tienen un hijo, al que llaman Obed, creador de la dinastía davídica, muy importante para judíos y cristianos.

(2) *Ejemplo de fidelidad: una moabita, la mejor judía.* Este libro nos pone ante un modelo de tolerancia y acogida «moabita», antes que judía. A diferencia de los egipcios, que oprimieron a los hebreos emigrantes, los moabitas de la otra orilla del mar Muerto, en la actual Jordania, acogen a una familia judía, que ha emigrado por hambre. Pues bien, cuando la madre judía, que ha perdido a su familia, quiere volver a Belén, una de sus nueras moabitas queda en Moab, mientras la otra, que es Rut, vuelve con ella y así adquiere identidad judía, diciendo: «Dondequiera que tú vayas, iré yo; y dondequiera que tú vivas, viviré yo. Tu pueblo será mi pueblo, y tu Dios será mi Dios» (Rut 1,16-17).

Esta palabra de Rut ofrece el ejemplo más elocuente de aceptación judía, es decir, de integración en el pueblo de la alianza. Esta confesión y compromiso va en contra de un tipo de teología y de política oficial de los puristas de Judá, que, en ese tiempo, están prohibiendo los matrimonios mixtos con mujeres extranjeras (Esd 9,1-2; Neh 13,23-27; cf. Mal 2,11-12). Conforme a la visión de Esdras-Nehemías, la mezcla de razas habría sido el mayor pecado de Israel (cf. historia de Pinjás*). En esa línea, muchos representantes de Judá y Jerusalén (políticos y sacerdotes triunfadores) mantenían una lucha a muerte contra los pueblos del entorno, y, de un modo especial, contra sus mujeres (a las que excluían de la alianza de Yahvé). Pues bien, en ese contexto, Rut aparece como la mejor judía, al vincularse de esa forma con Noemí: «Tu pueblo será mi pueblo, tu Dios será mi Dios».

El problema fundamental del «buen» pueblo de Israel era entonces la «pureza nacional», con la exclusión de las mujeres extranjeras. Pues bien, en contra de eso, este relato popular, perfectamente escrito (¡una joya de la literatura!), ofrece la historia de Noemí y de Rut, dos mujeres que «rompen» ese dogma sagrado de varones (¡políticos, sacerdotes!), destacando la fidelidad y la importancia de una mujer extranjera: Noemí se vincula con Rut, para formar de esa manera un mismo pueblo.

Sobre las leyes de separación (exclusivismo*) que están promoviendo los libros de Esdras-Nehemías, el autor de Rut sabe que hay otras leyes «familiares» de vinculación personal (como las que establecen Rut y Noemí), y que la ley del levirato (cf. Lv 25,25; Dt 25,5-10) exige que Booz, pariente cercano de su difunto esposo, tenga que casarse con Rut, una mujer moabita, integrándola así, de un modo pleno, en la alianza de la vida y familia israelita. En esa línea, Booz, que se casa con Rut, aparece como signo del auténtico Israel, que mantiene y promueve unas normas de convivencia por encima de

las leyes de exclusión nacional que promueven los nuevos rabinos, que quieren separar a Israel y cerrarlo en sí mismo.

De esa forma, Rut la moabita se convierte en signo del verdadero pueblo de Israel, por la fidelidad que ha mantenido a su suegra Noemí y por su confianza en el Dios israelita, un Dios abierto a la vida y al futuro mesiánico. La judía más perfecta, la matriarca mesiánica, no es aquí Judit*, ni Ester*, mujeres que luchan a favor de la separación judía, sino Rut, una moabita fiel a su suegra, a la memoria de su difunto esposo y, sobre todo, a la humanidad y a la vida. La salvación de Israel queda según eso en manos de esta extranjera moabita, y así termina diciendo el libro: «Booz tomó a Rut, y ella fue su mujer. Él se unió a ella, y Yahvé le concedió que concibiera y diera a luz un hijo... Y le pusieron por nombre Obed. Él fue el padre de Jesé, padre de David...» (cf. Rut 4,13-22). Esta genealogía ha sido retomada y reinterpretada por el evangelio de Mateo, que incluye a Rut entre las mujeres que marcan la verdadera regularidad y providencia femenina de la historia (cf. Mt 1,3-6), con Tamar, Rahab y Betsabé, que aparecen también como irregulares y extranjeras, siendo madres mesiánicas.

Cf. I. FISCHER, *Rut*, HThK, Friburgo 2005; M. NAVARRO, *Los libros de Josué*, *Jueces*, *Rut*, GEAT, Ciudad Nueva, Madrid 1995; A. LACOCQUE, *Le Livre de Ruth*, CAT 21, Ginebra 2004; K. LARKIN, *Ruth and Esther*, OTGu, Sheffield 1996; C. PRESSLER, *Joshua*, *Judges and Ruth*, Westminster Bible Companion, Louisville 2002.

S

SABA, REINA DE

(↗ *Sabiduría*, *Salomón*, *mujer 1-2*). Saba es una zona del entorno de Arabia, en el actual Yemen o en Etiopía, al otro lado del mar (países vinculados por intercambios comerciales y políticos), tierra proverbial por su riqueza y su sabiduría. Pues bien, la Biblia dice que su reina vino a competir amistosamente con Salomón, en riqueza y en conocimiento: «La reina de Saba oyó la fama de Salomón y vino a probarle con preguntas difíciles (a desafiarle con enigmas). Llegó a Jerusalén con un gran séquito, con camellos cargados de especias aromáticas, oro en gran abundancia y piedras preciosas...» (1 Re 10,1-10; cf. 2 Cr 9,1-12).

(1) *Una carrera de honores.* La escena evoca un intercambio entre rey y reina, que compiten en ciencia y riqueza. La reina no viene a conquistar la tierra de Salomón, sino a conversar con él, en gesto de admiración desafiante y de respeto. Mirado así, este pasaje puede entenderse como un canto a la sabia mujer extranjera, que viene de un país lejano, que no representa ningún peligro religioso ni político para Israel; pero es también un canto a Salomón, signo de la grandeza israelita. Por eso, las relaciones entre ambos reyes, que representan tradiciones distintas de riqueza y sabiduría, pueden ser pacíficas, sin que ninguno actúe sobre la forma de gobierno o religión del otro.

Ambos son representantes de la riqueza y la sabiduría humana, entendidas como dones de Dios; su encuentro aparece así como un torneo de sabiduría, que marca la grandeza de un hombre y de una mujer, por encima de un posible particularismo israelita. Ambos tienen poderes semejantes, pero el texto supone que la sabiduría (y riqueza) de Salomón son superiores a las de la reina de Saba, que acepta esa superioridad y termina alabando a Salomón y reconociendo el valor de la religión yahvista (¡Bendito sea Yahvé, tu Dios...!). De todas formas, el texto no quiere destacar solo la sabiduría de Salomón, sino también la sabiduría y la riqueza de una mujer que viene hasta Jerusalén desde un país famoso por sus comerciantes de oro y especias (cf. Gn 10,7). Ella, la reina rica y sabia, aparece así como expresión suprema de la grandeza humana, una mujer que posee todos los dones de Dios y puede compartirlos (y competir) con Salomón, el rey judío.

(2) *Promesa mesiánica*. En ese contexto se entiende Sal 72,10, cuando afirma que los reyes de Saba y de Arabia vendrán a Sión con regalos, lo mismo que la profecía de Is 43,3 cuando añade que, tras el exilio, Dios dará como rescate para Israel los países de Egipto, de Cus y de Saba, que parecen así descritos de forma descendente: Egipto, Nubia, Etiopía (los tres en África, aunque Saba podría ser también el sur de la península

Arábiga). En esa línea, la visita legendaria de la reina de Saba adquiere un sentido casi mesiánico (los reyes lejanos vienen a Israel para traer sus dones). Pero esa visita sirve también para poner de relieve la riqueza y la sabiduría de Israel, representada por su rey, que ha sido capaz de responder a todas las preguntas de la Reina Sabia y de competir con ella en regalos y riqueza.

Desde el punto de vista histórico, la tradición de la visita de la reina de Saba ha de entenderse finalmente desde una perspectiva comercial, pues se nos dice que Salomón había construido una flota en Ezion-Geber (Elat), en el golfo de Áqaba (1 Re 9,26-27 y 2 Cr 8,17), y que sus barcos surcaban el mar Rojo, controlando de esa forma el comercio hasta el estrecho de Bab el Mandeb, que une y separa los países tradicionalmente vinculados con Saba (Yemen y Etiopía). Desde aquí se podría suponer que hubo un pacto entre los reinos de Israel y de Saba por el control de las rutas comerciales, frecuentadas por los mercaderes de Saba, ricos en oro, perlas y perfumes (cf. Sal 72,15; Is 60,6; Jr 6,20; Ez 27,22; 38,13).

Este relato bíblico ha marcado las tradiciones posteriores del islam (Corán 27,15-45), donde la reina de Saba aparece como adoradora de Allah, lo mismo que Salomón. Por su parte, la «leyenda nacional» del reino cristiano de Etiopía supone que Salomón y la reina de Saba tuvieron un hijo, llamado Menelik, que visitó después a su padre Salomón en Jerusalén, de donde llevó a Etiopía el Arca de la Alianza, signo de la presencia de Dios, de manera que los reyes cristianos de Etiopía se han considerado herederos de Salomón y la reina de Saba.

Cf. J. B. PRITCHARD (ed.), *Solomon and Sheba*, Phaidon Press, Londres 1974; K. LUKE, «The Queen of Sheba (1 Kgs 10:1–13)», *Indian Theological Studies* 23 (1986) 248-272.

SÁBADO

(↗ *creación*, *jubileo*, *judaísmo*, *sabático [año]*, *siete*). Gn 1,1–2,4b tiene dos finales, que pueden armonizarse, pero que son diferentes. (a) El primer final pone de relieve la importancia del hombre como meta de todos los seres (Gn 1,26-31); todo culmina y recibe en el hombre su sentido. Por eso, lo que sigue (Gn 2,1-4b) es un apéndice, algo añadido desde fuera. (b) El segundo final es el que viene dado por el séptimo día, en el que culmina, desde Dios y en Dios, el sentido de la realidad: «Fueron, pues, acabados los cielos y la tierra, y todo lo que hay en ellos. El séptimo día concluyó Dios la obra que hizo, y reposó el séptimo día de todo cuanto había hecho. Entonces bendijo Dios el séptimo día y lo consagró, porque en él reposó de toda la obra que había hecho en la creación. Estos son los orígenes de los cielos y de la tierra cuando fueron creados» (Gn 2,1-4). Miradas las cosas desde la perspectiva de la creación (Gn 1,26-32), todas las obras divinas culminaban con el surgimiento de los hombres, como ha visto gran parte de la historia y ciencia de los hombres, que se han divinizado a sí mismos. Pero la Biblia israelita sabe que hay algo más grande que el hombre y sus cosas: el Sábado de Dios, es decir, Dios mismo como descanso y plenitud de todo lo que existe (Dios que es más que la creación). En este séptimo día Dios no hace nada, no crea ninguna cosa, sino que es, se limita a ser la realidad y sentido de todo lo que existe. El sábado constituye la institución judía más importante desde una perspectiva de sacralidad cósmica y de unión del hombre con el mundo. De una manera sorprendente pero consecuente, el relato de la creación (Gn 1) desemboca en el día séptimo de sábado *(Shabat)*, tiempo de descanso gozoso de Dios y de armonía sagrada del cosmos, que los fieles acogen y cumplen de manera agradecida. Por eso, si lo leemos desde Gn 2,2-3, el fin de la creación y del mismo hombre es el sábado, entendido como descanso y plenitud de Dios.

(1) *El sábado no es un día que pueda sumarse a los anteriores*. No se añade a los seis que han pasado, como si viniera tras ellos y fuera uno más, sino que es un día distinto, una expresión del tiempo eterno de Dios. Mirado así, en perspectiva de sábado, el hombre no es un simple ser en el mundo, como a veces se ha dicho, un constructor de herramientas que trabaja para imponerse sobre el conjunto de la realidad y para convertirse, con su poder, en medida y meta de todas las cosas (como ha dicho a veces la filosofía griega). El hombre del séptimo día es un ser para el descanso y gozo de la contemplación. Los animales no rompen su ritmo de trabajo-comida, los hombres sí. Los animales no contemplan; los hombres lo hacen y se descubren insertos en un espacio de realidad que es más grande que este mundo, en un tiempo de sábado más hondo, que expresa el gozo de Dios por sí mismo y por las realidades que ha creado. De esa forma se expresa la gran polaridad o paradoja viviente de la creación bíblica. Por un lado, todo es para el hombre, como sabe Gn 1,26-31: así es sagrado el trabajo, el dominio del hombre sobre el mundo. Pero, al mismo tiempo, el trabajo y despliegue de la vida humana se integran en el descanso sabático del mundo, en el despliegue contemplativo del conjunto de la realidad, que integra al hombre en el gozo de Dios. En contra de los que intentan fijar la identidad del hombre en una sola dirección, vemos que la Biblia

sitúa al hombre en dos planos: en los seis días de trabajo, en un mundo duro, que él debe humanizar; en el séptimo día de la admiración y gratuidad, más allá del tiempo. Según eso, la vida del hombre, vinculada al buen trabajo del hombre sobre el mundo, se define igualmente por la santidad del Sábado que es tiempo de belleza y alabanza, de armonía interior y descanso: Dios ha hecho a los hombres para que gocen sobre el mundo. Más que alguien que hace cosas (creador del mundo en seis días), Dios es aquel que vive en sí mismo, en una especie de gozo y alegría (bendición, consagración) sin origen ni meta, como sábado eterno que él quiere compartir con los hombres.

(2) *El hombre*, *ser de Sábado*. El hombre no es un simple ser en el mundo, un constructor de herramientas, que trabaja para imponerse sobre el conjunto de la realidad y para convertirse, con su poder, en medida y meta de todas las cosas (como ha dicho la cultura moderna). Según este pasaje (Gn 2,2-3), leído desde el conjunto del Antiguo Testamento (Ex 20,10; Dt 5,14), el hombre se define más bien por la santidad del Sábado que es tiempo de belleza y alabanza, de armonía interior y descanso: Dios ha hecho a los hombres para que gocen y celebren la vida sobre el mundo. De ese Sábado de Dios en el mundo han tratado de un modo minucioso los rabinos de Israel, de manera que sus reflexiones, contenidas en la Misná y el Talmud, constituyen la expresión más intensa de la necesidad de un descanso de los hombres en Dios, de una ecología entendida como reconciliación de la naturaleza, de manera que cada año sabático* (cada 7 años) y más aún cada año jubilar (cada 49 años) se repartan y compartan todos los bienes del mundo entre todos los hombres (cf. Lv 25). Esto significa que, por encima del despliegue del mundo, que tiende a cerrarse en los seis días de la creación presidida por el hombre, se extiende el Sábado de Dios, que se expresa en la liturgia de gozo y alabanza del cosmos, que se une con el hombre para proclamar la fiesta de la creación y de la vida. Así puede decirse que el hombre es imagen* de Dios porque celebra el Sábado, porque descubre y recrea cada siete días, con su propia vida, la armonía sagrada del tiempo (semana) y del espacio (cosmos), acompañando a Dios en el gesto radical de su trabajo (dirigiendo la vida de los animales, comiendo del fruto de las plantas) y de su descanso (de su gozo más hondo por el don de la creación). En un plano, los hombres están hechos para trabajar, como lo muestra el sexto día de la creación. Pero en un plano más alto ellos están hechos para descansar y contemplar: para participar del gozo de Dios que es la misma vida, la liturgia del amor fecundo.

(3) *Judaísmo*, *sabatismo*. Los israelitas reconocen y ratifican la obra de Dios descansando el Sábado (Ex 20,8-9). De esa forma han aparecido como imitadores de Dios por guardar este día, de manera que muchos han muerto desde antiguo por hacerlo (2 Mac 6,11), de tal forma que a veces se han llamado sabatistas. También otros pueblos han tenido unos días sagrados, pero solo los israelitas han convertido el ritmo semanal, centrado en el Sábado, en signo y seña de su identidad. Esta forma de guardar el Sábado les hace imitadores de Dios, que vive en el Sábado de la plenitud. Los judíos saben que el hombre forma parte del misterio de Dios porque conoce y celebra su Sábado. Este Sábado de Dios es la expresión de una armonía que los hombres buscan y desean sobre el mundo, pues aún no la han logrado; ellos no buscan esa plenitud sobre un cielo más

allá, sino en la misma tierra, que no es un infierno (cueva tenebrosa o valle de dolores), sino revelación del mismo Sábado de Dios, que ha creado a los hombres con el fin de que participen de su plenitud: para que veneren y celebren, disfruten y gocen su fiesta, con los animales. Este descanso sabático aparece como meta y superación de una obra creadora de Dios, que los hombres han de asumir, abriéndose hacia el despliegue total de su humanidad, simbolizado cada semana por el *Shabat*. La apocalíptica de los siglos III a.C. al II d.C. ha sido en gran parte una reflexión sobre el sentido de ese día, entendido como expresión del ritmo semanal del tiempo y como promesa de culminación (así lo muestra el *Libro de los Jubileos*, con sus semanas de siete semanas de años): cuando llegue el final de la Séptima Semana empezará el descanso de Dios, la utopía de la tierra ya pacificada. Todo esto significa que, por encima del despliegue del mundo, que tiende a cerrarse en los seis días de la creación presidida por el hombre, se extiende el Sábado de Dios, que se expresa en la liturgia de gozo y alabanza del cosmos, que se une con el hombre para proclamar la fiesta de la creación y de la vida. Recordemos que en Gn 2,1-4 no existen templos especiales, ni sacrificios de animales, ni sacerdotes profesionales. No hay aún ningún pueblo escogido, ninguna religión particular. Solo existen Dios y los hombres sobre el mundo. Pues bien, en este contexto sitúa nuestro autor la «religión cósmica», cuyo culto se identifica con la misma existencia armoniosa de la realidad, reasumida y celebrada cada semana.

(4) *Sábado cristiano*. Este Sábado no es un mandato, ni una obligación, sino todo lo contrario: el descubrimiento del gozo de Dios, que se expresa y encarna en el conjunto de la creación. Jesús reconocía el valor del Sábado, pero añadía que en el centro del Sábado de Dios está el hombre, de manera que no es el hombre para el Sábado, sino el Sábado para el hombre (Mc 2,27). Gran parte de la humanidad moderna ha aceptado este ritmo semanal judío, pero en un sentido más laboral y social que religioso. Los cristianos han identificado este Sábado de Dios con la muerte y resurrección de Cristo, interpretándolo así de un modo *evangélico*: el Sábado es la reconciliación y el perdón entre los hombres, tiempo de curación de los enfermos (cf. Mt 12,1-12; Mc 2,24-26). Es evidente que esa visión significa una aportación mesiánica, pues está vinculada a la encarnación de Dios en un hombre que ha vivido al servicio de todos (Jesús), especialmente de los más pobres, superando las posibles fronteras del judaísmo histórico. Pero después de leer que «el Sábado ha sido creado para el hombre y no el hombre para el Sábado» (Mc 2,27), algunos cristianos han corrido el riesgo de olvidarse del hombre y del Sábado, convirtiendo este mundo en lugar de puro trabajo y productividad, con vacación laboral, pero sin fiesta de gozo gratuito y alabanza para todos. La modernidad ha ido suscitando un mundo sin celebración, un tiempo sin Sábado. De esa forma ha corrido el riesgo de quedarse anclada en la pura eficiencia productiva, sin más Dios que el capital (que no es creador), ni más palabra que la productividad económica, ni más fiesta que el mercado donde solo compran los que puedan, mientras la mayoría de los hombres muere de hambre. Por eso es importante volver al Sábado de Dios como descanso y fraternidad para los hombres. Este Sábado de Dios no expresa un tipo de alejamiento y desinterés: como si Dios hiciera las cosas para

marcharse luego, como pensaron muchos deístas del siglo XVIII y piensan aún hoy muchos hombres y mujeres que dicen que hay Dios, pero le suponen inactivo. Este Dios del descanso y sábado es un Dios del gozo y fiesta, que se introduce y penetra clebrativamente en la existencia de los hombres. Los hombres no han caído de un posible cielo superior (de manera que aquí están desterrados), sino que el mismo Dios creador les ha despertado a la vida. Por eso, el culto religioso se identifica con el despliegue de esa vida, abierta a la alabanza y gozo del Sábado, entendido así como expresión de un mundo donde los hombres se reconcilian entre sí a través de la alabanza compartida. Este sábado no es un mandato, ni una obligación, sino todo lo contrario: el descubrimiento del gozo de Dios, que se expresa y encarna en el conjunto de la creación.

(5) *Religión adámica*, *religión del sábado*. La revelación del Sábado de Dios (Gn 2,2-3) nos sitúa en el centro de la religión adámica, que es anterior a la religión de Noé, en la que se incluyen sacrificios animales, aunque pueda abrirse por igual a todos los hombres y pueblos de la tierra (cf. Gn 9,1-17). En esta religión adámica, Dios no necesita que le aplaquen con sangre derramada porque no se encuentra airado o enojado (no existían al principio sacrificios). Tampoco los hombres deben proyectar o descargar su violencia sobre víctimas, pues no había violencias sobre el mundo. Esta religión primera se identifica con la admiración y el gozo de la vida, con una paz que los hombres pueden disfrutar cada siete días, el día consagrado a la alabanza y el descanso. En este momento no existen todavía sacrificios para aplacar a Dios, pues su sacramento y fiesta es la misma fiesta de los hombres: la armonía y don de la realidad que puede traducirse y expresarse en el canto de la vida. Este mundo de paz no es un sueño falso, ni un vacío o evasión para los hombres, sino todo lo contrario: sobre aquello que hoy somos y tenemos, Gn 1 proyecta el ideal de una existencia compartida de los hombres sobre el mundo, una existencia en la que Dios se expresa, fundando y transfigurando todo lo que existe. Así entendemos nuestro texto como promesa de pacificación ecológica para los hombres. Un mundo sin Sábado, es decir, sin el descanso de Dios que se abre a todos los hombres y mujeres de la tierra, corre el riesgo de convertirse en puro infierno de fábricas que polucionan y de hombres y mujeres que se compran y venden en los mercados de un trabajo que al fin se pone al servicio de la muerte. «Reservar un día de la semana para la libertad, un día en que no se usen los instrumentos que tan fácilmente han sido convertidos en armas de destrucción, un día para estar con nosotros mismos, un día para desprenderse de lo vulgar, liberarse de las obligaciones exteriores, un día para interrumpir el culto de los ídolos de la civilización técnica, un día en que no se toque el dinero, un día de armisticio económico en la lucha económica con nuestros congéneres y con las fuerzas de la naturaleza. ¿Es que hay alguna institución que ofrezca mayores esperanzas para el progreso del hombre que el *Shabat*? El Séptimo Día es... una tregua de todos los conflictos personales y sociales: la paz entre hombre y hombre, entre hombre y naturaleza, la paz dentro del hombre... El Día Séptimo es el éxodo de la tensión, la liberación del hombre de su propia bajeza, la proclamación del hombre como soberano del mundo del tiempo» (A. Heschel).

Cf. S. BACCHIOCHI, *From Sabbath to Sunday*, Gregoriana, Roma 1977; A. HESCHEL, *El Shabat y el hombre moderno*, Paidós, Buenos Aires 1964, 36-37; X. PIKAZA, *El reto de la ecología*, PPC, Madrid 2003; K. A. STRAND (ed.), *The Sabbath in Scripture and History*, Review and Herald, Washington d.C. 1982, 132-150; A. WALKER, *The Law and the Sabbath*, Hartland, Rapidan VA 1985.

SÁBANA, JOVEN DE LA

(↗ *discípulos*, *Huerto de los Olivos*, *Marcos*). La sábana (en griego *syndona*) es una pieza de tejido que suele utilizarse básicamente para uso funerario, aunque sirve también para dormir o resguardarse del frío; se utiliza para envolver el cuerpo de los muertos y enterrarlos de esa forma. La tradición evangélica habla de dos sábanas importantes y quizá relacionadas: aquella que compra José de Arimatea* para envolver y enterrar a Jesús, según costumbre judía (Mc 15,46), y la del joven que huye desnudo en la noche, que ahora evocaremos (Mc 14,51-52). En ambos casos se habla de *syndona* (síndone).

(1) *Un fondo histórico*. No sabemos quién es el joven de la sábana que huye en la noche del prendimiento de Jesús (Mc 14,51-52), después de haberle seguido hasta allí, en el Huerto de los Olivos. No sabemos de dónde viene ni por qué sigue a Jesús, envuelto en una sábana. A primera vista ofrece rasgos de discípulo y parece tener intimidad con Jesús (o con el huerto donde Jesús ora) y es el único que le sigue *(synakolouthei)* tras el prendimiento. Él aparece cuando todos han huido ya, siguiendo a Jesús, como su compañero final, y así permanece por un momento. Pero después, cuando quieren agarrarle, huye también (con *ephygen*, Mc 14,52, como se decía de los otros en 14,50), pero de un modo muy especial: va desnudo, tras abandonar la sábana en manos de sus perseguidores. Hay, además, otra diferencia importante, que debemos precisar.

Todos los demás «escapan de Jesús» (le dejan). Por el contrario, este *joven* no escapa de Jesús, sino de aquellos que quieren prenderle (pues a Jesús le han agarrado ya). No tiene ninguna defensa, ni armadura ni espada, de manera que al agarrarle se puede afirmar sin más que está perdido, como un muerto, pues la sábana que le cubre es como aquella con la que José de Arimatea enterrará a Jesús en el sepulcro. Pero él, dejando atrás la sábana en manos de aquellos que quieren prenderle, «se escapa», como escapará Jesús del sepulcro. Así «reza» el texto, breve y enigmático. Su protagonista puede ser una figura histórica o simbólica, o ambas cosas a la vez. Algunos intérpretes suponen que Marcos está narrando un hecho histórico, e interpretan al joven de dos formas posibles.

Es el dueño del huerto (*khôrion*, 14,32), donde Jesús se había refugiado para orar con los suyos en la noche. En ese huerto estaría su casa, donde él dormía en la noche y, despertado por el alboroto del prendimiento de Jesús, habría salido «con lo puesto», es decir, con la sábana de dormir. Conociendo el lugar como lo conocía, pudo escaparse, y su recuerdo, como el de Simón Ireneo (15,21), serviría para certificar la historicidad del relato de Marcos. Esta explicación es posible, pero resulta poco verosímil, pues en aquel tiempo la sábana se empleaba para enterrar a los muertos más que para dormir, de manera que este joven parece que tiene algo que ver con la muerte de Jesús.

Es un discípulo amado de Jesús. Se suele decir que Jesús habría tenido un discípulo querido, al que se alude en un Evangelio secreto de Marcos*, del que podrían haberse conservado algunos pasajes en textos de los Padres de la Iglesia. Este joven, equivalente al Discípulo amado del Cuarto Evangelio (cf. Jn 13,23; 19,26), habría seguido a Jesús hasta el Huerto, pero quisieron agarrarle y él pudo liberarse y escapar, en este momento

del prendimiento. Este sería el joven al que Jesús resucitó en Betania (cf. *Evangelio secreto*, fragmento 1), conforme a una historia parecida a la de Lázaro (cf. Jn 11,41-44), pero con una diferencia: El Cuarto Evangelio no dice nada de lo que hizo Lázaro tras resucitar; en contra de eso, el *Evangelio secreto* presenta a ese joven como amigo íntimo, a quien Jesús visitaba desnudo «para aprender el misterio del Reino de Dios». Este mismo joven sería el que le acompañó en el huerto, desnudo bajo la sábana, para huir luego sin ella, dejándola en manos de los perseguidores. Pero esta suposición resulta muy difícil de probar, lo mismo que todo el *Evangelio secreto de Marcos*.

(2) *Una figura simbólica.* También en esa línea se pueden dar varias interpretaciones. Según una de ellas, este joven de la sábana sería el mismo de la tumba vacía (Mc 16,5), pues en ambos casos se emplea una misma palabra *(neaniskos)*. Marcos habría querido indicar así que a Jesús le han podido prender, y que de esa forma ha cumplido su misión (según las Escrituras: 14,49), pero al joven mensajero de la tumba vacía no han podido prenderle. En esa línea, Marcos habría introducido aquí (al comienzo del relato de la pasión) un signo de pascua. De todas formas, hallamos algunas diferencias muy significativas, pues el joven de la tumba vacía va cubierto con una *stolê* (estola o túnica larga) de color blanco, es decir, con vestido de cielo (de triunfo final), como indica el Apocalipsis (Ap 7,9.13-14). En contra de eso, este joven de Mc 14,51-52 que va envuelto en una *syndona* (sábana de muerte, como aquella con la que entierran a Jesús, en 15,46), tiene que dejar su vestidura (la última de este mundo), huyendo totalmente denudo. Por eso, aunque tengan semejanzas debemos afirmar que los dos jóvenes son distintos.

Otros suponen que este joven podría ser el mismo Jesús, un símbolo del Cristo que vence a la muerte. Marcos nos presentaría aquí una especie de signo de «disociación»: por un lado prenden a Jesús y le llevan al juicio, de manera que, en sentido histórico, él tiene que morir. Pero, en otro sentido, él está representado por este joven que aparece a su lado y le sigue (va con él, *synakolothei autô*), un joven al que no pueden prender. Va desnudo, cubierto con una sábana, como Jesús en la tumba donde le encerrarán (también con *syndona*), corriendo bien la piedra, para impedir que se escape (Mc 15,46). Le agarran con fuerza *(kratousin auton)*, pero no pueden retenerle, pues en el fondo solo agarran su vieja ropa de muerte, de manera que él se escapa, desnudo (como los muertos que resucitan), dejando en las manos de los que pretenden aferrarle la sábana inútil (como las prendas funerarias que, según Jn 20,4-7, quedan en el sepulcro donde entierran a Jesús cuando él resucita. Esa última explicación parece la mejor, pero tiene el inconveniente de poder conducirnos a un tipo de «gnosticismo», según el cual el verdadero Jesús es el «interior», una figura espiritual, no el hombre concreto que ha sido prendido y ha muerto. Sea como fuere, es un signo hermoso.

Han matado a Jesús y han huido *sus discípulos* por miedo y falta de comprensión: no entienden la muerte del Mesías. Este *neaniskos*, en cambio, se eleva como expresión de libertad y de vida en medio de la muerte. Este joven es el mismo Jesús a quien no logran agarrar y detener (encerrar) en el sepulcro. En esa perspectiva, uniendo la sábana que el joven de Mc 14,51-52 deja en manos de sus perseguidores con las prendas y el sudario

que, según Jn 20,4-6, quedan en el sepulcro tras la resurrección de Jesús, resulta casi lógico que algunos hayan dado (y sigan dando) mucha importancia a la posible sábana santa* de Turín, como signo de la resurrección de Jesús.

Cf. comentarios a Marcos: J. MARKUS, *Marcos* I, Sígueme, Salamanca 2010; X. PIKAZA, *Evangelio de Marcos*, Verbo Divino, Estella 2012.

SÁBANA SANTA

(↗ *resurrección*, *sepulcro*). El evangelio de Juan contiene un texto al que cierta tradición católica ha dado mucha importancia. Empieza diciendo que, tras la muerte de Jesús y el descanso sabático, María Magdalena fue al sepulcro y al hallarlo vacío volvió para dar la noticia a los discípulos: «Pedro y el otro discípulo se fueron rápidamente al sepulcro. Salieron corriendo los dos juntos, pero el otro discípulo se adelantó a Pedro y llegó antes que él. Al asomarse al interior vio que las vendas de lino estaban allí, pero no entró. Siguiendo detrás llegó Simón Pedro, que entró en el sepulcro y comprobó que las vendas de lino estaban allí. Estaba también el paño que habían colocado sobre la cabeza de Jesús, pero no estaba con las vendas, sino doblado y colocado aparte. Entonces entró también el otro discípulo, el que había llegado primero al sepulcro; vio y creyó» (Jn 20,3-8). Estos dos discípulos son signo y compendio de la Iglesia que busca el sentido y firmeza de su fe pascual a partir de la tumba vacía. Evidentemente, llega antes el discípulo amado, pues el mismo amor le ha dado alas para correr y ojos para ver lo que otros no logramos descubrir. Pero deja que entre primero Pedro, que es el signo de la autoridad dentro de la Iglesia. Sobre esa base destacan dos signos que definen el sentido del pasaje. (1) *Uno está relacionado con la mortaja de Jesús*: el cuerpo ha desaparecido, pero quedan en la tumba vacía una sábana extendida (unas vendas) y un paño o sudario aún enrollado, que parece conservar el hueco donde estaba la cabeza de Jesús. Sábana y sudario conservan la huella de la corporalidad del resucitado: no era un fantasma; había sido un hombre y tuvieron que enterrarlo como humano, envuelto en unos lienzos que servían de mortaja. Ahora que Jesús ha resucitado, sudario y sábana no sirven para nada, Jesús no los necesita y por eso los deja en la tumba, no como reliquia para venerar, sino como signo y recuerdo de una muerte que ha sido vencida para siempre. Partiendo de relatos medievales, una tradición cristiana muy repetida en estos últimos años afirma que ese texto debería interpretarse a la luz de la llamada Sábana santa de Turín: Jesús habría dejado en los paños que rodearon su cuerpo un cuadro o pintura visible de su pascua: la misma luz de la resurrección habría proyectado su fulgor (fulgor del cuerpo que se glorifica) sobre la sábana, imprimiendo en ella los signos del calor y fuego corporal de pascua. Esa tradición, venerable por su religiosidad paganizante (buscadora de reliquias y signos externos), carece de base bíblica y pensamos que no debe aplicarse a nuestro texto. (2) *Otro signo está relacionado con el sentido de la fe de Pedro y del discípulo amado*. Es evidente que los paños bien envueltos son la garantía de que no han robado el cuerpo de Jesús. ¿Qué ha pasado entonces? Pedro no lo sabe interpretar: se va en silencio, no ha entendido el misterio de la pascua a partir de la Escritura. El discípulo amado, sin embargo, ha comprendido: no necesita más señales, no pide apariciones; en el espacio de la tumba abierta y vacía encuentra la verdad y cree en la resurrección de Jesús, que es cumplimiento y plenitud de lo que había anunciado la Escritura del Antiguo Testamento. Ni uno ni otro llevan consigo la supuesta Sábana santa.

Cf. F. ANSÓN, *La Sábana Santa*, Palabra, Madrid 1994; M. G. SILIATO, *El hombre de la Sábana Santa*, BAC, Madrid 1987.

SABÁTICO, AÑO

(↗ *deudas*, *jubileo*, *perdón*, *sábado*). La ley del año sabático constituye una de las instituciones agrícolas más significativas del antiguo Israel. Ella está relacionada básicamente con el descanso de la tierra, pero también con la remisión de las deudas y el estudio de la Ley.

(1) *Descanso de la tierra*. El tema del barbecho sabático de la tierra aparece de un modo especial en el Código de la Alianza y en el Levítico. (a) *Código de la Alianza*. «Seis años sembrarás tu tierra y recogerás su producto; al séptimo la dejarás descansar y en barbecho, para que coman los pobres de tu pueblo, y lo que quede lo comerán los animales del campo. Harás lo mismo con tu viña y tu olivar» (Ex 23,10-11). En el fondo está la experiencia sacral de la semana* de días, que aquí se interpretan como años. De esa manera, el mismo cosmos (tiempo y espacio) asume, implícitamente, un ritmo septenario, expresado de manera especial en la ley del barbecho, que, en principio, reflejaba unas costumbres y exigencias agrícolas que se han aplicado también en otros países: las tierras pobres necesitaban y siguen necesitando ciclos de descanso. Nuestro texto fija su frecuencia sacral (ritmo septenario) y su finalidad: es para bien de la tierra (que vuelva a su ser natural, que descanse) y de los pobres, para quienes será el producto de la tierra no labrada, sea viña u olivar (el trigal queda implícito). Esta ley ofrece una utopía de vuelta a la naturaleza: cada siete años la tierra debe producir por sí misma, como sucedía en el paraíso, de manera que la propiedad y fruto de los campos han de ser por igual para todos los humanos, incluso para los animales salvajes, que así aparecen integrados en el ritmo cósmico. Según eso, la propiedad privada, con el trabajo agrícola organizado de manera racional, a lo largo de seis años, cesa el año séptimo y todos, hombres y mujeres, libres y esclavos, israelitas y extranjeros, se vuelven iguales, dentro de una naturaleza que les regala sus bienes. Estrictamente hablando, esta *ley del barbecho* (en analogía con la ley de la esclavitud* septenal) puede interpretarse de manera individualizada para cada finca o propiedad, de manera que no descansen todas a la vez, sino unas a un tiempo, otras a otro, manteniendo así el equilibrio de conjunto de la producción. Sin embargo, la misma tensión utópica del texto puede llevar y ha llevado a una aplicación unitaria de la ley, haciendo que todas las tierras reposen a un tiempo, compartiendo el mismo sábado cósmico y mesiánico de la espontaneidad vital y del retorno al equilibrio primigenio de la obra de Dios. Este sábado de años aparece así como expresión de providencia protológica y escatológica: es signo de presencia de Dios en el origen y en la meta final de la naturaleza. (b) *Levítico 25*,*2-7* retoma la ley del barbecho septenal, dándole un carácter más sagrado: «Seis años sembrarás tu campo, seis años podarás tu viña y cosecharás sus productos; pero el séptimo será Sábado completo [= Sábado de sábados] para la tierra, un *Sábado para Yahvé*: No sembrarás tu campo, ni podarás tu viña; no segarás los rebrotes de la última siega, ni vendimiarás los racimos de tu viña sin podar. Será Sábado completo para la tierra. Y la tierra en descanso [en sábado] os alimentará a ti, a tu siervo, a tu sierva, a tu jornalero, a tu huésped... También a tus ganados y a los animales salvajes servirán de alimento los productos de la

tierra» (Lv 25,3-7). Conforme a esta visión mítica (sacral), la tierra debe integrarse en el ritmo sabático de Dios. Ella no es puro objeto de consumo, campo de dominio egoísta de los hombres, sino que tiene autonomía y valor sagrado, de manera que debemos respetar sus sábados, dejando que descanse cada siete años para Yahvé. Da la impresión de que el Levítico piensa que el cultivo programado y exclusivo de los campos acaba siendo peligroso: tiene el riesgo de llevar a violencia y divisiones. Por el contrario, la tierra en Sábado, dejada a sí misma cada siete años, vincula a los hombres con Dios y les vincula entre sí, igualando a los propietarios con los no propietarios e incluso con los animales. Solo quien sabe que la tierra es de Dios (¡mía es la tierra!: Lv 25,23; cf. Ex 19,5) puede en verdad compartirla. Para eso sirve el año sabático: para que cesen los títulos de propiedad y de trabajo que enfrentan a unos con los otros, de manera que la vida de los hombres retorne al origen, al momento en el que Dios suscitó la creación.

(2) *Remisión de las deudas* (pobres*). El Código de la Alianza y el Levítico vinculaban el año sabático con el descanso de la tierra. El Deuteronomio ha destacado en este contexto la exigencia de la remisión o perdón de las deudas. «Cada siete años harás *la remisión*. En esto consiste la remisión: Todo acreedor perdonará la deuda del préstamo hecho a su prójimo; le hará remisión: no apremiará a su prójimo ni a su hermano, porque se proclama la remisión en honor de Yahvé. Podrás apremiar al extranjero, pero a tu hermano le concederás la remisión de lo que te debe. Cierto que no habrá (= no debería haber) ningún pobre junto a ti, porque Yahvé te otorgará su bendición en la tierra que Yahvé tu Dios te da en herencia para que la poseas; pero (eso será) solo si escuchas de verdad la voz de Yahvé tu Dios, cuidando de poner en práctica todos estos mandamientos que yo te prescribo hoy. Yahvé tu Dios te bendecirá como te ha dicho: prestarás a naciones numerosas, y tú no pedirás prestado, dominarás a naciones numerosas, y a ti no te dominarán» (Dt 15,1-6). En este contexto se utiliza la palabra técnica *shemitta* (de *shamat*: dejar libre), que traducimos como *remisión* y que constituye para el Deuteronomio la experiencia y ley básica del año sabático, en honor a Yahvé. Esta ley identifica presencia de Yahvé y remisión social, que se expresa como perdón de deudas y como liberación de los esclavos. La doble norma de la remisión, que aparece también en el tema de la esclavitud* (se perdona y libera al hermano israelita, no al extraño), nos sitúa ante un tema básico (y no resuelto) de la economía y convivencia humana. En este sentido se trata de una ley imperfecta, pues no se puede extender por igual a todos los hombres (como sucede de hecho en las leyes modernas, que tratan de un modo distinto a nacionales y extranjeros). La experiencia de la gratuidad (de la remisión y la vida compartida) no se puede expandir por ahora a todos los hombres, pues no existen condiciones religiosas y sociales para ello. Esta doble norma ha sido un tema no resuelto en la historia de Israel, escindida entre un universalismo más utópico (presente en la línea profética) y un particularismo más nacionalista (presente en esta ley). Desde el mensaje de Jesús (Mt 5,43-48), deberían interpretar esta ley de libertad de una forma universal, sin distinción entre judíos y gentiles (cf. Gal 3,28), cristianos y no cristianos, europeos o africanos. Pero de hecho los sistemas económicos del momento actual (estados nacionales, pactos internacionales, multinacionales) han endurecido de

hecho la doble norma israelita, al crear condiciones económicas distintas para los miembros del grupo y los extraños.

(3) *Estudio de la Ley*. La ley del año sabático, que es tiempo de remisión de las deudas y de liberación de los esclavos, no puede cumplirse por pura obligación legal, pues ella descansa sobre la buena voluntad y compromiso activo de los israelitas: es una norma de conciencia, que expresa el deseo del conjunto de la población, pero que difícilmente puede imponerse por la fuerza. Lógicamente, ella resulta inseparable del estudio e interiorización de la Ley, en el contexto de la fiesta de los Tabernáculos: «Moisés puso *esta Ley* por escrito y se la dio a los sacerdotes, hijos de Leví, que llevaban el arca de la alianza de Yahvé, así como a todos los ancianos de Israel. Y Moisés les dio esta orden: Cada siete años, tiempo fijado para el año de la Remisión, *en la fiesta de los Tabernáculos*, cuando todo Israel acuda, para ver el rostro de Yahvé, tu Dios, al lugar elegido por él, proclamarás esta Ley a oídos de todo Israel. Congrega al pueblo, hombres, mujeres y niños, y al forastero que vive en tus ciudades, para que oigan, aprendan a temer a Yahvé vuestro Dios, y cuiden de poner en práctica todas las palabras de esta Ley. Y sus hijos, que todavía no la conocen, *la oirán y aprenderán a temer a Yahvé* vuestro Dios todos los días que viváis en el suelo que vais a tomar en posesión...» (Dt 31,9-13). La *remisión* sabática se integra así dentro de la vida de Israel, codificada por el deuteronomista, en una época más tardía (quizá tras el exilio), dentro de la gran *liturgia de la alianza* o compromiso israelita que el mismo redactor ha fijado en otros pasajes de su obra, dotados de gran densidad dramático-teológica (bendiciones y maldiciones, renovación de la alianza: Dt 27–28; Jos 24). Este pasaje no establece distinción entre sabios e ignorantes, maestros que saben y enseñan y discípulos que ignoran. Aquí no hay iglesia docente y discente, sino una comunión donde todos por igual, en el año de la fiesta, escuchan y aprenden la Ley liberadora, que es centro y tema de la remisión. De esa forma, la vida israelita, centrada en la escucha y cumplimiento de la Ley, queda recreada y se aprende de nuevo en este año sabático ampliado, donde todos los israelitas, y no solo algunos privilegiados, pueden alcanzar la sabiduría. El Año de la Remisión, centrado en la fiesta de los Tabernáculos, se convierte así en tiempo de gozo y aprendizaje compartido. Los siete días de esa fiesta de la Cosecha, vinculada al vino (cf. Dt 16,13-15), quedan así consagrados al agradecimiento de la vida, que brota de nuevo y se funda en el perdón de Dios, expresado en el perdón interhumano, y en el cultivo de la ley, en un entorno de retorno a la naturaleza (se vive en tabernáculos o chozas de campaña, hechas de ramas naturales, no en casas).

Cf. G. C. CHIRICHIGNO, *Debt-Slavery in Israel and the Ancient Near East*, JSOT SuppSer 141, Sheffield 1993; J. A. FAGER, *Land Tenure and the Biblical Jubilee*, JSOT SuppSer 155, Sheffield 1993; X. PIKAZA, *Fiesta del pan, fiesta del vino*, Verbo Divino, Estella 2000; M. ZAPELLA (ed.), *Le origini degli anni giubilari*, Piemme, Casale Monferrato 1998.

SABIDURÍA

1. Principios

(↗ *conocimiento*, *corazón*, *Eclesiástico*, *escribas*, *Gnosis*, *Job*, *Proverbios*, *racionalidad*, *Salmos*). Israel ha compartido con los pueblos del cercano Oriente (Egipto, Fenicia, Siria, Mesopotamia) una larga y profunda experiencia de sabiduría que se expresa sobre todo en la solución de los *enigmas* de la vida, en la tarea organizada de los *gobernantes* y en la administración de la justicia. Los sabios han cumplido también otras funciones más cercanas al espacio de *la magia*: han interpretado *sueños* (cf. Gn 37–50; Dn 1–6) y han sido expertos en cuestiones *religiosas*, en función que les acerca a los levitas. Finalmente, la Biblia hebrea les presenta como autores de los *Libros sapienciales (Ketubim)*, después de los sacerdotes autores de la Ley *(Torah)* y de los profetas *(Nebiim)*. Esta sabiduría bíblica no se abre a la especulación filosófica (como en los griegos), ni estudia de manera ordenada los fenómenos del cosmos para dominarlos/dirigirlos por medio de la técnica (como la ciencia moderna), pero ella nos permite comprender mejor la vida y sufrimiento de los hombres. Por eso está cerca de una antropología afectiva, ética y política. Es evidente que ella ha surgido de las raíces culturales del entorno de Israel y se ha mantenido en contacto con el helenismo, sobre todo a partir de las conquistas de Alejandro (332 a.C.). Ella aporta un rasgo esencial para comprender el judaísmo (y cristianismo): ni los sacerdotes impusieron su Ley de manera irracional, ni los *profetas* fueron simples visionarios; unos y otros se mantuvieron en contacto con los sabios, situando la experiencia religiosa en un espacio de racionalidad fundante, de pensamiento creador.

(1) *Identidad. Los sabios de Israel*. En cierto sentido, tanto sacerdotes como místicos y profetas pueden presentarse como sabios, pues conocen la realidad a través del sacrificio, la experiencia interior o la palabra que proclaman. Sin embargo, *los sabios* por excelencia son del tipo de aquellos que en Israel han elaborado los *Ketubim* o Escritos, que contienen oraciones (Sal), versos de amor (Cant) y reflexiones sobre el sentido de la vida humana (Prov, Eclo, Job). La Biblia ha conservado los escritos de algunos grandes sabios y los ha tomado como normativos para la vida del pueblo. La sabiduría de Israel no se abre a la especulación filosófica para diluirse al fin en ella (como podrá suceder entre los griegos), ni analiza de manera formal los fenómenos del cosmos para dominarlos/dirigirlos por la técnica (como hará la ciencia moderna). Pero, en la línea de lo que sucede en India y China, ella nos permite entender y asumir con fuerte humanidad el dolor (Job) y/o el gran gozo de la vida (Cant). Ella hace posible que el judaísmo (con el cristianismo e islam) dialogue con las grandes experiencias de sabiduría de la humanidad. La *Hokhmah*, *Sophia* o *Logos* (sabiduría, palabra) de los judíos alejandrinos o de los cristianos más antiguos nos capacita para dialogar, por ejemplo, con el *Dharma* de hindúes y budistas o con el *Tao* de China. Una religión donde no exista el sabio, la búsqueda racional, la confianza en la palabra, el diálogo con todas las culturas acaba destruyéndose a sí misma y destruyendo a los humanos. La tradición cristiana presenta a

Jesús como sabio; sabios han sido Confucio y Sócrates. Ellos se encuentran en el mismo centro de la experiencia religiosa de la humanidad.

(2) *Riesgo. Sabiduría diabólica*. La literatura sapiencial israelita (Prob, Eclo, Sab...) dirá que el origen de la sabiduría es Dios. Pero hay otros textos, especialmente en los apócrifos*, en los que se supone que hay una sabiduría pervertida, que proviene de los ángeles* violadores y de sus hijos perversos, los *gibborim* (Gebîra*), profesionales de la guerra y del engaño que parecen haber dominado nuestra historia. Ellos enseñaron a los hombres las diversas técnicas de seducción y violencia que dominan sobre el mundo. (a) Mala religión, hecha de ensalmos, conjuros, encantamientos, astrología... (cf. *1 Hen* 7,1; 8,2-3). En el lugar del Dios con quien se puede dialogar en libertad han surgido por doquier seres perversos, a quienes solo se puede controlar por magia. (b) Guerra sin fin. El ángel perverso, Azazel «enseñó a los hombres a fabricar espadas, cuchillos, escudos, petos, los metales y sus técnicas...» (*1 Hen* 8,1). Según Gn 4,17-24, el control de los metales era un conocimiento peligroso, pero de origen humano. Aquí aparece ya como diabólico: la ciencia entera se halla al servicio de la guerra. (c) Seducción sexual: el mismo Azazel* instruyó a los hombres en el campo de los adornos (brazaletes), el embellecimiento corporal (pintarse las cejas), el uso de las piedras preciosas, etc. (*1 Hen* 8,1), introduciendo así un tipo de atracción y envidia que convierte a los hombres y mujeres en esclavos de sus propios deseos. Surge así la guerra infinita, propia de unos hombres que no son ya dueños de sí mismos, como hijos de Dios, llamados a la vida, sino que se han vuelto esclavos de sus propios deseos de violencia: guerra y violación de hombres, astucia seductora de mujeres. No viven ya para amarse, sino para engañarse y dominarse. El mundo que, según Gn 1, Dios había creado como bueno (espacio de hermosura y alabanza) aparece como campo de batalla. De esa manera, la Biblia nos pone en guardia contra un tipo de conocimiento moderno que ignora los riesgos de manipulación de la ciencia, puesta al servicio de la guerra (construcción de armas atómicas) y de la opresión, es decir, del dominio de unos hombres contra otros.

(3) *La figura y tarea del sabio*. Pero volvamos al especto positivo de la sabiduría, que resulta esencial para entender el judaísmo y cristianismo: ni los sacerdotes de Israel se impusieron de manera irracional sobre el pueblo, ni los profetas fueron simples visionarios, ni los apóstoles de Jesús serán unos ilusos. Todos ellos, a pesar de sus rasgos distintivos, aceptaron, de algún modo, la experiencia de la sabiduría que había venido a expresarse en algunos textos básicos de la tradición bíblica del Antiguo Testamento. Teniendo esto en cuenta, empezaremos evocando la visión del Eclesiástico (Eclo o *Ben Sira*), libro escrito por un judío importante de Jerusalén, entre el 200 y el 180 a.C.: «La sabiduría del escriba exige mucho tiempo y solo el poco ocupado llega a sabio... El que se dedica de lleno a meditar sobre la ley de Altísimo indaga la sabiduría de todos sus predecesores... Examina las explicaciones de autores famosos y penetra en las parábolas intrincadas. Busca el sentido oculto de los proverbios y da vueltas a los enigmas de las parábolas... Decide madrugar por el Señor, su creador, y reza delante del Altísimo; abre su boca para la oración, y pide perdón por sus pecados. Si el Señor grande lo quiere, le llenará de espíritu de comprensión: él vendrá a derramar palabras de sabiduría y

confesará al Señor en su oración» (cf. Eclo 38,24; 39,1-8). Frente al agricultor-artesano, que actúa con sus manos, *sabio* es quien trabaja con la mente, centrándose en la *cultura o cultivo de la palabra humana*. Más que del mundo exterior se ocupa de la marcha de la sociedad, dentro de un contexto donde ella aparece como expresión inmediata de la voluntad creadora de Dios. Así descubre la presencia de Dios a través de una sabiduría, reflejada básicamente por la Escritura. El sabio es hombre de frontera. Vive, por un lado, abierto a todos los posibles caminos y formas de creatividad histórica: mantiene contacto con la tradición, viaja para aprender, experimenta de manera personal las cosas, piensa con intensidad y practica lo que sabe, procurando así ofrecer su ayuda en la política y la vida de la sociedad. Pero, al mismo tiempo, reconoce que todo lo que tiene (y lo que puede conocer) es don de Dios; por eso pide su ayuda y le confiesa reverente. Una sabiduría humana que se absolutiza, cerrándose en sí misma y destruyendo su raíz divina, se vuelve expresión de idolatría: colocándose en el puesto de Dios, queriendo ser divino sin serlo, el ser humano se destruye. En contra de eso, la verdadera sabiduría, recibida por gracia del Espíritu, aparece en nuestro texto como *don de Dios* y fruto de su presencia salvadora. En esta perspectiva podemos hablar de una *teología y misión sapiencial*: sabio es el hombre que en su propio trabajo (todo lo que tiene es resultado de su esfuerzo) viene a descubrir las huellas de una gracia superior; sabio es el hombre que, penetrando en los misterios que parecen prohibidos (conocimiento del bien/mal), guarda respeto ante Dios y descubre que todo lo que tiene es gracia. En ese preciso lugar donde el hombre, siendo totalmente humano, se desborda a sí mismo en clave de conocimiento gratuito... viene a desvelarse el don de Dios conforme a nuestro texto.

(4) *Actualidad*. La lectura de la Biblia ha sido y sigue siendo fuente de sabiduría para algunos de los pensadores más representativos de nuestro tiempo, tanto judíos (H. Cohen, F. Rosenzweig, M. Buber o E. Levinas), como cristianos (E. Mounier, M. Nedoncelle, P. Ricoeur o R. Girard). Entre los rasgos que ellos han destacado están los siguientes. (a) *La Sabiduría es un conocimiento amoroso*. Frente al racionalismo separado de la vida, debemos recordar que los hombres pensamos también y sobre todo con el corazón (Pascal). No olvidemos que en el Biblia el modelo de conocimiento supremo es aquel que vincula en amor al varón y a la mujer. Ellos, al amarse, son los sabios, como sabe el Cantar de los Cantares. (b) *La Sabiduría es conocimiento social*. Frente al individualismo de los que suponen que pensar es aislarse de los otros, la Sabiduría bíblica aparece como una forma de pensamiento encarnado: conocemos con el pueblo, en referencia a los más pobres, en compromiso de encarnación social (como ha destacado E. Levinas desde los profetas). (c) *La Sabiduría es un conocimiento religioso*. Solo se puede hablar de Sabiduría allí donde el ser humano, penetrando con profundidad dentro de sí mismo, se descubre desbordado y fundado en Dios. La razón autosuficiente, que se diviniza a sí misma, es lo contrario a la Sabiduría. Por el contrario, la razón en diálogo con Dios, eso es la Sabiduría. Hasta aquí son comunes las experiencias de judíos y cristianos (y musulmanes). A partir de aquí se destacan algunas diferencias. (d) *La Sabiduría es conocimiento encarnado*. Este es un tema que el Antiguo Testamento ha dejado abierto y que el cristianismo ha desarrollado desde la afirmación fundamental de

Jn 1,14: la Palabra se hizo carne. Carne se ha hecho la Palabra de Dios en Jesús: carne de encuentro mutuo, de comunicación cercana, visibilizada en gestos concretos de servicio mutuo, ha de hacerse la palabra de los hombres. (e) La Sabiduría de Dios y de los hombres se identifica en el fondo con el Espíritu de Cristo. Esta es ya una afirmación expresamente confesional, que solo los cristianos pueden asumir. Ellos siguen aceptando con los judíos el camino de la Sabiduría expresado en los libros ya evocados (Prov, Eclo, Sab...), pero dan un paso más al interpretar la Sabiduría de Dios en clave de encarnación* estricta (sabiduría en el mundo) y de trinidad* (sabiduría como diálogo intradivino).

Cf. A. M. DUBARLE, *Los Sabios de Israel*, Escerlicer, Madrid 1958; R. MICHAUD, *La literatura sapiencial*, Verbo Divino, Estella 1985; V. MORLA, *Libros sapienciales y otros escritos*, Verbo Divino, Estella 1994; J. VÍLCHEZ, *Sabiduría y Sabios en Israel. El mundo de la Biblia*, Verbo Divino, Estella 1996; G. VON RAD, *La Sabiduría en Israel: Proverbios-Job-Eclesiastés-Eclesiástico-Sabiduría*, Cristiandad, Madrid 1985.

2. Israel y judaísmo

(↗ *Eclesiástico*, *gnosticismo*, *Proverbios*, *Sabiduría*, *Salomón*, *Sophia*). La Sabiduría *(Hokhmah*, *Sophia)* ha venido a presentarse desde antiguo como un tipo de *personalización* (= *hipostasización*) de Dios, como uno de los signos básicos de su acción y presencia en el mundo, a través de Israel. Pues bien, en esa línea, de un modo muy profundo, ella ha recibido desde la primera parte del libro de los Proverbios una nota femenina: en el momento culminante de la historia, el mismo Dios viene a mostrarse en su Sabiduría como amiga/esposa de los sabios. Ella aparece, también, en el libro del Eclesiástico (s. III a.C.), como signo y propiedad especial del pueblo de Israel. El libro de la Sabiduría presenta, por fin, sus notas básicas.

(1) *Proverbios. Revelación femenina de Dios*. Frente a la mala mujer o ramera que destruye el corazón incauto, dejándolo en manos de su propia pequeñez y su violencia, el libro de los Proverbios (s. IV-III a.C.) ha presentado a la mujer divina, amiga/esposa de los hombres. De esa forma, el mismo conocimiento del hombre, que en otros contextos aparece como resultado de un discurso racional, viene a mostrarse como revelación del mismo Dios: el discípulo se vuelve iniciado religioso. Así vemos a la Sabiduría como mujer amiga, a la vera del camino, en las entradas de la ciudad (Prov 8,1-2), hablando como Dios (desde Dios) a sus amigos, invirtiendo la acción de la prostituta: «A vosotros, oh hombres, os llamo, a los hijos de Adam [= ser humano] me dirijo: aprended sagacidad los inexpertos, aprended cordura los necios... Yo, Sabiduría, soy vecina de la sagacidad y busco la compañía del conocimiento... Por mí reinan los reyes y los príncipes dan leyes justas... Yo amo a los que me aman, y los que madrugan por mí me encuentran. Yo traigo riqueza y gloria, fortuna copiosa y bien ganada; mi fruto es mejor que el oro puro y mi renta vale más que la plata... Yahvé me estableció al principio de sus tareas, al comienzo de sus obras antiquísimas. En un tiempo remotísimo fui formada, antes de comenzar la tierra. Antes de los océanos fui engendrada, antes de los manantiales de las aguas... Cuando ponía un límite al mar, y las aguas no traspasaban sus mandatos, cuando asentaba los cimientos de la tierra, yo estaba junto a él, como aprendiz, yo era su encanto; jugaba con la bola de la tierra, disfrutaba con los hijos de Adán» (cf. Prov 8,4-

31). Este es uno de los pasajes que más han influido en la cristología antigua (elaborada por los cristianos helenistas), que han identificado a Jesús con la Sabiduría creadora de Dios, que le acompaña desde el principio como amiga-compañera. Esta Sabiduría es la expresión femenina de Dios, una especie de encarnación de su amor. No somos nosotros los que hemos inventado la búsqueda de Dios, la tensión fuerte del amor, como a veces se supone. Al contrario, con rostro y palabra de amor, nos invita esta Mujer-Sabiduría: ella misma ofrece su enseñanza personal de vida. Estos son sus rasgos más profundos (cf. Prov 8,22.31): (a) *Yahvé me estableció*. La palabra aquí empleada (= *qanani*) es enigmática: puede aludir a la generación (como si Yahvé fuera su padre/madre) o a un tipo de adquisición (como si Dios en el principio hubiera comprado/poseído a su Sabiduría). He traducido de modo genérico: me estableció... Revelación y presencia original de Dios con rostro de mujer: eso es la Sabiduría. (b) *Fui engendrada*. Estamos ante un pasivo divino (= *holaltti*): Dios mismo ha engendrado, en claro simbolismo maternal, a la mujer-sabiduría, en el principio de los tiempos. Todo el mundo es derivado: solo más tarde han surgido los océanos y montes, los abismos de la tierra y los poderes de la bóveda celeste... En el origen, como expresión fundante de Dios, ha emergido su Sabiduría. (c) *Jugaba en su presencia*. La misma Sabiduría, establecida y engendrada en el principio (como revelación primera, Hija querida de Dios), se presenta ahora como aprendiz y encanto de su vida. Más allá de la razón demostrativa que busca el orden lógico y acaba cansando a los humanos, se desvela aquí un Dios superior, que es fuente y misterio de gozo: no ha suscitado el mundo por deber, por cálculo económico, por motivos lucrativos, sino por alegría. Dios siente placer, goza ante el encanto de su Sabiduría; con ella disfruta: como gran maestro se recrea con el aprendiz que le acompaña, como un amante se emociona con la mujer querida en cuyo nombre y bajo cuya inspiración hace todas las cosas.

(2) *Proverbios. Experiencia amorosa*, *experiencia estética*. Hemos visto los motivos fundamentales del canto de la Mujer/Sabiduría en Prov 8. Sin duda ella ofrece rasgos de *diosa*, en la línea de las grandes figuras femeninas de Egipto, Siria y Mesopotamia; pero no tiene entidad independiente: no se puede separar del Dios Yahvé, como otro Dios, a su lado. Tampoco es una simple personificación, un modo de hablar, un motivo estético-literario sin ningún apoyo en la realidad. Ella ha desbordado los esquemas racionales precedentes: es una Revelación originaria de Dios. La Sabiduría aparece así como realidad creada e increada: es signo de Dios siendo, a su vez, un elemento de este mundo; es principio y consistencia del cosmos, modelo y compañera de los hombres. Significativamente, ella ofrece rasgos de mujer. Se suele afirmar que lo femenino es receptivo: es pasividad, escucha silenciosa; pues bien, en contra de eso, esta Mujer/Sabiduría actúa, invita y pone en movimiento la existencia de lo humano. En ese contexto culmina el aspecto estético: allí donde la Sabiduría resulta más intensa, allí donde parece que triunfa la razón hallamos algo que es más que racional: el gozo de Dios haciendo gozar a los humanos, el juego de belleza que se expresa como fuente de todo lo que existe. Un artista como Miguel Ángel ha podido interpretar con gran belleza estas palabras en el fresco de la creación de la Sixtina, en el Vaticano: del hueco abierto

por el brazo izquierdo del Dios/varón emerge la Mujer/Sabiduría. Ella es un elemento del misterio divino: Dios la mira y al mirarla, mirándose a sí mismo, puede expandir el otro brazo para suscitar el mundo humano, el Adán en quien se encuentran condensados/culminados los cielos y la tierra, las montañas y las aguas de este cosmos. La tradición teológica cristiana ha reelaborado nuestro texto, aplicándolo a Jesús, Hijo de Dios, en su condición de ser divino y principio de lo humano. Para los judíos esta Dama/Sabiduría es signo del cuidado amoroso del Dios que llama a los humanos y les ama (acoge) como hace una mujer amante. Quizá pudiéramos terminar diciendo que esta Mujer/Sabiduría es la verdad del paraíso (cf. Gn 2–3). El tesoro de Dios es la humanidad representada en esta mujer: ella es el mismo Dios que aparece como Edén para los hombres. Difícilmente podría haberse hallado imagen más bella: Dios se define como mujer/sabiduría/esposa que llama a los hombres y mujeres, invitándoles a compartir gozo y belleza; al mismo tiempo, es madre buena que les ofrece la palabra educadora (cf. Prov 8,32). Las dos imágenes (madre y esposa) se implican y completan sin dificultad en plano simbólico. Dos amores (Dama Sabiduría, Locura de muerte) llaman al pobre, inexperto, ser humano. Pequeños nos ha hecho Dios: capaces de ser engañados por una voz de muerte. Pero también nos hace inmensamente grandes: capaces de acoger la Sabiduría del misterio de su vida revelada como gracia femenina creadora.

(3) *Eclesiástico. Israel*, *pueblo de la Sabiduría*. Asumiendo los rasgos fundamentales de la visión anterior, en la que Dios mismo aparece como Sabiduría, el libro del Eclesiástico o Ben Sira (s. III a.C.) habla del Dios/Sabiduría que se revela en la estructura *nacional* israelita, de tal forma que podemos hablar de una cuasi-encarnación del mismo Dios en su ciudad o/y pueblo. El texto que comentamos se divide en tres partes: la primera presenta a la Sabiduría en Dios, la segunda la descubre en el pueblo; la tercera en el Libro de Ley: [1. *Sabiduría creadora*]. «La Sabiduría *(Sophia)* se alaba a sí misma, se gloría en medio de su pueblo, abre su boca en la asamblea del Altísimo y se gloría delante de su Postestad *(dynameos autou)*. Yo salí de la boca del Altísimo y como niebla cubrí la tierra, yo habité en el cielo poniendo mi trono sobre columna de nubes, (yo) sola rodeé el arco del cielo y paseé por la hondura del abismo y regí las olas del mar y los continentes y todos los pueblos y naciones» (cf. Eclo 24,1-6). [2. *Sabiduría que habita en Israel*]. «Por todas partes busqué descanso y una heredad donde reposar. Entonces el Creador [= *Ktistês*] del universo me ordenó, mi Creador *(ho Ktisas me)* hizo reposar mi tienda y dijo: habita en Jacob, sea Israel tu heredad. En el principio, antes de los siglos, me creó, y por los siglos, nunca cesaré. En la Santa Morada, en su presencia, ofrecí culto, y así fui establecida en Sión, en la ciudad amada (escogida) me hizo descansar, y en Jerusalén reside mi poder. Eché raíces entre un pueblo glorioso, en la porción del Señor, en su heredad» (Eclo 24,8-12). [3. *Sabiduría presente en la Ley*]. «Venid a mí los que me amáis y saciaos de mis frutos; mi recuerdo es más dulce que la miel y mi herencia mejor que los panales. El que me come tendrá más hambre, y el que me bebe tendrá más sed; el que me escucha no se avergonzará y el que me pone en práctica no pecará... Todo esto es el Libro de la Alianza del Dios Altísimo, la ley que nos mandó Moisés, como heredad para las comunidades *(synagôgais)* de Jacob» (Eclo

24,19-24). Esta Sabiduría no aparece ya como buena mujer ante las puertas de aquellos que van a la ciudad (cf. Prov 8,1-3), sino que tiene una cátedra más alta e influyente: habla desde Dios; más aún, ella habla ante todos los seres, incluido el mismo Dios. Su palabra es revelación del misterio. Así, el principio del texto (Eclo 24,1-6) asume los temas de Prov 8,22-31, aunque procura evitar los términos ambiguos o menos conformes con la teología oficial israelita: el hecho de que la Sabiduría haya sido engendrada por Dios (de forma física, materna), los tonos lúdicos de juego y gozo que ella despliega ante el misterio divino... Ben Sira, el autor del Eclo, es un hombre que sabe medir sus formulaciones, situándolas en línea de tradición bíblica previa. Por eso se limita a decir que la Sabiduría brota de la boca del Altísimo, apareciendo como Palabra y Espíritu de Dios (cf. Gn 1,2), siendo, al mismo tiempo, niebla o nube sagrada, conforme a un motivo clásico de la tradición israelita: ella es la nube de Dios que guía al pueblo por el desierto y que llena el templo (cf. 1 Re 8,10-11).

(4) *Sabiduría del pueblo*, *Sabiduría de la Ley* (Eclo 24,8-12). La Sabiduría habita en el cielo (Eclo 24,4) y fundamenta (da sentido y consistencia) a todo lo que existe; pero, en contra de Prov 8,22-31, nuestro texto no resalta la presencia cósmica de Dios, sino su acción en la historia de Israel. (a) *En el pueblo* (Eclo 24,8-9). La Sabiduría de Dios halla descanso en Jacob/Israel, utilizando una terminología que evoca la experiencia fundante del Deuteronomio: Israel es pueblo teóforo, portador de Dios. El eterno Dios se revela en Israel para siempre y por eso Israel debe durar por siempre: la presencia de la Sabiduría de Dios en el pueblo de Dios será el motivo central de la teología del judaísmo posterior. (b) *En ciudad y templo* (Eclo 24,10-11). Los valores del pueblo (24,4) se concentran ahora en el templo o Santa Morada que se simboliza por Sión, la ciudad escogida, amada *(êgapemenê)*. Estas son ahora las señales del descanso de Dios: santuario, culto religioso. Lo que Prov 8 había presentado como identidad femenina (Dios/amada), que sostiene y pacifica al ser humano, se convierte en experiencia de identidad del pueblo. La Sabiduría se revela como principio de elección y amor nacional: Dios se expresa en Sión, su muy Amada; allí encuentra su placer y su descanso. De esta forma se reinterpreta en clave israelita la experiencia más honda del gozo de Dios de Prov 8,32-36. Lo que era erotismo/juego cósmico aparece ahora como sábado de intensa liturgia nacional. El último verso de esta parte (Eclo 24,12) culmina y ratifica todo lo anterior: la Sabiduría de Dios es como un árbol de vida bien plantado en medio de su pueblo, en su propia heredad: *las naciones* buscan otro tipo de valores (militares, políticos, raciales...); los israelitas cultivan el árbol de la Sabiduría de Dios y así aparecen como vivientes paraísos (cf. Gn 2–3). (c) *En la Ley* (Eclo 24,23-29). El himno propiamente dicho (cf. Eclo 24,3-22) ha terminado. Las palabras de revelación, posiblemente elaboradas sobre un modelo cercano a Prov 8, han concluido. Ahora empieza otro lenguaje, de tipo explicativo, propio de un narrador que añade: todo esto es el libro... (Eclo 24,23). Antes (Eclo 24,8-12) la Sabiduría de Dios se vinculaba a las instituciones del pueblo (ciudad, templo...). Ahora se condensa y precisa en una Ley de vida social y religiosa. El templo y la ciudad pueden destruirse (como sucederá en el 70 d.C.); mientras el Libro/Ley exista y mantenga su valor habrá pueblo israelita. Esta visión de la Sabiduría constituye una

especie de justificación de Dios o *teodicea*. Un pueblo necesita principios de identificación e Israel los ha encontrado: tiene un Libro sagrado y una Ley que regula su vida. Libro y Ley son señal y presencia de Dios sobre la tierra. Esto es la Sabiduría: palabra de gozo, plenitud de la existencia. Ben Sira, el buen escriba, ha dicho esa palabra: ha descubierto la verdad de Dios en el libro de la Ley/Sabiduría. Este es el tesoro de Israel, su riqueza y distinción entre los pueblos. Estamos al comienzo de lo que será la esencia del futuro y eterno judaísmo: son judíos aquellos que, sabiéndose elegidos por Dios como pueblo con templo (cf. Eclo 24,8-12), descubren la presencia de ese Dios en su Libro/Ley; en ella meditan, de ella viven, en ella esperan, descubriéndose felices para siempre. Este es signo de Dios: su Libro eterno (encarnado para los cristianos en Jesús).

(5) *Libro de la Sabiduría. Un intento de definición*. El libro de la Sabiduría, escrito en los años que preceden o siguen al nacimiento de Jesús, ofrece la definición más extensa y precisa de la Sabiduría de Dios, en una línea esencialista: «Ella [*Sophia*] es un espíritu inteligente *(pneuma noeron)*, santo, múltiple, sutil, móvil, penetrante, inmaculado... incoercible, benéfico, amigo del hombre... Es efluvio del poder divino [= *atmis tês tou Theou Dynameôs*], emanación purísima de la Gloria *(doxa)* del Omnipotente; por eso, nada inmundo se le pega. Es reflejo de la luz eterna, espejo muy puro de la energía divina e imagen de su bondad. Siendo una sola cosa todo lo puede; sin cambiar en nada renueva el universo; y entrando en las almas buenas de cada generación va haciendo amigos de Dios y profetas, pues Dios no ama a nadie si no habita en él la Sabiduría» (Sab 7,22-28). Tres son los rasgos que definen la Sabiduría: (a) es expresión del poder divino, revelación/presencia de Dios hecha cercanía y realidad fundante de todo lo que existe; (b) es sentido de la creación, espíritu y hondura de las cosas; (c) dirige la historia y así actúa y se explicita a lo largo del camino israelita, para bien de los humanos. El esquema de fondo puede ser helenista: hay rasgos y expresiones que se encuentran en la filosofía del ambiente, pero el contenido profundo del texto es israelita, porque pone de relieve la historia de los hombres. Al servicio de esa historia, como presencia divina y hondura de la vida humana, como sentido original del cosmos, aparece ella, la Sabiduría, que actúa y se expresa a lo largo de la historia israelita.

(6) *Sabiduría*, *historia de amor e inmortalidad*. Al servicio de esa historia, como presencia divina y hondura de la vida humana, aparece la Sabiduría como amigo/amiga de los hombres, representados por Salomón, que dice: «A ella la quise y la busqué desde muchacho, intentando hacerla mi esposa, convirtiéndome en enamorado de su hermosura. Al estar unida *(symbiôsis)* con Dios, ella muestra su nobleza, porque el Dueño de todo la ama... Por eso decidí unirme con ella, seguro de que sería mi compañera en los bienes, mi alivio en la pesadumbre y la tristeza» (Sab 8,1-2; 9). La vida entera se define, según esto, como proceso afectivo, como un amor a la Sabiduría de Dios. Está en el fondo el simbolismo del *Banquete* de Platón, con el ascenso amoroso hacia las fuentes de toda realidad (el Bien Supremo). Pero hay una diferencia: el entusiasmo divino parece que lleva a los platónicos más allá del mundo; Salomón, en cambio, se introduce con más fuerza en este mundo. Pero no se debe exagerar la

diferencia. El sabio de la República platónica, transformado por la suma de amor, puede gobernar con justicia a los humanos. El Rey israelita, enamorado desde joven de la sabiduría superior, descubre en ella su gozo (disfruta) y gobierna con su ayuda. No es perfecto aquel que se clausura en contemplación intimista, aislado del mundo, sino el que escucha el misterio de Dios (Sabiduría), desde el mismo mundo, dejando que ella le emocione, fortalezca y transforme. Desde esa base podemos decir (con Sab 7,22-28) que ella es efluvio del poder divino, emanación de la gloria de Dios... Descubrimos así que ella es el mismo Dios en cuanto amable; hay en nuestro corazón un gran vacío: estamos hechos para Dios, a él le buscamos en camino amoroso. Conforme a esta visión de la Sabiduría, la vida del hombre es un regalo de Dios que sobrepasa las fronteras de la muerte y nos sitúa ante la vida como gracia: «Esto pensaba en mi interior, reflexionando en mi corazón: la inmortalidad consiste en emparentar con la Sabiduría: en su amistad hay un doble deleite y en el trabajo de sus manos hay riqueza inagotable; su trato asiduo es prudencia; conversar con ella es celebridad...» (Sab 8,17-18). El ser humano es mortal en sí (no es Dios), pero alcanza la inmortalidad al relacionarse con la Sabiduría: ella le eleva de nivel, le cambia y pone sobre un plano de vida/amor donde la muerte se encuentra ya vencida (superada).

Cf. AA.VV., *La Sagesse de l'Ancien Testament*, BETL 51, Lovaina 1979; L. ALONSO SCHÖKEL y J. VÍLCHEZ, *Proverbios*, Cristiandad, Madrid 1984; P. E. BONNARD, *La Sagesse en Personne annoncé et venue, Jesús-Christ*, Cerf, París 1966; B. LANG, *Frau Weisheit. Deutung einer biblischen Gestalt*, Düsseldort 1975; B. L. MACK, *Logos und Sophia*, Vandenhoeck, Gotinga 1973; G. SCHIMANOWSKI, *Weisheit*, WUNT 17, Tubinga 1985; X. PIKAZA, *Dios judío*, *Dios cristiano*, Verbo Divino, Estella 1997; E. SCHÜSSLER FIORENZA, *La senda de Sofía. Hermenéutica feminista crítica para la liberación*, Sal Terrae, Santander 2005; J. VÍLCHEZ, *Sabiduría*, Verbo Divino, Estella 1990.

3. Jesús

(↗ *Jesús 7-8*, *Parábolas*). Jesús ha sido profeta escatológico y carismático. Pero al mismo tiempo ha venido a presentarse como portador de la Sabiduría de Dios. Otros personajes de la tradición bíblica y parabíblica, como Daniel* y Henoc*, aparecían como sabios en secretos celestiales: así pudieron revelar los grandes misterios de los astros, el orden y camino de las edades del futuro. Pues bien, en contra de eso, Jesús ha sido sabio de las cosas *cotidianas*: ha iluminado la vida de los pobres y los niños, ha ofrecido una palabra y luz de Dios a los marginados de la sociedad.

(1) *Jesús*, *inversión de la Sabiduría*. En general, los sabios antiguos acabaron siendo apocalípticos estrictos (portadores de secretos angélicos) o hermeneutas elevados (casi metafísicos) del misterio de Dios, en la línea de los textos sapienciales de Israel (sabiduría* 2). Pues bien, en contra de eso, para Jesús, profeta sabio de la vida cotidiana, la Sabiduría de Dios se identifica con la libertad y despliegue amoroso de la vida de los hombres. De manera normal, la Sabiduría sirve para justificar aquello que existe, es decir, el orden económico y social, el poder de los jerarcas religiosos del entorno. De esa manera, Eclo 24 sacralizada el orden de Israel (su ciudad, ley y templo), y Sab ratificaba en nombre de Dios la historia israelita. Pues bien, en contra de esa tendencia sacralizadora del orden actual, Jesús invierte el sistema sacral de Israel y desenmascara la violencia organizada de sacerdotes y jerarcas políticos, que convierten al mismo Dios

en signo y garante de su fuerza. Sabiendo que el tiempo de la violencia del poder (el mundo viejo) ha terminado, Jesús puede presentarse y se presenta como portador de una Sabiduría no violenta que proviene de Dios, haciendo que hombres y mujeres puedan entenderse y acogerse mutuamente, en amor gratuito.

(2) *Jesús ha sido un sabio radical*, *porque ha invertido la visión patriarcalista de Dios*. La tradición sapiencial ha puesto de relieve el aspecto femenino de Dios, tanto en Prov como en Sab: la Sabiduría es como madre-amiga y amante-esposa que invita a los hombres al amor más hondo. Pero luego, ese mismo judaísmo ha tendido a presentarse como *patriarcalista*, es decir, como defensor del poder de los varones. Pues bien, en contra de eso, al actuar como portavoz del Dios de la Sabiduría, Jesús ha podido superar el estilo patriarcal del matrimonio (cf. Mc 12,16-27 par), lo mismo que el poder masculino del divorcio (Mc 10,2-9 par) o la estructura jerárquica y cerrada de la familia (cf. Lc 12,51-53 par; 14,26; Mc 3,31-35). Sobre esa base se entienden sus parábolas, que superan el esquema clasista de los sabios que quieren situarse en un plano superior, para dominar y dirigir desde arriba a los restantes hombres y mujeres. Para Jesús no hay sabios por encima de los ignorantes, ni hombres por encima de las mujeres, ni ricos por encima de los pobres, sino hombres y mujeres concretos, que comparten la vida y pueden abrirse de un modo directo a la gracia de Dios, superando así las instituciones clasistas de la sociedad establecida. Al destacar este plano sapiencial de su mensaje, recuperando elementos del *Evangelio de* Tomás*, del documento Q* y de los mismos sinópticos, podemos afirmar que Jesús ha sido un sabio contracultural, experto en parábolas, un hombre paradójico, capaz de ver las cosas desde el otro lado, es decir, desde una perspectiva contraria a los dogmas del sistema político y social del entorno. No ha sido un sabio al servicio del sistema, del templo o la política, de los ricos o ilustrados de su pueblo, sino un sabio independiente, al servicio de los expulsados del sistema, es decir, de los enfermos y marginados, de los impuros y niños, de las mujeres y leprosos.

(3) *Sabiduría opresora*, *Sabiduría liberadora de los pobres*. Hay una sabiduría del sistema, elaborada para defender los poderes establecidos, es decir, el orden del Todo, que tanto los filósofos griegos como los políticos romanos interpretaron como realidad divina o sagrada. Esta es la sabiduría del poder, legalizada por los pensadores legales, sacralizada por los sacerdotes sagrados. Pues bien, en contra de eso, sin rechazar de un modo frontal las estructuras del imperio (dad al césar lo del césar: Mc 12,17), Jesús ha venido a presentarse como sabio, pero desde el margen del poder establecido, es decir, desde los excluidos del sistema. Son ellos, los pobres y perdidos, los marginados e impuros, los que reflejan el misterio de Dios, su amor creador. Todo su proyecto de Reino ha sido un proyecto y camino de Sabiduría. Al presentar a Jesús como portador de la Sabiduría de Dios no estamos planteando una verdad metafísica, sino mostrando y descubriendo el sentido de su mensaje y de su acción liberadora. Jesús nos ha mostrado, con su Sabiduría práctica, que en el principio de toda verdad está la acción del amor o, mejor dicho, el encuentro personal. No hay una verdad independiente de la vida, no hay una sabiduría desligada del amor y de la comunión entre personas. Por eso debemos

añadir que Jesús no habla de la Sabiduría de Dios, sino que se presenta como Sabiduría de Dios, viniendo a mostrarse como portador de un amor liberador al servicio de los más pequeños, de los expulsados del sistema.

(4) *Sabiduría liberadora*. Cuando le preguntan «¿eres tú el que ha de venir o esperamos a otro?», Jesús responde: «Id y contad a Juan lo que oís y veis: los ciegos recobran la vista y los cojos caminan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, y los muertos resucitan y los pobres son evangelizados; y bienaventurado quien no se escandaliza de mí» (Mt 11,3-6). La Sabiduría de Jesús se identifica con su acción liberadora, en la línea de las profecías de Is 35,5-6; 42,1; 61,1: no es una teoría que nos hace comprender cosas en abstracto, ni un tipo de obra exterior impositiva (como quieren los griegos y judíos, según Pablo: 1 Cor 1), sino la misma acción liberadora en favor de los expulsados y marginados del sistema. Jesús es sabio porque es liberador: porque conoce penetrando en el dolor del mundo; conoce curando a los enfermos e impuros. Lógicamente, esta Sabiduría de Jesús suscita un escándalo mesiánico, que ha venido a reflejarse en su lamento: «¡Ay de ti Corozaím!, ¡ay de ti Betsaida!, porque si en Tiro y Sión se hubieran hecho los signos que se han hecho en vosotras...» (Mt 11,20-24). Las ciudades galileas no han querido aceptar el poder liberador de la Sabiduría de Jesús, que viene a revelarse precisamente ahora, cuando él llama a los hombres, como portador de un mensaje de Dios. La Sabiduría no es ya una figura imprecisa de tipo poético, como la Dama de Prov 8, Eclo 24 o Sab, sino el mismo Jesús histórico-pascual (como sabe 1 Cor 1,30). Desde esa perspectiva queremos comentar sus palabras principales.

(5) *Revelación de la Sabiduría del Padre a los pequeños*: «En aquel tiempo, Jesús exclamó (respondió) y dijo: Yo te confieso, Padre, Señor de cielo y tierra, pues has ocultado esto a sabios y entendidos y lo has revelado a los pequeños. Sí, Padre, pues que esta ha sido tu voluntad» (Mt 11,25-26). Frente a los sabios y entendidos, representados por los orgullosos galileos del pasaje precedente (Mt 11,20-24), se elevan ahora los «pequeños» que han acogido la palabra de Jesús. La revelación salvadora de la Sabiduría bondadosa del Padre (su apocalipsis) se expresa en esta confesión de Jesús que da gracias al Padre, en gesto de admiración religiosa. Nos hallamos ante un verdadero *misterio*: la manifestación de Dios rompe la dinámica religiosa de una sabiduría de grandeza (vinculada al sistema de poderes del mundo) que se encarna en las ciudades galileas (presumiblemente orgullosas porque piensan conocer las Escrituras). Frente a ellas eleva Jesús, por gracia de Dios, a los pequeños que escuchan su Palabra y que reciben así la verdadera Sabiduría de Dios. En este contexto, al presentar a Dios como Padre, señor del cielo y de la tierra, Mt ha enraizado la teología en el más radical monoteísmo israelita: su Sabiduría salvadora es culmen de la revelación bíblica.

(6) *La Sabiduría es comunión*. Pues bien, la verdad más honda de esa Sabiduría (que los sabios de este mundo no han logrado conocer) se identifica con el amor y comunión entre Jesús y el Padre: «Todo me ha sido entregado por mi Padre: y nadie conoce al Hijo, sino el Padre; y nadie conoce al Padre, sino el Hijo y aquel a quien el Hijo lo quisiere revelar» (Mt 11,27). La revelación de la Sabiduría de Dios a los pobres y pequeños se encuentra vinculada a la vida y obra de Jesús, que ahora actúa como Hijo, internamente

unido al Padre, que le conoce y comparte con él su ser entero: Jesús aparece así como revelación salvadora. No es maestro o transmisor de una Ley que permanece fuera de él, sino Revelador de su propia vida, de su encuentro de amor con el Padre. La Sabiduría de Jesús no es una teoría separada de su vida, sino su misma unión de amor con el Padre, su acción liberadora en favor de los excluidos del viejo sistema del mundo. Jesús no revela cosas o verdades, se revela a sí mismo, al desplegar ante los hombres el camino de su conocimiento de amor con el Padre, en intimidad profunda, en donación total. Esta es la Sabiduría (el amor mutuo), este es el conocimiento verdadero, la comunión personal de vida con el Padre, y de los hombres entre sí. La Sabiduría de Jesús tiene un carácter dialogal: ambos, Padre e Hijo (Dios y Jesús), existen dándose uno al otro, conociéndose (en ambos casos se repite la palabra *conocer* en el sentido bíblico de comunicarse de manera personal, como esposo con esposa, como padre con hijo). Esta es la Sabiduría de Cristo: el amor mutuo, la entrega de la vida, en comunión gratuita, gozosa, creadora, entre Padre e Hijo (o entre amigo y amigo). Como principio de toda realidad hallamos ahora este amor de comunión que se identifica con la Sabiduría de Dios en Cristo. En el principio se halla el Padre que se entrega a Jesús (le da todo su ser, su vida y alma) no solo aquello que tiene, sino su mismo ser y entraña. Pues bien, de manera correspondiente, expandiendo su Sabiduría de forma misionera, Jesús ofrece o revela lo que él tiene (su conocimiento de Dios) a quienes él desea, es decir, a quienes aceptan el mensaje de su Evangelio (cf. Mt 28,16-20).

(7) *La llamada de la Sabiduría*. «Venid a mí todos los agotados y cargados, pues yo os aliviaré. Cargad con mi yugo, y aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón, pues hallaréis descanso para vuestras almas. Porque mi yugo es suave y mi carga es ligera» (Mt 11,28-29). Jesús ocupa aquí el lugar de la Dama-Sabiduría de Prov o Sab. Allí era una figura celeste en forma de mujer la que llamaba, queriendo atraer a su amor a los hombres. Aquí es Jesús quien llama, como mensajero y portador de esa Sabiduría de Dios, revelador de un amor personal, de un encuentro de gracia compartida, que viene de Dios y transforma a los hombres. En ese sentido, en la línea de Eclo 24, podemos decir que Jesús es la Ley verdadera, pero no como exegeta, que la interpreta desde fuera, sino como Sabiduría personal del mismo Dios. Desde este contexto, podemos afirmar que el Jesús de Mt puede aceptar y acepta la Ley judía (cf. Mt 5,17-19), pero la interpreta desde la perspectiva de la Sabiduría, viniendo a presentarse como encarnación personal de esa Ley y Sabiduría de Dios.

(8) *Jesús resucitado*, *Sabiduría de Dios*. Así puede hablar y habla a los pretendidos sabios que le han rechazado: «He aquí que Yo os envío profetas, sabios y escribas, y de ellos mataréis, crucificaréis y azotaréis a algunos en vuestras sinagogas y los perseguiréis de ciudad en ciudad. Para que caiga sobre vosotros toda la sangre de los justos, derramada sobre la tierra, desde la sangre del justo Abel hasta la sangre de Zacarías...» (Mt 23,34-35). Este es uno de los textos más misteriosos de la tradición bíblica. El que habla es el mismo Jesús, Sabiduría personificada y pascual, que sigue guiando desde su gloria la historia de los hombres (en el paralelo de Lc 11,51 es la misma Sabiduría de Dios la que dice estas palabras). Jesús, Sabiduría de Dios, habla a

través de sus mensajeros (profetas, sabios, escribas) a los que envía indefensos sobre un mundo violento. También ellos, sus enviados, están dispuestos a morir, a dejarse matar como el Maestro (Jesús Sabiduría), mostrando así que son emisarios de su Sabiduría pascual, Sabiduría de Cruz y de Resurrección, como sabe Pablo en 1 Cor 1,30, donde presenta a Jesús como «sabiduría, justicia, santidad y redención de Dios». Solo estos mensajeros asesinados por razón del Evangelio pueden ser y son los verdaderos sabios de Jesús, portadores de una Sabiduría de la vida.

Cf. P. E. BONNARD, *La Sagesse en Personne annoncé et venue, Jesús-Christ*, Cerf, París 1966; J. D. CROSSAN, *Jesús. Vida de un campesino judío*, Crítica, Barcelona 1994; *El nacimiento del cristianismo*, Sal Terrae, Santander 2002; B. MACK, *El Evangelio perdido. El documento Q*, Martínez Roca, Barcelona 1994; E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Cristología feminista crítica: Jesús, hijo de Miriam, profeta de la sabiduría*, Trotta, Madrid 2000; M. J. SUGGS, *Wisdom*, *Christology and Law in Matthew's Gospel*, Harvard University Press 1970; B. WITHERINGTON III, *The Jesus Quest. The Third search for the jew of Nazaret*, Paternoster, Carlisle 1995; *Jesus the Sage. The Pilgrimage of Wisdom*, Fortress, Minneapolis 1994.

4. Esposa

(↗ *apócrifo de Juan*, *Eclesiástico*, *hierogamia*, *Israel*, *matrimonio*, *Proverbios*). La Sabiduría se identifica con el mismo Dios que se revela y actúa en la vida de los hombres, a quienes enriquece con su amor y su presencia. Por eso, esta se puede interpretar desde un punto de vista teológico y antropológico, como muestra el libro de la Sabiduría (= Sab), del que tratará la próxima entrada de este diccionario. Aquí exponemos la visión de la Sabiduría como esposa y dirigente de los hombres:

(1) *Sabiduría teológica*, *esposa de Dios*. En el Antiguo Testamento, la Sabiduría se identifica con el mismo Dios que se revela y dirige la historia de un modo ordenado y providente. (a) Ella es *gracia*. No puede el hombre dominarla, ni conquistarla por la fuerza. (b) Ella es *justicia*. Es el orden de Dios en el que todo encuentra su asiento y sentido. (c) Ella es *amiga*. Así la ha descubierto y presentado Salomón, rey de Israel, a quien se le atribuye la redacción del libro. La tradición antigua, expresada en 1 Re 3,6-9 y 2 Cr 1,8-12, afirmaba que, iniciando su reinado, el joven monarca había rogado a Dios, pidiendo sabiduría para conocer y gobernar su reino. Pues bien, el libro de la Sabiduría supone que todos los hombres son reyes y necesitan la misma Sabiduría de Salomón, para vivir de manera amorosa y digna sobre el mundo. Por eso, todos pueden repetir la oración del rey: «Dios de mis padres, Señor de misericordia, que todo lo formaste con tu palabra y formaste al hombre sabiamente para que dominara todas tus criaturas, gobernara el mundo con justicia y santidad y administrara justicia rectamente: dame la Sabiduría entronizada junto a ti... Contigo está la sabiduría que conoce tus obras, a tu lado estaba cuando hiciste el mundo... Envíala desde tu trono glorioso, para que esté a mi lado y trabaje conmigo, enseñándome lo que te agrada» (Sab 9,1-4.9-10).

Esta es la Sabiduría compañera (esposa/amiga) de Dios, que aparecía ya en Proverbios* y Eclesiástico*. Salomón la pide, para desposarse con ella, y su oración nos sitúa en el principio de la historia humana, como si él fuera el nuevo Adán, el hombre reconciliado con Dios. Esa oración supone que, siendo de algún modo esposa de Dios, la Sabiduría es compañera de vida para el hombre, auténtica Eva, que Salomón ha buscado y elegido: «A ella la quise y la busqué desde muchacho, intentando hacerla mi esposa,

convirtiéndome en enamorado de su hermosura. Estando unida (en *symbiôsis*) con Dios, ella muestra su nobleza, porque el Dueño de todo la ama. Por eso decidí unirme con ella, seguro de que sería mi compañera en los bienes, mi alivio en la pesadumbre y la tristeza» (Sab 8,1–2,9; cf. 1 Re 3,1-15; 8,14-53).

La vida del hombre se define, pues, como un proceso afectivo, en la línea del Banquete de Platón, con un ascenso amoroso hacia las fuentes de toda realidad (el Bien Supremo). Conforme a esta visión, el hombre encuentra su verdad en una alianza o matrimonio de amor que le vincula con el Dios Sabiduría, en una línea cercana a los profetas (cf. Oseas*).

(2) *Esposa de los hombres*. Esta Sabiduría se sitúa, como vemos, en la línea de los profetas, pero hay una diferencia. Los profetas ven a Dios como marido celoso de su pueblo Israel. Por el contrario, Sab 8 concibe al ser humano como esposo-marido de un Dios (Sabiduría) con rasgos de esposa. Según eso, el buen creyente pide a Dios Sabiduría, para ser así como el mismo Dios, para poder desposarse con ella. Esta oración nos lleva al principio la creación (cf. Gn 1,26-30), allí donde Salomón (cada ser humano) aparece como nuevo Adán, aquel hombre en el que están representados todos los humanos, amigo de la Sabiduría de Dios, capaz de desposarse con ella. En esa línea, desde la perspectiva del Nuevo Testamento y de la tradición de la Iglesia, la Sabiduría de Dios se ha podido identificar con el Espíritu* Santo o con el mismo Jesús, Hijo de Dios, como aparece sobre todo en la tradición de la Iglesia oriental, representada por el templo de la Santa *Sophia* (Sabiduría) de Constantinopla.

La Sabiduría aparece así como una Compañero divina: en Dios estaba en el principio, organizando todo lo que existe, y ahora actúa entre los hombres para que ellos sean un reflejo, una presencia (imagen) de Dios sobre la tierra. Todos somos Adán, conforme a la plegaria de Sab 9, que acabamos de citar. Desde esa base se entiende una experiencia que se desarrolla en Prov 8 y Eclo 15,2; 51,13-15, donde la sabiduría aparece como esposa y compañera de vida para el hombre, que solo alcanza plenitud en comunión con ella. Pues bien, en nuestro caso, allí donde esperábamos a Eva descubrimos a la sabiduría como esposa (amiga) del hombre: «Quien madruga por ella no se cansa: la encuentra sentada a la puerta... (Sab 6,14). La quise y la rondé desde muchacho y la pretendí como esposa, enamorado de su hermosura... (8,2). Por eso decidí unir nuestras vidas, seguro de que sería mi consejera en la dicha, mi alivio en la pesadumbre y la tristeza» (8,9).

Conforme a esta visión, el hombre descubre su verdad en alianza o matrimonio de amor trascendente que le liga con el Dios Sabiduría. Estamos así cerca de un motivo hierogámico que ha sido explicitado en los profetas (cf. Oseas, Ezequiel...). Pero, como he dicho, hay una diferencia significativa. Los profetas ven a Dios como marido celoso de su pueblo Israel. Por el contrario, Sab 8 concibe al ser humano como esposo-marido de un Dios (sabiduría) esposa.

Esta diferencia es importante y nos obliga a superar muchos prejuicios de sexo que solemos proyectar en lo divino, sobre todo desde Ef 5, donde Cristo es el varón-esposo de una iglesia interpretada como femenina. De todas formas, los símbolos pueden

intercambiarse. Dios es Padre providente (cf. Sab 14,3), es artífice y señor de todo lo que existe, siendo al mismo tiempo amigo-amiga, esposo/a en dimensión de amor y alianza. Esta sabiduría amorosa capacita al hombre para conocer todo lo que existe, porque, en el fondo, conocer es amar (cf. Sab 7,17-22). Se trata aquí de un conocimiento participativo: el verdadero Sabio no intenta manejar y dominar el mundo por la fuerza, sino vivir en equilibrio de amor dentro del conjunto de una realidad amorosa, pudiendo así gobernar todo lo que existe, conforme al conocido tema helenista del «rey sabio» (Sab 7,8-10).

(3) *El gobierno de la Sabiduría.* Salomón, gobernante bíblico ideal, aparece así como filósofo, amante de la sabiduría. No es ya marido de muchas mujeres que le pervierten, siendo para él causa de idolatría (como supone otra tradición), sino buscador y esposo apasionado de la Sabiduría de Dios: «La preferí a cetros y tronos, y en su comparación tuve en nada la riqueza. No la equiparé a la piedra más preciosa, porque el oro a su lado es como vulgar arena. La quise más que a la salud y la belleza» (Sab 7,8-10).

Este no es un conocimiento teórico, centrado en el conocimiento intelectual, sino una sabiduría práctica, pues capacita a Salomón para gobernar y a los israelitas para mantenerse y triunfar a lo largo de la historia. Esta sabiduría es para Salomón una gracia. Por eso ruega a Dios, para que la conceda, como hemos visto ya: «Dios de mis padres y Señor de misericordia... dame la Sabiduría...» (Sab 9,1-2.4.9-10). Esta Sabiduría es la Amada de Salomón, como una persona superior que le responda en gesto de cercanía afectiva y de compañía cordial.

En esa línea, siendo su amada, la sabiduría aparece también de forma activa, como principio de toda realeza, riqueza y gobierno. «Con la sabiduría me vinieron todos los bienes juntos» (Sab 7,11). «Aprendí sin malicia, reparto sin envidia y no me guardo sus riquezas; porque es un tesoro inagotable para los hombres» (Sab 7,14). Lo contrario al amor es la envidia*, que enfrenta a los hombres y mujeres por la posesión de unos bienes limitados. Por el contrario, los bienes superiores unen más a los hombres, pues cuanto más los tiene uno más puede tenerlos otro. Por eso los verdaderos reyes (los que ayudan y dirigen a los otros) son los sabios: «Así pues, si os gustan los tronos y los cetros, soberanos de las naciones, respetad la sabiduría y reinaréis eternamente» (Sab 6,21).

Cf. P. E. BONNARD, *La Sagesse en Personne annoncé et venue*, *Jesús-Christ*, Cerf, París 1966; X. PIKAZA, *Antropología Bíblica*, Sígueme, Salamanca 2006; F. RAURELL, «La literatura sapiencial bíblica», *Est Fran* 80 (1979) 101-147; S. SCHAUP, *Sofía. Aspectos de lo divino femenino*, Kairós, Barcelona 1998; G. SCHIMANOWSKI, *Weisheit*, WUNT 17, Tubinga 1985; E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Los caminos de la Sabiduría. Una interpelación feminista de la Biblia*, Sal Terrae, Santander 2004; J. VÍLCHEZ, *Sabiduría*, Verbo Divino, Estella 1990; *Sabiduría y Sabios en Israel*, *El mundo de la Biblia*, Verbo Divino, Estella 1996; G. VON RAD, *La Sabiduría en Israel: Proverbios-Job-Eclesiastés-Eclesiástico-Sabiduría*, Cristiandad, Madrid 1985.

5. Libro de la Sabiduría

(↗ *amistad*, *Espíritu Santo*, *Israel*, *misericordia*, *mística*, *mundo*, *Oseas*, *perdón*, *Proverbios*). Este libro, incluido en la Biblia griega de los LXX (y en la católica), ha sido escrito en griego por un judío alejandrino, fiel a su tradición israelita, pero abierto al helenismo del ambiente, casi en el tiempo de Jesús (quizá un poco antes). El autor del libro piensa ya con categorías griegas y siente la necesidad de asumir las preguntas que

plantea la filosofía del entorno, escribiendo así un libro especulativo y práctico de gran hondura.

(1) *Introducción. Dos interpretaciones*. Este libro, escrito bajo la autoridad y nombre de Salomón (sabio por excelencia), ha sido para muchos cristianos ortodoxos y católicos el culmen del Antiguo Testamento y la puerta para interpretar el Nuevo, y ha sido utilizado como punto de partida para comprender algunos temas esenciales de la teología: origen del mal y sentido de la muerte, manifestación de Dios y superación de la idolatría, inmortalidad del alma y justicia de la historia, identidad religiosa y moral política. Es un libro que ha guiado gran parte de la reflexión cristiana antigua y puede entenderse de dos formas.

Se puede entender en sentido universal: Leído en esa línea, como hacen los cristianos, Sab aplica y expande la experiencia de Israel a todos los pueblos, ofreciendo así quizá la primera antropología universal de la historia de Occidente; de esa forma, su mensaje puede entenderse como manifiesto de libertad, al servicio de la humanidad reconciliada.

Pero Sab puede entenderse también de un modo nacionalista, como manifiesto a favor del judaísmo. En esa línea, más que la suerte de la humanidad, importaría el triunfo del pueblo israelita, elegido de Dios y transmisor de sus promesas; estaríamos por tanto ante una antropología particular, que solo en un segundo momento podría convertirse en mensaje abierto al conjunto de la humanidad.

Sab es un tratado teológico, como un midras* o relectura simbólica y razonada de la historia básica del Antiguo Testamento, centrada en el Éxodo. Se puede dividir en tres partes: La primera (Sab 1–5) tiene un carácter más teórico y expone las relaciones entre sabiduría y justicia, insistiendo en la inmortalidad del hombre y en el valor del justo* perseguido; la segunda (Sab 3–9) es un elogio o encomio de la sabiduría de Dios, puesto en boca de Salomón, el rey sabio que desarrolla de un modo temático la presencia general de Dios en la historia de los hombres; la tercera (Sab 10–19) es una especie de aplicación histórica de los temas anteriores, en forma de crítica de los ídolos y de reflexión sobre la providencia de Dios que se expresa de un modo especial en los acontecimientos del éxodo.

(2) *Presencia amorosa de Dios*. Sab ha desarrollado en su parte central el tema de la justicia providente de Dios, ofreciendo así una de las más profundas confesiones de fe de la Biblia judía. Dios no tiene limitaciones: podría actuar con prepotencia y aniquilarlo todo, aplastando para siempre nuestro grano de arena. Podría, pero no lo hace. Pues bien, su poder es fuente de gracia, más allá de la pura ley cósmica. De esa manera, todo el orden que nosotros logramos descubrir en este mundo viene a desvelarse como expresión del misterio superior de lo divino. El autor del libro sabe que hay un poder opresor que se alimenta de aplastar a los demás. Pero confiesa que hay también un poder creador que se expresa en forma compasiva: solo porque Dios lo puede todo *(panta dynasai)* se compadece de todos *(eleeis de pantas)*, en gesto de gracia: «El mundo entero es ante ti como grano de arena en la balanza, como gota de rocío mañanero que cae sobre la tierra. Te compadeces de todos porque todo lo puedes, no te fijas en los pecados de los humanos, para que se arrepientan. Pues amas a todos los seres y no odias nada de lo que

has hecho: si hubieras odiado alguna cosa no la habrías creado. ¿Cómo subsistiría alguna cosa si tú lo quisieras. ¿Cómo se conservarían, si tú no las llamaras? Pero a todos perdonas, porque son tuyos, Señor, amigo de la vida» (Sab 11,22-26). «Siendo justo gobiernas todas las cosas con justicia y consideras incompatible con tu poder (= *dynamis*) condenar a quien no merece castigo; pues tu fuerza *(iskhys)* es principio de justicia (= *dykaiosynê*), y el ser dueño *(despodsein)* de todos te lleva a perdonarlos a todos. Muestras tu fuerza a quien se opone en la perfección de tu poder y reprimes la audacia de quienes no lo reconocen; pero tú, siendo dueño del poder, juzgas con moderación y con gran miramiento nos gobiernas, pues en tus manos está hacerlo con todo cuando quieres» (Sab 12,15-18).

El mundo está compuesto de polaridades limitadas. Dentro de su espacio, la compasión, el amor o la ternura son siempre finitas. Por eso estamos encerrados en las redes de un talión insuperable (ojo por ojo, amor por amor, castigo por falta...), en una rueda donde los extremos se implican, limitándose mutuamente. En este orden de cosas, el perdón universal, además de imposible, sería injusto, pues conculcaría el derecho de otros seres (de otros grupos). Por eso tenemos que arreglar las violencias anteriores con nuevas violencias (represivas, preventivas, penitenciales, como queramos llamarlas). Dentro del cosmos las partes se implican y determinan, se incluyen y excluyen mutuamente.

Pero Dios supera por amor ese nivel de oposiciones. No está limitado por nada y así lo puede todo, pero no en clave de opresión y negatividad (odio o venganza), sino en gesto de pura gracia: *¡te compadeces de todo!* Esta es una de las afirmaciones de la Biblia: Dios no necesita de nadie y, sin embargo, se compadece de todos; es infinito y sin embargo se encuentra cerca de los necesitados. Dios aparece así como omnipotencia actuante en forma de compasión (Sab 11,23): puede perdonar y perdona a todos porque es amigo de la vida *(philopsykhê)* que él mismo ha fundado, pues todos los hombres y mujeres de la tierra somos respiración o «espíritu» suyo (cf. Gn 2,7).

(3) *Una presencia poderosa que perdona*. *Terapia de amor.* Dios perdona todo, pero no todo da lo mismo, pues su amor no es indiferente, sino creador de vida. El mismo perdón, regalado de forma gratuita, es fuente de exigencia (corrección o cambio) para los hombres. Dios se manifiesta así como amigo fiel y terapeuta exigente. Toma en serio la vida de los hombres: les concede dignidad, cree en ellos, les considera capaces de conversión. De esa forma, el Dios lejano, que desborda los esquemas de este mundo, viene a presentarse como principio de amor cercano y de conversión humana. Eso es posible porque Dios ama a los hombres y a todos los seres (*agapas gar ta onta panta*, Sab 11,25). Por encima y en el centro de la realidad, como vida originaria y sentido universal, no hay un Eros que en el fondo se busca a sí mismo (quiere ser amado, *eromenos*, como dice Aristóteles: *Metafísica*, XII, 7, 1072b), sino el Dios que ama y da vida, saliendo de sí y creando/transformando en amor todo lo que existe. El filósofo conoce solo el ser (las cosas son lo que son); la Escritura, en cambio, nos coloca más allá del ser, en el lugar de la gracia originaria, es decir, en el principio de Dios que ama a los hombres.

El mensaje del libro de la Sabiduría no es una descripción teórica del misterio de las cosas, sino revelación originaria: soy porque me aman. Cuando falta el amor y no podemos saber quién nos sustenta (¿de dónde vengo?) tampoco hay esperanza verdadera: no voy a ningún sitio, no hay nadie que me piense, que se ocupe de mis cosas, que me espere. Pues bien, en contra de eso, el libro de la Sabiduría ofrece una terapia: ¡el amor de Dios fundamenta y cura la existencia de los hombres! En esa línea, Sab 11,22–12,2 ha puesto a Dios (voluntad de amor) sobre la esencia. Eso significa que la vida de los hombres no se apoya en la «necesidad», el equilibrio de poderes o la fuerza del destino, sino que nace y se despliega por la gracia creadora de la libertad de Dios, su amor originario. La vida de los hombres proviene del amor y en el amor culmina.

Entre los comentarios, cf. C. LARCHER, *Le Livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon* I-III, ÉtBibl, París 1983-1985, y J. VÍLCHEZ, *Sabiduría*, Verbo Divino, Estella 1990. Cf. también P. E. BONNARD, *La Sagesse en personne annoncée et venue; Jesus-Christ*, LD 44, Cerf, París 1966, 93-107; P. BEAUCHAMP, «Épouser la Sagesse?», en M. GILBERT (ed.), *La Sagesse de l'AT*, BETL 51, Lovaina 1979, 347-369; A. M. DUBARLE, *La manifestacion naturelle de Dieu d'après l'Écritur*e, LD 91, París 1976, 127-154. A. J. FESTUGIÈRE, *L'ideal religeux des grecs et l'evangile*, Gabalda, París 1981.

SACERDOCIO

1. Antiguo Testamento

(↗ *Aarón*, *chivo*, *expiación*, *Levítico*, *Pinjás*, *sacrificios*, *templo*). Los sacerdotes son especialistas en la creación de espacios de sacralidad, expertos de la institución religiosa. Hay en ciertas tradiciones del Antiguo Testamento (sobre todo en el Levítico) una teología sacerdotal, centrada en la pureza* ritual, que los fariseos del tiempo de Jesús han querido extender a todo el pueblo. Pero en su conjunto la teología del Antiguo Testamento no es sacerdotal, sino moral*, profética y sapiencial, con una fuerte dosis apocalíptica*. En el Nuevo Testamento los sacerdotes de Jerusalén, a quienes se les caracteriza como envidiosos*, se muestran contrarios a la pretensión de Jesús y de sus primeros seguidores. Pero el judaísmo posterior (de la federación* de sinagogas) ha dejado de ser sacerdotal. También el cristianismo ha dejado de ser sacerdotal, como irán mostrando los esquemas que siguen.

(1) *Israel antiguo*. Desde el origen de los tiempos, en diversas culturas, surgieron sacerdotes, actuando como intermediarios sagrados: eran hombres (o mujeres) que vinculaban a los hombres con Dios, creadores de santidad ritual, especialistas en sacrificios. Ellos suscitaban y, en algún sentido, controlaban el poder de Dios, evocándole en momentos especiales de fiesta o desgracia, y en lugares adecuados (templos, santuarios) en favor de los hombres. Normalmente, desde el comienzo de los tiempos históricos, los sacerdotes del antiguo Oriente dependían de los padres de familia y de los reyes, con quienes estaban en simbiosis; por eso, no solía existir un sacerdocio institucional autónomo, pues el mismo patriarca o rey realizaba funciones sagradas. Pero, en un momento dado, al institucionalizarse las funciones sociales, políticas y religiosas aparecieron, tanto en Jerusalén como en otros santuarios de Israel, tribus o grupos sacerdotales (levitas), sin tierras propias, especializados en los sacrificios, de un modo especial los hijos de Aarón. De todas maneras, al principio, ellos no tenían gran poder, ni formaban una casta superior, pues la vida estaba regulada por normas de alianza social o tribal.

(2) *Comunidad del templo*. La situación cambió con la restauración. Tras la vuelta del exilio (el 539 a.C.), el judaísmo se volvió comunidad del templo, teocracia, cuando, tras un tiempo de posible diarquía (Zorobabel rey, Josué sacerdote), triunfó y se impuso el Sumo Sacerdote como autoridad máxima, representante de Dios y delegado del Gran Rey Persa. Judea dejó de ser un reino independiente y se concibió como nación gobernada por Dios, bajo el Sumo Sacerdote y su consejo, con el visto bueno del monarca persa (o de los imperios sucesores). Lógicamente, la Ley sacerdotal, expresada de un modo especial en el Levítico, pero extendida de algún modo en el conjunto del Pentateuco, presentará al Sacerdote como autoridad social, ceremonial, sacral: una vez por año penetra en el misterio de Dios, en el «Sancta Sanctorum» del templo, intercede por el pueblo y fundamenta el orden cósmico (cf. Lv 16). En tiempo de crisis, los macabeos vincularon reino y sacerdocio. Pero, a partir de la conquista romana (64 a.C.),

esas funciones volvieron a escindirse: habrá un Gobernante (rey herodiano vasallo o procurador romano) y un Sacerdote, con autoridad religiosa, aunque no ha sido aceptado por todos los judíos de tal forma que algunos, como los de Qumrán, esperan la llegada mesiánica de un nuevo Sacerdote, superior al mismo rey davídico. Pues bien, tras la guerra del 67-70 d.C. y la caída del templo, llegó el fin y ruina del poder sacerdotal.

(3) *Poder sacerdotal. La teocracia*. El Deuteronomio contiene ya una ley sacerdotal (cf. Dt 18,1-8), con elementos antiguos (cf. Dt 33,8-11), pero esa ley solo ha sido fijada y detallada por el Código Sacerdotal, escrito después del exilio, bajo el dominio de los persas; ella ocupa gran parte de los libros actuales de Levítico y Números. Nos hallamos ante una comunidad donde el Sumo Sacerdote ha tomado casi todos los poderes sociales y religiosos, apareciendo así como cabeza del pueblo. Esa situación se ha mantenido durante el dominio helenista, como lo muestra el libro del Eclesiástico o Ben Sira, escrito en hebreo, entre el 200-180 a.C. y traducido más tarde al griego, en cuya lengua ha sido conservado en el canon de los LXX. Ese libro incluye un largo *Himno a los padres* o antepasados (Eclo 44–50) donde se exalta la memoria de los grades sacerdotes de Israel: *Aarón* el fundador (Eclo 44,6-22), *Finés* el celoso (45,23-26) y *Simón*, el nuevo sacerdote de tiempos del autor (en torno al 200 a.C.; cf. Eclo 50,1-24), a quien la Misná, *Abot* 1,2, recuerda como uno de los fundadores de la Gran Sinagoga. Aquí recogemos algunos textos que nos sirven para evocar la figura y función del Sumo Sacerdote, tal como aparecía simbolizado por Aarón, en los siglos anteriores a Jesús de Nazaret: «Sus ofrendas se queman por completo, dos veces por día sin interrupción. Le consagró Moisés y le ungió con aceite santo; se le dio una alianza eterna y a sus descendientes para siempre, para servir a Dios como sacerdote, y bendecir en su nombre al pueblo. Le escogió entre todos, para presentar los frutos del Señor, incienso y aroma, en memorial, para expiar por su pueblo. Le dio por sus mandatos poder en alianzas de juicios, para enseñar a Jacob los testimonios e iluminar en su ley a Israel... le concedió las primicias de los frutos y le preparó ante todo pan hasta saciarse; pues comen de los sacrificios del Señor, que les concedió a él y a su descendencia. Pero en la tierra de su pueblo no tendrá herencia y no hay para él porción en el pueblo, pues el mismo [Dios] es su porción y heredad» (Eclo 45,15-17.20-22). El sacerdote bendice al pueblo, presenta ante Dios las ofrendas y come de la carne de los sacrificios. Este último rasgo marcará su identidad: los sacerdotes han de encontrarse en estado permanente de pureza*, pues consumen la carne pura de Dios. El judaísmo posterior aplicará esta norma de pureza a todas las comidas del pueblo, entendidas en el fondo como sacrificios. El sacerdote actúa de ese modo como liturgo de la naturaleza: en nombre de todo el pueblo, desde el centro del universo, presenta a Dios los frutos y aromas de la tierra, con la carne de los animales sacrificados. Sirve a Dios (liturgia) presentándole los frutos de la tierra y de la vida, en gesto de reconocimiento agradecido, bendice al pueblo *(eulogia)*, ofreciendo a los hombres el signo de la gracia de Dios, y les ilumina *(photisai)*, enseñándoles la ley, norma de vida que brota de la alianza de Dios. Este sacerdote ejerce una función mediadora entre Dios y los hombres, como liturgo del cosmos y maestro de la Ley. Estamos en un tiempo en que el sucesor de Aarón es al mismo tiempo líder nacional

(jefe político), jerarca religioso (oficiante sacral) y maestro (educador legal), reuniendo los tres poderes que Flavio Josefo (*Contra Apión* B, XVI, 165) ha condensado y descrito como teocracia o gobierno de Dios. Parece que todavía no existen los partidos que más tarde, tras la crisis macabea, dividirán al pueblo en grupos de tendencia más sacral (saduceos), legalista (fariseos) o política (los varios tipos de celosos). Por ahora los sacerdotes, jefes políticos, cultuales y legales de Jerusalén controlan el poder: son signo especial de Dios sobre la tierra, como una teofanía.

(4) *El sacerdocio como signo de belleza y armonía cósmica*. Citamos ahora un texto donde el Eclesiástico alude a la función sacerdotal de Simón, a quien el mismo autor del libro ha contemplado, realizando su función de mediador cósmico: «¡Qué gloria llevaba al andar entre el pueblo cuando salía del templo (casa) del velo! Como estrella matutina entre las nubes, como luna llena en los días de fiesta, como sol que refulge sobre el templo del Altísimo, como arco que brilla entre nubes de gloria, como planta de rosas en día de primavera, como lirio junto al manantial del agua, como brote de cedro en los días de verano, como fuego e incienso sobre el incensario, como vaso de oro macizo, adornado con múltiples piedras preciosas, como olivo repleto de frutos y como ciprés que se eleva hasta las nubes... cuando se ponía el vestido de gloria y se revestía en plenitud de perfección, al subir el santo altar llenaba de *gloria* el santuario...» (Eclo 50,5-11). Este es Simón, el gran sacerdote, que sale del Santísimo del templo, el día de la expiación, abriendo la cortina. Sale al aire libre y mientras va avanzando es teofanía personal. Todas las cosas reciben sentido en su presencia: él es signo y plenitud del universo, es principio ordenador y contenido muy profundo de todo lo que existe. Esta nueva realidad del sacerdote, que empieza en gloria (Eclo 50,5) y en gloria culmina (50,11), no se puede expresar en un código de leyes ni tampoco en una teología de tipo conceptual o discursivo. Para describirla hay que emplear las claves de la teología estética: es como si todo naciera otra vez y empezara a existir este día de la expiación. Vuelven a la vida los valores de gozo y belleza de la tierra: estrella, sol y luna le alumbran, como firmamento de Dios que nos cobija; es arco iris de paz, es rosa y lirio, es cedro, olivo y ciprés, planta frágil y árbol grande, es hermosura de los ojos, gozo de la vida... porque ofrece garantía de reconciliación del universo. Ha salido del lugar de Dios, ha pasado a través de la cortina y viene a fundar nuestra existencia. Lleva la perfección del cielo expresada en sus vestidos; y así sube al altar, siendo en sí mismo fuego, incienso e incensario (50,9). En algún sentido, su misma existencia tiene valor sacrificial (reconciliador) sobre la tierra. No vale ya por lo que hace, sino por lo que representa con su vestidura.

(5) *Más allá del sacerdocio. Judaísmo rabínico y cristianismo*. El culto sagrado acabó el 70 d.C., con la toma de Jerusalén y la destrucción del templo. El judaísmo, que había desarrollado ya diversos rasgos no sacerdotales (sinagogas*, rabinismo*), dejó de centrarse en el templo con los sacerdotes. Ciertamente, los rabinos de la Misná siguen hablando de sacerdotes y culto sagrado, pero en sentido simbólico, recordando y evocando un orden sacral ya pasado. A partir del siglo II d.C., los judíos no han tenido sacerdotes, sino que están dirigidos por rabinos, como federación de sinagogas. Por eso,

la identidad de la religión israelita y su aportación en el conjunto de la historia no se encuentra vinculada ya con el sacerdocio. Por su parte, Jesús fue laico y no quiso purificar la institución sacerdotal (como intentaron algunos separados de Qumrán), sino que proclamó su destrucción: Dios no necesita templos, ni sacerdotes, sino que se revela de un modo inmediato, mesiánico, curando a los enfermos, perdonando a los expulsados del sistema. Así lo ratifica el signo sobre el templo (cf. Mc 11,12-26 par), bien interpretado por los sacerdotes que le condenan a muerte. Lógicamente, la Iglesia ha nacido superando (abandonando) las instituciones sacerdotales: no las ha querido reformar, las declara caducas, como ratifica Hebreos. Jesús es sacerdote con el gesto de su vida, actualizada en el amor y vida de todos los creyentes. Lógicamente, el sacerdocio de la Iglesia cristiana se identificará con la misma vida de los creyentes, que siguen el camino y ejemplo de Jesús, que no fue sacerdote sino laico.

Cf. E. EICHRODT, *Teología del Antiguo Testamento* I-II, Cristiandad, Madrid 1975; A. GONZÁLEZ, *Profetismo y sacerdocio. Profetas, sacerdotes y reyes en el antiguo Israel*, La Casa de la Biblia, Madrid 1969; A. EDERSHEIM, *El templo: su ministerio y servicios en tiempos de Cristo*, Clie, Barcelona 1990; J. JEREMIAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1985; E. P. SANDERS, *Judaism. Practice and Belief. 63 BCE-66 CE*, SCM, Londres 1992; E. SCHÜRER, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús (175 a.C.-135 d.C.)* I-II, Cristiandad, Madrid 1985; R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1987.

2. Nuevo Testamento

(↗ *Apocalipsis*, *eucaristía*, *Hebreos*, *Iglesia 3-8*, *Jesús*, *ministerios*, *obispos*, *Pablo*, *Pedro*, *presbíteros 1*). El cristianismo proviene del judaísmo no sacerdotal, pues Jesús (su fundador) no fue sacerdote, ni fueron sacerdotes sus primeros seguidores.

(1) *Jesús fue un Mesías laico*, en la línea de los profetas y pretendientes mesiánicos, de los sanadores carismáticos y de los sabios populares, no un sacerdote. Su mensaje y vida retoma los aspectos básicos de la experiencia israelita, desde la perspectiva del conjunto de la vida y no desde la sacralidad separada. Por eso ignora a los sacerdotes. A lo largo de su ministerio no se enfrenta con ellos, sino que les deja totalmente a un lado o, mejor dicho, les suplanta: ofrece el perdón* y la pureza* de Dios sin exigir para ello los ritos sacerdotales del templo, comparte con los hombres y mujeres del pueblo la comida sagrada, que es la misma comida corriente, los panes y los peces, sobre el campo abierto, sin ir para ello al templo. Ciertamente, en el momento culminante de su vida, Jesús sube a Jerusalén, pero no para realizar o culminar sus ritos en el templo*, sometiéndose así a la autoridad de los sumos sacerdotes, sino para enfrentarse con ellos, mostrando que el templo ha realizado su función y ya no tiene valor sagrado para el pueblo. Lógicamente, los sacerdotes responden condenándole a la muerte, en unión con Pilato. Durante un tiempo, la iglesia de Jerusalén se ha mantenido en relación con el templo, pero los cristianos más radicales, como Esteban*, han visto que el mensaje y vida de Jesús significa el fin del orden sacral antiguo. Por eso, entre los nuevos cristianos no hay lugar para una casta o grupo sacerdotal. Por eso, los gestos o ritos específicos de los cristianos (bautismo, eucaristía) no exigen la existencia o función de un sacerdocio especializado, sino que son propios de todos los creyentes. Esto es algo que saben y asumen todos los grupos cristianos que aparecen como grupos laicales de renovación o

apertura universal israelita, no de sacralidad, como los esenios de Qumrán*, que apelan a la existencia de sacerdotes dentro de sus comunidades.

(2) *Eucaristía no sacerdotal*. La celebración cristiana de la eucaristía se sitúa en un plano laical, lo mismo que las comidas de los fariseos, de manera que ella no puede entenderse como celebración sacerdotal en el sentido antiguo. Ciertamente, la eucaristía es básica para la Iglesia, tanto en el aspecto general de comida compartida (multiplicaciones*), como en el aspecto más específico de recuerdo de Jesús y de experiencia de su «muerte pascual». Ella es importante en Pablo, como muestra en 1 Cor 11,17-34: el recuerdo y presencia del Señor se expresa en el pan y vino compartido de la nueva alianza. Pero, en contra de lo que sucederá más tarde, la Iglesia primitiva no la interpreta de forma sacrificial, ni suscita un ministerio de liturgos presidentes, para ocupar el lugar de los sacerdotes del templo. Ciertamente, Pablo sabe que Cristo ha muerto por nosotros (1 Tes 5,10; 1 Cor 15,3), pero su muerte no ha sido un sacrificio al tipo antiguo, sino don y gracia de aquel que «me amó y se entregó por mí» (Gal 2,20). Por eso, Jesús inicia un tipo distinto de propiciación y concordia (Rom 3,21) o reconciliación para los humanos (cf. 2 Cor 5,11-21), a través de la misma experiencia de la vida, no de unos sacrificios especiales. Ciertamente, la Cena del Señor actualiza y anuncia su muerte, instaurando su alianza, hasta que él vuelva (cf. 1 Cor 11,25-26); más aún, ella es signo de la gracia de Dios para los creyentes, de manera que la misma enfermedad y muerte de algunos se interpreta como expresión de abandono eucarístico (cf. 1 Cor 11,30); pero esa Cena de Jesús se encuentra vinculada al conjunto de la vida de los fieles, de manera que ellos mismos, la comunidad reunida en su nombre, viene a presentarse como nueva comunidad sacerdotal, sin unos sacerdotes sagrados por encima del resto de los fieles. Por eso, el problema que Pablo plantea en relación con la eucaristía no consiste en saber quién la preside, pues ella es cena de la comunidad entera, sino cómo viven (cómo la viven) los creyentes. Quizá no hace falta nadie que la presida en especial o lo hace el mismo dueño o dueña de la casa-iglesia donde se reúnen los creyentes, varón o mujer, o un apóstol (o profeta/maestro de la comunidad), pero Pablo no siente necesidad de aclararlo, igual que en el tema del bautismo (no ha sido enviado a bautizar, sino a evangelizar: 1 Cor 1,13-17). Esa ausencia de regulación muestra su interés por el bautismo y la fracción del pan en cuanto signos cristianos mostrando, al mismo tiempo, su desinterés por la existencia de unos posibles ministros de la eucaristía. Solo más tarde, entrado el siglo segundo, cuando la celebración se interpreta en línea sacrificial y los dirigentes de la Iglesia aparezcan en continuidad con los sacerdotes del templo judío de Jerusalén (en contra de Hebreos), será necesario instituir obispos y presentarlos como sucesores de los Doce, a quienes se entiende como únicos destinatarios de la palabra: haced esto en memoria mía (1 Cor 11,24; Lc 22,21). Esta limitación ministerial sería impensable para Pablo, que no conoce más liturgia sagrada que la ofrenda de la vida (cf. Rom 12,1; Flp 4,18). Evidentemente, la historia no se ha detenido: hoy, tras veinte siglos de Iglesia, no podemos volver a las comunidades paulinas, ignorando lo que después ha sucedido. Pero tampoco podemos olvidar que al principio era distinto: las comunidades mostraron gran vitalidad, suscitando diversos

ministerios que hoy llamaríamos laicales, siempre que el término (laico) se aplique a todos los creyentes. La distinción posterior entre clérigos y laicos, sacerdotes y seglares, no existía. Eso no significa que sus iglesias fueran puramente carismáticas, en manos de la improvisación. Al contrario, como muestran sus cartas, Pablo y sus colaboradores crearon ministerios, al servicio de la Palabra y Amor. Así los recordamos, no para imitarlos al pie de la letra (cosa imposible), sino para avanzar en su línea.

(3) *Primera de Pedro: sacerdocio real*. Resulta significativo el hecho de que haya sido una carta escrita en nombre de Pedro* la que haya puesto de relieve el sacerdocio universal de los cristianos, superando de esa forma no solo el sacerdocio levítico anterior del Antiguo Testamento, sino también un tipo de sacerdocio ministerial posterior, de tipo cristiano, vinculado al obispo de Roma, que se ha tomado como Gran Sacerdote cristiano. Siguiendo una línea de recuperación judía, 1 Pe interpreta a la Iglesia como verdadero Israel; de esa forma, es lógico que haya querido recuperar el sacerdocio israelita; pero lo hace de un modo universal (todos los cristianos son sumos sacerdotes) y no sacrificial, sino vital: el despliegue del sacerdocio se identifica con la misma vida cristiana. (a) *Templo de Dios*, *sobre la roca de Cristo*. 1 Pe escribe a unos cristianos que viven en diáspora y exilio, sin tierra ni derechos sociales, sin poderes ni valores. Pues bien, unidos a Jesús, ellos son el verdadero Reino y sacerdocio de Dios: «(Cristo Señor...) es Piedra viva, desechada por los humanos, pero escogida y preciosa ante Dios; y vosotros, como Piedras vivas, edificaos como Templo espiritual, para un Sacerdocio santo, a fin de ofrecer sacrificios espirituales aceptos a Dios, por medio de Jesucristo... Él es la Piedra que desecharon los constructores... Él se ha convertido en Piedra angular. Vosotros sois linaje escogido, Sacerdocio regio, nación santa, pueblo de su posesión, para que anunciéis las virtudes de Aquel que os llamó de las tinieblas a su luz...» (1 Pe 2,4-9). El judaísmo tenía un templo de piedra, en el monte Sión*, de Jerusalén. Pues bien, el templo cristiano se construye sobre la base viva de la piedra de Cristo (que en Mt 16,18 se encuentra vinculada al mismo Pedro) (cf. Heb 9,11-12; Mc 12,10 par). Ciertamente, la tradición sabía que los cristianos son templo de Dios (cf. 1 Cor 3,16-17; 6,19; 2 Cor 6,16). (b) *Los cristianos*, *sacerdotes del templo de Dios*. 1 Pe entiende a los cristianos como sacerdotes del templo de Dios. Sacerdotes de un templo nuevo, construido sobre la piedra rechazada que es Jesús (cf. Sal 118,22). También ellos, exiliados y rechazados, en la diáspora de los pueblos, son sacerdocio y pueblo santo, conforme a la palabra de Ex 19,6 (cf. Is 43,21). El judaísmo sinagogal se sabe igualmente heredero de las promesas de Israel, en línea regia (es Reino) y sacral, de manera que también los judíos pueden sentirse sacerdotes. Pero los cristianos creen que la promesa del nuevo templo y sacerdocio de Dios, implícita en Ex 19,6, se ha cumplido por Jesús, a quien entienden como Piedra clave del Templo de Dios. Precisamente ellos, peregrinos y exiliados, sin tierra o protección civil, sin autoridad mundana, son presencia de Dios sobre el mundo, vinculando dignidad social (Reino) y sacral (sacerdocio).

(4) *Apocalipsis: sacerdocio de los mártires*. El Ap es un drama y profecía sacral donde sacerdotes y personajes de diverso tipo juegan un papel importante. El mismo Dios aparece como Gran Sacerdote que celebra la liturgia cósmica de la salvación

cristiana, sobre el santuario de los cielos (cf. Ap 4–5). Por su parte, Cristo es sacerdote (como en Heb), siendo víctima inmolada: Cordero que al final se vuelve Esposo de las bodas de la Iglesia (Ap 21–22). Finalmente, el profeta Juan es vidente y testigo del gran drama, pero no sacerdote especial, pues todos los cristianos que mantienen su fe son sacerdotes. Significativamente, el libro empieza en la liturgia de un Día del Señor (= domingo), con la manifestación del Hijo del Humano (= Cristo) entre los candelabros del culto celeste (Ap 1,9-20), y culmina en la celebración esperanzada y gozosa de la Iglesia que ruega ¡Ven, Señor Jesús! (22,20). No hay en el Ap más sacrificio ni víctima que Cristo, ni otro ritual que su muerte y manifestación al fin gozosa, como triunfador de la batalla escatológica y novio de las bodas definitivas de la humanidad. Pues bien, el mismo Cristo mártir y esposo, Cordero sacrificado, hace que sus fieles sean reino y sacerdotes para Dios, su Padre, como anuncia la liturgia introductoria del libro (Ap 1,6) y como cantan los presbíteros del gran Salón del Trono, celebrando la victoria del Cordero: «Digno eres de tomar el Libro y de abrir sus sellos, porque fuiste degollado, y con tu sangre compraste para Dios toda tribu, lengua, pueblo y nación; y los has hecho Reino y sacerdotes para nuestro Dios; y reinarán sobre la tierra» (Ap 5,9-10). Unidos como pueblo, los creyentes son Reino (comunidad que expresa el reinado de Dios sobre la tierra); uno a uno, por la entrega de la vida, ellos se vuelven sacerdotes, pues celebran y expresan el culto y victoria de Dios en la historia. Tanto aquí (Ap 5,10) como en el texto anterior (Ap 1,6), los fieles de Jesús ejercen un sacerdocio personal y martirial, de tipo escatológico, como ratifica Ap 20,4-6, cuando identifica martirio y sacerdocio. No es sacerdote quien ejerce un rito externo, sino el que entrega la vida con Cristo (como Cristo) por fidelidad a Dios. Contra el sacerdocio instituido de las grandes familias levíticas judías, frente al orden sacral jerarquizado de cierta iglesia posterior, emerge aquí el sacerdocio carismático de los mártires, es decir, de aquellos que ofrecen el testimonio de Jesús entregando la vida para recibir Vida plena en la Resurrección Segunda (cf. 20,5; 21,2).

(5) *Vida cristiana como sacerdocio*. El triunfo del sacerdocio de los mártires implica la caída del sistema antiguo, donde dominaban los sacrificadores, expertos en violencia, poderosos en el arte de imponerse sobre los demás, conforme a los principios de la Gran Bestia del mundo (cf. Ap 13–14). Con este sacerdocio comienza el Milenio, la inversión mesiánica, el triunfo de los perdedores, es decir, de los sacerdotes-mártires, de los fracasados de la historia, que celebran la liturgia de la gran reconciliación: son Reino porque mueren sin matar a los demás, son sacerdotes porque han regalado la vida a los demás y elevan hasta Dios el culto del amor que se mantiene fiel hasta la muerte (cf. Ap 6,9-11). Por eso, Ap 20,1-6 los presenta como protagonistas del Milenio: todos los cristianos son sacerdotes, todos forman el Reino. Después viene, más allá del Milenio, la Nueva Jerusalén, como Humanidad hecha Novia, gozo y plenitud de la vida, en la que ya no existe Templo, pues el mismo Dios y su Cordero son el Templo (Ap 21,22). Cesan los sustitutos de Dios, mediadores sagrados, administradores religiosos, y solo queda la presencia de Dios en cada uno de sus fieles, la comunión inmediata y gozosa de los creyentes entre sí, en la ciudad del Agua y la Vida, de la reconciliación y la concordia

(cf. 22,1-5). Este es el final: la contemplación definitiva de todos los humanos, las bodas del Cordero. En el camino que lleva hacia esa meta resulta imposible (y contraproducente) hablar de un sacerdocio ministerial, exclusivo de algunos dirigentes de la Iglesia, en la línea de los presbíteros y obispos posteriores, hechos jerarquía. Todos los miembros de la comunidad, fieles al testimonio de Jesús y dispuestos a entregar la vida en la lucha final de la historia, en el camino de la Vida, se vuelven sacerdotes de este gran sacrificio que es el canto de la vida culminada de los fieles redimidos, que ofrecen ya desde la tierra el testimonio de su fidelidad, anticipando así la gloria. No hay posible sacerdocio separado de la resistencia de los fieles en la prueba, no hay sacrificio que pueda desligarse del testimonio y esperanza de la resurrección. 1 Pe hablaba de una iglesia sacerdotal, que se vinculaba al padecimiento de Jesús sobre la tierra. El Ap concibe a todos los creyentes como sacerdotes-mártires, en la medida en que confiesan con su vida a Cristo, participando de su entrega por el Reino, en resistencia y amor hasta la muerte. No hay jerarquía sacerdotal en el sentido estricto de la palabra, a no ser que llamemos jerarcas a los mártires, es decir, a los que no tienen ningún poder dentro del mundo viejo, en la línea de Ap 20,1-6. Dar la vida como Cristo y con Cristo por el Reino, eso es sacerdocio.

(6) *Hebreos. Cristo sacerdote según el orden de Melquisedec*. La carta a los Hebreos ofrece el testimonio más significativo y detallado sobre el sacerdocio de Jesús, entendido como superación del sacerdocio oficial judío, y sobre los ministerios cristianos, entendidos desde la nueva experiencia de la comunidad. (a) *Jesús*, *nuevo sacerdote* (cf. Heb 9; 10,29; 12,24; 13,12). Jesús ha caminado al servicio de Dios, como los antiguos patriarcas hebreos, y Dios le ha resucitado (Heb 13,20; cf. 1,6), sentándole a su derecha (1,13). Por eso, los creyentes pueden venerarle como sacerdote por su entrega (2,10; 5,9; cf. 7,28; 9,11-14). Jesús es sacerdote por solidaridad: ha compartido con los hombres vida y sufrimiento, quedándose en sus manos, no para imponerles su poder, sino para dejarse incluso asesinar por ellos (Heb 2,5-16), haciéndose pródromo (6,20), guía y pionero (cf. 2,10) de todos los que aceptan y siguen su camino (cf. 2,17-18; 4,14-15; 5,5-10), pues Dios le ha constituido sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec (5,5-10; 7,11-28). Jesús no es sacerdote por genealogía o institución, sino por su amor hacia los otros (Heb 9–10). Los sacerdotes de Aarón ofrecían a Dios sangre de animales, como signo de una violencia repetida, en repetición infinita, incesante, de opresión sagrada. Jesús ha invertido los signos anteriores: no expresa la ira de Dios, sino que vive y despliega su amor en gratuidad; no domina a los demás por fuerza, sino que entrega por ellos su sangre, rompiendo la espiral de una existencia que se eleva y edifica a través de la lucha (9,11-28). De esa forma ha superado el orden sacral del judaísmo levítico, mostrando que Dios quiere vida y no sangre que le aplaque. Por eso, penetrando en el «cosmos» (en la plenitud escatológica: 10,5; cf. 1,6), ha ofrecido a Dios su amor, pudiendo sentarse a su derecha para siempre (10,5-14), como sacerdote según el orden de Melquisedec (cf. Heb 5,6.10; 6,20; 7,1-7). (b) *Jesús*, *el sacerdocio de la vida*, *Hijo de Dios*. Jesús supera y hace inútiles los ritos de sangre, los cultos del templo, todo lo que estaba vinculado a la memoria de Leví y Aarón en la historia israelita (cf. 7,11). De esta

forma, precisamente allí donde parece aceptar el sacerdocio, Hebreos ha negado el valor del sacerdocio antiguo, vinculado a los rituales de sangre violenta. A su juicio, solo existe el sacerdocio de la vida. Jesús no es un profesional de rito y muerte, como los aaronitas y levitas de Jerusalén que, conforme a su ley y para mantener su ritual, le condenan a muerte (viven matando animales a Dios para aplacar su ira sagrada). Es simplemente un hombre que ha aprendido y vivido el amor, alguien que sabe dar la vida de una forma generosa, precisamente allí donde le matan los sacerdotes violentos del orden de Aarón. De esa manera, al dar la vida por los otros, en gracia generosa, Jesús viene a convertirse en signo y mediador de Dios, brillo de su gloria e impronta de su sustancia (cf. Heb 1,1-3). Dios no expresa en él su ira, sino todo lo contrario: revela su amor en gozo, donación generosa y diálogo personal. Así se identifican en Jesús sacerdocio y filiación divina. El camino de su vida empieza cuando Dios le dice: «Tú eres mi Hijo; hoy te he engendrado» (Heb 5,5; cf. Sal 2,7), en palabra de consagración sacerdotal que conduce a la pascua (5,5-10). Ese camino culmina allí donde Jesús responde: «Sacrificios y ofrendas no querías, pero tú me has dado un cuerpo (una vida)...; por eso he dicho: aquí estoy, oh Dios, para cumplir tu voluntad» (Heb 10,5-8; cf. Sal 40,6-8). Así se condensa la historia de Jesús, que es Hijo siendo Sacerdote y viceversa, como expresión de un Dios de amor, que sustenta la vida de sus hijos, en comunión y fe compartida, superando los sacrificios anteriores de los sacerdotes de las religiones. Los judíos accedían al sacerdocio en virtud de un ritual y nacimiento humano (origen levítico), en línea de separación sagrada y poder. Jesús es sacerdote en virtud de su vida entregada en amor por los otros. Es sacerdote al ser/hacerse Hijo de Dios y Hermano de todos los humanos, en camino y gesto donde pierden su sentido y se superan los sacerdocios jerárquicos antiguos, fundados en la violencia de Dios, expresados como poder sobre los otros.

(7) *Sacerdocio de Jesús*, *heterodoxia judía*, *ortodoxia mesiánica*. Este sacerdocio de Jesús se hallaba insinuado en la visión de un judaísmo heterodoxo que ha destacado la figura de Melquisedec (cf. Heb 7), a quien la Biblia presenta sin padre ni madre, sin genealogía ni noticia sobre el principio o final de su existencia. Así es Jesús: conocemos su familia humana; pero su sacerdocio brota del amor de Dios en cuyas manos se entrega como Hijo y Amigo verdadero (cf. 5,5-10). De esta forma se vinculan filiación divina y sacerdocio. Es sacerdote por ser Hijo: Dios le ama, engendrándole y haciéndole presencia total de su misterio. Por eso decimos que es «brillo de la gloria e impronta de la sustancia» de Dios (1,3). Es sacerdote porque entrega a Dios su vida, ofreciéndola en favor de aquellos mismos que le matan. Por eso le adoran los ángeles (cf. 1,6) y así permanece ayer, hoy y por siempre (13,8). La ofrenda de Jesús dura por siempre, pues supera el nivel de disputas dinásticas que han ensombrecido el sacerdocio israelita de su tiempo, por lo menos desde la crisis macabea (168 a.C.). No es un sacerdocio de lucha de poder, no es un ministerio cuyas funciones deban repetirse año tras año, en la gran ceremonia del *kippur* o expiación que Heb 7–10 ha recreado cuidadosamente. Jesús es sacerdote de una forma nueva, abierta a los que aceptan y siguen su camino. Todo intento de volver al sacerdocio levítico resulta improcedente: solo existe el sacerdocio de

Jesús, como entrega salvadora, en amor de gratuidad, abierta para siempre, desde el cielo, a todos los hermanos. Realizó una vez su sacrificio, su amor y/o salvación ya no se acaba. Este sacerdocio/sacrificio de Jesús llena de tal forma la escena cristiana que no hay lugar para otros sacerdocios/sacrificios dentro de la Iglesia, que se entiende a sí misma como pueblo mesiánico-sacerdotal, como saben el Apocalipsis (cf. Ap 1,6; 5,10 y la Primera de Pedro (1 Pe 2,5.9).

(8) *Los ministros cristianos*. Según Hebreos, el sacerdocio de Cristo solo puede aplicarse a los cristianos por identificación cristológica y vital: todos participan de la ofrenda de Jesús, integrándose en su vida. Por eso, los dirigentes de la comunidad no son sacerdotes, sino guías o dirigentes *(hêgoumenoi)*: «Acordaos de vuestros guías, que os hablaron la palabra de Dios, y considerando su conducta... Obedeced y someteos a vuestros guías, pues ellos velan por vosotros, como quienes han de dar cuenta. Permitidles que lo hagan con alegría. Saludad a todos vuestros guías y a todos los santos. Los de Italia os saludan» (Heb 13,7.17.24). El simbolismo y la tarea sacerdotal de Cristo se aplica, pues, al conjunto de la comunidad, no a sus dirigentes o guías, que realizan una función importante, pero no en línea sacral: no son sacerdotes separados en sentido antiguo (como Aarón), sino creyentes que ofrecen su palabra a los demás y les ayudan a vivir en comunión y a comprender los fundamentos y honduras de la fe (cf. Heb 6,1-2). Todos los cristianos son, por tanto, sacerdotes en Jesús y por Jesús, pues todos ofrecen con él la *thysia* o liturgia de las buenas obras. Esta es la paradoja de Hebreos, texto antisacrificial, escrito para condenar (con argumentos de heterodoxia israelita y ortodoxia cristiana) el orden levítico que tenía sacerdotes y sacrificios especiales. Pronto, desde *1 Clem*, muchos han olvidado su novedad y han reinterpretado el sacerdocio de Jesús (y sus ministros eclesiales) a partir de un esquema levítico, que Heb había rechazado y superado. Así, la Iglesia se ha vuelto más judía que los judíos de las sinagogas, aplicando el simbolismo y jerarquía de los sacerdotes de Jerusalén a su estructura y liturgia sacral.

(9) *Laicos judíos*, *sacerdotes cristianos*. Los judíos de la federación de sinagogas aceptaron de un modo consciente (y consecuente) el fin de templo y sacrificios, llorando su orfandad ante el Muro de las Lamentaciones. Por el contrario, gran parte de la Iglesia cristiana, a diferencia de Hebreos (y de 1 Pe y Ap), ha recuperado y expresado el simbolismo sacral del templo de Jerusalén (y la sacralidad grecorromana) en su organización y en su liturgia, en línea de Antiguo Testamento. La experiencia específica de los ministros (*hegoumenoi*-dirigentes de Heb o presbíteros-obispos de otros textos) no puede interpretarse de forma sacerdotal, pues ellos no ejercen algún tipo de sacerdocio, sino un ministerio mesiánico al servicio de la confesión de fe y la comunión fraterna, que puede variar y ha variado a lo largo de la Iglesia. Para los cristianos, Cristo es el único sacerdote-sacrificio, de forma que en él ha cesado la rueda inmensa de las purificaciones sacrales de la historia, la violencia impotente de las víctimas humanas o animales, elevada ante el misterio de Dios. La misma vida concreta, realizada en plenitud por Cristo-Sacerdote y abierta en amor generoso a todos los humanos, se ha revelado al fin en Dios como experiencia de gracia, existencia compartida, perdón pleno. Todo es

sagrado y sacerdotal en Cristo y en aquellos que asumen su camino. Pero todo es, al mismo tiempo, profano y laical, porque el sacerdocio-sacrificio de todos los fieles se identifica con la vida en gratuidad, el amor mutuo y la apertura generosa hacia el Dios, que nos ayuda desde ahora y nos espera en su propio Tabernáculo, donde el Cristo ha entrado ya, como pionero o precursor (cf. Heb 6,20) de esta gran marcha de la libertad que define al nuevo pueblo caminante. Todos los cristianos podrían llamarse sacerdotes (cosa que Heb no hace), pero todos son, al mismo tiempo, laicos, es decir, el pueblo de Dios en camino.

(10) *1 Pedro y Hebreos. Heterodoxia y ortodoxia israelita*. Hebreos toma a Jesús como sacerdote en la línea de Melquisedec, rechazando el esquema nacional del templo de Jerusalén y de los sacerdotes de Aarón, situándose así en la perspectiva de lo que podríamos llamar la heterodoxia judía. 1 Pe asume la ortodoxia nacional, aaronita, interpretando a los cristianos como templo y pueblo de Dios, en una línea avalada por Ex 19,6; en esa línea atribuye el sacerdocio *(hierateuma)* a la comunidad de creyentes exiliados en el mundo, a la Iglesia entera, santuario escatológico donde se han cumplido las promesas de Israel, desde las márgenes del mundo. El verdadero sacerdocio pertenece al pueblo entero, en su doble vertiente: sacral (sacerdocio santo) y social (sacerdocio regio). Por eso, los que ejercen funciones directivas en la Iglesia no serán, en cuanto tales, sacerdotes, sino simplemente ancianos o presbíteros, representantes del pueblo. De esa forma ha invertido la autoridad y poder del mundo. El verdadero sacerdocio y Reino ya no pertenece a los jerarcas de Roma (representantes del sistema), sino a la Iglesia de los fieles de Jesús, perseguidos y exiliados, que aparecen así como Israel verdadero (conforme a la cita de Ex 19,6). Esta es la inversión mesiánica: emerge aquí la autoridad de los expulsados y excluidos. Jesús había ofrecido el Reino de Dios a los enfermos e impuros (marginados) de Israel. Destinatarios de ese Reino y sacerdocio verdadero son ahora los cristianos exiliados y oprimidos del imperio: ellos, los que nada pueden, son la verdadera autoridad sobre la tierra, signo de la gracia de Dios, portadores de su libertad sobre el sistema. Más adelante, la Iglesia ha establecido su poder sacral (altar) junto al poder social (trono), viniendo a presentarse de esa forma como parte importante del sistema; pero con ello ha vuelto a invertir la visión de 1 Pe, donde la Iglesia es libre (Reino-sacerdocio) precisamente porque acepta su exilio y no pacta con el sistema de poder del mundo.

Cf. C. K. BARRET, *Church, Ministry and Sacraments in the New Testament*, Paternoster, Exeter 1985; J. COLSON, *L'épiscopat catholique. Collegialité et primauté dans les trois premiers siècles*, París 1963; *Ministre de Jésus-Christ ou le sacerdoce de l'Évangile. Tradition paulinienne et tradition Johannique de l'épiscopat, des origines à Saint Irénée*, París 1951; J. DELORME, *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1975; J. H. ELLIOT, *Un hogar para los que no tienen patria ni hogar. Estudio crítico social de la Carta primera de Pedro y de su situación y estrategia*, Verbo Divino, Estella 1995; E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Priester für Gott. Studien zum Herrschafts- und Priestermotiv in der Apokalypse*, NTA 7, Múnich 1972; A. VANHOYE, *Sacerdotes antiguos*, *Sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1998.

SACERDOTE

(↗ *Aarón*, *Hebreos [carta a los]*, *Levítico*, *profeta*, *sacerdocio*, *sacrificio*, *santidad*, *templo*, *vestidos*, *Yom Kippur*). Los sacerdotes son mediadores sagrados, hombres y mujeres dotados de un poder especial, dedicados a la interpretación de las leyes sagradas y al culto. Ellos ejercen un papel dominante en las religiones de la naturaleza que quizá deberían llamarse religiones sacerdotales o también sacrificiales. Los sacerdotes aplacan a Dios (y a la comunidad) a través de ofrendas vegetales, animales (y humanas), y así ponen en contacto a los hombres con Dios; de esa forma actúan como legisladores sagrados, garantizando el orden sagrado de la comunidad y del mismo mundo. Dentro de la Biblia, ellos son dominantes en el Pentateuco*, para dejar paso a los profetas* y, finalmente, a los escribas*, reguladores de la Ley escrita (lo mismo que en la India, donde los brahmanes, que al principio eran sacrificadores, se han vuelto guías religiosos y sociales del pueblo, hombres de conocimiento).

(1) *Antiguo Testamento y judaísmo.* Al principio no había sacerdotes separados y su función la ejercían los patriarcas (jefes de familia) y los reyes, sin división estricta de funciones. Pero luego empezaron a surgir y distinguirse, con autoridad propia, como funcionarios reales (o de los santuarios), como mediadores entre el hombre y Dios. Así suscitan, acogen y, en algún sentido, controlan el poder de Dios, evocándole en momentos especiales de fiesta o desgracia, en favor de los humanos. Normalmente dependían de los reyes o jefes tribales; pero al principio no formaban una casta, pues la vida estaba regulada por normas de alianza social (o tribal).

La situación cambió con la restauración, tras la «vuelta» del exilio (539 a.C.), cuando el judaísmo se volvió comunidad del templo (tras el 515 a.C.), convirtiéndose en una teocracia, con el triunfo del Sumo Sacerdote como autoridad máxima, representante de Dios y delegado del Gran Rey Persa. En ese momento, Judea había dejado de ser un reino independiente y se constituyó como nación sagrada, gobernada por Dios, a través del Sumo Sacerdote y su consejo, bajo el dominio del rey persa (o de los imperios sucesores). Significativamente, la Ley del Pentateuco (cf. Lv 16) le presenta como autoridad social, ceremonial, sacral: penetra en el misterio de Dios, una vez por año, intercede por el pueblo, fundamenta el orden cósmico y destaca no solo por los sacrificios que realiza, sino también por los vestidos que lleva.

Sobre la autoridad de los sacerdotes ha escrito la palabra básica Flavio Josefo, diciendo que Dios les encomienda la tarea de administrar los asuntos más importantes en interés público bajo la dirección del Sumo Sacerdote (cf. *Autobiografía* [*Contra Apión*], XVI, 165; XXI, 185-187; XXIII, 192-194). Esa teocracia, vinculada de hecho al Imperio dominante (persa, helenista, romano), representa el poder supremo en el judaísmo del Segundo Templo. Ella será la responsable de la muerte de Jesús (en vinculación con el poder romano). De todas formas, en tiempos de Jesús (s. I d.C.), los sacerdotes habían perdido gran parte de su importancia ante el pueblo, de manera que, en su lugar, fueron surgiendo los escribas.

Por eso, cuando, tras la guerra del 67-70 d.C. y la caída del templo, ellos no pudieron seguir realizando sus ritos, el judaísmo no lamentó demasiado su pérdida. La Misná siguió hablando de sacerdotes y de culto sagrado en el templo, pero en sentido simbólico, recordando y evocando un orden sacral ya pasado. Desde entonces, los judíos no han tenido sacerdotes, sino que están dirigidos por rabinos, como federación de sinagogas. Por eso, la identidad de la religión israelita y su aportación en el conjunto de la historia no se encuentra vinculada con los sacerdotes.

(2) *Jesús y los sacerdotes.* La tradición de Jesús no conserva ninguna polémica directa en contra de los sacerdotes (a diferencia de lo que sucede con los escribas y los fariseos). En esa línea, podemos añadir que él no se opuso a los sacerdotes, sino que los ignoró, buscando una religión no sacerdotal, a diferencia de los esenios de Qumrán que querían una renovación del sacerdocio y de los celotas posteriores que, en los años de la guerra judía (67-70 d.C.), nombraron sacerdotes «puros». Por otra parte, la primera comunidad cristiana tampoco se enfrentó con ellos, pues buscó un espacio religioso distinto, separado de los sacerdotes del templo. Pero, en otra perspectiva, conforme a la tradición del Nuevo Testamento, a Jesús le condenaron los sacerdotes (con los romanos), lo que significa dos cosas: que ellos tenían mucho poder en Jerusalén, de manera que, de un modo directo o indirecto, podían condenar a muerte a los enemigos del orden establecido; que ellos se vieron amenazados por Jesús y, de un modo especial, por su gesto de «purificación» del templo (Mc 11,12-19 par), por lo que decidieron matarle.

No parece que Jesús acusara a los sacerdotes como personas, pero declaró que el tiempo y función de su templo había terminado, y así lo comparó con una «cueva de bandidos» (Mc 11,27), poder sagrado al servicio de la esclavitud de los devotos. En esa línea, las palabras de Jesús sobre la destrucción del templo (cf. Mc 14,1-2 par; 15,58) aparecen como culmen de su mensaje, pues en ellas afirma que para que se cumpla la promesa de Dios y llegue el Reino debe acabar este templo y con ella la función de los sacerdotes que lo controlan. Lógicamente, los sacerdotes le condenaron a muerte o colaboraron en su condena con la autoridad romana (Mc 14,53-65 par).

(3) *Reinterpretación sacerdotal del cristianismo.* Jesús no ha sido sacerdote, en la línea de Aarón o Sadoc, sacrificador de animales, mediador sacral, para dirigir el culto, sino laico, en el sentido técnico de la palabra: hombre del pueblo, alguien que descubre y cultiva la presencia de Dios en el encuentro con los otros, en el pan, casa y palabra compartida. Pues bien, partiendo de su muerte y de la experiencia pascual de sus primeros discípulos, algunos cristianos le han reinterpretado como sacerdote, pero de un modo distinto, opuesto al de Aarón (es decir, al del templo de Jerusalén). Este es el tema de la carta a los Hebreos. Los sacerdotes judíos ejercían básicamente su poder a través de los sacrificios animales, para así purificarse y expiar por los pecados. Jesús ha invertido los signos anteriores, muriendo por cumplir la voluntad de Dios y proclamar su Reino (Heb 9,11-28).

En esa línea, retomando un motivo de la tradición sacral, la carta a los Hebreos se atreve a decir que Jesús es sacerdote según el orden de Melquisedec (cf. Heb 5,6.10; 6,20; 7,1-7), superando así el culto sacerdotal de la tribu de Leví y de la estirpe de

Aarón, vinculada al templo de Jerusalén (cf. Heb 7,11). Según eso, toda la historia anterior de los sacerdotes del templo ha terminado. Desde Jesús ya solo existe el sacerdocio de la vida desplegada en obediencia, al servicio de los demás. Avanzando en esa línea, el libro del Apocalipsis (cf. Ap 1,6; 5,10) puede hablar de un sacerdocio universal de los cristianos, pues Jesús les ha hecho, con él, «sacerdotes para su Dios y Padre», sin distinción de sexo (varones o mujeres), tribu (levitas) o familia (aaronitas, sadoquitas).

En una perspectiva convergente, retomando una experiencia israelita (formulada en Ex 19,6), 1 Pe 2,5-9 afirma que los seguidores de Jesús (varones y mujeres) son sacerdotes, no solo en cuanto pueblo, sino como individuos liberados por Jesús, capaces de volverse nuevos «cristos» en medio de la persecución, dando la vida unos por otros. Reinterpretando esos textos y partiendo de la experiencia sacral del Antiguo Testamento, parte de la Iglesia posterior ha vuelto a introducir la *figura* de un sacerdocio ministerial, aplicándola a los obispos y presbíteros.

Cf. J. DELORME (ed.), *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1975; M. GOGUEL, *La Naissance du Christianisme*, Payot, París 1956; X. PIKAZA, *Sistema*, *libertad*, *Iglesia*, Trotta, Madrid 1999; A. VANHOYE, *Sacerdotes antiguos*, *Sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1998.

SACRAMENTOS Y SACRIFICIOS

(↗ *Abluciones*, *bautismo*, *circuncisión*, *culto*, *eucaristía*, *ritos*, *sacerdote*, *sacrificios*, *Yom Kippur*). La religión es una experiencia integral, abierta a todos los planos de la vida, pero en ella destacan dos rasgos especiales: uno más cognoscitivo (el mito, que narra o describe el misterio) y otro más activo (el rito o sacramento por el que se despliega y actualiza ese misterio). El rito, entendido y realizado en su forma más extensa, constituye una acción sagrada, y por medio de ella los fieles expresan su unión con el misterio. En este contexto se puede hablar de una *liturgia cósmica*, donde el universo entero se despliega como armonía sagrada, en sentido más visible y material (religiones cósmicas) o en perspectiva más espiritual, como en el neoplatonismo cristiano, una visión especialmente elaborada por algunos pensadores como Dionisio Areopagita y Máximo el Confesor. Pues bien, en ese contexto podemos situar los sacramentos.

(1) *Sentido básico*, *una clasificación*. Los ritos o acciones sacramentales constituyen gestos específicamente humanos. Podemos hallar ciertos rituales en el fondo de algunos comportamientos animales, sobre todo en relación con su apareamiento; pero solo los hombres han desarrollado de manera consecuente unos ritos simbólicos, que les permiten situarse de manera significativa sobre el mundo, y en esa línea ellos pueden definirse como animales simbólicos (dotados de mito y rito, de palabra y acción llena de sentido). En esa línea, en principio, toda la vida en el mundo puede entenderse como un gran sacramento: inmersión activa del hombre en el proceso sacral de la naturaleza. Divino es el cosmos en su incesante desarrollo; divino (sacramento de Dios), el trabajo del hombre en la tierra.

Desde el Neolítico. Al menos desde ese tiempo, los agricultores y pastores han descubierto y expresado en forma sacral las regularidades fundamentales del mundo y de la vida: el ritmo de las estaciones, la armonía de los astros, el orden de la tierra, el nacimiento-muerte de los mismos animales. Desde esa base han desarrollado unos ritos sacramentales específicamente significativos, que constituyen la primera actividad propiamente significativa del hombre, la primera forma de inmersión en el proceso de la realidad y de la vida. Entendido de esa forma, el rito no es algo que los hombres inventan y realizan, de manera independiente, sino algo que la misma Realidad divina expresa y realiza por ellos. Ciertamente, los hombres son seres distintos, conscientes de sí mismos, pero ellos se descubren inmersos dentro de un contexto sagrado que evocan con sus mitos y recrean con sus gestos.

Sacramentos laborales y alimenticios. Muchos gestos sacrales importantes están vinculados a la siembra y la cosecha, como la fiesta judía de los ázimos, o la domesticación, cría y matanza sagrada de los animales, como en la pascua judía (sobre ázimos y pascua, cf. Ex 12,1–13,10; Lv 23,4-8; Nm 28,16-25; Esd 6,19.22; cf. también Ez 45,21-24). Los diversos tipos de trabajos han tenido en principio un carácter religioso: han sido formas de inmersión y participación sagrada del hombre en el ritmo de vida divina del mundo; el hombre no se limita ya a tomar lo que le sobra de la

naturaleza (frutos, ramas o tallos de plantas), sino que se introduce en ella de un modo respetuoso, por el trabajo (siembra-cosecha), y la utiliza con violencia (caza y muerte de animales). En esa línea se entienden muchos gestos sagrados de la Biblia y, en esa línea, se siguen bendiciendo todavía, en muchos lugares, las cosechas o los campos. Desde aquí se entienden los *ritos alimenticios*, vinculados a la obtención de alimentos, a la siembra, a la caza, a la forma de matar y desangrar a los animales, y, de un modo especial, muchos ritos de comida, tanto en la distinción de alimentos puros e impuros, como en la forma de bendecir y compartir los alimentos, en una determinada fiesta.

Sacramentos de la vida familiar. En esa base, el primero de todos los sacramentos parece estar vinculado a la madre que alumbra, acoge y cuida a los hijos. Los grupos humanos primigenios suelen tomarse así como «úteros ampliados», espacios donde se va transmitiendo la vida a partir de las madres. Lógicamente, la sociedad entera constituye un útero divino, con su propio lenguaje vital, su propia experiencia afectiva. Por eso, el rito más antiguo está relacionado con el origen y expansión de la vida. Desde aquí se entienden los sacramentos relacionados con el nacimiento (bautismo) y con la mayoría de edad (de iniciación: confirmación) y los vinculados a la muerte (enterramiento, cremación). En una línea complementaria se sitúan los ritos de vinculación interhumana, que suelen estar representados por diversas formas de iniciación sexual y de comunicación familiar, que desembocan en los cultos matrimoniales propiamente dichos, que vinculan casi siempre a clanes separados (solo se pueden casar hombres y mujeres de grupos distintos) y constituyen el primer intercambio social y económico (la mujer suele tomarse como mercancía originaria). Estas liturgias de unión humana se sitúan dentro de un contexto vital que se abre a todo el universo, concebido como unidad hierogámica: gran matrimonio que vincula al conjunto de los vivientes (vegetales, animales, cósmicos). Esas liturgias expresan y realizan, de manera ya consciente, la sacralidad de la naturaleza: los esposos no se limitan a vivir inmersos en un mundo sacral, sino que lo saben y expresan, lo viven y realizan por su rito, entendido como unidad sagrada del mismo ser divino, real hierogamia.

Sacramentos sociales. Estos son los ritos comunitarios más extensos, que se expresan en forma de alianza de tribus o grupos. Entre ellos pueden recordarse de un modo especial los ritos de bendición (unciones, ordenaciones o coronaciones) de reyes y sacerdotes, y las grandes reuniones de tribus y grupos humanos, en torno a sus reyes y o representantes, sea en tono de paz y de fiesta, sea en tono de violencia y guerra. Todavía hoy, algunos de estos ritos forman parte de la liturgia social de la humanidad. Más aún, los ritos de este tipo se siguen cultivando y recreando de diversas formas, en las grandes manifestaciones políticas y sociales de los diversos pueblos (desde las «marchas» de los grupos fascistas hasta las ceremonias electorales de las democracias formales).

(2) *Una historia de los sacrificios y de su superación (transformación).* En un momento determinado, que muchos antropólogos han situado hacia el comienzo del modo actual de vida de los hombres, ha surgido un conflicto en la «comunidad uterina» (es decir, en la sociedad o grupo que surge en torno a las madres). Se han elevado los varones sobre las mujeres y han tomado el control sobre el proceso de la vida,

sometiendo a las hembras y dominando a los restantes machos, que pueden haberse elevado y asesinado al padre, o se han enfrentado entre sí, en lucha a muerte, por controlar de esa manera el despliegue de la vida.

Se suele decir que la lucha primigenia de unos hombres con otros ha terminado (¡simbólicamente!) con la destrucción del primer padre (al que los hijos han matado, para tomar así el poder) o con la destrucción y asesinato de un «chivo emisario» al que los «hermanos unidos» (aliados violentos) han visto primero como culpable de todos los males, para descubrirle después como principio de reconciliación. De esa forma, los antes enfrentados han pactado, comprometiéndose a mantener un equilibrio, sin matarse unos a otros ni robarse las mujeres (tabú del parricidio y del incesto). Como recuerdo de la crisis superada (con violencia) y en memoria del padre o «culpable» asesinado, los «hermanos vencedores» parecen haber instituido los sacrificios propiamente dichos (las víctimas primeras son siempre otras personas), para descargar hacia fuera la violencia del grupo y mantener la paz social. El sacrificio de las víctimas humanas, sustituidas después por animales vicarios (en representación de los hombres), está en el fondo de algunas formas de entender la eucaristía cristiana.

Antiguo Testamento. En el contexto anterior se sitúan los rituales de los israelitas, de manera que podemos hablar de ofrendas y/o sacrificios de tipo alimenticio, social y expiatorio. De todas formas, surge en ellos una novedad fundamental, relacionada con su visión de la historia, tal como aparece en las grandes fiestas. El sacramento del cordero en primavera (Pascua) se reinterpreta a partir de la liberación de Egipto (Éxodo), como fiesta anual de liberación y de integración social. Por su parte, la fiesta de siega del trigo en verano (Pentecostés) se entiende ya como recuerdo y actualización de la revelación del nombre de Yahvé y del pacto del Sinaí, con la instauración de la Ley. Finalmente, la fiesta de la vendimia del otoño (Tabernáculos) se entiende como expresión de la entrada en la tierra prometida y de la esperanza escatológica, vinculada a la celebración del Gran Perdón (Yom* Kippur). En esa misma línea se interpreta el rito de la circuncisión como gran sacramento de la integración de cada israelita varón en la alianza y promesa de Abrahán.

Superación y reinterpretación del sistema sacrificial. Pues bien, desde esa base, el cambio religioso quizá más importante de los últimos milenios ha sido el paso de una religión de sacrificios externos (de hombres o animales) a una religión sin sacrificios, centrada en la experiencia de libertad interior y en el amor al prójimo. Este es un paso, de formas convergentes, en varios lugares, entre ellos los siguientes. (a) *Israel. Antiguo Testamento.* Este es un paso que ha comenzado a darse en Israel, que ya en tiempo de Jesús estaba dejando de ser una religión de templo y sacrificios para convertirse en religión de Ley, es decir, de cumplimiento ético, según las directrices del libro sagrado (la Biblia). En lugar de los sacerdotes surgieron así los sabios y escribas, creadores de una religiosidad del cumplimiento moral y de la fidelidad personal, tal como desemboca en la Misná*. (b) *India*. En un principio (X-VI a.C.), todo era sacrificio (brahamnismo): la realidad entera se sostiene y recrea por destrucción y muerte de otras realidades. Pero en un momento posterior (entre el VI y el II a.C.) los movimientos religiosos más

significativos (hinduismo avanzado, budismo) abandonan los sacrificios externos e interpretan la unión con Dios en forma de Meditación o Superación del Deseo. (c) *Grecia*. En un principio cultivó los sacrificios, de hombres y (luego) de animales o plantas, como se hacía en Mesopotamia, Siria o Egipto. La unión con Dios implica destrucción de vida, sacrificio externo. En un momento posterior (s. IV a.C.), el helenismo en conjunto condena (supera) la fase de los sacrificios, aunque los sigue permitiendo en un plano simbólico popular.

(3) *Jesús y el origen del cristianismo*. Jesús vive en un momento en que se siguen realizando sacrificios en el templo de Jerusalén, pero los ignora plenamente. Él vive ya en un ambiente distinto en el que la unión con Dios se logra a través de la palabra y el perdón, del amor mutuo y del cumplimiento de la voluntad de Dios. Jesús era un laico, y no estaba interesado en el sistema de sacrificios del templo, que él quiso superar en su entrada en Jerusalén (cf. Mc 11,12-19). Para Jesús, y para el Nuevo Testamento en su conjunto, el único sacrificio válido es la vida, reinterpretada desde el don de Dios que perdona y reconcilia a los hombres, no como vida que se mata para conseguir así el favor de Dios, sino como vida que se asume y despliega como don de amor al servicio de los demás, tal como culmina en su misma muerte, que ha sido interpretada como gesto sacral, incluso con rasgos sacrificiales (cf. última cena*, eucaristía*).

Carta a los Hebreos. Reinterpretación cristiana de los sacramentos y del sacrificio. De todas formas, el lenguaje sacrificial ha vuelto a entrar en el Nuevo Testamento a través de la carta a los Hebreos, que asume la cultura sacrificial judía, en la línea del Levítico (para superarla), interpretando la experiencia religiosa (humana) de una forma no sacrificial. En un plano, todo es sacrificio; pero en otro plano más profundo ya no hay sacrificios. Hebreos ha superado partiendo de la pascua de Jesús la lógica de los sacrificios rituales (del templo), diciendo que ellos quedan sin sentido. El único sacrificio válido es la experiencia personal de los creyentes, capaces de darse (entregarse) en amor y fidelidad, unos a otros, expresando así la vida de Cristo (sin ritos sacrales externos), en un contexto externamente platónico (pasar de un nivel de vida sensible y material a un plano espiritual más hondo); pero en un sentido más profundo, la carta a los Hebreos sitúa al hombre ante el don y exigencia de regalar la propia vida (la vida real, la vida concreta), en un gesto que podríamos llamar muy «material», para penetrar en una profundidad divina que está definida por la entrega concreta de Jesús.

Otras perspectivas del Nuevo Testamento. Varios escritos del Nuevo Testamento han retomado el motivo de los sacrificios, para interpretarlo desde la nueva experiencia de Jesús y de la Iglesia, en formas que son convergentes. (a) *La carta de Santiago* propone una Ley universal de libertad (de amor y servicio mutuo). De forma velada, identifica la Ley israelita con Jesús, sin necesidad de sacrificios rituales (ni templo). Así pasamos del sacrificio como renuncia o destrucción al gesto de servicio real de amor a los demás. (b) *La primera de Pedro* presenta a los sacrificios como «sacerdocio santo», pueblo sacerdotal (1 Pe 2,5.9), que ofrece a Dios el sacrificio de la vida, desplegada en fidelidad a Dios (escuchando su Palabra) y en servicio a los demás. Esto es lo que Pablo llama sacrificio vivo (*logikên latreian*, Rom 12,1), expresado en la palabra de la vida, por

encima de todos los rituales de tipo sacrificial. (c) *Judas y 2 Pedro* retoman en otra perspectiva algunos motivos sacerdotales, vinculados al conjunto de la vida interpretada como drama sagrado, donde resulta esencial la obediencia de los hombres. En este contexto se corre el riesgo de entender el Evangelio como imposición y no como libertad.

(4) *La Gran Iglesia.* Los cristianos asumen la herencia judía y recrean los rituales a partir de la vida y muerte pascual de Jesús, expresándolos después en un contexto helenista. Los sacramentos básicos (bautismo, eucaristía) evocan y actualizan la presencia de Jesús como principio de salvación, en el nuevo nacimiento de los hombres (bautismo) y a través de la misma comida, que se entiende como experiencia mesiánica (eucaristía). Por otra parte, en un sentido extenso, todos sus gestos litúrgicos están al servicio del amor a Dios y al prójimo, de manera que el mismo Dios se expresa en ellos.

Partiendo de esa base se ha elaborado el esquema y modelo de los siete sacramentos, que definen el ritmo y momentos básicos de la vida del cristiano: «Los sacramentos de la Nueva Ley fueron instituidos por Cristo y son siete, a saber, Bautismo, Confirmación, Eucaristía, Penitencia, Unción de los enfermos, Orden sacerdotal y Matrimonio. Los siete sacramentos corresponden a todas las etapas y todos los momentos importantes de la vida del cristiano: dan nacimiento y crecimiento, curación y misión a la vida de fe de los cristianos. Hay aquí una cierta semejanza entre las etapas de la vida natural y las etapas de la vida espiritual» (*Catecismo de la Iglesia Católica*, Roma 1992, n.º 1210).

He desarrollado el tema en *Fiesta del pan*, *fiesta del vino*, Verbo Divino, Estella 2000. Cf. R. GIRARD, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona 1982; *El misterio de nuestro mundo*, Sígueme, Salamanca 1982; *El Chivo Emisario*, Anagrama, Barcelona 1992; N. HAAG, *De la antigua a la nueva pascua*, Sígueme, Salamanca 1980; J. P. ROUX, *La sangre. Mitos*, *símbolos y realidades*, Península, Barcelona 1990; R. VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985.

SACRIFICIOS

1. Origen y sentido

(↗ *cruz*, *holocausto*, *ritos*, *sacerdocio*, *violencia*). La antropología bíblica se encuentra internamente vinculada con los sacrificios, entendidos como expresión de sometimiento del hombre a Dios o como forma de canalización de la violencia*. Un sentido especial han alcanzado dentro de la Biblia los sacrificios de reparación y expiación, que sirven para que los hombres muestren su sumisión a Dios y limpien sus pecados*. Conforme al Nuevo Testamento, no existe más sacrificio que la fidelidad de la vida, es decir, el amor* personal y la comunión gratuita entre los hombres, tal como aparece en la muerte y pascua de Cristo.

(1) *Sentido y finalidad*. Los sacrificios forman parte del despliegue de nuestra conciencia conflictiva, son un elemento básico del desarrollo religioso y social de la humanidad. Ciertamente, en un nivel, ellos han sido superados, de forma casi paralela, por las grandes religiones y culturas de Oriente y Occidente, desde China hasta Grecia, pasando por la India e Israel. A partir del tiempo eje (ss. VI-IV a.C.), las grandes culturas de Eurasia ya no matan a los padres, hijos o hermanos (y ni siquiera animales) para garantizar la protección divina y asentarse sobre el mundo. Pero, en otro sentido, los sacrificios perviven en nuestra cultura occidental violenta, recibiendo formas nuevas (desacralizadas). La violencia originaria (prehumana) se hallaba controlada dentro del gran orden de la vida, a partir de un orden que pudiéramos llamar «sabiduría cósmica» o equilibrio de los instintos. Pues bien, al llegar al nivel del ser humano, esa violencia estalla, rompe las limitaciones y/o estructuras anteriores, corriendo el riesgo de introducirse, como un cáncer maligno, en las mismas fuentes de la vida, hasta destruirla por entero. Lógicamente, como medio para «reprimir» la violencia, impidiendo que ella se apodere de todo viviente, el Dios bíblico ha impuesto los sacrificios violentos de animales (cf. Gn 8–9), que sirven para ritualizar y así controlar esa violencia, centrándola en algunas personas especiales, que aparecen como víctimas y, sobre todo, transfiriéndola hacia los animales. Este paso de la violencia interhumana (expresada en los sacrificios humanos) a los sacrificios de animales constituye uno de los procesos culturales más importantes de la historia humana.

(2) *Componentes fundamentales*. Los sacrificios son muy distintos entre sí. Pero podemos fijar algunos elementos comunes en casi todos ellos. (a) *Transposición o sustitución*: los sacrificios animales han surgido de la necesidad de reprimir la violencia interhumana: el toro o cordero son sustitutos del padre/madre, hijo/hija o hermano/hermana a quien en realidad queremos matar. (b) *Miedo a matar y comer la carne*: antes que matar y comer a un animal, los hombres debían tener la certeza de que su «espíritu» no iba a combatirles; así sacrifican al animal, pero empiezan ofreciéndolo a Dios, para que avale su gesto, para que lo asuma dentro de su orden de conjunto. Según eso, los sacrificios animales son ambivalentes. Por un lado, ellos nacen del miedo a Dios: tenemos que aplacar su ira con nuestra sumisión, ofreciéndole la vida de animales

o personas. (c) *Generosidad*. Por otro lado, ellos surgen de nuestra generosidad: queremos ofrecerle lo mejor que tenemos; sobre esa base, todo sacrificio aparece como un don: es ofrenda creadora, un regalo para Dios. Todas las religiones conocidas han -desarrollado algún tipo de ritual de sacrificios, vinculado casi siempre a la muerte de animales, pero hay algunas que han destacado de un modo especial este aspecto del culto, de manera que pueden servir de referencia para conocer el ritual de los sacrificios de Israel, codificado de un modo particular en el Levítico (aunque también en los otros libros del Pentateuco).

(3) *Religiones sacrificiales*. Entre las religiones que han destacado la importancia de los sacrificios queremos citar el victimismo azteca y el ritual del brahmanismo hindú, para fijarnos después en el sistema sacrificial israelita y en la superación de los sacrificios. (a) *Victimismo azteca*. Ya de antiguo la religión náhuatl, del altiplano mesoamericano, había destacado el sacrificio de un ser divino, que debe morir para así dar vida a los humanos. Pues bien, los constructores del imperio azteca (de Tenochtitlán) interpretaron la relación entre el Dios-Sol (su Dios supremo) y el Pueblo elegido (ellos mismos) como sacrificio compartido. Para agradecer a Dios su don y mantener la armonía del conjunto cósmico, ellos, sacerdotes elegidos, se comprometieron a ofrecerle en sacrificio la vida (sangre y corazón) de múltiples guerreros vencidos, de varones especiales (y en casos también de mujeres). De esa manera, una de las más valiosas intuiciones religiosas de la historia vino a convertirse en patología de sangre, que los conquistadores españoles cortaron, con otro tipo de religión (y de violencia). (b) *Brahmanismo hindú*. Entre la vieja tradición védica y la interioridad posterior de las Upanishadas y el budismo, se sitúa en la India el período brahmánico, centrado en la mística y ritual de los sacrificios (sobre todo entre los siglos IX y IV a.C.). Los hindúes más representativos de este período, sobre todo sacerdotes, concibieron toda realidad como sacrificio: un proceso de muerte que da vida, conforme a un ritual muy preciso que ellos conocen y realizan. Ni matar ni morir son en sí importantes, pues todo pasa y todo se mantiene vinculado en el proceso de la muerte vivificadora, que se expresa por el fuego que consume las víctimas animales. Más tarde, el mismo avance religioso y la búsqueda de un sentido más profundo en los mismos sacrificios hizo que gran parte de los hindúes superaran los ritos externos, de muerte animal, entendiendo la piedad como identificación no victimista con lo divino. (c) *Ritual israelita*, *novedad cristiana*. Los sacerdotes judíos del segundo Templo (entre el siglo V a.C. y I d.C.) han interpretado también la religión de una manera sacrificial, centrándola en la exigencia de expiar los pecados y de aplacar a Dios con la sangre de las víctimas, vinculando así la religión con los rituales del templo. En contra de eso, la celebración cristiana de la eucaristía se funda en las comidas* de Jesús con sus discípulos, culminadas en la última cena (eucaristía*) y ratificadas en las experiencias pascuales de la Iglesia primitiva: es comida de fraternidad, evocación del cuerpo de Jesús, no sacrificio expiatorio para aplacar a Dios, aunque la misma tradición eclesial la ha interpretado desde una vertiente sacrificial, relacionándola con la pascua, alianza y expiación israelita.

(4) *Superación y/o transposición de los sacrificios*. El sistema azteca quedó truncado a la llegada de los españoles, que ofrecieron y, de alguna forma, impusieron su visión sacrificial de Cristo (y de María, la Madre de Dios), de manera que no sabemos lo que hubiera sucedido si la cultura náhuatl se hubiera desarrollado sin intromisiones cristianas. El sistema del brahmanismo de la India ha sido superado por la experiencia de interioridad de los hindúes y budistas posteriores (a partir del siglo V-IV a.C.). El judaísmo posbíblico ha superado los sacrificios por necesidad (caída del templo), pero también por el propio impulso interior de su experiencia social y legal: el único sacrificio agradable a Dios es la obediencia del pueblo (de los creyentes), el cumplimiento de la Ley. El cristianismo ha superado el sistema sacrificial a partir de la experiencia de Jesús y, sobre todo, por la celebración eucarística del pan y vino compartido, aunque ciertos cristianos han querido reintroducir dentro de la eucaristía algunos elementos sacrificiales, vinculados a la violencia religiosa (a la necesidad de aplacar a Dios).

Cf. R. GIRARD, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona 1983; H. HUBERT y M. MAUSS, «De la naturaleza y de la función de los sacrificios», en M. MAUSS, *Lo sagrado y lo profano. Obras* I, Barral, Barcelona 1970; B. JANOWSKI, *Sühne als Heilsgeschehen: Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR in Alten Orient und in Alten Testament*, WMANT 55, Neukirchen 1982; S. LÉVI, *La Doctrine du sacrifice dans les brahmanas*, PUF, París 1966; B. A. LEVINE, *In the presence of the Lord: A Study of Cult and Some Cultic Terms in Ancient Israel*, SJLA 5, Brill, Leiden 1974; L. MALDONADO, *La violencia de lo sagrado. Crueldad versus oblatividad o el ritual del sacrificio*, Sígueme, Salamanca 1974; X. PIKAZA, *Violencia y religión en la historia de Occidente*, Tirant lo Blanch, Valencia 2005; J. P. ROUX, *La sangre. Mitos, símbolos y realidades*, Península, Barcelona 1990.

2. Antiguo Testamento

(↗ *Abrahán*, *diluvio*, *holocaustos*, *ritos*, *Isaac*, *Jefté [hija de]*, *Levítico*, *Noé*, *sacerdotes*, *templo*, *Yom Kippur*). Conforme a la Biblia, en el principio no había sacrificios, de forma que ellos no aparecen en los relatos de la creación, ni en el paraíso original (Gn 1–3). Solo más tarde, sin que Dios lo mande, empiezan a existir los sacrificios vegetales y animales, vinculados a la historia de violencia de Caín y Abel (Gn 4), que desembocan en el diluvio universal (Gn 6–7).

(1) *Historia de Noé. El principio de los sacrificios*. Precisamente para superar la violencia anterior e impedir nuevos diluvios, ha establecido Dios los sacrificios, vinculados a la humanidad noáquica, no adánica, ni cristiana: «Y edificó Noé un altar a Yahvé, y tomó de todo animal puro y de toda ave pura, y ofreció un holocausto en el altar. Y percibió Yahvé el grato olor; y dijo Yahvé en su corazón: No volveré más a maldecir la tierra por causa del hombre; porque los pensamientos del corazón del hombre son malos desde su juventud; ni volveré más a destruir todo ser viviente, como he hecho. Mientras la tierra permanezca, no cesarán la sementera y la siega, el frío y el calor, el verano y el invierno, y el día y la noche» (Gn 8,20-22). A primera vista parece un hecho extraño. Dios mismo ha mandado a Noé que introduzca en el arca una pareja de cada animal, para que así puedan salvarse en medio del diluvio (Gn 5,19-21), aunque después, previendo lo que pasará, en nueva versión del mismo hecho (o en palabra que proviene de un documento distinto), le mandó que tomara siete parejas de los animales puros, para poder ofrecer algunos en sacrificio (Gn 7,2-3). (a) Noé ha salvado a animales

en el arca para sacrificarlos después, descargando sobre ellos su violencia. Estamos lejos de Gn 1–2, donde todos los animales eran puros y acompañaban al hombre en el camino de la vida. Ahora se ha establecido un foso de cercanía y distancia entre hombres y animales (aunque todos naveguen en la misma barca). (b) Hay animales puros *(tehora)* y otros que no los son. Los primeros valen para la comida y sacrificios; los otros no se pueden ofrecer a Dios ni tomar en alimento (cf. Lv 11; Dt 14). De esa forma se divide la misma vida en clave religiosa avalada por Dios, en gesto que conocen muchas religiones. (c) El sacrificio es un rito sangriento, realizado sobre el altar *(mizbeaj)* que el mismo Noé ha edificado. Antes la vida era profana: los hombres veneraban a Dios con su misma existencia agradecida (en el paraíso) y bastaba el culto del día de descanso o Sábado. Ahora resulta necesaria una religión. Lo primero que construye el hombre nuevo (el Noé liberado) es un altar, para mostrar de esa forma su sometimiento sagrado. (d) Los sacrificios de Noé son ofrendas *(ʻolot)* que ascienden *(ʻalah)* hacia Dios en holocausto, totalmente quemadas. En el principio de la nueva existencia posdiluviana se acentúa aquí el principio del don, entendido como entrega de la vida que se mata y quema ante Dios, en sumisión perfecta. Es evidente que se trata de un gesto paradójico y terrible, salvador y amenazante: Dios se ha esforzado por salvar la vida de animales y hombres en el arca; pues bien, para agradecer a Dios y demostrar su dependencia, los hombres le queman grasa y carne de animales. Antes (a pesar del relato de Caín-Abel en Gn 4,1-16) no había sacrificios: los hombres habitaban en gesto de fuerte libertad, en transparencia ante Dios y ante los animales. Pero el pecado ha roto ese equilibrio, llevando al hombre hasta el riesgo de su propia destrucción (diluvio). Pues bien, para superar ese riesgo, en el comienzo de la nueva historia, Noé ofrece ante el altar de Dios el sacrificio de animales, iniciando la era de la violencia religiosa.

(2) *La era de los sacrificios*, *era de la represión*. Tras el diluvio, en el comienzo de la nueva era humana, se sitúan los sacrificios como signo de represión. Ellos no expresan la verdad original (antes no existían), sino que son un remedio derivado que controla (y expresa) la violencia: como medio para dominarla, como un modo de lograr concordia con métodos de muerte, Noé inaugura la nueva humanidad sobre el sacrificio que es signo de todas las posibles represiones posteriores. Los animales actúan como sustitutos: son chivos* expiatorios de una violencia dirigida en principio contra otros hombres. Yahvé olió (= aceptó con agrado) el aroma aplacador, conforme a una visión usual en la literatura de los sacrificios (Lv 1,9; 17,6; Nm 15,3.7.10; etc.). Yahvé estaba airado, descargando su violencia en el diluvio. Por eso, Noé quema ante él la grasa y carne de animales, en gesto de sumisión violenta; sube el aroma del humo aplacador (*reaj hanijoaj*, cf. Ex 29,18; Lv 3,16; etc.). Este es un Dios que necesita que los hombres aplaquen su violencia con chivos expiatorios, animales sacrificados por los que expulsen y canalicen la violencia. Así se introduce en la vida una fuerte disociación entre el interior y el exterior, entre el corazón perverso y la pureza externa de los sacrificios. Este Dios del sacrificio de Noé parece un Señor resignado: desearía que los hombres fueran distintos (cf. Gn 1–2), pero les acepta como son y les sigue protegiendo desde el fondo de su misma violencia. Esta resignación se expresa de forma religiosa: está vinculado al

holocausto fundador en el que Noé, nuevo patriarca de una humanidad violenta, quema ante el Señor Yahvé animales de todas las especies puras, de cuadrúpedos y aves (los reptiles no se sacrifican). Desde la tierra recién amanecida del diluvio se eleva hasta la altura el humo del sacrificio animal (y humano) que durará por los siglos. En esta perspectiva, sobre los animales quemados en gesto propiciatorio, proclama Dios su palabra de recreación cósmica: «no volveré a matar a los vivientes...» (Gn 8,21).

(3) *Una paz sacrificial*. Esta es la paradoja sangrante del Dios de Noé, que necesita muerte para no matar a todos los vivientes; esta es la condición de la violencia sagrada que solo se vence (se aplasta o domina) con nueva violencia controlada. Sobre esa base se añade que el ritmo del mundo se independiza de la conducta humana. Sea cual fuere la acción de los hombres, habrá siempre frío y calor, verano e invierno, día y noche... (Gn 8,22). Esta promesa de estabilidad cósmica puede interpretarse en dos líneas distintas, que se han ido alternando a lo largo de la historia. (a) *La línea del sacrificio*: Dios sostiene al mundo, el orden de las cosas se mantiene, porque los hombres ofrecen sacrificios. La conducta moral resulta secundaria. Dios no deja el mundo en manos de la elección de los hombres, como había hecho en Gn 2–3, sino que lo condiciona a la ofrenda de los sacrificios que le aplacan día tras día, recordándole por un lado la pequeñez del hombre (su violencia) y por otro su más honda sumisión (expresada en la ofrenda de animales). (b) *La línea de la misericordia*. Conforme a la interpretación de Mt 5,45-47, Dios eleva su sol y ofrece su lluvia sobre justos y pecadores porque ha renunciado al talión y ya no castiga a los perversos con catástrofes de tipo cósmico, ni les exige sacrificios; signo de su amor permanente y gratuito es la vida (sol y lluvia, ritmo de los tiempos) que ofrece por igual a todos los humanos. Los sacrificios son un elemento del despliegue y desarrollo de las religiones. Son expresión de la gracia de Dios y del pecado y violencia de los hombres. Ellos expresan el conflicto más hondo de la vida. Desde esa perspectiva, bien mirados, los sacrificios animales son ambivalentes: *nacen del miedo a Dios*; tenemos que aplacar su ira con nuestra sumisión, ofreciéndole la vida de animales o personas; *surgen de nuestra generosidad*: queremos ofrecerle lo mejor que tenemos.

(4) *Los sacrificios bíblicos*. En base a lo anterior se entienden los diversos tipos de sacrificios que han sido codificados por el judaísmo sacerdotal del período del Segundo Templo (entre el s. V y I a.C.), cuyo rituales ha conservado Lv 1–7, que ahora evocaremos, distinguiendo tres tipos de sacrificios. (a) *El holocausto* constituye el ejemplo más claro y radical de sacrificio: el sacerdote ofrece la víctima (toro, cordero...) ante Dios, derrama su sangre en el suelo, y la quema totalmente sobre el altar, expresando así la absoluta soberanía del Señor Divino, a quien los hombres debemos y ofrecemos todo lo que existe (cf. Gn 8,20; 22,2-3; Ex 29,18.25; 40,29; Lv 1,3-17; Nm 7,1-89; etc.). También otros pueblos, de la India a Grecia, han conocido sacrificios de este tipo, el más significativo de los cuales era la hecatombe (ofrenda de cien toros). Ellos han dominado la conciencia teológica de muchos cristianos de los siglos XVIII y XIX, que suponían que la mejor manera de honrar a Dios y reconocer su soberanía era ofrecer y consumir la vida ante su altar. No hay en ellos ningún tipo de intercambio o

comercio con Dios, sino un despliegue de su grandeza y de nuestro vasallaje; nada nos debe, nada le pedimos; simplemente reconocemos su supremacía. (b) *Hay sacrificios de reparación*, *expiación y petición*, que sirven no solo para aplacar a Dios, sino para conseguir su favor o perdón. En el fondo de ellos aparece un tipo de comercio divino, una forma de comunicación dual, en línea de pacto, tal como ha sido fijada en el ritual de Lv 4–10. Uno de los ejemplos más significativos, que exponemos al hablar del chivo*, es el sacrificio de la gran fiesta de la Expiación (Lv 16): los israelitas reconocen la grandeza de Dios, confiesan sus pecados y reciben el perdón a través de un intenso ritual de intercambios sacrales, que el Nuevo Testamento ha evocado en Hebreos 7–10. Estos son los sacrificios dominantes del judaísmo sacral de tiempos de Jesús, con su destrucción (una parte de la víctima se quema para Dios) y comunión (otra parte la comparten sacerdotes y oferente, como comida sagrada). Estrictamente hablando, ellos han sido superados por el mismo Jesús, al iniciar y culminar un camino no sacrificial de encuentro con Dios y de reconciliación interhumana. (c) *Hay sacrificios pacíficos*, *de comunión y alianza*, donde el aspecto básico es el don que los hombres ofrecen a Dios y la comida compartida de los mismos hombres (cf. Lv 3). Ciertamente, sangre y grasa son para Dios, pero la parte fundamental de la víctima la preparan y comen con gozo los mismos oferentes. Así realizan una experiencia básica de donación y vida compartida, en comunicación sacral. Por eso se llaman *sacrificios pacíficos (zebah shelamim)*. Dios no es simplemente Aquel ante quien debemos negar nuestra existencia (holocausto), ni Señor que pide reparación (expiación), sino un Amigo a quien debemos agradecer sus dones, compartiendo ante Él (y con Él) nuestra existencia, para vivir de esa manera pacificados. Estos tres tipos de sacrificios (de holocausto, de expiación y de pacificación) aparecen vinculados en el ritual judío de los sacrificios, concebido como pieza clave de la piedad sacerdotal, desde el siglo V a.C. al I d.C. Pero tanto el judaísmo posterior como el cristianismo han superado ese esquema, elaborando un código y camino distinto de encuentro con Dios. Por eso, es normal que algunos teólogos hayan pensado que es preciso superar incluso la misma terminología del sacrificio al hablar del Dios judío o cristiano. De todas formas, allí donde destaca el último elemento (comunión y alianza, donación de vida), el ritual del sacrificio puede reasumirse dentro del cristianismo, pero sabiendo que a Dios no se le puede honrar en línea de exclusión o negación, sino en línea de amor y vida.

Cf. R. ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento* I-II, Trotta, Madrid 1999; G. A. ANDERSEN, *Sacrifices and Offerings in Ancient Israel: Studies in their Social and Political Importance*, HSM 41, Atlanta 1987; B. JANOWSKI, *Sühne als Heilsgeschehen: Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR in Alten Orient und in Alten Testament*, WMANT 55, Neukirchen 1982; N. KIUCHI, *The Purification offering in the Priestly Literature*, JSOT SuppSer 56, Sheffield 1987; B. A. LEVINE, *In the presence of the Lord: A Study of Cult and Some Cultic Terms in Ancient Israel*, SJLA 5, Brill, Leiden 1974; R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985.

3. Jesús

(↗ *cruz*, *chivos*, *expiación*, *Hebreos [carta a los]*, *pasión*, *sacerdocio*). En medio de un mundo de sangre, entendida como signo de muerte o fuente de gracia creadora, ha

elevado Jesús el «sacrificio» de su vida, en el que se invierten y niegan los sacrificios anteriores.

(1) *Jesús no ha sido sacerdote oficial*, ni el cristianismo es religión sacerdotal, sino profética y/o mesiánica. Por eso, los elementos sacrales de la vida y mensaje de Jesús han de entenderse desde el fondo profético y mesiánico de su mensaje, situándose así cerca de los fariseos y del judaísmo rabínico posterior. (a) Los fariseos no rechazaban los sacrificios del templo de Jerusalén, pero los sustituían de hecho a través del carácter sagrado de su existencia diaria: la casa de un fariseo es su templo, su vida familiar el culto, su comida el banquete sacrificial, su estudio de la Ley la alabanza verdadera. La desacralización farisea se vuelve principio de nueva y más profunda sacralización, que abarca toda su existencia. (b) Jesús supera los elementos sacerdotales de tipo sacral, introduciendo los valores religiosos (la presencia de Dios) en su vida mesiánica, es decir, en su gesto de curación de los enfermos y acogida a los marginados. Por eso afirma que el culto sacrificial del templo está ya superado (cf. Mc 11,10-27 par). Rabinos y cristianos han superado el ritual de los sacrificios. Por eso, tras la ruina y caída del templo (70 d.C.), no sentirán necesidad de sustituirlos. Para los rabinos judíos, el auténtico sacrificio es la vida de los fieles al servicio de la Ley. Los cristianos están convencidos de que la era de los sacrificios ha terminado con Jesús (sacerdocio*; cf. Heb 4–6).

(2) *Reinterpretación sacrificial de Jesús*. Jesús no ha sido sacerdote, en la línea de Aarón o Sadoc, sacrificador de animales, ni su muerte puede entenderse como sacrificio en la línea de los sacrificios anteriores. Pero, a fin de comprender mejor su muerte y pascua, algunos judeocristianos de tradición heterodoxa (no levítica) han podido reformar e invertir la visión anterior de los sacrificios, presentando la muerte de Jesús como auténtico sacrificio donde culmina (se supera y cumple para siempre) la historia de los sacrificios anteriores. Estos son algunos de los elementos de su nueva visión de los sacrificios. (a) *Sufrimiento redentor*. Jesús se ha encarnado en una historia de sufrimiento, voluntariamente asumido y desgarradoramente doloroso (Heb 2,10.14; 12,2; 13,12; etc.), de manera que en los días de su carne, con clamor y lágrimas, ha elevado su oración y súplica al Dios que podía liberarle de la muerte (5,7); pues bien, Dios le ha escuchado, no para liberarle del sufrimiento, sino para perfeccionarle y plenificarle a través del mismo sufrimiento, para bien de todos los humanos. (b) *Inversión de la violencia*. Dios no quiere el sufrimiento de Jesús, haciéndole morir, sino su vida: le quiere a él, acompañándole en su entrega de amor por los humanos. Jesús ha realizado su camino personal al encarnarse y dar su vida en amor por los demás, dejándose matar y no matando. Así aparece como obediente, dialogando con Dios en transparencia de amor, como Hijo que entrega la vida en favor de los hermanos, como Señor que alcanza su poder al darse y al perderlo por los otros. Solo en este contexto Heb ha podido presentar su muerte como sacrificio (5,7-10; cf. 12,4-11), vinculando la ofrenda de su vida y la respuesta de Dios que le acoge y plenifica por la pascua. El sacrificio de Jesús no es un rito separado, sino su mismo amor a Dios y a los humanos.

(3) *La sangre del Hijo*, *comunión humana*. Conforme al simbolismo de Israel (cf. Lv 17,11-14), la sangre del sacrificio tiene gran valor de evocación: indica muerte (siendo expresión de un animal que se ha matado), significando, al mismo tiempo, vida (es signo de nacimiento, tanto en contexto humano de menstruación y parto como en contexto divino de amor generoso). La sangre es el signo más fuerte de la ambivalencia sagrada: en los sacrificios animales y en la ejecución de los asesinos es violencia y venganza (y así muere Jesús, víctima del odio asesino de la historia); al mismo tiempo, ella se vuelve por Jesús un signo fuerte de entrega de la vida, expresión de la bondad de un Dios que acoge y ama a quienes mueren en favor de sus hermanos. Pues bien, Jesús ha muerto ofreciendo su vida/sangre por los otros, en solidaridad gratuita, en favor de todos ellos, y Dios acoge el amor de su vida en la pascua, haciéndole principio de existencia para los humanos. Por eso se dice, en símbolo intenso, que Jesús ha penetrado y permanece, como triunfador y sacerdote, rodeado de su sangre, en el templo o tabernáculo celeste, realizando de esa forma el único sacrificio, que es el don de la vida que él ofrece a los demás. En ese sentido se puede afirmar que el vino de la eucaristía (que sigue siendo vino de solidaridad humana) simboliza y hace presente el sacrificio de Jesús, es signo de su amor ofrecido a favor de los hombres y mujeres; esta es la sangre de la nueva alianza cristiana, el sacrificio de la verdadera comunión entre los hombres (cf. Mc 14,24 par; 1 Cor 11,25; Heb 9; 10,29; 12,24; 13,12...). De esa forma, el sacrificio de Jesús supera la violencia de los sacrificios anteriores y puede presentarse como antisacrificio: los cristianos no quieren mantener el orden de la realidad sobre la violencia de los sacrificios que unos imponen a los otros, al servicio de algún tipo de sistema, sino que buscan y proponen un tipo de sociedad no violenta, no sacrificial, donde cada uno es capaz de ofrecer gratuitamente su vida al servicio de los demás, como hizo Jesús y como ellos recuerdan y celebran en la eucaristía; por eso, no ofrecen un sacrificio para aplacar a Dios, sino que acogen el amor generoso de Dios que supera todos los sacrificios.

Cf. W. BOUSSET, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Ireneus*, Vandenhoeck, Gotinga 1913; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La Entraña del cristianismo*, Sec. Trinitario, Salamanca 1997; A. GRILLMEIER, *Jesucristo en la fe de la iglesia*, Sígueme, Salamanca 1998; E. JÜNGEL, *Dios*, *misterio del mundo*, Sígueme, Salamanca 1985; R. SCHWAGER, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, Múnich 1978; *Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehere*, Innsbruck 1990; B. SESBOÜÉ, *Jesucristo*, *el único mediador* I-II, Sec. Trinitario, Salamanca 1990-1992.

SADUCEOS

(↗ *fariseos*, *judaísmo*, *sacerdotes*). Formaban, en tiempos de Jesús, un partido sacerdotal, vinculado a los círculos de poder del templo. Ciertos sacerdotes pobres parecían estar más vinculados a los fariseos y esenios (y después a los celotas). Por el contrario, los más tradicionales e influyentes constituían el grupo saduceo, cuyo nombre podría venir de *Sadok* (cf. 2 Sm 8,17; 1 Re 1,8; 1 Cr 6,8; Ez 40,46), antepasado tradicional de la rama «legítima» (para algunos) de los sumos sacerdotes (hijos de Aarón), o de *Sedek*, que significa «justicia». Ellos serían los justos. Teológicamente se apoyaban en la Ley y tradición antigua, rechazando las novedades espirituales más significativas de los fariseos de su tiempo y del judaísmo posterior: fe en los ángeles y resurrección, esperanza apocalíptica... (Mc 12,18; Hch 23,6-8). Para ellos, el judaísmo era ante todo una institución de culto, vinculada al templo de Jerusalén. Los saduceos parecen haber sido responsables directos de la condena de Jesús y de la persecución de sus discípulos en Jerusalén, a diferencia de los fariseos, que, como ha destacado Lucas en el juicio de Pablo (cf. Hch 22–23), no se habrían opuesto en principio al Evangelio. Da la impresión de que su influjo fue menor en Galilea y en la diáspora; por eso, la presencia de los saduceos no es muy significativa en la tradición de los evangelios sinópticos y en las cartas de Pablo, donde los cristianos aparecen más relacionados con los fariseos, a quienes se oponen. Han sido combatidos (y sustituidos) por los mismos insurgentes en la guerra del 67-70 d.C. y su influjo desaparece con el rabinato. Su relación con el cristianismo posterior ha sido pequeña, aunque han venido a convertirse en modelo simbólico para un tipo de jerarquía que, desde finales del siglo II d.C., asume el orden jerárquico de los levitas, sacerdotes y sumos sacerdotes (diáconos, presbíteros, obispos), en una evolución que resulta sociológicamente normal, aunque pueda discutirse desde una perspectiva de fidelidad al Evangelio.

SAL

(↗ *Gehenna*, *juicio*, *Marcos*, *sacrificio*). La sal es signo de desolación y desierto (así aparece en el mar de la Sal o mar Muerto, al este de Jerusalén), pero también condimento alimenticio y componente de los sacrificios (cf. Lv 2,13). Un texto enigmático de Marcos afirma que «todo será salado en (con) fuego. Buena es la sal. Pero si la sal se desalé, ¿con qué la sazonaréis?» (Mc 9,49-50). Esta imagen nos sitúa en el centro del evangelio, que ofrece una interpretación de conjunto de la realidad, partiendo del riesgo de condena que Jesús ha vinculado al rechazo (escándalo) de los pobres.

(1) *Fuego y sal*. En el contexto, Jesús puede hablar del fuego de Dios en sentido destructor y purificador, vinculando el fuego y la sal, a partir de la frase citada («pues todo será salado en (con) fuego»), que puede entenderse en sentidos distintos. Estamos ante un fuego que sala o sazona, en un sentido que es (o puede ser) positivo o negativo, según el contexto, como destaca también la referencia a la buena sal, de la que habla el verso siguiente de Mc 10,50.

(a) Hay un *fuego cósmico (universal)*, que no se aplica solo a casos aislados, sino que expresa una «ley general» de la realidad, mirada desde Dios, como lo indica su forma (pasivo divino), de manera que el texto puede y debe traducirse así: «Pues Dios lo salará todo con fuego». Es una sentencia cuyo sentido debía conocer bien Marcos, y la comunidad que les escuchaba/leía, pero que ha planteado pronto dificultades, como muestran las diversas «interpretaciones» de la tradición textual, que relacionan este pasaje con un tipo de sacrificios religiosos. Algunos manuscritos (D, it) han visto la dificultad que puede implicar el texto original (todo será salado en/con fuego: *pas gar pyri alisthêsetai*) y ponen en su lugar: «todo sacrificio será sazonado con sal» *(pasa gar thysia ali alisthêsetai)*, retomando el texto de Lv 2,13 LXX, donde la sal sirve para condimentar y perfeccionar (hacer agradables a Dios) los sacrificios alimenticios, pudiendo entenderse también como signo de alianza.

(b) Hay un fuego* *destructor*, simbolizado por la Gehena (basurero ardiente de Jerusalén), que quema sin cesar, sin apagarse nunca, en línea de castigo/destrucción, a un fuego distinto. En ese contexto se podría decir que el mismo fuego de la Gehena tiene un sentido sacrificial, pues sirve para quemar con sal a los escandalizadores, haciéndoles así agradables a Dios (que los transforma/conserva o consume, según la teología de los sacrificios). Pero parece preferible conservar el texto que comentamos: «Todo será salado por el fuego».

(2) *Interpretaciones.* Las visiones «sacrificiales» del fuego resultan ingeniosas y coherentes, pero van en contra de la tendencia antisacral de Marcos (que aparece clara en 7,1-23 y en el conjunto de su libro). No parece coherente que este evangelio (que va en contra de los sacrificios del templo de Jerusalén, como aparece en Mc 11,12-26) interprete la condena y combustión de los escandalizadores y de la Gehena con categorías tomadas precisamente del culto del templo, que es lo contrario a la Gehena (como sabe la cita expresa de Is 66,24).

¿El fuego de un horno? Interpretación térmica. En sentido físico, *la sal puede tomarse como aislante térmico* (elemento refractario). Desde antiguo se ha utilizado la sal para crear pequeños hornos, o para recubrir algunos alimentos (especialmente pescados), asándolos así, de manera que conservan su sabor. También hay hornos con ladrillos de sal, que sirven para conservar bien la temperatura. Esa técnica se conocía ya en tiempo de Jesús, de forma que este pasaje (todo será salado con fuego...) podría aludir a la costumbre de asar o cocer alimentos en hornos recubiertos de sal. El mundo entero sería para los escandalizadores un gran horno de fuego recubierto de sal donde ellos serían cocidos... Pero ¿cocidos para qué? ¿Solo ellos? ¿Quién los comería? Ciertamente, esta imagen de la sal que recubre un horno puede haber influido en la formulación del texto, pero en sí misma parece insuficiente para explicarlo.

Interpretación teológico-social. Fuego y sal son signos de Dios. Este es el único lugar donde Marcos emplea el término *pas* (todo) como signo de la realidad en su conjunto (hay un uso parecido, pero menos extenso, del término en Mc 11,17, donde se habla de todas las gentes: *pasin tois ethnesin*). Al decir *pas gar*, pues todo, Marcos nos está situando ante una especie de «ley teológica» de la realidad, marcada por Dios, como indica el pasivo divino: «Todo será salado por el fuego». En este contexto es normal que podamos pasar del fuego más particular de la Gehena (del que ya hemos hablado) al fuego universal de Dios, al que aquí se alude, como agente vinculado a la sal. Ciertamente, el pecado nos sitúa ante el fuego de Dios. Pero el texto añade que «todo» (pecadores y no pecadores, hombres y cosmos) será salado en (con) fuego. El sentido posterior de la frase queda abierto, aunque parece inclinarse en línea de salvación: Dios es fuego que todo lo sala, es decir, que todo lo conserva y transforma, convirtiéndolo en buen alimento.

SALARIO

(↗ *César [tributo al]*, *economía*, *ministerios*, *riqueza*). En principio, el Evangelio es experiencia de gratuidad, como ha puesto de relieve la tradición sinóptica, refiriéndose de un modo especial a los cristianos y a los ministros del Evangelio: «Dad, y se os dará; pondrán en vuestro regazo una medida buena, apretada, remecida y rebosando; porque con la misma medida con que midáis seréis medidos» (Lc 6,38). «Vended lo que poseéis, y dad limosna; haceos bolsas que no se envejezcan, tesoro en los cielos que no se agote, donde ladrón no llega, ni polilla destruye» (Lc 12,33; cf. 11,41). «Sanad enfermos, limpiad leprosos, resucitad muertos, echad fuera demonios; de gracia recibisteis, dad de gracia. No toméis oro, ni plata, ni cobre en vuestros cintos» (Mt 10,8-9).

(1) *El salario de los ministros cristianos*. En un momento dado, los ministros eclesiales empiezan a verse casi como funcionarios de la Iglesia, de manera que se consideran con derecho para vivir de ella, como ratifica la primera a Timoteo*: «Los presbíteros que presiden (= gobiernan) bien son dignos de doble honor (= paga), principalmente los que trabajan en la predicación y enseñanza. Porque la Escritura dice: no pondrás bozal al buey cuando trilla y el obrero es digno de su salario» (1 Tim 5,17-18; cf. Mt 10,10; Lc 10,7; Dt 25,4). Estos presbíteros ejercen una tarea (predicación, enseñanza) al servicio de la comunidad, a la que se vinculan y de la que reciben un salario por su dedicación a la Iglesia, que aparece según eso como institución con fondos propios. No son misioneros (portadores de la palabra hacia fuera), sino servidores de unas iglesias que han crecido y tienen una estructura social definida, de manera que deben ser bien gobernadas, pues no se fundan en carismáticos espontáneos, sino que han de escoger presbíteros *proestôtes* (= presidentes) para su servicio. Estos «buenos presbíteros» están liberados para la palabra, no para temas de organización económica o social, ni para dirigir el culto, sino para el mensaje y enseñanza. El salario ministerial que ellos reciben marcará profundamente a las iglesias, vinculando los ministerios a un honor que puede dividir a la comunidad: unos predican-enseñan (sin trabajos materiales), otros producen (para los predicadores). Pablo había defendido ese derecho al salario, con la misma cita que emplea 1 Tim 5,18 (no pondrás bozal al buey que trilla: 1 Cor 9,1-18), pero no había querido utilizarlo para no poner impedimento al Evangelio.

(2) *Formas de mantenimiento de los ministros*. Desde el contexto anterior se pueden destacar tres modelos de mantenimiento económico de los ministros del Evangelio. (a) *Intercomunicación mesiánica* (cf. Mc 6,6-12 par). Cada creyente colabora a su manera, todo se comparte (cf. Mc 10,29-31: ciento por uno). Este no es un modelo de mendicidad, sino de división de funciones y comunicación no salarial: el misionero no está obligado a un trabajo económicamente productivo, pues todos comparten palabras y haberes. (b) *Servicio eclesial gratuito*, con trabajo exterior retribuido (1 Cor 9). El misionero gana con otro oficio su salario (Pablo teje lonas o telas de cabra para tiendas de campaña) y la función eclesial se realiza en tiempos libres. En esta línea se ha mantenido el rabinato judío (los grandes maestros han sido trabajadores manuales) y el

monacato cristiano más antiguo. (3) *Servicio retribuido. Modelo salarial*. Aparece en nuestro texto (1 Tim 5,18): la Iglesia paga con sus medios a quienes trabajan para ella, con dedicación permanente; este modelo ofrece ventajas, pero corre el riesgo de profesionalizar las tareas de Evangelio.

SALMOS, LIBRO DE LOS

(↗ *Alabanza*, *culto*, *David*, *Jerusalén*, *misericordia*, *mística*, *oración*, *templo*). El libro de los salmos es un compendio o colección de 150 oraciones, que la Biblia hebrea llama *Tehilim* (alabanzas) y la Griega (LXX) *Psalmoi*, es decir, himnos que se acompañan con citara *(psalterion)*. La tradición los ha atribuido al rey David, cantor y poeta, pero muchos no llevan su nombre y además, en conjunto, provienen de tiempos muy diversos. Algunos, los más antiguos, muestran un fuerte influjo cananeo, y pueden haber sido cantos paganos de Jerusalén o de otros santuarios, adaptados al culto israelita. Otros son muy tardíos, incluso del siglo III a.C., y reflejan la piedad sacerdotal y cúltica del judaísmo posterior. En general, la mayoría provienen del tiempo en que el templo de Jerusalén estaba bajo dominio persa (entre el 515 al 333 a.C.) y servían de cantoral básico del servicio litúrgico.

(1) *División*. Los salmos han sido codificados de manera distinta en la Biblia hebrea y en los LXX, de manera que las numeraciones suelen variar en un número, como puede verse comparando la versión litúrgica (tomada de los LXX) y las ediciones de la Biblia (que siguen el texto hebreo). Así, por ejemplo, el salmo penitencial o *Miserere* (que es el 50 de la liturgia) aparece en la numeración hebrea (que es la que seguimos) como el 51. Pero esa es una diferencia menor. Lo que importa es que los salmos han sido y sigue siendo utilizados por judíos y cristianos como libro de oraciones, utilizado por monjes y clérigos en su canto de vísperas o laudes.

Los salmos se pueden dividir de muchas manerasEsta, de manera que puede hablarse de: (a) *Himnos de alabanza*: 8; 19; 29; 33; 100; 103; 104; (105); 111; 113; 114; 117; 135; 136; 145; 146; 147; 148; 149; 150. (b) *Salmos reales*: 2; 18; 20; 21.45, 47; 72; 89; 93; 96; 97; 98; 99; 101; 110; 132. (c) *Cantos de Sión*: 46; 48; 76; 84; 87; 122. (d) *Súplicas individuales*: 5; 6; 7; 10; 13; 17; 22; 25; 26; 28; 31; 35; 36; 38; 39; 42; 43; 51; 54; 55; 56; 57; 59; 61; 63; 64; 69; 70; 71; 86; 88; 102; 109; 120; 130; 140; 141; 142; 143. (d) *Acción de gracias individual*: 9; 30; 32; 34; 40; 41; 92; 107; 116; 138. (e) *Oración de confianza individual*: 3; 4; 11; 16; 23; 27; 62; 121; 131. (f) *Súplica colectiva*: 12; 44; 58; 60; 74; 77; 79; 80; 82; 83; 85; 90; 94; (106); 108; 123; 126; 137. (g) *Acción de gracias colectiva*: 65; 66; 67; 68; 118; 124. (h) *Salmos de confianza colectiva*: 115; 125; 129. (h) *Didácticos*: 15; 24; 134. (i) *Proféticos e históricos*: 14; 50; 52; 53; 75; 78; 81; 95; 105; 106. (j) *Sapienciales*: 1; 37; 49; 73; 91; 112; 119; 127; 128; 133; 139.

Resulta imposible comentar todos los salmos, pues ello implicaría escribir otro diccionario (o un comentario al libro de los, entre los que ya existen). Por eso me limito a escoger algunos ejemplos significativos, uno de alabanza cósmica, dos de confesión y súplica mesiánica, para insistir después en el tema de la misericordia.

(2) *Salmo 29.* Desde tiempo antiguo, los hombres *han divinizado la tormenta* en convergencia religiosa muy significativa que nos lleva de la India a Perú, de Siria al mundo griego, con Fenicia y Palestina donde el Dios supremo emerge poderoso sobre el orbe con su cetro de rayo. En este salmo 29 Yahvé, Dios israelita, aparece con los atributos de *Baal*, Dios cananeo de la lluvia y la cosecha, la fertilidad y el poderío

sexual. Es posible que formara parte de una liturgia pagana que los israelitas tomaron de algún santuario antiguo (Betel o Dan...), poniendo *Yahvé* donde antes decía Baal u otra figura sagrada. En su forma actual pertenece al culto de Jerusalén. Sus orígenes se pueden situar entre 1200 y el 600 a.C. En principio, este salmo se podría haber referido a muy diversos dioses (Indra, Zeus, Baal), pero el orante israelita a su Dios *Yahvé.* Estos son los motivos del canto: revelación de Dios en la tormenta (trueno, rayo) y liturgia de los hombres que, unidos con su canto y emoción a la tormenta, celebran el misterio de Dios en el mundo. Podemos entender sus partes principales como música y letra (mito) de una gran liturgia (rito) que se desarrolla a cielo abierto, sobre un mundo entendido como fuerte señal de lo divino (que se expresa de un modo especial en la tormenta), según el ritmo que sigue:

Invitatorio (Sal 29,1-2): «Hijos de Dios, aclamad a Yahvé, aclamad la gloria y fuerza de Yahvé. Aclamad la gloria del nombre de Yahvé, postraos ante Yahvé en el atrio sagrado». Una voz llama a los fieles animándoles a participar en el gran gesto sagrado de la liturgia cósmica. Yahvé va a desvelarse; hay que alabarle. *¿Dónde*? El texto no lo dice, pero es evidente que la acción se realiza a dos niveles: aclaman los hijos de Dios sobre el cielo; se unen a su canto los humanos sobre el mundo. En el cielo están los *bene elim* que estrictamente hablando son dioses inferiores (hijos del gran Ilu-El*, padre divino y jefe del panteón). Pues bien, ese culto de los *bene elim* del cielo tiene su reflejo sobre el mundo, de manera que esos hijos de Dios pueden ya entenderse también como humanos: sacerdotes y fieles que realizan juntos su liturgia. Ángeles y hombres se postran y aclaman al Dios verdadero (Yahvé) que parece habitar en la tormenta.

Narración (Sal 29,3-9b). «La voz de Yahvé sobre las aguas: el Dios de la gloria ha tronado, Yahvé sobre las aguas torrenciales. La voz de Yahvé es potente, la voz de Yahvé es magnífica. La voz de Yahvé descuaja los cedros, Yahvé descuaja los cedros de Líbano. La voz de Yahvé lanza llamas de fuego: la voz de Yahvé sacude el desierto, Yahvé sacude el desierto de Cadés». La voz de Yahvé retuerce los robles, Yahvé descorteza las selvas. Declara la *epifanía* o manifestación de Dios en el cosmos. La deidad misma se vuelve visible, de manera que basta con sentirla: sobre el atrio del gran templo, dejamos que se exprese la tormenta y la acogemos reverentes. Las aguas de Dios se extienden y avanzan en las nubes. Vienen del Norte, de los montes donde crecen los cedros del Líbano; van al Sur, hacia el desierto de Cadés donde la tierra se vuelve incultos pedregales. Entre esos extremos, recorriendo el horizonte israelita (o cananeo), cabalga con su fuerza el Dios/Tormenta y lanza el rayo, descuajando los cedros del Norte e incendiando el páramo del sur (Cadés: 29,7). Este Dios que se revela en la tormenta es principio de gloria y experiencia religiosa. No ordena que cumplamos nada. Simplemente actúa, se despliega, en gesto de fuerte potencia sagrada que expresa su majestad/supremacía. Cabalga Yahvé sobre las aguas (nubes) y al ritmo de su voz (rayo/trueno) va mostrando su poder y haciendo que la tierra beba el agua que es origen de la vida.

Responsorio y confesión creyente (29,9-11). «En su templo un grito unánime ¡gloria! Yahvé se sienta por encima del aguacero, Yahvé se sienta como rey eterno. Yahvé da

fuerza a su pueblo, Yahvé bendice a su pueblo con la paz». Ante la manifestación de Dios, los *bene elim* del cielo y los fieles del templo de la tierra confiesan el *kabod*, que es la gloria del Dios Yahvé porque ha triunfado de las aguas diluviales *(mabbul)*, porque ha domado con su fuerza la tormenta, estableciendo sobre el mundo un orden creador. Todo culmina con la bendición de Dios, que se manifiesta como protector para los hombres, ofreciéndoles su fuerza y su paz *(shalom)*: la certeza de una vida cobijada bajo el resplandor de su majestad en la tormenta.

(3) *Sal 110*, *Dios y el Rey de Sión.* La fe israelita ha sabido (y debido) asumir en Jerusalén algunos de los rasgos más salientes de la antigua *teología regia* de los cananeos (y egipcios), como sabe el Salmo 110:

«Oráculo de Yahvé a mi Señor (= Adonai): siéntate a mi derecha, y haré de tus enemigos estrado de tus pies. Desde Sión extenderá Yahvé el poder de tu cetro, somete en la batalla a tus enemigos. Eres príncipe desde el día de tu nacimiento, en el atrio sagrado (templo) te engendré como rocío, del seno de la aurora. Yahvé lo ha jurado y no se arrepiente: tú eres sacerdote eterno según el orden de Melquisedec» (Sal 110,1-4).

Más que monarca político, en sentido moderno, *el rey es sacerdote*, Hijo de Dios, un ser divino. Los judíos rabínicos siguen entendiendo este salmo en forma poético/profética, como expresión simbólica del futuro orden de Dios sobre la tierra. Los cristianos (cf. Mc 14,62 par; Hch 2,34; Heb 1,3...), siguiendo otra línea hermenéutica judía, lo aplican de manera misteriosa al mesías resucitado. En este contexto, unos y otros, pueden cantar y anticipar la presencia final de Dios, que se expresa por medio de su Cristo (de su Mesías o Ungido), superando así la guerra final, la gran batalla que les amenaza.

(4) *Sal 2*, *tú eres mi Hijo*. En la línea anterior avanza el salmo clásico de la «confesión» mesiánica: El salmo empieza de improviso. Un observador universal contempla la escena del mundo y se admira. Algo le extraña: ¡no logra comprender por qué se elevan reyes y naciones, atentando contra Dios y su Mesías! (cf. Sal 48). Los pueblos de la tierra conspiran contra el signo de Dios (templo, ciudad, montaña), combaten contra el Yahvé y contra su Ungido en una guerra anti teísta, en una teomaquia. Pero no son dioses quienes luchan mutuamente, como Marduk y Tiamat en Babilonia, o como Zeus y Khronos en Grecia. Aquí son hombres los que quieren oponerse a Dios y destruir su obra al combatir contra su ungido. Esta es la guerra primordial, el pecado originario: muestra Dios su gracia en el Mesías y los hombres le rechazan; manifiesta su poder de salvación y quieren aplastarle, destruyendo lo divino sobre el mundo: «Por qué se amotinan las naciones y... conspiran contra Yahvé y contra su ungido: ¡rompamos sus cadenas, sacudámonos su yugo! El que habita en el cielo sonríe, el Señor (= Adonai) se burla de ellos; luego les habla con ira, les espanta con su cólera: yo mismo he ungido a mi rey Sión, mi monte santo. Voy a proclamar el decreto de Yahvé. El me ha dicho: Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy. Pídemelo: te daré en herencia las naciones...» (Sal 2,1-12).

Quizá la novedad mayor del texto está en que ha vinculado a Dios (Yahvé) con su Mesías (el ungido), que aparece sin duda como rey de la ciudad sagrada (Jerusalén) y

como portador de la verdad de Dios; por eso puede presentarse sobre el monte de Sión como señal religiosa suprema. Los judíos posteriores le verán como expresión del propio pueblo, los cristianos como Cristo. Sea como fuere, el Dios Yahvé unge a su rey como delegado mesiánico. Frente a los reyes del mundo viene a elevarse el único Rey Fuerte, el Mesías de Dios de Jerusalén, a quien el mismo Yahvé promete el poder sobre las naciones. El rey se eleva así como teofanía personal sobre el resto de los hombres, y recibe una conciencia nueva: es signo y presencia de Dios en el mundo. Vislumbramos aquí la utopía del reino universal.

(5) *Salmos de misericordia*. Los Salmos han sido recopilados en función del culto de la Asamblea israelita del templo y de esa forma invitan a la oración y responde a ella: «Hallelu-Ya!» (Aleluya), «¡Alabad al Señor!». En esa línea es comprensible que el salterio refleje de algún modo los rasgos de Yahvé como Dios de amor y de misericordia (en la línea de Ex 34). A través de los salmos, el hombre justo no se conforma con cultivar en su interior los efectos benéficos de la misericordia *(hesed)* de Dios en su vida, sino que se siente llamado a cantarla. Desde esta base podemos evocar el motivo de algunos salmos en concreto (utilizando básicamente la traducción litúrgica): «Cantaré eternamente *las misericordias* de Yahvé, anunciaré tu fidelidad por todas las edades...» (Sal 89,2-3). «El Señor es clemente y *misericordioso*, lento a la ira y rico en piedad. El Señor es bueno con todos, es cariñoso con todas sus criaturas» (Sal 145,8-9; cf. 103,8). «Como un Padre siente ternura por sus hijos, así siente el Señor *ternura* por sus fieles» (103,11-13). «El Señor es mi Pastor, nada me falta... Aunque camine por cañadas oscura nada temo, Porque tú vas conmigo. *Tu bondad y misericordia* me acompañan todos los días de mi vida» (23,1-6). «Los ojos del Señor están puestos en sus fieles, en los que esperan en *su amor...*» (33,18-19). «Dad gracias al Señor porque es bueno, *porque es eterna su misericordia*, Diga la casa de Israel: eterna es su misericordia. Diga la casa de Aarón: *eterna es su misericordia»* (118,1-4). «*Misericordia*, *Dios mío*, *por tu bondad*. Por tu inmensa compasión borra mi culpa. Lava del todo mi delito, limpia mi pecado» (Sal 51,1-2). «Desde lo hondo a ti grito, Señor; Señor, escucha mi voz, Aguarde Israel al Señor como el centinela la aurora; *porque del Señor viene la misericordia*, la redención copiosa» (Sal 129,1.7).

La simple lectura de esos textos nos muestra que Dios despliega su misericordia de un modo maternal y muy cercano, comprometiéndose en amor con los hombres, en gesto abierto al perdón, a la bondad, a la gratuidad y a la alianza (como en el salmo 89). Entre los salmos de la misericordia están algunos de los más utilizados por la liturgia cristiana, como el *Miserere* (Sal 51) y el *De Profundis* (Sal 129). La misericordia divina aparece así como raíz y principio de todas las obras de Dios, de manera que las vincula y enriquece con su fuerza. Como fuente primaria de todos los dones, es ella la que influye más fuertemente. Por eso supera incluso a la justicia. Por encima de todos los problemas y juicios del mundo, los hombres cantan a Dios.

Cf. L. ALONSO SCHÖKEL y C. CARNITI, *Salmos* I-II, Verbo Divino, Estella 1992; M. DAHOOD, *Psalms* I-III, Anchor Bible, Doubleday, Nueva York 1968-1970; A. GONZÁLEZ, *El libro de los salmos. Introducción, versión y comentario*, Herder, Barcelona 1966; A. APARICIO, *Tú eres mi bien. Análisis exegético y teológico del Salmo 16. Aplicación a la vida religiosa*, Claretianas, Madrid 1993; H. GUNKEL, *Introducción a los Salmos*,

Verbo Divino, Estella 1983; H. J. KRAUS, *Salmos* I-III, Sígueme, Salamanca 1993; *Teología de los salmos*, Sígueme, Salamanca 1996; V. MORLA, *Libros sapienciales y otros escritos*, Verbo Divino, Estella 1994, 289-451.

SALOMÓN

1. Juicio de Salomón

(↗ *justicia*, *mujer*, *prostitución*). Este juicio (1 Re 3,16-28), igual que el de la mujer sabia de Tecoa*, nos sitúa ante un caso donde la justicia debe superarse a sí misma, al servicio de la vida. Dos prostitutas duermen juntas, con sus hijos pequeños, y uno de ellos muere en la noche. Discuten sobre la identidad del niño vivo (a quién de las dos pertenece) y llevan el caso ante rey, quien, para resolver el tema, pide que traigan una espada y que partan al niño, dando una mitad a cada una. «Pero la madre del niño vivo habló al rey, porque sus entrañas se conmovieron por su hijo, y dijo: "Por favor, mi señor, que le den el niño vivo a la otra y que no lo maten". Pero la otra dijo: "No será ni para mí ni para ti: que lo partan". Respondió el rey: "Entregad el niño vivo a la primera y no le matéis; ella es la madre"».

Este episodio ha recibido gran atención en la literatura y el arte (sobre todo en la pintura) y sirve para destacar la sabiduría de Salomón, que logra resolver el caso apelando al amor de la madre verdadera. Estamos ante un ejemplo de equivalencia estricta entre dos posibilidades, pues no hay más argumento que la palabra de una mujer y de la otra. Pero Salomón puede apelar, más allá de las pruebas externas, a la reacción de la madre verdadera (que tiene entrañas de misericordia, como las de Dios: cf. Ex 34,6-7), y prefiere que su hijo viva, aunque no lo tenga ella.

En un plano de pura justicia no había más salida que la división del hijo (que cada mujer lleve una parte), con su corolario de muerte. (También se podría entregar el niño a una tercera persona, de manera que no fuera ni de una ni de otra...). Pero la verdadera madre prefiere que su hijo viva, aunque no lo tenga ella. De esa forma, ella misma ofrece la solución allí donde no había solución en un plano de pura justicia. Esta madre prostituta ha descubierto que el niño no se puede comprar, ni vender, ni partir a medias. Ella sabe que la auténtica justicia no es la igualdad, sino invitación a la vida y, en especial, a la vida del niño necesitado.

2. Mujeres de Salomón

(↗ *Astarté*, *Baal*, *endogamia*, *Esdras-Nehemías*). La historia de Salomón está dividida en dos bloques. El primero, que es más largo y culmina de algún modo con el relato de la reina de Saba* (cf. 1 Re 3–10), pone de relieve sus logros administrativos, políticos y religiosos, centrados en la construcción del templo de Yahvé. El segundo, más corto (1 Re 11,14-43), describe la desintegración del reino unido de Israel, que continúa en 1 Re 12ss. Miradas las cosas históricamente, esa ruptura tuvo otras razones, de tipo económico y social. Pero el autor del texto supone que su causa fueron las mujeres que arrastraron a Salomón hacia otros dioses, desviándolo de Yahvé, Dios de Israel. El tema se inscribe dentro del motivo general del riesgo de las mujeres extranjeras, como indica el texto más antiguo, que ha sido después retocado ideológicamente: «*El rey Salomón amó a muchas mujeres* (extranjeras, además de la hija del Faraón, moabitas, amonitas,

edomitas, sidonias e hititas y de los pueblos de los que había dicho Yahvé a los israelitas: No os unáis a ellas y ellas a vosotros, pues seguro que arrastrarán vuestro corazón tras sus dioses; pero Salomón se enamoró perdidamente de ellas). Él *tuvo setecientas princesas y trescientas concubinas*. (Y así, cuando llegó a viejo, las mujeres de Salomón desviaron su corazón tras otros dioses, y su corazón no fue por entero de Yahvé, su Dios, como el corazón de David su padre. Salomón marchaba tras Astarté, diosa de los sidonios, y tras Milcón, ídolo de los amonitas). *Salomón hizo lo que el Señor reprueba y su corazón no se mantuvo del todo al lado de Yahvé, como David su Padre. Por entonces Salomón edificó un altar a Camós, abominación de Moab, y a Milcón, abominación de los amonitas.* (Y lo mismo hizo con todas sus mujeres extranjeras que quemaban incienso y sacrificaban a sus dioses)» (1 Re 11,1-8).

El texto antiguo (en cursiva) proviene quizá del tiempo de la monarquía y no culpa directamente a las mujeres ni las presenta como origen del pecado del rey, pues la cantidad de mujeres de su harén es signo de la riqueza (abundancia) del reino e incluso de la virilidad del rey, que así aparece como hombre de gran fuerza sexual, cosa que, en aquel contexto, se tomaba como signo de bendición para el reino. Además, el matrimonio del rey con mujeres extranjeras forma parte de la diplomacia, pues los pactos entre pueblos y reinos se concretaban en el intercambio de mujeres, que constituían un «capital económico» para regular las relaciones sociales. Finalmente, tanto por política como por paz familiar, Salomón debía respetar las creencias de sus mujeres, para las que lógicamente edificaba lugares de culto.

L*os añadidos posteriores* (entre paréntesis, en letra redonda), introducidos tras el exilio, interpretan a las mujeres extranjeras no solo como responsables de la idolatría de Salomón, sino de la división y ruina posterior de su reino. Los dioses aquí mencionados, en especial Astarté/Anat*, la «esposa» de Baal*, eran bien conocidos en Canaán y no pueden tomarse en modo alguno como extranjeros. Por su parte, Milcón (o Moloc) y Camos aparecen con frecuencia como variedades locales del mismo dios Baal (Señor), muy activo en toda la historia primitiva de Israel. Esos añadidos describen a las mujeres como instigadoras de la infidelidad de Salomón: desvían su corazón, le separan del amor a Yahvé y son causa de la división y ruina de su reino.

Esos añadidos fueron introducidos cuando creció la preocupación yahvista por el matrimonio de judíos con mujeres extranjeras (moabitas, amonitas, edomitas, sidonias e hititas), a las que se hace responsables del pecado de Salomón (y del riesgo de pecado del pueblo, en tiempo de Esdras-Nehemías*). El texto supone que ellas son idólatras y constituyen un riesgo para los israelitas (representados por Salomón), a los que pueden seducir, conduciéndoles a la idolatría. El autor bíblico las toma como «chivo expiatorio» de las miserias del pueblo, en un momento en que (para algunos) el matrimonio con mujeres extranjeras constituía la máxima preocupación para un grupo de judíos que rechazaban todos los cultos y tipos de vida que juzgaban extranjeros (ss. V-III a.C.). En ese contexto, tiende a suponerse que los hombres (como Salomón) son en sí mismos buenos y que el riesgo de corrupción proviene de las mujeres. No hará falta decir que esta es una visión partidista y sesgada, pues los males del reinado de Salomón no nacen

de sus mujeres, sino de su misma política «imperialista», y que la causa de la ruina (real o simbólica) de Israel no proviene de las mujeres, sino del conjunto del pueblo, como seguiremos viendo.

SALOMÓN, REY SABIO

(↗ *David*, *idolatría*, *templo*). Hijo de David y rey sobre el conjunto de Israel entre el 960 y 920 a.C. (cf. 1 Re 1–11; 2 Cr 1–10). En su nombramiento no influyen ya los representantes de las tribus, sino una intriga palaciega, apoyada por los cereteos y peleteos, mercenarios de su padre (cf. 1 Re 1,38), que seguirán siendo decisivos en el nuevo reinado. Introduce una nueva organización política sobre el conjunto de Israel: deja a un lado la vieja estructura (federación*) de las tribus e introduce en su lugar una administración racionalizada con criterios territoriales y militares (cf. 1 Re 4). Antiguos israelitas y nuevos cananeos conquistados se convierten así en súbditos de un mismo rey, obligados a pagar tributos para las construcciones y empresas monárquicas, censados para un servicio militar profesionalizado. Lógicamente, se vuelven necesarias las bases militares, con ciudades y cuarteles para los carros y la caballería (1 Re 9,19). De esa forma, el ejército se convierte en institución unificada, al servicio del imperio. La Biblia le recuerda como constructor del templo y como sabio pervertido.

(1) *Constructor del templo e idólatra*. Salomón está vinculado a la construcción y dedicación de templo de Jerusalén, entendido como santuario real y nacional, de manera que pone las tradiciones religiosas de las tribus al servicio de su ideología y política monárquica. Parece que David había querido construir ya un templo a Yahvé en Jerusalén, pero encontró la oposición de las tribus, reacias a unir el yahvismo con el culto cananeo-jebusita de Jerusalén y con la ideología del Estado unificado (cf. 2 Sm 7). Salomón superó (o ignoró) esos recelos, construyendo un Estado imperial, centrado en un templo donde, además del yahvismo (representado por el Arca), influye la ideología jebusita de la montaña sagrada de Sión. Esto tendrá consecuencias esenciales para la historia y religión posterior del yahvismo. Además, la política de pactos con los reinos y Estados vecinos, dirigida a crear una estabilidad política en la zona, hizo que Salomón se casara con muchas mujeres, representantes de esos reinos vecinos, a las que dejó cultivar sus religiones nacionales en el entorno de Jerusalén; por eso, la tradición yahvista le vio como pecador, corrompido por mujeres (1 Re 11).

(2) *Sabio*. Se le recuerda también como un sabio, no solo por sus relaciones con la reina de Sabá* (1 Re 10) y por su prudencia como gobernante (1 Re 3,16-28), sino por la amplitud de sus conocimientos: «Dios dio a Salomón sabiduría y prudencia muy grandes, y anchura de corazón como la arena que está a la orilla del mar. Era mayor la sabiduría de Salomón que la de todos los orientales, y que toda la sabiduría de los egipcios. Aun fue más sabio que todos los hombres, más que Etán ezraíta, y que Hemán, Calcol y Darda, hijos de Mahol; y fue conocido entre todas las naciones de alrededor. Y compuso tres mil proverbios, y sus cantares fueron mil cinco. También disertó sobre los árboles, desde el cedro del Líbano hasta el hisopo que nace en la pared. Asimismo disertó sobre los animales, sobre las aves, sobre los reptiles y sobre los peces. Y para oír la sabiduría de Salomón venían de todos los pueblos y de todos los reinos de la tierra, adonde había llegado la fama de su sabiduría» (1 Re 5,9-14). Por eso, la tradición bíblica

le atribuye la composición de una parte considerable de los escritos sapienciales (cf. Prov 1,1; Eclo 1,1; Cant 1,1; Sab).

(3) *Jesús*, *más sabio que Salomón*. El documento Q* ha recogido una tradición antigua en la que Jesús aparece, al mismo tiempo, como profeta y sabio: «La reina del Sur se levantará en el juicio con los hombres de esta generación, y los condenará; porque ella vino de los fines de la tierra para oír la sabiduría de Salomón, y he aquí alguien más grande que Salomón. Los hombres de Nínive se levantarán en el juicio con esta generación, y la condenarán; porque a la predicación de Jonás se arrepintieron, y he aquí alguien más grande que Jonás» (Q Lc 11,31-32; cf. Mt 12,41-42). Los ninivitas escucharon a Jonás* profeta, convirtiéndose y haciendo penitencia; a Jesús en cambio no le escuchan los judíos de su tiempo. La reina del Sur o Sabá escuchó a Salomón, el sabio (cf. 1 Re 10,1-13); los judíos, en cambio, no han aceptado la sabiduría de Jesús, que es el verdadero Salomón.

SALUD, SANACIÓN. PROYECTO DE JESÚS

(↗ *amor*, *curaciones*, *exorcismos*, *fe*, *Jesús 7*, *milagros de Jesús 1-2*, *misericordia*, *mística*, *salvación*). La recuperación de la salud constituye un elemento esencial del movimiento de Jesús (de su proyecto de Reino), pues su mismo mensaje mesiánico, centrado en la fe que se expresa en forma de amor, tiene poder para sanar. Buda, el gran iluminado, propuso un ejercicio de curación interior. Jesús, en cambio, abrió un camino de curación total del hombre, interior y exterior. Ese fue su milagro.

(1) *Un proyecto sanador.* La exégesis liberal tiende a interpretar los milagros de Jesús de un modo espiritualista, considerándolos como símbolos míticos de transformación, alegorías de procesos interiores o símbolos de la fe. Ellos habrían de entenderse simplemente como residuos de una visión primitiva de la vida, en la que influyen espíritus y fuerzas que dirigen los acontecimientos. Eso significa que los milagros deben ser desmitologizados o interpretados de un modo puramente existencial, como indicó hace ya tiempo el exegeta y filósofo hegeliano *David F. Strauss*, en su famosa *Vida de Jesús* (1835). Pues bien, en contra de eso, con otro exegeta y antropólogo actual muy significativo podemos responder:

«Pero no hay duda ninguna de que aquellos que han transmitido y conservado estas historias de Jesús las han interpretado como historias sobre hechos concretos, materiales y salvadores. No buscaban en ellos un sentido teológico profundo, sino una esperanza en un contexto de desesperanza humana... Los milagros elevan una protesta incondicional contra la miseria y necesidad humana, tanto contra la miseria física como contra el aislamiento. Alguien podrá encontrar estos milagros primitivos, pero mientras haya personas que los escuchen y cuenten, identificándose por dentro con ellos, esos milagros elevarán su protesta contra la dureza de la presión selectiva y ofrecerán su mensaje a los enfermos e impedidos, a los hambrientos y a amenazados, a los rechazados y expulsados. Mientras se escuchen y cuenten los milagros, habrá seres humanos que no aceptarán una situación en la que hay poco alimento para muchos y mucho para pocos; ellos afirmarán con fuerza que la realidad podría ser tan rica que doce panes basten para alimentar a cinco mil personas... Buda (quiso ofrecer a los hombres) un lugar que fuera inmune contra todo sufrimiento. Por el contrario, *Jesús* ha reaccionado enfrentándose con el sufrimiento, no en modo evasivo, sino agresivo. Él quiere eliminar el sufrimiento y emplea para ello la técnica primitiva de los milagros... Ambos, budismo y cristianismo primitivo, son expresiones de una rebelión contra la selección, aunque ellos se rebelen de manera casi opuesta. La meditación budista supera el sufrimiento trascendiendo las motivaciones de la vida. Por el contrario, la fe cristiana primitiva expresa del modo más claro su protesta contra la selección a través de su fe en la resurrección del crucificado: aquel que no tiene poder es proclamado así señor del mundo, la víctima se vuelve sacerdote, el condenado juez, el expulsado centro de la comunidad...» (G. Theissen, *La fe bíblica. Una perspectiva evolucionista*, Verbo Divino, Estella 2002, 186-189).

(2) *Salud mesiánica*, *fe de los enfermos*. Ciertamente, Jesús fue un profeta del Reino de Dios, un poeta, narrador de parábolas, un sabio... Pero quizá su rasgo más

significativo fue el de sanador, hombre de salud. La medicina científica moderna cura, sobre todo, las enfermedades somáticas y lo hace a base de intervenciones quirúrgicas y de medicamentos de tipo químico. De esa manera se ha desarrollado en Occidente una sanidad técnica, extraordinariamente avanzada, que analiza las diversas partes o elementos del cuerpo humano y cura físicamente, sin necesidad de amor. El médico se ha vuelto un «físico» *(phisicien)*, alguien que conoce cuerpos, conforme a la famosa división que estableció ya Descartes entre cuerpo y alma; por eso, no necesita amor. Pues bien, en contra de eso, en una línea de apertura integral, que algunos llaman «holista», Jesús ha sido un sanador total, que ha curado por fe en la vida (en Dios), que se expresa en forma de amor. En ese contexto podemos afirmar que Jesús fue un «sanador mesiánico», evocando algunos rasgos de su movimiento de salud.

Jesús cura porque apela a la fe de los enfermos, porque cree en ellos y hace que ellos crean, de manera que puedan asumir y desplegar la vida, en libertad y en gozo (en apertura al Reino de Dios). No es un «curandero» de poderes mágicos, alguien que sana a los hombres y mujeres desde fuera, sino un hombre de fe, alguien que ama y transmite el amor de Dios a los enfermos. No quiere ocupar el centro de atención, pues el centro está ocupado por Dios (principio creador) y por los mismos enfermos, a quienes Jesús capacita así para creer, es decir, para aceptar y desplegar la vida, como un don, por encima de las imposiciones de una ley o de un sistema impuesto desde fuera. Así es Jesús, sanador integral: sabe que en la vida de los hombres y mujeres existen energías de Vida superior, que les capacitan para aceptarse y amarse, desplegando una serie de posibilidades que en otro contexto se hallaban escondidas.

También los discípulos de Jesús son sanadores. Jesús quiso que fueran como él, itinerantes del Reino: que lo dejen todo y que vayan por pueblos y aldeas, sin bolsa de dinero y sin alforja, sin vestido de repuesto ni bastón para defensa propia (cf. Mt 10,1-14 par). Que vayan así, sin posesiones materiales, como mensajeros de un amor que es capaz de curar, anunciando la llegada del Reino. Pueden ir así porque tienen la confianza de que van abriendo un camino de reino, y porque esperan que otros (los que tienen casas, los creyentes sedentarios) les recibirán. Pues bien, en este contexto les dice Jesús: «Sanad a los enfermos» (cf. Mt 10,8; Lc 10,9), dándoles la posibilidad de curar a los necesitados de salud.

Esta es su novedad, *el poder de su Evangelio*: Los discípulos itinerantes de Jesús curan por amor a los sedentarios enfermos; los sedentarios acogen en su casa a los itinerantes (por solidaridad de vida), de manera que unos y otros se complementan. Solo aquellos que se han liberado de todo para amar así mejor, pueden curar a los sedentarios, más inmersos en la vida y trabajos del mundo. Unos (los que no tienen familia propia, los itinerantes) aparecen como mediadores de sanación para los otros (que les acogen en sus casas), estableciendo una simbiosis o comunicación de vida en la que todos se completan y comparten lo que tienen. En la perspectiva habitual, se supone que la curación es un signo de poder de los sedentarios: son los ricos los que curan a los pobres... Pues bien, el evangelio de Jesús ha invertido ese esquema: son precisamente los

pobres (pero ricos de amor) los que pueden «curar» a los ricos, que lo tienen todo, pero carecen de amor (pues no comparten lo que tienen con los pobres).

(3) *Sanaciones*, *mutación humana...* Las curaciones de Jesús y de sus discípulos expresan la capacidad de transformación del hombre en línea de Reino de Dios. Ellas inician y potencian el surgimiento de una humanidad donde todos puedan vivir plenamente, en gesto de salud integral, en comunicación personal de vida (ver, hablar...). *Algunos profetas apocalípticos* ofrecían milagros exteriores: signos celestes (cambios cósmicos) o militares (derrota de los poderes enemigos). *Jesús*, en cambio, solo ofrece el milagro de la vida al servicio del Reino, el descubrimiento de que el hombre puede desplegarse en gratuidad amorosa, como un ser reconciliado consigo mismo y con los otros, en salud. En esa línea, las sanaciones de Jesús son el anuncio de una «mutación humana»: puede surgir y surgirá un hombre distinto del que ha existido hasta ahora, un hombre de Reino. Esta ha sido la tarea de Jesús, esta su finalidad: que hombres y mujeres puedan desarrollar la vida en libertad de amor y sanación, como anticipo del Reino de Dios.

Las sanaciones de Jesús nos sitúan ante un problema actual. Nosotros, hombres y mujeres del siglo XXI, somos una sociedad enferma, a pesar de los miles de millones que gastamos en el sistema sanitario. Curamos algunas enfermedades, pero, en general, no damos salud, porque no tenemos fe, ni damos amor. De esa manera va creciendo la destrucción, un riesgo de ruptura y quiebra final que se funda y expresa en la violencia sistematizada, en la lucha sin fin, en el dominio de unos sobre otros, como depresión y cansancio de todo. Pues bien, en contra de eso, allí donde Jesús dice «tu fe te ha curado» (cf. Mt 9,22.29; 15,28 par), abre entre los hombres y mujeres un camino de amor que sana de un modo radical. La curación que él ofrece es gracia de amor; ciertamente, depende de Dios (de su gracia), pero, al mismo tiempo, depende de nosotros, conforme a la palabra que proclama: «Pongo ante ti la vida y la muerte, el bien y el mal...» (cf. Dt 30,15-20). Podemos escoger el bien, es decir, podemos amar (dejar que el amor de Dios se exprese en nosotros y curarnos), o podemos hundirnos en la muerte. Esta es la experiencia que está al fondo de los milagros de Jesús.

Conclusión, *salud es amor.* Ciertamente, seguirá siendo necesaria la medicina científica, con sus operaciones quirúrgicas y con sus drogas químicas. Pero eso medicina será incapaz de resolver el tema de la enfermedad de los hombres, si es que los hombres no aman, como sabe san Juan de la Cruz: «La salud del alma es el amor de Dios, y así, cuando no tiene cumplido amor, (el alma) no tiene cumplida salud, y por eso está enferma. Porque la enfermedad no es otra cosa, sino falta de salud, de manera que cuando ningún grado de amor tiene el alma, está muerta...» (*Cántico B*, 11, 11; *Avisos espirituales*). Por eso, los hombres sin amor se encuentran enfermos, de tal forma que viven en situación de muerte. Solo si acogen el amor y lo cultivan podrán sanar, vivirán curados. Hay un tipo de salud exterior que resulta al fin enfermedad de la persona, aun en el caso de que se siga viviendo. Pero a la larga, esa salud que es simplemente externa, acaba siendo incluso principio de muerte externa. Ciertamente, que los hombres y mujeres vivan sigue siendo necesario un tipo de trabajo productivo y, sobre todo, en la

actualidad, resultan necesarias un tipo de leyes de mercado que regulan el intercambio de bienes de consumo, de tal forma que puedan llegar a todo el mundo. Pero es mucho más necesario el amor. Solo con dinero y ciencia los hombres no viven. Solo con soldados y policía los hombres se mueren. Ellos necesitan otra curación, porque la vida del hombre es el amor y sin amor el hombre muere.

Cf. R. AGUIRRE (ed.), *Los milagros de Jesús. Perspectivas metodológicas plurales*, Verbo Divino, Estella 2002; J. D. CROSSAN, *Jesús. Vida de un campesino judío*, Crítica, Barcelona 1994; E. ESTÉVEZ, *El poder de una mujer creyente. Cuerpo*, *identidad y discipulado en Mc 5,24b-34. Un estudio desde las ciencias sociales*, Verbo Divino, Estella 2003; H. C. KEE, *Medicina*, *milagro y magia en tiempos del Nuevo Testamento*, El Almendro, Córdoba 1992; X. LÉON-DUFOUR (ed.), *Los milagros de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1979; X. PIKAZA, *La historia de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2013.

SALVACIÓN

(↗ *cruz*, *Jesús*, *liberación*, *redentor*, *resurrección*). Estrictamente hablando, la antropología bíblica no está centrada en el tema de la salvación de Dios, en la línea de las religiones gnósticas, en las que el hombre se concibe como un ser caído, destruido, enajenado, que necesita que le salven. Ciertamente, la experiencia apocalíptica *(1 Hen)* ha puesto de relieve la caída y por eso acentúa también la salvación. Pero más que la salvación, entendida en sentido intimista, Jesús anuncia y prepara el Reino*, es decir, la plenitud de vida de los hombres; por su parte, sus primeros discípulos dan el testimonio de la resurrección* del mismo Jesús que se identifica con su plenitud como ser humano, es decir, con el despliegue de la creación. Desde esa perspectiva, a modo de esquema, queremos situar la salvación cristiana en el contexto de Cristo redentor, liberador y reconciliador.

(1) *Jesucristo Redentor*. En la línea de la antigua teología y experiencia de Israel, que ha descubierto la acción de Dios en los jueces* y/o liberadores (pacificadores) nacionales, Jesús puede y debe presentarse como redentor de la humanidad. Redimir significa rescatar lo que estaba enajenado (o perdido), comprar lo que había caído en otras manos, para devolver (crear) la libertad a los humamos. Dios mismo aparece en la Escritura como redentor de los hebreos esclavos en Egipto (Ex 1–19) o cautivos en Babilonia (cf. Is 40–55). Llegando hasta el final en esa línea, el Nuevo Testamento afirma que Jesús nos ha redimido de la opresión de lo diabólico, es decir, de la falta de libertad, del miedo a la muerte, de la espiral infinita de la violencia y venganza, de opresión y odio que nunca terminan. Nos ha redimido con su vida, es decir, con su amor gratuito, con la donación de su existencia. De esa forma ha muerto (se ha entregado él mismo) para que nosotros podamos vivir, se ha perdido para que podamos encontrarnos. En amor nos ha «comprado» sin pedirnos nada a cambio (cf. Mc 10,45, con *lytron*). Por eso, el Nuevo Testamento presenta a Jesús como *lytrôtên* o redentor (Hch 7,35; cf. Lc 2,14.38; Heb 9,12). Sobre esa base ha desarrollado la teología posterior el descenso de Jesús a los infiernos para redimir a los que estaban dominados por la muerte.

(2) *Jesucristo Salvador*. El mismo gesto de la redención puede presentarse de manera más sacral como salvación: nos ha ofrecido Jesús la «salud» de Dios, la gracia de la vida, para que podamos expresarnos en gozo y libertad sobre la tierra, sin opresión de unos sobre otros, sin miedo a la condena. El Nuevo Testamento presenta a Jesús como *sôtêr* o salvador verdadero, en contra de los dioses o emperadores que ofrecen una salvación falsa (cf. Lc 2,11; Jn 4,42; Ef 5,23; 1 Tim 4,10). Hay muchas salvaciones de tipo histórico que vienen a expresarse en la salud interior y exterior, en el amor mutuo y el pan compartido, en la palabra dialogada y en la casa de la fraternidad... Desde ahí, la Iglesia ha destacado los signos salvadores de tipo sacramental, aquellos gestos sagrados que se vinculan a los grandes momentos de la vida humana (bautismo o nacimiento a la gracia, eucaristía o pan compartido en Cristo, matrimonio o celebración del amor mutuo...), de tal forma que en ellos viene a expresarse la novedad y hondura de la vida que Cristo ha querido ofrecernos. Eso significa que no estamos perdidos en un mundo

sin signos ni señales... Podemos vivir ya desde ahora en actitud de pascua, a partir de la presencia de Jesús hecha principio de comunión para los humanos. Sobre esa base podemos esperar y esperamos la salvación eterna, la resurrección de la vida en (tras) la muerte.

(3) *Jesucristo liberador*. Las dos expresiones anteriores (redención y salvación) se encuentran vinculadas a la vida concreta de los hombres sobre el mundo y deben expresarse en signos de liberación, de manera que los mismos cristianos susciten aquellas condiciones que hagan posible una vida de libertad sobre la tierra. Para ello es necesario superar las estructuras de injusticia y opresión que actualmente dominan sobre el mundo. La figura y obra de Jesús ha de convertirse en fuente crítica de transformación de la sociedad, de manera que todos los humanos, partiendo de los más pobres, puedan acceder a la experiencia de la gratuidad y comunión en Cristo. Una parte considerable de la teología de los últimos decenios ha sido muy sensible a este elemento de la vida y pascua de Jesús. Su mensaje y obra no puede reducirse a un simple cambio de estructuras económicas o políticas, sino que ha de expresarse en los diversos niveles de la vida individual y comunitaria. Esa vida de Jesús resulta inseparable de la transformación humana integral, abierta a la política: porque se había comprometido políticamente, ofreciendo libertad en perspectiva de casa, mesa y palabra compartida, mataron a Jesús. Desde ahí debe entenderse su presencia actual en el mundo, por medio de la Iglesia.

(4) *Jesucristo Propiciador y Reconciliador*. De forma puramente indicativa, abriéndonos al campo de la teología paulina, podemos presentar a Jesús como aquel que nos ha redimido haciéndose propiciación por nuestros pecados (Rom 3,24-25): los ha tomado como propios, en gesto de perdón, haciéndonos así capaces de vivir en gratuidad. Dios nos ha amado en Jesús de tal manera que nos ha dado en él toda su vida: no lo ha reservado de un modo egoísta (= no lo ha perdonado), sino que ha querido entregarlo por nosotros, abriendo así un espacio y tiempo de gratuidad universal, de redención completa (cf. Rom 8,32). Por eso, el mismo Jesús Salvador puede presentarse como Reconciliador universal. Dios ha revelado por él toda su gracia, ofreciendo al mundo su reconciliación, la fuerza desbordante y creadora de su vida; lógicamente, los cristianos, que le hemos conocido y aceptado, debemos convertirnos en ministros de reconciliación, testigos y portadores de una redención que es palabra de gracia abierta a todos los humanos (cf. 2 Cor 5,16-21).

Cf. J. ESPEJA, *Jesucristo, palabra de libertad*, San Esteban, Salamanca 1979; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, BAC, Madrid 2004; J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología*, Sal Terrae, Santander 1981; A. GRILLMEIER, *Jesucristo en la fe de la Iglesia*, Sígueme, Salamanca 1998; B. SESBOÜÉ, *Jesucristo, el único mediador* I-II, Sec. Trinitario, Salamanca 1990-1992; J. SOBRINO, *Cristología desde América Latina*, CRT, México 1976; *Jesucristo liberador* I-II, Trotta, Madrid 1993-1998.

SAMARÍA, SAMARITANOS

(↗ *alianza*, *Galilea*, *historia*, *judaísmo*, *Pentateuco*). Desde su propia perspectiva, los samaritanos actuales forman el grupo israelita más antiguo, que ha permanecido fiel a las creencias tradicionales de los hebreos (que habrían sido transformadas por los judíos de Jerusalén). Ellos (los samaritanos) conservan el Pentateuco, como testimonio de sus orígenes y como sentido y expresión de su fidelidad a Dios. Pero rechazan el resto de la Biblia judía (libros históricos, proféticos...), porque habría sido escrita desde la perspectiva partidista de los jerosolimitanos. Lógicamente, ellos afirman que los innovadores han sido los judíos (judaísmo*), que han reformulado y transformado las tradiciones de Israel desde una perspectiva particular, centrada en el templo de Jerusalén y en el particularismo judío. Desde esa base se entiende el despliegue de los samaritanos.

(1) *Historia*. Los samaritanos son los herederos de la historia de los israelitas del centro y norte de Palestina, vinculados en especial al santuario de Siquem (hoy Nablus), donde se recogieron las tradiciones básicas de la alianza, según el libro de Jos 24 y Dt 27 (entre el Ebal y el Garizim). No aceptaron la centralización judía, impuesta desde Jerusalén, y por eso, tras la muerte de Salomón (en torno al 926 a.C.), constituyeron su propio reino, según las tradiciones antiguas, que se vinculaban a los diversos santuarios de la tierra. Ellos formaron el verdadero reino de Israel (llamado reino de Samaría, por su nueva capital, cerca de Siquem), con sus grandes profetas y reformadores (como Elías, Eliseo y Oseas). Fueron conquistados por los asirios (el 721 a.C.), perdiendo así su independencia política, y algunos de ellos fueron desterrados, pero la mayoría permaneció en la tierra de sus antepasados, conservando básicamente su religión, aunque con ciertas mezclas de paganismo (lo mismo que en Judea). En ese tiempo mantuvieron y cultivaron la conciencia de la unidad religiosa del conjunto de Israel.

(2) *Ruptura con (del) judaísmo.* Tras la conquista de los persas, la élite judía más concienciada volvió del exilio de Babilona, construyendo su propia comunidad sacral (elitista, endogámica) en torno al templo de Jerusalén (del 515 al 333 a.C.), en contra de los samaritanos. De todas formas, las relaciones fueron aún bastante fluidas, pues la rama liberal de los judíos optaba por un pacto con los samaritanos, ratificado por el hecho de que unos y otros redactaron y aceptaron una misma Ley básica o Pentateuco (con muchos influjos samaritanos), una Ley en la que no aparece ningún elemento específico del judaísmo posterior centrado en el templo de Jerusalén. Pero acabó triunfando la rama dura de los judíos (y quizá también la línea más intransigente de los samaritanos), lo que llevó a la separación fáctica de las dos comunidades hermanas, dotadas de una misma Ley, y a la constitución de dos santuarios distintos, el de Jerusalén y el del monte Garizim, sobre Siquem. Esta situación se mantuvo y se ratificó tras la conquista de Alejandro Magno (333 a.C.) y, especialmente, tras la rebelión de los macabeos*, que se opusieron a la comunidad samaritana. Solo entonces, a partir de la unción real de los sacerdotes asmoneos (tras el 152 d.C.), se consumó la ruptura y se abrió un foso ya insalvable entre israelitas judíos e israelitas samaritanos (que solo aceptan el Pentateuco y no los libros proféticos y sapienciales de la Biblia judía). Los

judíos «re-judaizan» la zona norte (Galilea), pero los samaritanos mantuvieron su independencia religiosa, como aparece con toda claridad en el Nuevo Testamento.

(3) *Pervivencia posterior*. La separación se ha mantenido hasta el día de hoy. Durante cierto tiempo, los samaritanos fueron bastante activos y mantuvieron no solo su presencia en Palestina, sino que se expandieron por diversos lugares del Oriente. En la Edad Media constituyeron una comunidad floreciente, con su propia literatura y tradiciones. Pero después, poco a poco, fueron perdiendo fuerza, por falta de creatividad interna y por la presión musulmana del entorno. En la actualidad son una comunidad reducida, de menos de mil miembros, que han seguido viviendo bajo el monte Garizim y en un poblado nuevo de Holón (junto a Tel Aviv). Mantienen su Pentateuco (una de las fuentes más importantes para el estudio de la Biblia judía) y sus tradiciones, centradas sobre todo en la celebración de la pascua en el monte Garizim, conforme a un ritual antiguo.

(4) *Teología básica. Visión cristiana.* Los samaritanos se consideran hebreos e israelitas; más aún, ellos se creen los verdaderos israelitas y añaden que la separación viene de los judíos, que construyeron un santuario opuesto al de Siquem (y del monte Garizim), primero en Silo y después en Jerusalén. Así quieren presentarse como los verdaderos herederos de Jacob y de José, vinculados a Siquem, su ciudad sagrada, manteniéndose fieles a la indicación de Dt 27,4, donde se habla del monte Garizim (cf. también Jos 24,33). Los puntos centrales de su fe son la confesión de Yahvé como Dios único y el seguimiento de Moisés como verdadero profeta. Ellos se comprometen a cumplir la Ley de Moisés y toman el monte que está sobre Siquem como espacio sagrado, lugar de presencia especial de Dios (cf. Gn 28,17 e incluso Jos 9,37).

Desde la perspectiva cristiana resulta importante la parábola donde el «buen samaritano», contrapuesta al sacerdote y levita de Jerusalén, de quienes se dice que no saben o no quieren ayudar al hombre herido, al borde del camino (cf. Lc 10,25-37). La mujer samaritana de Jn 4,5-42 aparece como ejemplo de creyente, que no solo espera al Mesías que vendrá, sino que está dispuesta a creer en Jesús como Mesías (un Jesús que le dice que ya no importan ni Jerusalén, ni el Garizim, sino el Dios a quien se adora en espíritu y verdad). Finalmente, en Hch 8,4-19 se habla de la primera misión cristiana en Samaría, con el surgimiento de una Iglesia de samaritanos, de la que después no sabemos prácticamente nada (a no ser que sus miembros se integraran en la comunidad del Discípulo Amado, del evangelio de Juan).

Cf. A. D. CROWN (ed.), *The Samaritans*, Mohr, Tubinga 1989; F. DEXINGER y R. PUMMER (eds.), *Die Samaritaner*, WdF 604, Darmstadt 1992; I. HJELM, *The Samaritans and early Judaism. A literary Analysis*, JSOTS 303, Sheffield 2000; M. KARTVEIT, *The Origin of the Samaritans*, VTS 128, Leiden-Boston 2009; J. ZANGENBERG, «Berg des Segens, Berg des Streits. Heiden, Juden, Christen und Samaritaner auf dem Garizim», *ThZ* 63 (2007) 289-309.

SAMARITANA

(↗ *Juan [evangelio de]*, *Samaría*). La relación entre los israelitas judíos (vinculados a Jerusalén, que se tienen a sí mismos como ortodoxos) y los israelitas samaritanos (vinculados a las tradiciones de Siquem-Garizim) constituye uno de los temas básicos de la historia bíblica. El Nuevo Testamento ha retomado y recreado de forma clásica esa historia en Jn 4,1-42, como indicaremos. Jesús se ha quedado solo ante el pozo de Siquem y se encuentra con una mujer. (1) *Esta mujer samaritana es «prostituta»*: ha tenido cinco maridos y ahora vive con uno que no es suyo (Jn 4,18). Posiblemente, en el fondo de la escena está el recuerdo de las conversaciones que Jesús ha mantenido a lo largo de su vida con publicanos y prostitutas (varones y mujeres que han vendido dignidad y cuerpo por dinero, cf. Mt 21,31-32; Lc 7,36-50), pero el sentido de la prostitución* queda aquí abierto y solo se resolverá a lo largo de la escena. (2) *Esta mujer es símbolo de los samaritanos* que, según la tradición de los judíos, habiendo abandonado el solar del auténtico Israel, se «prostituyeron» desde antiguo adorando a dioses extraños (los cinco maridos de Jn 4,18). Ahora Jesús rompe las barreras de los judíos, cerrados en su ley, y expande su misión a los «herejes» de Samaría, representados por esta mujer que sale al pozo de Jacob en busca del agua de la vida. (3) *Ella es*, *de algún modo*, *expresión de la unidad entre judíos y paganos*, partiendo de aquellos que están más perdidos y buscan a Dios; de esta forma es símbolo del conjunto de la humanidad que espera el agua de Dios junto al pozo de las profecías. Pues bien, sobre esa base, Jn 4 presenta a la samaritana como la primera de todos los que, estando más allá de las barreras sacrales de Jerusalén, han comenzado a creer en Jesús y han propagado su evangelio. Ciertamente, siendo mujer y pecadora, puede presentarse como signo de Samaría y de la humanidad entera, conforme a una imagen corriente del judaísmo bíblico (cf. Ez 16 y 23). Pero, al mismo tiempo, ella aparece aquí como una persona concreta que ha escuchado a Jesús y ha expandido su palabra. Por eso deja el cántaro del agua, vuelve a la ciudad y dice a sus paisanos: «Venid, ved al hombre que me ha dicho todo lo que hice ¿no será el Cristo?» (Jn 4,29), De esta forma actúa como la primera profetisa de Jesús en el camino de la Iglesia: es profetisa porque pone a los hombres en contacto con Jesús, el gran profeta (cf. Jn 4,19.25) y Mesías de la humanidad, superando las antiguas divisiones que separan a Jerusalén del Garizim, montaña santa de los samaritanos, porque los verdaderos adoradores han de hacerlo en espíritu y verdad (Jn 4,19-23). En este sentido, la samaritana es el primer apóstol mesiánico: la primera persona que transmite un evangelio universal de salvación más allá del judaísmo, de manera que ella precede a los mismos apóstoles que cosecharán donde otros han sembrado (Jn 4,37-38).

SAMARITANO, EL BUEN

(↗ *confesión de fe 2*, *enemigos*, *Jesús*, *justicia*, *misericordia*, *obras del Mesías*, *parábolas*, *pobres*, *solidaridad*). Entre los textos básicos que nos sitúan ante la exigencia del amor activo, en el cristianismo y en la cultura occidental, se encuentra la parábola del Buen Samaritano, incluida por el evangelio de Lucas en el contexto del «doble mandamiento» de amor a Dios y al prójimo, que define la confesión* de fe y el sentido de la vida cristiana (cf. Mc 12,28-34). Jesús instaura la enseñanza del doble mandamiento, pero el problema continúa, como sabe el evangelio: «Un escriba, queriendo justificarse, le preguntó: Y ¿quién es mi prójimo? Jesús respondió: Bajaba un hombre de Jerusalén a Jericó, y cayó en manos de salteadores, que, después de despojarle y golpearle, se fueron dejándole medio muerto. Casualmente, bajaba por aquel camino un sacerdote y, al verle, dio un rodeo. De igual modo, un levita que pasaba por aquel sitio le vio y dio un rodeo. Pero un samaritano que iba de camino llegó junto a él, y al verle tuvo compasión; y, acercándose, vendó sus heridas, echando en ellas aceite y vino; y montándole sobre su propia cabalgadura, le llevó a una posada y cuidó de él. Al día siguiente, sacando dos denarios, se los dio al posadero y dijo: Cuida de él y, si gastas algo más, te lo pagaré cuando vuelva. ¿Quién de estos tres te parece que fue prójimo del que cayó en manos de los salteadores? El escriba dijo: El que practicó la misericordia con él. Y Jesús le dijo: Vete y haz tú lo mismo» (Lc 10,25-37).

El escriba pregunta de un modo abstracto: quiere saber, en general, quién es su prójimo. Pero Jesús invierte su pregunta y dice que no se trata de saber de antemano quién es el prójimo, sino de «hacerse prójimo» del necesitado. Normalmente, prójimo tendía a ser el familiar, el conciudadano, dentro de una estructura social ya dada. Pues bien, Jesús supera esa visión y responde diciendo que no se trata de saber en teoría quién es prójimo, sino de hacerse en la práctica prójimo de todo hombre o mujer que necesita de algún modo nuestra ayuda. El sacerdote y el levita no se hacen prójimos, quizá por su misma identidad sagrada, porque son funcionarios de un templo, representantes de una sanidad y sacralidad organizada en torno al santuario de Israel, con sus sacrificios.

Este samaritano no se ocupa en teoría de saber quién es su prójimo, hace algo mucho más profundo: se hace prójimo del necesitado, y de esa manera concreta y aplica la exigencia del «doble mandamiento», centrado en el amor a Dios y al prójimo. De esa forma, el amor de Dios puede quedar en la penumbra (como fondo y sentido de todo). El tema está en hacerse prójimo de los necesitados, de un modo concreto, superando si fuere necesario las estructuras y valores de una sociedad organizada. Ciertamente, en un plano, pueden ser importantes las instituciones políticas y sociales, al servicio de los necesitados, desde la policía (que intenta evitar que haya ladrones) hasta los estados y los movimientos organizados para sostener o animar a los caídos, oprimidos o humillados. Pero el amor del samaritano es también (siempre) algo personal: un contacto directo, de hombre a hombre (varón o mujer), un contacto que permite descubrir, más allá de las instituciones (religiosas o políticas, económicas o sociales), el valor de la persona necesitada.

Ciertamente, el samaritano de la parábola acude al posadero (que representa un tipo de institución) y le paga lo que cuesta el cuidado al hombre herido del camino. Pero en el principio de su gesto está el descubrimiento personal del herido como prójimo, es decir, como alguien a quien debe ofrecerse un cuidado, teniendo misericordia de él. Esta es la misericordia que se expresa en forma de «amor samaritano». Levita y sacerdote no pueden hacerse prójimos de esa manera, porque sus mismas leyes religiosas de pureza se lo impiden: no saben si el herido está muerto (si lo estuviere sería impuro, no podrían tocarle); no saben si el herido es un judío (si no fuera, si no pudieran ver su circuncisión... no podrían ayudarle, pues sería impuro). Levita y sacerdote son miembros de un sistema que pone la pureza de la ley (el orden económico, la política de Estado) por encima de la ayuda concreta al necesitado, de manera que se puede afirmar que ellos saben de antemano quién es prójimo y quién no lo es. Por el contrario, el samaritano es un hombre que puede y quiere ayudar al herido, cumpliendo de esa forma la palabra que dice «amarás al prójimo como a ti mismo», de un modo concreto, haciéndose prójimo de los necesitados.

Cf. H. BÉJAR, *El mal samaritano. El altruismo en tiempos de escepticismo*, Anagrama, Barcelona 2001; J. I. CALLEJA, *Moral social samaritana* I-II, PPC, Madrid 2004/5; A. GINEL, *La parábola del buen samaritano*, CCS, Madrid 2001; E. GUERRA, *La parábola del buen samaritano*, Clie, Terrasa 1999; B. HUBLER, *El buen samaritano. Cercano del que sufre*, CCS, Madrid 1997.

SAMUEL, LIBROS 1 Y 2 DE

(↗ *David*, *Deuteronomio*, *historia*, *Jerusalén*, *profetas*, *Reyes [libros de los])*. Quizá la aportación más significativa de herencia profética, dentro del conjunto de la Biblia, ha sido la elaboración de la historia deuteronomista (Jos, Jc, 1-2 Sm, 1-2 Re), que interpreta el despliegue de Israel (su surgimiento, desarrollo y ruina, hasta el exilio y la caída del templo) desde una perspectiva ética y monoteísta. Lógicamente, la Biblia hebrea ha presentado esos libros de historia como «profetas anteriores», no solo porque se expresa en ellos la palabra de Dios, sino porque la historia del pueblo ha quedado interpretada a partir de los grandes profetas de Israel, desde Oseas y Amós hasta Jeremías y Ezequiel. Los dos elementos básicos de esa interpretación profética de la historia han sido la fidelidad a Yahvé y al templo de Jerusalén (tema básico de la reforma deuteronomista), cuyo sentido se fundamenta ya en estos dos libros.

En la tradición hebrea, 1-2 Sm formaban una sola obra, pero fueron divididos en su forma actual por los LXX, igual que los libros de los Reyes, que tanto en los LXX como en la Vulgata estaban unidos, integrando un tipo de «fresco histórico/profético», que abarca desde el nacimiento de Samuel hasta la caída de Jerusalén y el exilio (tras el 687 a.C.). En esa línea se ha hablado, y se sigue hablando, de los cuatro libros de los Reyes (o de los Reinados). Pero estos dos primeros libros se llamaron después 1-2 Sm, porque se pensaba que Samuel había sido su autor o inspirador, aunque su figura solo influye en los primeros capítulos del libro. De todas maneras, Samuel (que aparece como punto de contacto entre los jueces anteriores y los reyes posteriores) constituye una figura fundamental, que marca la transición entre el tiempo de los Jueces y el nacimiento de la monarquía israelita.

Como «herederos» de la tradición profética preexílica, tal como ha sido asumida y recreada por el «deuteronomista», estos libros (1-2 Sm) fueron escritos, con materiales en parte anteriores, en los años que siguen a la destrucción de Jerusalén (587 a.C.), de tal forma que pudieron actuar como un elemento clave para la «reconstrucción social y religiosa» del pueblo de Israel, tal como se hallaba centrado en los círculos profético/sacerdotales de tiempos del exilio o en los primeros años del comienzo del «retorno» a Jerusalén (539 a.C.). Estos libros (con 1-2 Re y toda la historia deuteronomista) recogen el recuerdo del pasado de Israel, y trazan, de algún modo, el programa del nacimiento y sentido del nuevo Israel, que ha de centrarse ya en la historia davídica y jerosolimitana, dejando a un lado otros elementos de la tradición del antiguo reino de Israel. Ellos son, evidentemente, una historia profético/religiosa, elaborada con tradiciones auténticas o verosímiles, pero, sobre todo, con experiencias e ideas religioso/nacionales.

Estos dos libros (1-2 Sm) exponen, de un modo cronológico/profético, la historia de Israel, desde el nacimiento de Samuel hasta el final del reinado de David, cubriendo aproximadamente el arco temporal de un siglo, desde el nacimiento de Samuel, pasando por el «reinado de Saúl» hasta el final de la actividad de David (entre el 1070 y el 970 a.C.), y pueden dividirse en cinco partes. (1) Historia de Samuel (1 Sm 1–7). (2) Historia

de Saúl (1 Sm 8–15). (3) Saúl y David (1 Sm 16–31). (4) Reinado de David, con historias matrimoniales y tema de la sucesión real (2 Sm 1–20). (5) Cuestiones particulares: venganza de sangre, los campeones de David, teofanía en el lugar del futuro templo (2 Sm 21–24). Estos son, ordenados en forma temática, sus seis argumentos principales:

(1) *Ana y Samuel (1 Sm 1–4).* Hacia el 1050 a.C., los filisteos, establecidos en la costa sur, monopolizando el comercio del hierro, toman el control sobre toda Palestina y dominan a los israelitas (batalla de Afec). En ese entorno se sitúa el nacimiento y juventud de Samuel, hijo de Ana, dedicado al culto del santuario de Silo. Toda la historia posterior de Israel aparece vinculada de esa forma a la figura de Samuel, quien vincula elementos proféticos y sacerdotales, aunque es más profeta que sacerdote, como «juez» salvador e intérprete de la voluntad de Dios, que definirá desde el fondo la historia de su pueblo.

(2) *Samuel y Saúl (1 Sm 5–15).* En torno al 1030 a.C., Samuel unge a Saúl como rey de Israel y este logra vencer a los amonitas y filisteos, a quienes arrebata al monopolio del hierro, logrando así que su pueblo pueda mantener la autonomía, aunque de un modo precario, pues pierde pronto el apoyo de Samuel y también el control del conjunto de la población. Saúl no es todavía un rey en el sentido estricto del término, pues no tiene una auténtica corte regia, ni un ejército profesional. Por eso, en sentido estricto, es una especie de «juez» duradero que logra unificar por un tiempo a las tribus de Israel, en su lucha por controlar el territorio de lo que será la tierra de Israel, siguiendo las antiguas tradiciones tribales.

(3) *Saúl y David (1 Sm 16–31).* En los últimos años de Saúl (1015-1010), David, un hábil condotiero, que había estado a su servicio, se establece como jefe de guerrillas en el sur de Palestina, donde va creando su ejército particular. En 1010, los filisteos derrotan y matan a Saúl en los montes Gelboé, en la zona norte del centro de Palestina. Las relaciones ente David y Saúl han sido contadas de un modo folclórico y teológico, más que meramente histórico, aunque probablemente existen en su fondo elementos de tipo también histórico, pero estos han de ser interpretados en gran parte como proyección posterior.

(4) *David e Israel (2 Sm 1–4; 13–22).* Tras unos años de «reinado» sobre las tribus del Sur (desde el año 1010), David asume el poder sobre el conjunto de las tribus de Israel, vence definitivamente a los filisteos, e instala la primera monarquía unificada, con poder sobre el conjunto de Israel (1005). Lo que de él sabemos en sentido puramente histórico es bastante poco, de manera que algunos investigadores han llegado a negar incluso su misma existencia, diciendo que es más bien una figura simbólica en la que se expresa el ideal del «reinado» (del poder) de Israel, no solo sobre el territorio de las antiguas tribus, sino también sobre los pueblos del entorno. De todas formas, los libros de Samuel no «idealizan» su figura, sino que le presentan como un rey hábil, pero lleno de dificultades tribales, sociales y familiares, que se muestran especialmente en sus tensas relaciones con mujeres e hijos, que ensombrecerán su figura.

(5) *David y Jerusalén (2 Sm 5–6; 24).* David no se contenta con unificar militarmente las tribus de Israel, sino que conquista varios enclaves cananeos, con sus antiguas ciudades, entre ellas Jerusalén (1000 a.C.), que él ha convertido en su ciudad personal, centro del reino. La tradición supone que el Ángel de Dios se le «apareció» en la Era Sagrada de Arauna (que era quizá el último rey jebuseo de la ciudad), lugar donde Salomón construirá el templo de Yahvé. Ciertamente, esa «aparición» tiene un carácter simbólico, pero es muy posible que en el fondo de ella exista algún tipo de recuerdo histórico, vinculado a la transformación «sacral» (israelita) de Jerusalén, cuyo santuario cananeo (jebusita) viene a quedar integrado en la religión tradicional de Yahvé, pero con los grandes cambios sociales y sacrales que ello implica. La conquista de Jerusalén, con la transformación «israelita» de sus elementos básicos, constituye una de las claves de la historia de la Biblia judía y de la religión israelita (no samaritana) hasta la actualidad.

(6) *Un rey sagrado (2 Sm 7–19).* Según la tradición reflejada en estos libros, David fue un hombre de relaciones abundantes y difíciles con varias mujeres, que él va tomando para asegurar su poder sobre las diversas zonas y grupos sociales de la tierra de Israel y de su entorno. Pues bien, su relación más tormentosa (e injusta) fue la que mantuvo con Betsabé (mujer de su general Urías), al que hizo matar, y de la que tuvo un hijo (Salomón), fundador de una monarquía «sagrada», protegida por Yahvé, que se entenderá como principio del mesianismo real israelita, de manera que el Mesías de Israel será hijo de David (2 Sm 7,6-16). La historia de la «sucesión» davídica forma uno de los conjuntos histórico-literarios más importantes no solo de la Biblia, sino de toda la literatura antigua. Ella está al servicio de la «idea» teológico-mesiánica de la elección de la monarquía davídica y de Jerusalén como capital del reino y ciudad del templo.

Estos libros (1-2 Sm), unidos a los dos libros de los Reyes, forman (quizá con las obras de Heródoto) la colección historiográfica más importante de la cultura de Occidente, por la fidelidad básica a las antiguas tradiciones y por su interpretación profética. Son libros religiosos, y en ellos se expresa una fe intensa en la providencia de Dios que guía los acontecimientos del despliegue y de la vida del pueblo, pero no son «míticos» en el sentido estricto de ese término. Los protagonistas de la historia son hombres concretos, no personajes celestes, ni poderes divino/angélicos, con sus grandes defectos. No tienen por qué ser modelos, porque el único modelo y guía de la historia es Dios, que actúa y escribe su gran «libro» a través de unos medios humanos muy imperfectos.

Además de las historias de Israel y de los comentarios bíblicos, citados en la bibliografía final, cf. I. FINKELSTEIN y N. A. SILBERMAN, *En busca de los reyes sagrados de la Biblia y de las raíces de la tradición occidental. David y Salomón*, Siglo XXI, Madrid 2007; D. M. GUNN, *The Story of King David*, JSOTSup 6, Sheffield 1978; A. Kunz, *Die Frauen und der König David. Studien zur Figuration von Frauen in den Daviderzählungen*, ABG 8, Leipzig 2004.

SAMUEL, VOCACIÓN

(↗ *anunciación*, *Ezequiel*, *Isaías*, *Jeremías*). Los relatos de vocación y anunciación profética constituyen uno de los testimonios privilegiados del encuentro y comunicación del hombre con Dios. Entre ellos tiene una importancia especial el de Samuel, contado por un narrador, y no por el mismo «profeta», como en los casos de Isaías y Jeremías. A pesar de ello, constituye uno de los documentos religiosos más significativos de la Biblia. Citamos y comentamos la primera parte, que trata del encuentro del joven con Dios.

(1) *Texto y personajes*. El texto evoca el proceso de escucha, educación y juicio del profeta, que es todavía un muchacho y que asiste como servidor de Elí, sacerdote, en el templo de Silo. «En aquellos días la palabra de Yahvé era rara y no eran frecuentes las visiones. Un día estaba Elí acostado en su habitación; se le iba apagando la vista y casi no podía ver. Aún ardía la lámpara de Dios y Samuel se hallaba acostado en el templo de Yahvé donde estaba el Arca de Dios. Y Yahvé llamó a Samuel y él le respondió: ¡Aquí estoy! Y corrió a donde estaba Elí y le dijo: ¡Aquí estoy! (Vengo) porque me has llamado. Y le respondió: No te he llamado. Vuelve, acuéstate. Y se acostó. Y Yahvé volvió a llamar otra vez a Samuel; y Samuel se levantó y fue a donde estaba Elí y le dijo: ¡Aquí estoy! (Vengo) porque me has llamado. Y le respondió: ¡No te he llamado, hijo mío! Vuelve, acuéstate. Y Samuel no conocía aún a Yahvé, pues no se le había revelado la palabra de Yahvé. Y por tercera vez llamó Yahvé a Samuel y se levantó y fue a donde estaba Elí y le dijo: ¡Aquí estoy! (Vengo) porque me has llamado. Y comprendió Elí que era Yahvé quien llamaba al joven. Y dijo Elí a Samuel: Vete, acuéstate. Y si alguien te llama responde: ¡Habla, Yahvé, que tu siervo escucha! Y vino Yahvé y haciéndose presente le llamó como las otras veces: ¡Samuel, Samuel! Y Samuel respondió: ¡Habla, que tu siervo escucha! Y dijo Yahvé a Samuel: Mira, yo voy a hacer en Israel una cosa (= palabra) que a todos los que la oigan les retumbarán los oídos...» (1 Sm 3,11). Esta escena, que suele llevar el título de «el niño (o pequeño) Samuel» se ha hecho muy popular. Pero Samuel no es niño, sino joven (*na'ar*: 1 Sm 3,1): ha entrado en la adolescencia, sin alcanzar aún la madurez (puede estar entre los 15 y 25 años). El texto dice que sirve *(mesaret)* a Yahvé, como criado o ministro del sacerdote en las tareas del culto: duerme en el templo (*hekal*: 3,3) y cuida su lámpara hasta entrada la noche; a la mañana abre sus puertas (6,15); evidentemente vela por el orden de la Casa. Elí, el anciano sacerdote, liturgo de una vieja dinastía corrompida (cf. 1 Sm 2,11-36), casi ciego, y Samuel, el joven servidor que aprende a escuchar la voz de Dios educándose en el templo (3,2.7), son protagonistas de la escena.

(2) *Las tres llamadas*. El texto comienza diciendo que la palabra *(dabar)* y la visión *(hazon)* de Yahvé eran raras. Silencio y oscuridad dominaban en el mundo del anciano sacerdote ciego. Es como si la lámpara de Dios fuera a extinguirse y todo el pueblo terminara a oscuras con Elí ya retirado en sus habitaciones. Avanza la noche, se extingue la lámpara *(ner)*, se apagan los ojos de Elí y parece que el pueblo acabará en un silencio ciego. Pero el texto sigue diciendo que Dios habla. A diferencia de Is 6 o Ez 1, aquí no

hay visión, ni signos sagrados (trono, manto, fuego). Todo es más sencillo: el simple susurro de una voz, un rumor imperceptible de palabras en medio de la noche. Habla Yahvé y Samuel no entiende. Esta es la trama de un gesto tres veces repetido, en relato que nos puede parecer monótono (1 Sm 3,4-5; 3,6-7; 3,8-9). Dios llama, Samuel escucha y responde diciendo ¡Aquí estoy!, mientras corre hasta el lecho de Elí que le atiende y, sin reproche alguno, le envía de nuevo a su lecho. El relator (y el lector) saben de antemano lo que pasa. Pero Samuel y Elí no lo saben, deben aprenderlo. La primera vez, Elí se limita a tranquilizar a Samuel. La segunda vez le sigue tranquilizando, pero aún con más cariño, diciéndole que vuelva a acostarse; por su parte, el redactor corta por un momento el hilo de la trama y, en paréntesis aclaratorio, disculpa a Samuel: ¡no conocía aún a Yahvé...! (3,7). La tercera vez, el sacerdote indica a Samuel que responda y dialogue con Dios, diciéndole: ¡habla, Yahvé, que tu siervo escucha! Esta es una escena conmovedora. El viejo sacerdote no conoce a Dios: ¡hace tiempo que no acoge sus palabras, empeñado como está en los simples cultos exteriores de su templo! Pero reconoce y quiere que otros puedan escucharle. Por eso instruye al joven ofreciéndole una intensa lección de profecía; le enseña a mantenerse en la presencia de Yahvé sin escapar; le educa para abrir sus oídos a la voz más alta de Dios.

(3) *La palabra de Yahvé* (1 Sm 3,10-14). El texto dice que Dios llama a Samuel tres veces, pero Samuel solo responde a la tercera. Dios le comunica su voz y él puede elevarse y actuar como profeta. No ve serafines ni siente fuego en los labios, ni contempla el carro de Dios, pero ha escuchado la llamada y eso basta, ¡es ya profeta! Este es un relato instituyente. Los reyes reciben el poder a través de una ceremonia de entronización; los sacerdotes por un gesto de unción (Lv 9) y por los dones sagrados que «llenan su mano» (Ex 29,33). El profeta, en cambio, solo puede apoyarse en la palabra en medio del silencio de la noche. Elí le aconseja (¡mantente firme, escucha!), pero en el momento decisivo no puede acompañarle. Samuel tiene que acoger la voz a solas: la única garantía profética es la experiencia de su encuentro con Dios.

(4) *Apéndice. Los libros de Samuel*. La tradición israelita ha atribuido a Samuel la redacción de los libros históricos, concebidos como «primeros profetas», es decir, como libros que interpretan la historia de Israel desde la perspectiva profética de Samuel. A ellos pueden vincularse 1-2 Reyes, concebidos a veces como 3-4 Samuel.

Cf. J. BRIEND, *Dios en la Escritura*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1996; G. DEL OLMO, *Vocación de líder en el antiguo Israel*, Universidad Pontificia, Salamanca 1973.

SANADOR, CURAR AL ENFERMO

(↗ *carismáticos*, *curaciones*, *exorcismos*, *milagros*). La salvación de Jesús está vinculada con la salud integral del hombre y se expresa en los diversos aspectos de la vida.

(1) *Signo de Dios*. Jesús no actuaba como médico científico moderno, pero tampoco como simple curandero o mago, es decir, como portador de unos poderes especiales de sacralidad que actúan por sí mismos. Al contrario, él vino a presentarse como mensajero y delegado del Dios israelita, que actúa de una forma creadora (ni la ciencia, ni la paraciencia son creadoras, sino transformadoras de lo que ya existe). De esa manera, se sitúa en el centro de la más honda paradoja humana. (a) Por un lado es signo de la trascendencia, es decir, del Dios que está más allá de todo lo que podemos hacer y pensar: por eso no puede manejar a Dios, ni imponerse por la fuerza sobre nadie, sino solo apelar a la presencia creadora de su gracia. (b) Al mismo tiempo, Jesús se ha introducido en el espacio de la humanidad sufriente, es decir, en el lugar de los enfermos y oprimidos. Solo de esa forma puede ser signo de Dios, siendo, al mismo tiempo, creador (hace cosas que otros hombres no logran hacer) y misericordioso (se introduce en la máxima pequeñez del mundo, es decir, de la humanidad sufriente).

(2) *Experiencia escatológica*. Las curaciones de Jesús expresan la certeza de que ha llegado el Reino, de manera que hombres y mujeres pueden comunicarse en gratuidad, unos con otros, superando los tabúes exclusivistas y los poderes de una Ley que condena y rechaza a los que parecen ilegales. Ha llegado el fin, Dios se ha revelado ya y los hombres pueden vivir en salud personal, comunicándose en amor, unos a otros, siendo así capaces de morir por los demás. Este es el principio y meta de todos los milagros, la comunicación personal, el servicio humano (como suponen Mt 25,31-36 y Sant 1,27). Como creyente, como Hijo de Dios Padre y mensajero de su Reino, actúa Jesús, abriendo un espacio de comunicación gratuita a favor de los antes excluidos, pues la fe mueve montañas. No se ha sentido Mesías al ver los milagros que hacía, sino al contrario: ha podido realizar y ha realizado milagros porque estaba convencido de que Dios le enviaba para anunciar e iniciar su Reino. Por eso, no los utiliza como demostración, ni los realiza cuando se lo exigen, como prueba de su autoridad y su misión (cf. Mt 12,38-39; 16,1 par), pues un milagro que se impone por la fuerza y que se «prueba» de un modo científico deja de ser milagro (deja de ser gesto humano). Entendidos así, los milagros de Jesús van en contra de un tipo de «orden legal» defendido por algunos escribas de Jerusalén, expertos en la ley israelita, partidarios del orden que proviene de la fuerza, dispuestos a expulsar y controlar a los distintos, impuros y enfermos.

(3) *Experiencia de comunión gratuita*. El milagro de Jesús consiste, precisamente, en acoger a los impuros en cuanto impuros, a los enfermos en cuanto enfermos, apelando para ello a la gracia, es decir, al don humilde, gozoso, universal, del Dios Padre. El milagro de la vida y la salud consiste en saber que el hombre es más que todo lo que puede saber y hacer por sí mismo. En el fondo, el milagro es el hombre, la misma vida personal que desborda todos los niveles de la física, la química y la biología. El milagro

de Jesús es que hombres y mujeres puedan vivir y comunicarse, de un modo gratuito. En ese sentido, los gestos sanadores de Jesús son una ventana abierta hacia el futuro de Dios interpretado ya desde ahora como libertad y salvación para los enfermos y angustiados. El hombre no se cierra sobre sí; la vida no se pierde en el hacerse y deshacerse de la tierra, sino que vale en cuanto expresa la Vida y plenitud de Dios donde todo se funda en amor. Milagro es, según eso, la misma vida humana, entendida como don y entrega, como regalo que desborda los esquemas y leyes del sistema, presencia de Dios y sentido de todo lo que existe. Milagro es ser persona y serlo, de un modo gratuito, por comunicación de vida, naciendo de la gracia y compartiendo en gracia el propio ser, por encima de la muerte. Sobre esa base podemos y debemos destacar el aspecto cristiano (mesiánico) de los milagros de Jesús, como expresión de su mensaje de comunicación gratuita, signo de evangelio y no de imposición (de poder, violencia o demostración de la verdad...).

Cf. S. DAVIES, *Jesus the Healer. Possession*, *Trance and Origins of Christianity*, SCM Press, Londres 1995; J. I. GONZÁLEZ, *Clamor del Reino. Estudio sobre los milagros de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1982; H. C. KEE, *Medicina*, *milagro y magia en tiempos del Nuevo Testamento*, El Almendro, Córdoba 1992; J. J. PILCH, *Healing in the New Testament: Insights from Medical and Mediterranean Anthropology*, Fortress, Minneapolis 2000; G. H. TWELFTREE, *Jesus*, *the Exorcist. A Contribution to the Study of the Historical Jesus*, Hendrickson, Peabody 1993; *Jesus the Miracle Worker: a historical and theological study*, InterVarsity Press, Downers Grove 1999; N. T. WRIGHT, *The New Testament and the Victory of the People of God* I, SPCK, Londres 1992.

SANGRE

(↗ *eucaristía*, *mujer*, *pecado*, *sacrificio*, *vida*). La sangre constituye una de las realidades simbólicas más importantes para el conjunto de la Biblia. Ella está vinculada a la vida humana y a los sacrificios y recibe, a lo largo de la Biblia, una serie de significados que pueden y deben distinguirse y vincularse con cuidado.

(1) *Prohibición de comer sangre de animales*. Conforme a la visión de Gn 1–2, los hombres eran vegetarianos*. Pues bien, tras el diluvio y el sacrificio de Noé*, Dios les permite comer carne, pero sin sangre: «Sed fecundos, multiplicaos y llenad la tierra. Infundiréis terror y miedo a todos los animales de la tierra, y a todas las aves del cielo, los reptiles del suelo, y los peces del mar... Todo lo que se mueve y tiene vida os servirá de alimento: todo os lo doy, lo mismo que os di la hierba verde. Solo dejaréis de comer la carne con su alma, esto es, con su sangre. Por mi parte, yo reclamaré vuestra propia sangre: la reclamaré a todos los animales y a todos los humanos... Quien vertiere sangre humana, otro humano verterá su sangre, porque Dios hizo al humano a su imagen. Vosotros, pues, sed fecundos y multiplicaos; llenad la tierra y dominadla» (Gn 9,1b-7). Este pasaje ofrece una ley básica: los hombres pueden comer la carne (de los animales), pero no su vida, que es su sangre (Gn 9,4); por eso, tienen que derramar la sangre en la tierra, como si fuera para Dios. Los hombres eran antes señores-civilizadores de animales, a quienes cuidaban, sin poder matarlos (cf. Gn 1,28-30 y 2,19-22). Ahora pueden convertirse, por ley de Dios, en dictadores o depredadores de esos animales, infundiendo en ellos su terror y matándolos para alimentarse de su carne. Eso significa un cambio en la visión de Dios y de los hombres, que se vinculan sobre la mesa del altar, en gesto sacral (sacrificio de Gn 8,20) y alimenticio (ley de Gn 9,2-3): los hombres comen juntos el animal cuya sangre han sacrificado. La sangre es de Dios, por ser la vida (cf. Gn 9,4-5; Lv 17,11.14), por eso los hombres no pueden comerla (no son dueños de la vida). Se separa así la carne *(basar)* de la sangre *(dam)*, interpretada como vida o *alma (nephesh)* de los animales. Esta ley pertenece a la estructura fundante de la sacralidad israelita, tal como se encuentra atestiguada en Lv 7,26-27; 17,1-16. La sangre se concibe como *vida o alma* del animal y esa vida pertenece solo a Dios, por eso hay que respetarla. Esta ley tiene un sentido sacral: ella nos recuerda que en el fondo toda muerte de animal es sacrificio, un tipo de violencia que solo puede expiarse ofreciendo a Dios la sangre, reconociéndole a él como Señor de toda vida. De esa manera, esa ley actúa como un medio para detener la violencia de unos hombres que aparecen como ávidos de sangre, deseosos de comer (de apoderarse) de la vida de los animales. Nos hallamos ante unos hombres que quieren comer sangre, adueñarse con violencia de la vida de los animales y los hombres. Frente a ellos se eleva aquí un *Dios de sangre*, que corta la violencia porque él mismo aparece como dueño y gestor (garante) de la vida, protector de la sangre. Cada vez que mata a un animal para comerlo, el hombre debe reconocer su violencia (deseo de sangre) y limitarla, imponiéndose la moderación del deseo. Esta prohibición de comer sangre introduce un dualismo paradójico: por una parte, se puede matar y comer carne; por otra, se prohíbe la comida (bebida) de sangre. En el fondo de

esta ley, Dios emerge como señor de sangre: cierra el camino a la violencia humana porque Él mismo es dueño y defensor (goel*) de la sangre de todos los vivientes. De esa forma suscita y controla la vida con violencia, impidiendo que ella se expanda de forma imparable. La sangre aparece así como esencia de la vida (= *nephesh*), que los hombres no pueden dominar como si fuera suya, pues la vida* es de Dios. La ley de Gn 9,1-7 permite (y de algún modo exige) matar y comer animales, pero exige respetar (no comer) su vida/sangre, para apagar el riesgo de violencia que lleva en sí toda sangre.

(2) *No se puede derramar sangre humana: no matar*. La ley vincula y distingue las sangres: no se puede comer, pero se puede derramar sangre de animales, matándolos para ofrecerlos a Dios y para que sirvan de alimento. Pero no se puede derramar sangre humana: «Al que derrame sangre de hombre, otro hombre derramará la suya; porque el hombre ha sido hecho a imagen de Dios» (Gn 9,6). Los hombres deben derramar y ofrecer a Dios la sangre de los animales, comiendo su carne, pero no pueden derramar la sangre de otros hombres, porque solo Dios es dueño de la vida de los hombres, como indica también el mandamiento del decálogo* (cf. Ex 20,12; Dt 5,18). La sangre es la vida del hombre y el hombre pertenece a Dios (que es su pariente cercano). En este contexto se habla del hombre como imagen* de Dios (Gn 1,26-27) y se completa la primera ley de los liberados del diluvio, a los que Dios les pidió que no comieran sangre (Gn 9,4) y que no derramaran sangre humana. Como representante (presencia) de Dios, el humano es inviolable: Dios ha puesto en torno de él una muralla protectora, reprimiendo con violencia la violencia social (Gn 9,6). El texto supone que debe matarse a un animal que haya matado a un hombre, pero no lo afirma expresamente. Por el contrario, el texto dice expresamente que un hombre que mate, derramando la sangre de otro, tiene que morir «porque Dios hizo al Adam (ser humano) a su imagen» (cf. Gn 1,26-27). El hombre es representante (presencia) de Dios; por eso Dios lo protege como suyo (Gn 9,6b). Esta es la base de toda antropología, el respeto a la vida. En el fondo de Gn 9 parece que solo hay una ley: no comer sangre de animales, no derramar sangre humana.

(3) *El primer pecado*, *pecado de sangre*. La primera muerte de la Biblia ha sido un asesinato: Caín ha matado a su hermano y Dios le ha respondido: «La voz de la sangre de tu hermano clama a mí desde la tierra» (Gn 4,10-11). La Biblia sabe que la tierra es buena, pero el asesino la pervierte, como sigue diciendo Dios hablando con Caín: «¿Qué has hecho?... Ahora, pues, maldito seas tú de la tierra, que abrió su boca para recibir de tu mano la sangre de tu hermano. Cuando labres la tierra, no te volverá a dar su fuerza; errante y extranjero serás en la tierra» (Gn 4,10-12). Tierra y hombres se encuentran vinculados de forma inseparable, de manera que la voz de la sangre *(qol dam)* de la primera víctima se eleva a Dios desde la tierra. Lo que era paraíso de paz se ha vuelto signo de maldades (Gn 4,10). La sangre de las víctimas que piden justicia será desde ahora el motor más intenso de la historia humana (cf. Ex 2,23-25; *1 Hen* 8,4; Ap 6,9-10). Dios sigue diciendo: «Maldita la tierra que ha abierto su boca para recibir la sangre de tu hermano...» (Gn 4,11). En esa línea avanza el mito básico de un apócrifo muy importante, 1 Henoc*, que entiende el pecado a manera de violación y muerte, a partir de

una invasión angélica: «Tomaron mujeres; cada uno se escogió la suya y comenzaron a convivir y a unirse con ellas, enseñándoles ensalmos y conjuros... Ellas concibieron y engendraron enormes gigantes de tres mil codos de talla cada uno. Consumían todo el producto de los hombres, hasta que les fue imposible alimentarse... Entonces los gigantes se volvían contra los hombres y los devoraban. Comenzaron a pecar con aves, bestias, reptiles y peces, consumiendo su carne y bebiendo su sangre. Entonces, la tierra se quejó de los inicuos» (*1 Hen* 7,1-6). Este es el pecado originario, dividido en dos fases: una angélica (violación) y otra de gigantes que matan y comen la sangre de hombres y animales. Este es un pecado que trasciende a los hombres, un pecado irreparable.

(4) *Pascua*, *fiesta de la sangre* (eucaristía*). La sangre ha sido para los israelitas una señal sagrada de bendición (es vida: Lv 17,11) y de expiación (sirve para reconciliar con Dios: Gn 9,4-5; Lv 17,11), siendo, al mismo tiempo, una realidad tabú, que impurifica y que debe evitarse (cf. Lv 17,11-14). Pues bien, la sangre del sacrificio de pascua* aparece vinculada a la liberación de los hebreos y a la muerte de los primogénitos de Egipto, definiendo el carácter histórico de la fiesta israelita. Una misma sangre aparece como signo de muerte para los egipcios y como principio de nacimiento sagrado (violento) para los hebreos. En este contexto se eleva sobre Israel un Dios celoso, que destruye con furor a los primogénitos de Egipto (en sacrificio de sangre), salvando a los israelitas (protegidos por la sangre del cordero). Así lo ha fijado el texto del Éxodo: «Tomará cada uno para sí una res de ganado menor (cordero o cabrito) por familia... toda la asamblea de la comunidad de los israelitas la inmolará entre dos luces. Luego tomarán la sangre y untarán las dos jambas y el dintel de las casas donde lo coman. En aquella misma noche comerán la carne... Es Pascua de Yahvé. Yo pasaré esta noche por la tierra de Egipto y heriré a todos los primogénitos del país de Egipto, desde los hombres hasta los ganados, y haré justicia de todos los dioses de Egipto. Yo, Yahvé. La sangre será vuestra contraseña en las casas donde moráis. Cuando yo vea la sangre pasaré de largo ante vosotros, y no habrá entre vosotros plaga exterminadora» (cf. Ex 12,2-14). La pascua se vuelve así fiesta de vida para unos y de muerte para otros. Es fiesta de las Suertes, de la inversión terrible y salvadora: mueren los hijos de aquellos que querían matar a los hebreos, se salvan los que iban a ser sacrificados. Lógicamente, los israelitas se saben protegidos por la sangre y la carne del animal sacrificado: por la sangre que libera, untada como signo en la jamba de las puertas; por la carne que alimenta en el camino de la vida, con ázimos y hierbas amargas, a los liberados. Nos hallamos ante el signo más profundo del sacrificio israelita, que expresa el carácter sagrado del pueblo, su puesto y tarea en la historia. En ese contexto de la fiesta pascual viene a revelarse en -Israel un Dios de sangre, que parece celoso de la vida de los hombres, de forma que destruye con furor a los primogénitos de Egipto (en sacrificio de sangre) y salva a los israelitas (protegidos por la sangre del cordero).

(5) *Todas las sangres. El pecado universal*. La fiesta de Pascua mostraba que existe una sangre bien derramada (la del Cordero sacrificado, que se vincula a la sangre de los egipcios muertos) y una sangre mal derramada (la de los hombres asesinados). Pues bien, Jesús no distingue esas sangres, no habla de unos que matan bien y de otros que

matan mal, sino que condena todas las sangres derramadas, que se condensan en la sangre de los profetas perseguidos y asesinados: «Por eso, la misma Sabiduría de Dios dijo: les enviaré profetas y apóstoles y a unos los matarán y a otros los perseguirán, de manera que a esta generación se le pedirán cuentas de la sangre de todos los profetas asesinados desde la creación del mundo, desde la sangre de Abel hasta la sangre de Zacarías, que murió entre el altar y el templo. Sí, en verdad os digo, se le pedirán cuentas a esta generación» (Lc 11,49-51). El sentido principal del texto es claro. «Esta generación» está formada por los que edifican los sepulcros de los profetas antiguos mientras matan a los actuales, que la Sabiduría de Dios sigue enviando ahora en nombre de Jesús. Los miembros de «esta generación» son los que se hacen guardianes y testigos del orden sacral (¡avalado por Dios!) para oprimir y expulsar con más firmeza a los enviados de Dios sobre la tierra. Estos son los «renteros» de la parábola de Mc 12: los que piensan que la vida humana se establece en fórmulas de imposición, que llevan a la muerte de los profetas y del mismo «hijo querido». Desde esta base se distinguen, a juicio del evangelio, las dos actitudes básicas de los hombres. (a) *Hay una violencia sacral*, representada por aquellos que, con pretexto de venerar a los mártires antiguos (edificando sus sepulcros), crean nuevos mártires, es decir, siguen matando, lo mismo que Caín. (b) *Hay una impotencia evangélica*, que es propia de los asesinados como Abel, sean quienes fueren. Toda la historia humana está representada por la sangre de los asesinados, que eleva su voz ante Dios. Esta es la voz de la sangre de todos los asesinados, como Abel y como los profetas. En nombre de todos ellos, como portavoz de la sangre de los oprimidos, eleva su voz Jesús. Desde esta base tenemos que decir que el Dios de Jesús «pide cuentas» de la sangre derramada, no solo de la suya (la de Jesús, la sangre cristiana), sino también de la sangre de los profetas antiguos y de todos los hombres, judíos o no judíos, profetas o no profetas, sacrificados a lo largo de la historia, lo mismo que Abel (que no era judío, ni cristiano, y que no tuvo más «mérito» que el haber sido asesinado). Esta es la revelación suprema que solo ha sido posible a través de la muerte de Jesús, el justo asesinado. En esta *generación* que edifica los sepulcros de los viejos profetas, que mata a Jesús y persigue a los nuevos profetas del Reino, se vuelve visible la unidad de todos los que matan (cometen un mismo pecado) y la unidad de todos los que mueren (de todos los que han sido asesinados) (cf. Ap 18,24).

(6) *La novedad del Evangelio*. Este es un descubrimiento desolador y confortante al mismo tiempo. (a) *Es desolador*, pues, por primera vez en la historia de los hombres, se puede ya decir que somos responsables de todos los asesinatos de la tierra. Es como si todas las cabezas de las víctimas se hubieran unido en la cabeza de Jesús, como si al matarle matáramos al conjunto de la humanidad. Este es el pecado* original: contribuir de un modo directo o indirecto a la muerte de Jesús, es decir, a la muerte de los asesinados de la historia humana. (b) *Es un descubrimiento consolador*: podemos sentirnos resguardados por la sangre de Jesús que ha muerto por todos, como sangre que da vida. Esta es la última generación y sabe ya el secreto de las cosas. Las anteriores no sabían: se encontraban como hundidas en la dispersión de muchas historias, muchas muertes, sin que pareciera existir una dirección de vida y un sentido unitario sobre el

mundo. Solo ahora, en torno al sepulcro de Jesús, formulamos el gran metarrelato que se aplica a todos los hombres. (c) *Hay una unidad del mal*, vinculada a la ley de la venganza y al orden del sistema, que se expresa en el asesinato de todos los profetas (Lc 11,50) o justos (Mt 23,35), de todos los que han sido y siguen siendo asesinados como Abel. (d) *Hay una unidad de bien*, pues Jesús, asesinado con todos y por todos, revela el sentido supremo de la realidad, como amor gratuito y salvador, superando así la violencia destructora de los hombres.

(7) *Sangre eucarística*. Solo en este contexto se puede hablar de la sangre eucarística de Jesús, expresada por el signo del vino* (eucaristía*). Cenando con sus discípulos y anticipando el sentido total de su vida y de su muerte, de su pascua y de su presencia en la Iglesia, Jesús tomó el vino y dijo: «Esta es la sangre de mi alianza, derramada por muchos para perdón de los pecados» (Mt 26,28; cf. Mc 14,24; Lc 22,20; 1 Cor 11,25). Jesús invierte así la ley de la sangre: no mata a los demás para vivir, no asesina a los otros para mantenerse, sino que entrega su propia vida, como sangre, en gesto de comunión (pacto) y de superación de la muerte. La ley de la sangre impedía que los hombres comieran sangre animal y, sobre todo, que derramaran sangre humana. Pues bien, a pesar de esa ley, la historia de los hombres se ha construido sobre el asesinato de los justos y profetas y, en sentido estricto, de todos los que son distintos y, de algún modo, se oponen al triunfo de los fuertes. La historia humana ha venido a convertirse de esa forma en un inmenso mausoleo: el edificio de nuestra cultura se eleva sobre la sangre de los asesinados o excluidos. Pues bien, invirtiendo ese proceso, Jesús ha iniciado un movimiento distinto, que se expresa en el don de la vida, en la sangre ofrecida al servicio de los otros, en forma de banquete.

(8) *Nota final. Apocalipsis*. La sangre tiene en el Apocalipsis dos sentidos básicos: expresa la acción destructora de los hombres (que matan, derramando sangre) y la gracia redentora de Jesús (que salva ofreciendo vida, sangre, como harán los mártires). Estos son sus significados. (a) *La sangre es signo de pecado (asesinato)*. La Prostituta* (Roma) está borracha de la sangre de los mártires de Cristo (Ap 16,6), de los profetas* y de todos los degollados de la tierra (18,24). Este es el pecado central de la humanidad: el lagar de la historia no produce vino sino sangre, inundando el mundo entero (Ap 14,19-20). (b) *La sangre de los asesinados*. Retomando el motivo de Abel, el Apocalipsis sabe que la sangre de los asesinados pide «justicia», desde el fondo del altar* de la historia (Ap 6,10) y sabe que ese grito será escuchado: Dios juzgará a los asesinos, en gesto de talión* histórico (hará beber sangre a quienes la han derramado: 16,6; 19,2). (c) *Juicio destructor*. El autor del Apocalipsis interpreta el proceso de la destrucción del mundo como inundación de sangre, que empieza por la luna (6,12), continúa como lluvia de muerte (8,7; cf. 8,9; cf. 11,6) y culmina allí donde las aguas todas de la tierra se hacen sangre (Ap 16,3-7), como había sucedido en el Nilo (Ex 7,17-20). (d) *Principio salvador*. Jesús, Cordero degollado (cf. Ap 12,11), expresa su amor derramando su vida (sangre) para salvación de los humanos (1,5; 5,9). Así invierte la violencia y supera el pecado: vence la guerra muriendo, empapado el manto con su sangre (19,13). Por la

sangre del Cordero pueden triunfar los creyentes, venciendo al Dragón (cf. Ap 12,11), blanqueando en gloria celeste sus vestidos (7,14).

Cf. E. ESTÉVEZ, *El poder de una mujer creyente. Cuerpo, identidad y discipulado en Mc 5,24b-34. Un estudio desde las ciencias sociales*, Verbo Divino, Estella 2003; R. GIRARD, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona 1983; J. P. ROUX, *La sangre. Mitos*, *símbolos y realidades*, Ediciones 62, Barcelona 1990; F. VATTIONI (ed.), *Sangue e Antropologia biblica* I-II, Centro Studi Sanguis Christi, Roma 1981.

SANSÓN

1. Juez carismático

(Jc 13–16). Juez y héroe del comienzo de la historia israelita, vinculado quizá al signo del sol (Shemesh). Es una figura más mitológica que histórica. Forma parte del folclore popular israelita, en sus relaciones con los pueblos vecinos filisteos, que ocupaban las zonas de la costa, en el sur de Palestina. En torno a su signo ha tejido la Biblia una finísima trama literaria y simbólica (familiar y social, militar y religiosa) en la que viene a expresarse la forma de actuación de Dios, que va guiando la historia de los hombres de un modo indirecto pero muy hondo y seguro. El mismo Ángel de Yahvé anunció su nacimiento, diciendo a los padres que su hijo «empezará a salvar a Israel de los filisteos» (Jc 13,5). Pero luego su vida viene a presentarse como historia ambigua donde la *ruah* de Yahvé, entendida como espíritu guerrero, viene a entretejerse con la propia complejidad de la historia de Sansón, hombre fuerte, irreflexivo, mujeriego a quien envuelven los enigmas de esposas, amigos y enemigos. En un primer nivel, esa historia parece puro mito: anécdotas casi infantiles de un guerrero ingenuo, forzado y simple, que se enoja de pronto, con fuerte violencia, atrapado en general por el enigma de sus propios acertijos y el deseo de las mujeres. Pero, leída a más nivel, esta es una de las más profundas historias de guerreros que han podido escribirse en tiempo antiguo. Sansón va desvelando en toda su crudeza la irracionalidad de una violencia que va y viene, aparentemente sin sentido, en medio de un mundo enigmático donde amigos y enemigos parecen confundirse. De un modo misterioso, el mismo Dios actúa y va diciendo su palabra a través de esta figura de guerrero que solo triunfa plenamente en el momento de su mayor debilidad y de su muerte, en un gesto también ambiguo de venganza (Jc 16,30). Significativamente, Heb 11,32 ha citado a Sansón entre los testigos de la fe.

2. Madre de Sansón

(↗ *Agar*, *Ana*, *apariciones*, *Débora*, *nazoreo*, *revelación*). Es (con Agar) el más claro ejemplo de mujer a la que Dios (el ángel de Yahvé) se le revela de un modo personal, para anunciarle el nacimiento de un hijo salvador (anunciación*). Algunos motivos de esta anunciación de la madre de Sansón han sido retomados por el texto de la anunciación de María, en Lc 1,26-38: «Había un hombre en Sorá, de la tribu de Dan, llamado Manóaj. Su mujer era estéril y no había tenido hijos. El ángel de Yahvé se apareció a esta mujer y le dijo: "Bien sabes que eres estéril y que no has tenido hijos, pero concebirás y darás a luz un hijo. En adelante guárdate de beber vino o bebida fermentada y de comer algo impuro. Porque vas a concebir y a dar a luz un hijo. No pasará la navaja por su cabeza, porque el niño será nazir de Dios desde el seno de su madre. Él comenzará a salvar a Israel de la mano de los filisteos"» (Jc 13,2-5).

Ella es destinataria de una visión (se le apareció) y de una audición: escuchó al Ángel de Dios que se le presentaba como Señor de la Vida, prometiéndole un hijo, que será salvador para Israel. En principio, esto podría haber bastado, como en el caso de Agar,

que no consulta a nadie, ni siquiera a Abrahán, padre de su hijo, pues tanto una mujer como la otra se han mantenido a la escucha de Dios: ambas han visto y oído, descubriendo el futuro de sus hijos: El hijo de Agar será fundador de un gran pueblo; Sansón será un «nazir», consagrado de Dios.

Pero Agar no tenía a nadie a quien contar de verdad su experiencia (Abrahán no compartía el proyecto de su vida), así que ella debía actuar por sí misma; por el contrario, la madre de Sansón comunica el secreto a su marido, pues quiere que él también comparte su experiencia, actuando así como su «maestra» (Jc 13,6-23). Advertido por su mujer, Manóaj pide a Dios que se le aparezca a él también, pero «Dios» se aparece otra vez a su mujer, que está en un despoblado (no en casa), como si quisiera hablar solo con ella. Pues bien, ella insiste y pide a «Dios» que espere, y avisa a su marido. Significativamente, cuando el marido llega, Dios sigue esperando (en figura de hombre divino), de manera que él puede verle, pero solo escucha lo que ha escuchado su mujer. No recibe una nueva revelación, sino una repetición de la anterior. El texto no recoge el nombre de la mujer, pero es ella la que actúa como transmisora de la voluntad de salvación de Dios, encarnada en su hijo (Sansón).

Nos hallamos, sin duda, ante una tradición antigua, de carácter simbólico («mítico»), vinculada con un lugar donde se mantenía la memoria de una revelación de Dios, que se hace presente (como indica el sacrificio posterior: Jc 13,15-21). En ese contexto, es importa la visión de la madre de Sansón, pero también la fe del pueblo israelita que cree que se puede «ver» a Dios, y que hay mujeres especialmente dotadas que le han visto y escuchado (conforme a una dinámica psico-religiosa muy significativa), vinculando la experiencia de Dios con el proceso de generación y alumbramiento de la mujer. Esta aparición (que la futura madre quiere compartir con su marido) parece vinculada a la mayor receptividad (capacidad de acogida) de las mujeres, más cercanas al misterio, al servicio de la vida (de los hijos). Esta mujer madre conoce a Dios desde el deseo de fondo de sí misma (de su maternidad), y no con argumentos racionales: «Al desaparecer el Ángel de Yahvé... Manóaj se dio cuenta de que había sido el Ángel de Yahvé y dijo a su mujer: «Vamos a morir, porque hemos visto a Dios». Su mujer le respondió: «Si Yahvé hubiera querido matarnos no habría aceptado nuestro holocausto y oblación, ni nos habría mostrado todas estas cosas ni nos habría comunicado una cosa así». La mujer dio a luz un hijo y le llamó Sansón. El niño creció y Yahvé le bendijo» (Jc 13,21-24).

Esta ha sido una revelación fundamental de mujer. Manóaj se ha limitado a repetir un dogma básico de la religión israelita: «Dios es invisible para el hombre, de forma que si un hombre le ve tiene que morir» (cf. Dt 5,25). Pues bien, en contra de ese principio, ella eleva su realismo de madre (dadora de vida), pues ella sabe que, en general, a Dios no se le ve, pero sabe también que el Dios invisible se puede mostrar y se muestra de hecho, de manera que se le puede «ver» cuando actúa al servicio de la vida.

Cf. M. NAVARRO, *Violencia*, *sexismo*, *silencio: In-conclusiones en el libro de los Jueces*, Verbo Divino, Estella 2013; X. PIKAZA, *Mujeres de la biblia judía*, Verbo Divino, Estella 2013.

SANTIAGO

1. Carta de Santiago

(↗ *familia de Jesús*, *iglesia 1-5*, *Jerusalén cristiana*, *judeocristianismo*, *helenistas*). La Iglesia judeocristiana ha dejado huellas en diversos textos del Nuevo Testamento, no solo en Mateo y en el Apocalipsis (e incluso en Juan), sino, y sobre todo, en esta carta/tratado que algunos críticos piensan que pudo haber sido escrita por el hermano de Jesús, en un buen griego, dirigiéndose a las doce tribus de la diáspora israelita (cf. Sant 1,1). En contra de esa opinión, la exégesis liberal y neoliberal (de tipo histórico-literario) sigue suponiendo que la carta constituye un discurso parenético tardío, escrito por un judeocristiano de la tercera generación, respondiendo y criticando a Pablo. Se trataría de un discurso moralista, de carácter abstracto y genérico, que no podría darnos ninguna información válida sobre las comunidades judeocristianas. En esa línea, desde una perspectiva confesional, apuntada ya por Lutero, se suele añadir que esta carta constituye una desviación o caída dentro del cristianismo primitivo, un retorno a posturas que Jesús y Pablo habían superado. No es posible alcanzar una certeza en este campo, pero podemos asegurar que esta carta no es una desviación, sino un testimonio clave de la riqueza y variedad de testimonios del Nuevo Testamento.

(1) *Una carta judeocristiana*. Nada impide que Santiago, asesinado el 62, pudiera dirigirse en griego a las comunidades judías (y cristianas) de la diáspora, para ofrecer su mensaje, desde la perspectiva del judaísmo. Pero, siguiendo la lógica de la primera iglesia, parece más verosímil pensar que no fue él quien escribió esta carta, sino que esta proviene de una comunidad judeocristiana antigua, de la segunda o tercera generación (del 70 al 100 d.C.), y ofrece un testimonio fuerte de la tradición de Santiago, un tiempo después de la caída del templo de Jerusalén (70 d.C.), en un momento en que esa tradición no había sido aún fijada y cerrada, ni en línea judeocristiana dura (del todo opuesta a Pablo), ni en línea gnóstica (cf. *EvTom* 12). La carta proviene de una comunidad que insiste en el cumplimiento de la ley de la libertad, desde la perspectiva de Jesús, sin vincularse al templo, que ya no se cita (quizá porque no se toma como esencial, o ha sido ya destruido).

El interés de esta carta está en que mantiene (organiza y expone) algunas enseñanzas básicas del judeocristianismo, en diálogo con la herencia de Pablo. Esto nos sitúa en la segunda generación cristiana (del 70 al 90 d.C.), tras la muerte de los líderes y la desaparición del templo como referencia central de los seguidores de Jesús. Esta carta aparece así como manifiesto de un tipo de Iglesia judeocristiana, heredera de Santiago, que, siendo radicalmente fiel al judaísmo y a la «fe de Jesucristo» (Sant 2,1), puede mostrarse universal (sin circuncisión, sin templo). Todo es judío en ella y todo es cristiano, siendo todo «humano»: un mensaje de sabiduría y reconciliación, para hombres y mujeres.

En un primer momento, da la impresión de que Santiago está criticando a Pablo y rechazando su doctrina de la justificación por la fe (sin obras). Pero, leída con más

profundidad, la carta puede y debe entenderse en otro sentido: no quiere rechazar a Pablo, sino lograr que su doctrina, bien entendida, pueda aceptarse en el ámbito de las tradiciones cristianas (e incluso judías). Ella se sitúa, según eso, antes de la «divisoria de aguas» que estaba llevando a la separación final de judíos rabínicos y cristianos. Santiago aparece así como referencia básica para unas comunidades cristianas que ofrecen su experiencia y su sabiduría de la vida de un modo universal, desde una Ley judía, entendida como ley de amor y libertad. En esa base, en contra de una mala interpretación de la fe de Pablo, él insiste en la necesidad de que la fe se exprese en unas obras de amor y de justicia: «¿De qué sirve, hermanos míos, que alguien diga: "Tengo fe", si no tiene obras? ¿Acaso podrá salvarle la fe? Si un hermano o una hermana están desnudos y carecen del sustento diario, y alguno de vosotros les dice: "Idos en paz, calentaos y hartaos", pero no les dais lo necesario para el cuerpo, ¿de qué sirve? Así también la fe, si no tiene obras, está realmente muerta... ¿Tú crees que hay un solo Dios? Haces bien. También los demonios lo creen y tiemblan. ¿Quieres saber tú, insensato, que la fe sin obras es estéril?» (Sant 2,14-20).

Esto que Santiago dice de la «fe con obras» lo suscribiría Pablo, aunque quizá con matices algo diferentes. En esa línea, en principio, su carta podría ser aceptada tanto por judíos rabínicos como por cristianos «paulinos», ofreciendo una base de diálogo para la Iglesia posterior. Santiago no tiene que acercarse al judaísmo, es judío. No tiene que dialogar con los cristianos, es cristiano. Esta «carta» ofrece así un primer ejemplo de «diálogo» judeocristiano, partiendo de una perspectiva especial (la herencia de Santiago), apareciendo como el mejor ejemplo de un cristianismo intenso, que puede parecer poco dogmático, pero que está centrado en la experiencia moral de Jesús y en el cumplimiento de la Ley, entendida en profundidad, en una línea «universal». Desde su misma dinámica «legal», fundada en el impulso más judío de Jesús, esta carta deja a un lado otros aspectos de la discusión que en un tiempo anterior pudieron parecer esenciales (comidas puras e impuras, circuncisión, descanso estricto del sábado), para centrarse en lo esencial de la Ley judía (y del mensaje de Jesucristo), que es la justicia y el cuidado por los pobres.

(2) *En contra de la gnosis. Judeocristianismo universal.* Santiago se opone a un cristianismo puramente gnóstico. En esa línea se muestra dialogante, abierto al pacto de la Gran Iglesia (pero sin dogmatismos ni exclusiones autoritarias), como un hombre radicalmente judío, pero que puede dialogar con el mejor helenismo, desde la base común de la libertad y el amor. Él aparece así como testigo de una moral mesiánica que es universal y profunda. No tiene que hablar mucho de Jesús como de alguien que está fuera, sino que habla desde el mismo Jesús, y de esa forma transmite su mensaje, conserva su herencia, situándose ante Pablo, a quien no condena, pero cuya doctrina matiza dentro de la tradición judeocristiana, en contra del riesgo de una disolución fideísta del camino de Jesús.

Significativamente, este Santiago judeocristiano se opone a un tipo de Santiago gnóstico (o protognóstico) que aparecerá pronto como garante de la tradición del *Evangelio de Tomás*, a quien presenta como garante de la enseñanza de Jesús y

lugarteniente suyo, en plano de grandeza: «Los discípulos dijeron a Jesús: Sabemos que tú te irás de nuestro lado; ¿quién va a ser el mayor entre nosotros? Díjoles Jesús: Dondequiera que os reunáis, dirigíos a Santiago el Justo, por quien fueron creados el cielo y la tierra» (*EvTom* 12). En contra de esa tendencia gnóstica, en la que Santiago puede presentarse como «el mayor», esta carta, retomando desde Jesús las mejores tradiciones israelitas, se presenta como testimonio supremo de una moralidad universal, de una ley regia de amor que puede vincular a todos los hombres, sin que nadie se eleve sobre nadie, en nombre de Santiago, «siervo» del Señor.

Esta Carta constituye quizá (con el evangelio de Mateo) el documento más significativo de una universalización del judaísmo ético, desde la perspectiva de Jesús. Desaparecen o quedan en segundo plano otros aspectos de la Ley judía (en línea ceremonial, ritual o alimenticia), y así emerge con toda su fuerza un judaísmo ético, abierto al diálogo universal, por el servicio a los más pobres, de forma que en el mismo pueblo (nación) israelita viene a integrarse en una experiencia universal de humanidad.

Este cristianismo de Santiago ofrece ciertas semejanzas con un judaísmo sapiencial de Alejandría (cf. libro de la Sabiduría*), pero con una ventaja: deja a un lado los aspectos metafísicos o doctrinales, prescinde de las revelaciones de un conocimiento elitista (e incluso de una exaltación de la historia nacional), para situar la tradición judía en el nivel de la experiencia y cumplimiento de la ley de la libertad (ley del amor), que se identifica con la fe de Jesucristo (un Jesucristo vinculado a la vida/fe, no a un dogma teórico) y que así puede universalizarse, apareciendo como propuesta de transformación (pacificación) para todos los hombres y mujeres. Santiago se presenta así como portador de una doble universalización que sigue siendo esencial para entender la herencia israelita de judíos y cristianos.

Santiago universaliza la tradición del judaísmo, de manera que las doce tribus aparecen como signo y compendio del conjunto de la humanidad. Todo es judío en la carta y, sin embargo, no hay nada que sea exclusivamente judío, pues el servicio a los pobres, el testimonio de la verdad y la búsqueda de una sabiduría limpia son experiencias que pueden abrirse a todos los pueblos, por encima de otras posibles oposiciones marginales. Todo es judío y, sin embargo, no hay nada exclusivamente judío, ningún mandato sobre circuncisión, alimentos o ritos especiales. Esta carta puede entenderse así como testimonio de un Israel eterno y humanista, es decir, abierto al conjunto de la humanidad.

Santiago universaliza, *al mismo tiempo*, *el cristianismo*. Todo es cristiano y, sin embargo, la carta no incluye ninguna referencia clara que sea exclusivamente cristiana, ni en línea cristológica ni eclesiológica. El principio de identidad cristiana es aquello que Jesús ha hecho y lo que ha vivido (la fe de Jesucristo: Sant 2,1), una identidad que se puede extender al conjunto de los pueblos. En un sentido, la misma fe paulina podría ser causa de enfrentamiento (si fuera entendida, como a veces ha sucedido); pero esta fe de Jesucristo, que se expresa en las obras de servicio y de libertad, puede convertirse en principio de vinculación entre todos los hombres. Tras muchos siglos de cristianismo ontológico, centrado en diferencias dogmáticas, el judeocristianismo de Santiago puede

actuar como principio de universalidad cristiana y religiosa, fuente de ecumenismo dialogal, desde la dignidad de los pobres y la búsqueda de sabiduría.

(3) *Religión*, *pobreza y sabiduría.* El cristianismo de Santiago es el mismo judaísmo llevado hasta el final, a través del cumplimiento de «la ley de la libertad», que es la ley regia del amor, vivida de manera intensa y condensada como «fe de Jesucristo». Esta carta expone así un tipo de judeocristianismo, que no ha sido desarrollado después de un modo consecuente, ni por el judaísmo ni por la Iglesia cristiana. Santiago es representante de una religión que se identifica a sí misma y se expande a partir de los pobres, en línea de cumplimiento más que de sacralidad dogmática.

Lo que vincula a judíos y cristianos es el cuidado de los huérfanos y viudas (Sant 1,27). Por eso, no tiene sentido discutir sobre nombres o títulos particulares, preguntando si esos títulos son más cristianos o judíos (o solo judíos), en disputa de nombres. Los que han fijado su fe en esta carta no han planteado ese tema; no les importa definir, teóricamente, si son judíos o cristianos. Pueden ser y son una cosa y la otra, siempre que se cumpla la ley del amor. En ese sentido, su eclesiología, pareciendo en un nivel arcaica, es una de las más actuales que se puedan dar en las iglesias, de manera que puede tomarse como principio de un ecumenismo activo, dejando en un segundo plano los argumentos doctrinales (las disputas dogmáticas), desde la ayuda a los más pobres.

Esta carta ofrece así el testimonio de una sabiduría práctica universal, diciendo: «Si a alguno le falta sabiduría, pídala a Dios» (Sant 1,5). Se trata aquí de una sabiduría cordial, que proviene de la oración, como la de Salomón (que la pidió a Dios, para comportarse según su voluntad, dirigiendo bien al pueblo: cf. 1 Re 3; Sab 6–9). En esa línea, el proyecto de Santiago es un judaísmo «sapiencial, pero no en el sentido helenista, sino en una línea de sabiduría práctica del judaísmo, que se expresa en el amor y el servicio a los pobres. Él ha vinculado así la ley perfecta y la sabiduría perfecta (el conocimiento más alto), a través de la opción a favor de los pobres.

Cf. R. BAUCKHAM, *James and the Jerusalem Church*, en *The Book of Acts IV. Palestinian Setting*, Eerdmans, Grand Rapids MI 1995, 415-480; *James. Wisdom of James*, *disciple of Jesus the Sage. New Testament Readings*, Routledge, Londres 1999; B. CHILTON y J. NEUSNER (eds.), *The Brother of Jesus: James the Just and His Mission*, Westminster, Louisville 2001; L. T. JOHNSON, *The Letter of James. A New Translation with an Introduction and Commentary*, Anchor Bible 37A, Doubleday, Nueva York 1995; *Brother of Jesus*, *friend of God. Studies in the Letter of James*, Eerdmans, Cambridge 2004; J. L. DE LEÓN AZCÁRATE, *Santiago*, *el Hermano del Señor*, Verbo Divino, Estella 1998; É. NODET y J. TAYLOR, *Essai sur les origines du Christianisme*, Cerf, París 1998.

2. Hermano del Señor

(↗ *Iglesia*, *Jerusalén*, *María*, *madre de Jesús en Marcos*, *Pablo*, *Pedro*, *Santiago [carta de]*). Es, con Pedro y Pablo, el personaje masculino más importante de la Iglesia primitiva. Ha ocupado un lugar importante en la comunidad de Jerusalén, no solo por ser hermano de Jesús, sino por su propia opción cristiana.

(1) *Presentación*. Aparece en Mc 6,3, con otros tres hermanos (José, Judas y Simón), al lado de Jesús, el hijo de María. En Mc 15,40 y 16,1 (cf. 15,47) se le llama hijo de María*, la madre de Jesús, y se le presenta significativamente como «el Menor» (*tou mikrou*: Mc 15,40), quizá para distinguirle de Santiago el Zebedeo, que sería el Mayor.

Pero es muy posible que ese apelativo se utilice como expresión de humildad (los cristianos han de ser «menores»: Lc 9,48) o, incluso, de cierto descrédito, que estaría en la línea de la actitud del evangelio de Marcos ante los hermanos de Jesús (cf. Mc 3,31-35): este Santiago, a quien algunos toman como el más grande de los seguidores de Jesús (cf. *EvTom* 12), sería precisamente el pequeño. Los textos suponen que al principio no creía en su hermano (cf. Mc 4,31-35; Jn 7,3-10). Pero Pablo afirma expresamente que se le apareció Jesús resucitado (1 Cor 15,7) y le presenta honrosamente como hermano del Señor (cf. Gal 1,19). Lucas parece incluirle entre los fundadores de la Iglesia, el día de Pentecostés (cf. Hch 1,13-14). En ese contexto, podemos recordar los grupos cristianos de la iglesia de Jerusalén. (a) Pedro y los Doce simbolizaban y anunciaban la apertura del mensaje de Jesús al conjunto de Israel, con sus doce tribus. (b) Los Siete misioneros helenistas, con Esteban y Felipe, ofrecieron el evangelio de Jesús a los gentiles. (c) Los judeocristianos, centrados en Santiago, desarrollaron el evangelio desde una perspectiva intrajudía, de cumplimiento radical de la Ley. Representante y cabeza del grupo fue Santiago, a quien «se apareció Jesús», conforme al testimonio de Pablo (cf. 1 Cor 15,7).

(2) *Santiago y los judeocristianos de Jerusalén*. Debido a diferentes disturbios y persecuciones, los helenistas tuvieron que dejar Jerusalén (cf. Hch 8,1), lo mismo que hizo luego Pedro (cf. Hch 12,17), de manera que el grupo de los Doce parece haberse disuelto, perdiendo su función. (De las mujeres callan las fuentes oficiales). Así quedó en Jerusalén Santiago, con los partidarios de una nueva interpretación mesiánica de la Ley, que Jesús habría proclamado y ratificado por su muerte; ellos no eran dependientes de Pedro y de los Doce, sino portadores de una experiencia propia (cf. en 1 Cor 15,7; Hch 1,13-14): habían «visto» a Jesús, esperaban su venida mesiánica en Jerusalén y se sentían portadores de una misión relacionada con Jerusalén, donde debían vincularse, conforme a la promesa, todas las naciones. Los cristianos de Santiago (cf. Gal 2,12) eran autónomos, pero no estaban separados, no formaron una secta, sino que se mantuvieron en comunión con Pedro, e incluso con Pablo, como sabe Hechos 15 y Gal 4. Así aparecen como testigos de la variedad y riqueza de la herencia de Jesús. Su teología y organización era semejante a la de otros grupos proféticos y/o apocalípticos judíos que anunciaban la llegada de Dios en Jerusalén, pero ellos añadían que Dios vendrá y se manifestará por medio de Jesús, Mesías crucificado, que se mostraría lleno de gloria, para confirmar la esperanza judía y recibir después a todos los gentiles. Como testigos y garantes de ese mesianismo se alzaron en Jerusalén, en radicalidad ejemplar (en desprendimiento y comunicación de bienes), Santiago y los cristianos de su grupo, a lo largo de unos años centrales del cristianismo naciente (entre el 40 y el 60 d.C.). Ellos eran «los pobres» de Jesús y formaban una comunidad escatológica, la primera iglesia, organizada al estilo judío, como *qahal* o comunidad mesiánica, de tal forma que sus huellas resultan visibles en los evangelios de Mateo y Juan, lo mismo que en el Apocalipsis y, sobre todo, en la carta de Santiago, que el hermano de Jesús pudo haber escrito, en un perfecto griego, a las doce tribus de la diáspora israelita (cf. Sant 1,1). Ciertamente, Santiago y su grupo se comunicaban hacia dentro en arameo (o hebreo), pero nada impide que pudiera escribir en un griego culto (hablado también en Jerusalén)

a «las doce tribus que están en la dispersión» (Sant 1,1). Sea como fuere, aun en el caso de que la carta actual de Santiago sea posterior, los de su grupo formaron la primera comunidad cristiana bien instituida, la congregación de «los pobres» (cf. Gal 2,10; Rom 15,26), con un obispo-inspector (Santiago) a su cabeza y con un grupo de presbíteros a su lado, conforme al estilo de organización de otras comunidades judías (como la de Qumrán). Esta iglesia de Santiago quiso mantener y mantuvo una autoridad de referencia o arbitraje sobre el resto de las iglesias, como supone Hechos y Pablo. No intentó extender directamente su jerarquía (el obispado o papado de Santiago), como hará la iglesia posterior de Roma, ni se opuso a las iglesias helenistas (como sabe Hch 15), pero quiso mantener y mantuvo su propia experiencia de evangelio, en línea de pobreza y radicalidad moral (como supone la carta de Santiago). Pablo aceptó el valor de esta iglesia y la entendió como principio y modelo de todas las restantes (cf. 1 Tes 2,14-16), ofreciéndole incluso una colecta o tributo monetario, como signo de reconocimiento (cf. 1 Cor 16,1-4; Rom 15,22-33; etc.). Pero se opuso siempre a las posibles ingerencias de aquellos que, formando parte del grupo de Santiago, quisieron imponer su experiencia cristiana (vinculada a la circuncisión) al resto de las comunidades.

(3) *Autoridad y pervivencia de la iglesia de Jerusalén*. La iglesia de Jerusalén tuvo una aguda conciencia, sagrada y mesiánica, organizativa y legal, y estuvo animada (presidida) por los hermanos de Jesús, en una línea que Mc 3,31-35 ha criticado (suponiendo que ella quería entrometerse en la vida de otras iglesias). El auténtico «papa» o intérprete del evangelio no fue aquí Pedro (como dirá Mt 16,18-20, rechazando quizá las pretensiones de los judeocristianos), sino el mismo Santiago, como supone la tradición de Hch 15 e incluso *EvTom* 12. Esta iglesia fue el primer experimento cristiano a gran escala (tras el fracaso de los Doce). Pero también ella fracasó o quedó marginada, quizá por conflictos internos (reflejados en los textos actuales de Mt y Jn) y por la oposición del judaísmo más oficial, pues el Sumo Sacerdote hizo matar a Santiago, el año 62 (como antes había hecho matar a Jesús), pues le molestaba su libertad frente al templo (cf. F. Josefo, *AJ* XX, 197). Todo nos permite suponer que esta iglesia, muy centrada en la Ley de Israel (reinterpretada por Jesús), no tuvo suficiente capacidad de adaptación o creatividad. Quizá se hallaba fijada en doctrinas y organizaciones demasiado vinculadas a la «ciudad santa» y, a pesar de su radicalidad ética y de la importancia que daba a la ley real de la libertad (cf. Sant 2,8-11), no supo captar algunos rasgos de libertad y apertura universal del evangelio, vinculados a la vida, muerte y pascua de Jesús. Esta Iglesia fracasó tras la guerra del 70 d.C., pero muchos de sus testimonios (recogidos en diversas tradiciones de los sinópticos) han influido en el cristianismo posterior. Sus restos se mantuvieron durante casi dos siglos, en grupos judeocristianos de tipo ultralegalista y antilegalista gnóstico (los extremos suelen vincularse), fuera de la Gran Iglesia. Pero la intención más honda de este grupo de Santiago, vinculado a la raíz israelita del evangelio, no se ha cumplido todavía y queda así pendiente (lo mismo que la misión de los Doce): no ha llegado la culminación mesiánica de Israel (cf. Rom 11), ni el cumplimiento de las promesas de Jerusalén, que, conforme a los profetas, será, como su nombre indica, la ciudad de la paz universal.

Santiago y los suyos habían querido poner de relieve el carácter básicamente judío del mensaje y de la vida de Jesús, relacionándolo con la Ley y el Templo (más que con las doce tribus, como habían hecho los Doce con Pedro). No negaban el carácter universal del evangelio, pero pensaban que esa universalidad se cumpliría en un momento posterior, cuando Jerusalén hubiera aceptado el evangelio y cuando Jesús volviera para iniciar su Reino desde el templo. Ellos fracasaron, pero el ideal de Jesús, a quien veneraban como Mesías de los crucificados, era mayor que sus concreciones eclesiales. No se cumplió su modelo eclesial, pero su tarea básica sigue estando pendiente: el evangelio de los seguidores de Jesús tiene que mantener sus conexiones con el pueblo judío, cuya esperanza mesiánica comparte, asumiendo, al mismo tiempo, la suerte y tarea creadora de los crucificados de la historia.

Cf. P.-A. BERNHEIM, *James*, *the Brother of Jesus*, SCM, Londres 1997; L. T. JOHNSON, *Brother of Jesus*, *friend of God. Studies in the Letter of James*, Eerdmans, Grand Rapids MI y Cambridge (Reino Unido) 2004; J. L. LEÓN AZCÁRATE, *Santiago*, *el hermano del Señor*, Verbo Divino, Estella 1998; É. NODET y J. TAYLOR, *Essai sur les origines du Christianisme*, Cerf, París 1998; F. VOUGA, *Los primeros pasos del cristianismo. Escritos*, *protagonistas*, *debates*, Verbo Divino, Estella 2001.

3. Iglesia de Santiago

(↗ *familia de Jesús*, *gebîra*, *helenistas*, *iglesia 1-5*, *Jerusalén ciudad cristiana*, *judeocristianismo*, *María*, *Pablo*). Los judeocristianos de Santiago formaron en Jerusalén una comunidad autónoma, pero no totalmente separada, pues no crearon una secta, sino que se mantuvieron en comunión con Pedro, e incluso con Pablo, como sabe Hch 15 y Gal 2. Así aparecen como testigos de la variedad y riqueza de la herencia de Jesús, desde sus mismos orígenes judíos. Su teología y organización era semejante a la de otros grupos proféticos y/o apocalípticos que anunciaban la llegada de Dios, pero añadían que él se manifestaría por medio de Jesús, Mesías crucificado, que vendría lleno de gloria, para confirmar la esperanza judía y recibir después a todos los gentiles.

Como testigos y garantes de ese mesianismo se alzaron en Jerusalén, en radicalidad ejemplar (en desprendimiento y comunicación de bienes, en honda pobreza), Santiago y los cristianos de su grupo, a lo largo de unos veinte años centrales del cristianismo naciente (entre el 40 y el 60 d.C.). Eran «los pobres» de Jesús y formaban una comunidad escatológica, la primera iglesia, organizada al estilo judío, como *qahal* o ekklesia* mesiánica, y sus huellas resultan visibles en los evangelios de Mateo y Juan, lo mismo que en el Apocalipsis y, sobre todo, en la carta de Santiago, que el hermano de Jesús podría haber escrito a las doce tribus de la diáspora israelita (cf. Sant 1,1). Ciertamente, Santiago y su grupo se comunicaban hacia dentro en arameo (o hebreo), pero nada impide que algunos miembros o herederos de su grupo pudieran escribir en un griego culto (hablado también en Jerusalén) «a las doce tribus que están en la dispersión» (San 1,1).

(1) *Hermano del Señor, ¿obispo de Jerusalén?* Se suele hablar del liderazgo monárquico de Santiago, a quien la tradición presenta como primer obispo de Jerusalén. En un sentido, este apelativo (obispo, supervisor o vigilante) parece no solo anacrónico (el episcopado en cuanto tal surgirá más tarde), sino contrario a los datos de la historia:

Santiago no ha sido un simple «supervisor» al servicio de una Iglesia de la que ha recibido autoridad (a través de la elección y/o imposición de manos de los obispos del entorno), sino testigo de la pascua de Jesús (cf. 1 Cor 15,7). De todas maneras, en la base de su función podría hallarse la figura del *mebaqqer o inspector*, que aparece en Qumrán como encargado de la distribución de bienes y el orden comunitario (cf. CD 13,7-9; 14,8-14), y en ese sentido se le podría llamar «obispo esenio», rodeado de presbíteros, empeñado en crear en Jerusalén, desde Jesús, una comunidad de judíos mesiánicos, centrados en el cumplimiento de la Ley, pero entendida en clave radical de amor (como supone la carta de Santiago).

Pero más que por «obispo esenio», Santiago tuvo autoridad como hermano del Señor y creyente. Debió tener gran autoridad mesiánica, en un contexto donde las tradiciones familiares eran fuertes, de tal forma que algunos han podido hablar de «califato» o gobierno eclesial de los parientes del Señor, ratificando una especie de *nueva genealogía cristiana*, importante aunque indirecta (Jesús no ha dejado descendientes). De todas formas, su liderazgo no le ha venido solo por ser hermano del Señor, sino por haberle «creído» en experiencia pascual (cf. 1 Cor 15,7). Más que su vinculación familiar con Jesús (cuyo origen y parentesco ha sido objeto de fuerte especulación histórica y teológica) importa su experiencia del Señor resucitado.

Sea como fuere, tras la marcha de Pedro (o quizá motivándola), a partir del año 41 d.C., ha surgido en Jerusalén una especie de mando califal: Jesús ha muerto y queda en su lugar, como dirigente de la Iglesia, su hermano, jefe de familia (cf. Hch 12,17). Los de Santiago elaboran su propia visión de Jesús y de Jerusalén, como «ciudad del Gran Rey» (cf. Mt 35). De esa forma se elevan como testigos de la variedad y riqueza de la herencia de Jesús, en la línea del mesianismo profético judío, que interpretaba a Jerusalén como lugar donde irrumpiría el Reino de Dios, es decir, como lugar donde se mostraría Jesús, Luz de Dios, con un resplandor de gloria universal, para confirmar la esperanza judía y recibir después a todos los gentiles que vendrán a rendirle reverencia.

(2) *Un cristianismo judío.* En ese contexto podríamos hablar quizá de una Iglesia básicamente nazirea (aunque con rasgos nazoreos*). Los nazireos eran «consagrados», del hebreo *nedser*, vinculados a la causa de Dios por un voto especial (cf. Nm 6), de radicalidad ascética (renuncia a la bebida) y militante (compromiso por la causa de Yahvé). Una cita de Hegesipo, recogida por Eusebio de Cesarea, presenta a Santiago, hermano de Jesús, como nazireo ascético: «Santiago, el hermano del Señor, es el sucesor, con los apóstoles, del gobierno de la Iglesia. A este, todos le llaman Justo ya desde el tiempo del Señor y hasta nosotros, porque muchos se llamaban Santiago. No obstante, solo él fue santo desde el vientre de su madre; no bebió vino ni bebida fermentada; ni tocó carne; no pasó navaja alguna sobre su cabeza ni fue ungido con aceite; y tampoco usó del baño. Solo él tenía permitido introducirse en el santuario, porque su atuendo no era de lana, sino de lino. Asimismo, únicamente él entraba en el templo, donde se hallaba arrodillado y rogando por el perdón de su pueblo, de manera que se encallecían sus rodillas como las de un camello, porque siempre estaba prosternado sobre sus rodillas humillándose ante Dios y rogando por el perdón de su

pueblo. Por la exageración de su justicia le llamaban Justo y Oblías, que en griego significa protección del pueblo y justicia, del mismo modo que los profetas dan a entender acerca de él» (*Historia Eclesiástica* II, 23, 4-7).

Iglesia de los pobres. La información anterior debe ser matizada y comparada con la de *EvTom* 12, que presenta también a Santiago como justo, pero en línea más gnóstica que ascética. Por otra parte, es muy posible que en la familia de Jesús hubiera personas que interpretaban de maneras distintas el nazoreato/nazireato. Pienso que Jesús fue básicamente un nazoreo* (de *netzer*, es decir, de la raíz de David), no un nazireo (de *nedser*), aunque el evangelio de Marcos quiso ocultar ese dato, por las relaciones que podía tener con el alzamiento antirromano (cf. en cambio Mt 2,23; Jn 18,5.7; 19,19; 26,71 e incluso Lc 18,37). Lucas presenta a Jesús como nazoreo (cf. Hch 2,22; 3,6; 4; 4,10; 22,8; 26,9) y habla incluso de una *haíresis* o secta de los nazoreos, con la que vinculan a Pablo (Hch 24,5). De todas formas, parece que ambos términos (nazir y nazoreo) pudieron tender a vincularse. Desde esa base se puede entender la información ya citada de Hegesipo arriba citada, añadiendo que la iglesia de Santiago se vincula quizá, de un modo sorprendente, con la comunidad de Juan Bautista, quien aparece también como «nazir/nazireo». De todas formas, estas no son más que hipótesis. Lo único seguro es que, como testigos y garantes de un mesianismo judío de Jesús, se alzaron, en gesto de pobreza radical, Santiago y sus hermanos, creando su Qahal o comunidad mesiánica en la misma Jerusalén, en los años centrales del cristianismo naciente (entre el 40 y el 70 d.C.).

Una Iglesia abierta. A diferencia de lo que harán después otras iglesias (en especial la de Roma), la Iglesia o Qahal de Santiago no intentó extender su jerarquía (obispado o papado de Santiago) de un modo universal, pero quiso mantener y mantuvo su propia experiencia de evangelio, en línea de pobreza y radicalidad moral (como supone la carta de Santiago). Pablo aceptó el valor de esta iglesia y la entendió como principio y casi como modelo de las otras (cf. 1 Tes 2,14-16), llevándole incluso un tributo monetario (colecta*), como signo de reconocimiento (cf. 1 Cor 16,1-4; 2 Cor 8,9; Rom 15,22-33; etc.), aunque se opuso a los que, en nombre del «grupo de Santiago», quisieron imponer a los demás su visión de Iglesia. Resulta sorprendente que Pablo, tan crítico frente a lo que pueda suponer un riesgo contra la novedad y libertad de su mensaje (que supera toda genealogía legal), acepte la autoridad de Santiago, no solo en el principio y centro de su trayectoria misionera (cf. Gal 1,19; 2,9), como muestra esa colecta. De esa forma, él reconoce la autoridad de Jerusalén y de Santiago, hermano de Jesús (cf. Hch 21,17-26). Pablo ha rechazado con fuerza la contra-misión de los de Santiago (que querrían completar la obra paulina, con elementos judíos: cf. Gal 2,12ss), pero acepta la existencia y valor de la iglesia de Jerusalén (cf. Hch 15), mostrando así la riqueza y libertad del cristianismo.

Esta iglesia representa quizá el primer experimento cristiano a gran escala, el primer gran ensayo de comunidad judeocristiana, de tipo legal, en Jerusalén (tras el eclipse de los Doce), pero ella fracasó también o quedó marginada, quizá por conflictos internos (que podrían reflejarse en algunos textos actuales de Mt y Jn), por la oposición de un

judaísmo sacerdotal, pues el Sumo Sacerdote Anás hizo matar a Santiago, el 62 d.C. (como su padre Anás había hecho con Jesús treinta años atrás). Santiago tenía gran autoridad moral en Jerusalén y, si suscitó el rechazo de Anás, sacerdote saduceo, fue porque su doctrina o, mejor dicho, su forma de vida le parecía peligrosa, porque iba en contra de la «ortodoxia» saducea, por su radicalidad moral y escatológica. Él dirigió, sin duda, uno de los grupos judíos más observantes del momento, un movimiento que no parece haberse movido en la línea del celotismo, que estallará a los cinco años (67 d.C.), sino en la perspectiva de un radicalismo escatológico, quizá cercano al de algunos esenios.

Los de Santiago se creían representantes del auténtico Israel mesiánico (nazoreo), pero en línea de pobreza y ascetismo escatológico (son también nazireos) y en solidaridad con los pobres (siguiendo al Jesús histórico). Ellos tenían, de alguna manera, la certeza de que el fin de los tiempos ya había llegado, cosa que les permite aceptar la sacralidad del templo, pero no en la línea saducea (de poder sacrificial y de sacerdocio dominador), sino en una línea mesiánica de pureza personal y de fidelidad a los principios de la Ley, como si ellos mismos, los judeocristianos, fueran el auténtico templo de Dios.

(3) *Muerte de Santiago.* Sea como fuere, Santiago y los suyos aparecieron como peligrosos ante el Sumo Sacerdote por su radicalidad judía, pues formaban una comunidad autónoma, de tipo escatológico, precisamente en Jerusalén, a la vista de todos, presentándose a sí mismos como alternativa del templo (aunque no en línea celota), en los años en los que se estaba incubando la gran protesta y guerra contra Roma. A diferencia de lo que sucede en el caso de Jesús, Santiago no muere solo, sino con un grupo de seguidores, y su muerte tuvo que ser un acontecimiento importante, por la forma en que lo narra Flavio Josefo: «El joven Anano... pertenecía a la escuela de los saduceos, que son, como ya he explicado, ciertamente los más desprovistos de piedad de entre los judíos a la hora de aplicar justicia. Poseído de un carácter así, Anano consideró que tenía una oportunidad favorable porque Festo había muerto y Albino se encontraba aún de camino. De manera que convenció a los jueces del Sanedrín y condujo ante ellos a uno llamado Santiago, hermano de Jesús el llamado Mesías, y a algunos otros. Los acusó de haber transgredido la Ley y ordenó que fueran lapidados. Los habitantes de la ciudad que eran considerados de mayor moderación y que eran estrictos en la observancia de la Ley se ofendieron por aquello. Por lo tanto, enviaron un mensaje secreto al rey Agripa, dado que Anano no se había comportado correctamente en su primera actuación, instándole a que le ordenara desistir de similares acciones ulteriores. Algunos de ellos incluso fueron a ver a Albino, que venía de Alejandría, y le informaron de que Anano no tenía autoridad para convocar el Sanedrín sin su consentimiento. Convencido por estas palabras, Albino, lleno de ira, escribió a Anano amenazándolo con vengarse de él. El rey Agripa, a causa de la acción de Anano, lo depuso del Sumo sacerdocio que había ostentado durante tres meses y lo reemplazó por Jesús, el hijo de Damneo» (Flavio Josefo, *Ant* XX, 200-203).

Esta condena de Santiago (62 d.C.) se produjo por disensiones sobre el cumplimiento de la Ley judía. El rey Agripa aquí aludido es Herodes Agripa II, hijo de Agripa I (el que

había hecho matar a Santiago Zebedeo, el año 44), que desde el año 53 d.C. era tetrarca de Batanea y Traconítide, al nordeste de Galilea, y que había recibido de Roma el poder de nombrar al Sumo Sacerdote (por lo que tenía gran influjo en Jerusalén); así lo confirma el texto al decir que depuso a Anano (que había ajusticiado a Santiago).

(4) *¿Fracaso de la iglesia de Santiago?* F. Josefo afirma que Santiago tenía gran autoridad en Jerusalén, de manera que el Sumo Sacerdote que le condenó fue acusado y condenado por otros judíos observantes. Pues bien, a pesar de ese apoyo popular, debemos añadir que el grupo de Santiago fracasó (al menos a la larga), por varias razones que quizá podrían resumirse así.

Quizá fracasó *por dificultades internas de su propia iglesia* (y del judaísmo en su conjunto), que parecen reflejarse en algunos textos cristianos donde se conserva la memoria de su comunidad (así en el fondo de los evangelios de Mateo y Juan). En algún sentido, resultaba más fácil extender el «judaísmo cristiano» fuera de las fronteras de Israel que dentro de las instituciones del judaísmo, como ha destacado Pablo en Rom 11. Ese fracaso ha de entenderse *dentro del gran conflicto intrajudío del siglo I d.C.* Ese es un conflicto que sigue influyendo hasta la actualidad y que no ha sido resuelto todavía en el campo de las relaciones de judíos y cristianos.

Santiago fracasó también *porque el Cristo*, *su hermano*, *no vino a ratificar (¡externamente!) el cumplimiento de su misión*, como su grupo esperaba. Conforme a la teología de Santiago, evocada ya en Hch 15, los judeocristianos de Jerusalén quisieron reedificar la «cabaña caída» de Sión, el gran tabernáculo de Dios, para que pudieran venir los gentiles. Pero, a pesar de que su comunidad parece haber sido admirable, ellos no lograron reconstruir, en sentido externo, el tabernáculo o tienda de Dios, sino que sucedió todo lo contrario, pues el mismo templo de Jerusalén sería destruido con la guerra del 67-70, sin que Jesús viniera a revelarse externamente como Hijo de Hombre glorioso, allí en Jerusalén (como esperaban quizá también Santiago y los de su grupo).

Este judaísmo cristiano de Santiago fracasó quizá también *como efecto de la expansión del cristianismo gentil*, de tipo paulino. Da la impresión de que las iglesias helenistas, que se extendían con más facilidad, terminaron por ahogar, quizá sin querer, al judeocristianismo estricto, que, a pesar de ello, ha dejado una aportación al conjunto de las iglesias, como hemos dicho (a través de Mt y Sant, de Ap e incluso de las cartas pastorales atribuidas a Pablo).

Ciertamente, siguieron existiendo comunidades judeocristianas, pero, en contra de lo que quiso Santiago en Hch 15,16-17, ellas no ofrecerán ya una alternativa mesiánica real para el conjunto de Israel ni un foco de atracción para las naciones gentiles, ni una forma atrayente de expansión del cristianismo. Quizá podría suponerse que esta iglesia de Jerusalén, muy centrada en la Ley de Israel (reinterpretada por Jesús y formulada de manera radical por Santiago, su hermano), careció de capacidad de adaptación o creatividad. Posiblemente, los tiempos no estaban maduros. Tras la guerra judía y la caída del templo de Jerusalén, el 67-70 d.C., el conjunto del judaísmo buscará otros caminos, alejados no solo de Jesús el Nazoreo, sino también de la iglesia nazoreo/mesiánica de Santiago.

Por esas u otras razones, el proyecto de estos cristianos no triunfó, pero muchos de sus testimonios (recogidos en diversas tradiciones de los evangelios sinópticos) han influido en el cristianismo posterior. Su herencia se mantuvo durante casi cuatro siglos, en grupos judeocristianos de tipo ultralegalista y en gnósticos antilegalistas (los extremos suelen vincularse) que terminaron por agotarse y desaparecer, fuera de la Gran Iglesia. Por otra parte, su intención más honda, vinculada a la raíz israelita del Evangelio, no se ha cumplido todavía y queda aún pendiente (como la intención de los Doce): no se ha realizado aún la esperanza de las tribus de Israel o de la ciudad de Jerusalén, que, conforme a los profetas, será, como su nombre indica, *ciudad de paz*, lugar de concordia para todos los pueblos de la tierra.

Además de las obras citadas en la entrada anterior, cf. J. JEREMIAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1977, 274-278 (que lo asocia con los fariseos): B. CHILTON y J. NEUSNER, *Types of Authority in Formative Judaism*, Routledge, Londres 1999, 56-69; E. NODET y E. TYLOR, *The Origins of Christianity*, Glazier, Collegeville 1998.

SANTIAGO ZEBEDEO

(↗ *discípulos de Jesús 1*, *Iglesia*, *Juan*, *Pedro*, *zebedeos*). El primer Santiago (= Jacob, Jacobo) al que aluden los evangelios es *Santiago el Zebedeo*, hermano de Juan*. Los dos hermanos forman parte del grupo de los primeros llamados (Mc 1,19) y aparecen después como miembros del grupo de los tres o cuatro discípulos preferidos de Jesús (cf. Mc 1,29; 5,37; 9,2; 13,3; 14,33). Jesús (o la primera tradición de la Iglesia) les ha dado el nombre de *Boanerges*, hijos del trueno (Mc 3,17), quizá por su ardor mesiánico, aunque es posible que la palabra *trueno* se utilice aquí en sentido apocalíptico, como expresión de las últimas llamadas de Dios antes del fin del mundo (cf. Ap 10,3-4; 11,19; 16,18). También les encontramos entre aquellos que quieren ocupar los primeros puestos en su Reino (cf. Mc 10,35.41). Santiago, a quien la tradición llamará el Mayor, para contraponerlo al otro Santiago, llamado el Menor, tiene que haber sido un miembro importante de la Iglesia, uno de los dirigentes de la comunidad primitiva de Jerusalén, pues Hch 12,2 afirma que el rey Agripa (41-44 d.C.) le hizo matar, como supone de un modo indirecto Mc 10,39, donde Jesús le asegura que será capaz de beber su cáliz, lo mismo que su hermano Juan. Una tradición posterior, fundada en las teorías apocalípticas de Beato* de Liébana, le ha vinculado con la ciudad hispana de Santiago de Compostela, donde estaría enterrado, al occidente del mundo antiguo, lugar que se ha convertido en uno de los santuarios preferidos de la cristiandad.

SANTO, SANTIDAD

(↗ *Espíritu Santo*, *Isaías*, *Pentecostés*, *pneuma*, *pureza*). Entre los atributos o rasgos básicos de Dios están lo sagrado y lo santo. Lo sagrado se opone a lo profano y, en principio, expresa aquello que tiene un poder de irradiación que lo mantiene separado del resto de las cosas, en la línea de lo numinoso, que fascina y aterra al mismo tiempo. Por eso, los hombres normales tienen que alejarse de lo sagrado, pues si se acercaran y rozaran su poder quedarían destruidos. Lo santo, en cambio, está más vinculado a la pureza moral y se distingue de lo que está manchado o implica un tipo de pecado. Aunque esta distinción resulta difícil de mantener de una forma consecuente, podemos decir que en el campo bíblico resulta dominante el rasgo de la santidad. Sagradas pueden ser las cosas, piedras y montes, vasos litúrgicos y ornamentos. Pero santo, en sentido estricto, solo es Dios y las personas vinculadas con Dios. Teniendo esto en cuenta, presentamos brevemente algunas de las acepciones y usos que ha tenido la palabra *santo* en la Biblia.

(1) *Qados*, *Qados*, *Qados* (*Hagios*, Santo: Is 6,3). Esta es la palabra de los serafines celestes, que cantan a Dios y le definen como santidad. Todo lo que existe sobre el mundo es realidad profana, valor que se consume, vanidad y muerte. A Dios se le define, en cambio, como *Santo*, en palabra que no pueden pronunciar los hombres. Por eso la proclaman sin cesar, en alternancia antifonal, los músicos celestes, sacerdotes/serafines que expresan la potencia laudatoria, paradójica y sacral del cosmos. Este es el canto de *Yahvé*, Dios que ha revelado su nombre a Moisés en el desierto (cf. Ex 3,14). Los serafines no pueden contemplarle, pero cantan. No alcanzan su misterio más profundo pero pueden y quieren alabarle, pronunciando sacralmente su nombre, Yahvé, y su sobrenombre *Seba'ot*, el Elevado, aquel que vence con su ejército de estrellas. Este es el Dios victorioso, que reina y extiende desde el cielo su dominio sobre todo lo que existe. Por eso continúa el canto, en contrapunto de gozosa admiración: ¡la tierra toda está llena de tu gloria!, es decir, del *kabod* divino que emana de su santidad.

(2) *El Santo de los Santos* (Lv 16). En sentido estricto, solo Dios es Santo y, con él, los hombres que acogen y cumplen su palabra. Pero la tradición sacerdotal ha destacado la santidad del templo de Jerusalén y, de un modo especial, de su santuario. Los judíos han construido un gran complejo sagrado, como signo de presencia de Dios donde podemos distinguir: el patio externo donde está el altar, al aire libre, a la vista de los fieles, el tabernáculo del encuentro, que podemos llamar Santo, reservado a los sacerdotes oficiantes y finalmente el *Qodes* o Santísimo, más allá de la cortina, donde solo penetra una vez al año el Sumo Sacerdote (cf. 16,34). Dios se ha reservado un espacio Santo: allí habita; desde allí sostiene la vida de sus fieles y destruye los pecados e impurezas que ensucian su nombre y su presencia. Por eso se establecen unos ritos de purificación para que devuelvan la pureza al pueblo. Como sacramento que indica la unidad y separación entre Dios y el pueblo se ha establecido una cortina (*paroket*: Lv 16,2.12.15), un velo de misterio que separara lo que suele llamarse el Santo (tienda del encuentro) y el Santísimo o lugar del gran silencio donde solo entra una vez al año el

Sumo Sacerdote, revestido de ornamentos oficiales, con la sangre de propiciación. En el centro del Santísimo se encuentra el *kapporet* (propiciatorio) o *placa* que recubre el arca de la alianza, como *escabel* donde Yahvé pone sus pies, al sentarse en el trono invisible de su templo. El texto original de Lv 16 no ha distinguido aún los espacios sagrados de esa forma, con nitidez, pero la tradición posterior ha interpretado bien sus separaciones.

(3) *Los Santos del Altísimo* (Dn 7,18-25). Frente a los cuatro vivientes perversos, que forman la totalidad de la historia humana, concentrada al fin en la Gran Bestia, se elevarán los Santos del Altísimo, para recibir el verdadero Reino de Dios, representado por el Hijo del Hombre. En su origen esos Santos pueden ser (han sido) los ángeles buenos, que vencen a los Vigilantes Pervertidos y toman en su mano la marcha de la historia, protegiendo para siempre a los hombres. Pero ahora, en el contexto total de su visión, Daniel los ha identificado con los judíos fieles, es decir, aquellos que han sufrido bajo los intentos de la helenización forzada de Antíoco IV y han mantenido la fidelidad a su Dios en medio de las pruebas. Ellos recibirán el reino eterno de la resurrección, como sabe Dn 12,1-3. Así termina la historia: se cumple el proceso de muerte y violencia, se acaba el engaño del mundo. Sobre una humanidad angustiada, entregada a la mentira, aplastada y sangrante, viene a elevarse la nueva humanidad de los Santos de Dios, que son los *hasidim*, los piadosos, justos y sabios que entienden y cumplen el libro de Daniel.

(4) *Santificado sea tu Nombre (hagiasthêtô to onoma sou)*. El tema de la santidad de Dios, que es ahora un elemento central de la oración del Padrenuestro*, aparece ya en las Dieciocho Bendiciones* judías y en el Magníficat* cristiano. Es un motivo tradicional del judaísmo. Ya Ez 36,23 pedía a Dios que santifique su Nombre, es decir, que se exprese como Santo, liberando y salvando a los judíos oprimidos bajo el orgullo e impureza de los hombres. También el Padre-nuestro pide a Dios que santifique su nombre, salvando a los pobres: ofreciendo pan y perdón a los hombres.

(5) *Santos*, *los cristianos*. En la terminología posterior de la Iglesia católica, solo algunos hombres y mujeres especialmente destacados por sus virtudes morales son llamados *santos*, a través de un proceso de canonización oficial. Por el contrario, para el Nuevo Testamento todos los cristianos son santos, pues han sido elegidos y santificados por el Espíritu de Cristo. Así escribe Pablo a los de Roma y dice que han sido «llamados a ser santos» (cf. Rom 1,7; 1 Cor 1,2). Pablo llama santos, de un modo especial, a los miembros de la iglesia de Jerusalén, que debió concebirse a sí misma como expresión escatológica de la santidad de Dios (cf. 2 Cor 8,4; 9,1; Rom 15,26). También llama santos a los ángeles de Dios, como hacía la apocalíptica judía (cf. 1 Tes 3,13). Pero eso no impide que aplique ese nombre a todos los cristianos (cf. Rom 16,2.15; 1 Cor 1,2; 6,1; 2 Cor 1,1; Flp 1,1; etc.).

SARA

1. Mujer de Abrahán

(↗ *Abrahán*, *Agar*, *Isaac*, *patriarcas*, *Raquel*, *Rebeca*). La tradición bíblica la recuerda con agradecimiento (cf. Is 51,2), pero no ha idealizado su figura, sino que la presenta como una mujer concreta, envidiosa y desconfiada, que debe madurar en un difícil camino de fe. Desde un punto de vista religioso, parece menos destacada que Agar, su esclava, pero su función histórica, al lado de Abrahán, ha sido fundamental en el principio de la historia israelita.

(1) *Protección de Dios*, *celos de mujer*. Desde un punto de vista narrativo, el primer rasgo de Sara es su hermosura, entendida como peligrosa en un mundo dominado por el deseo de varones. Así lo muestran dos relatos paralelos, estratégicamente situados, en los que se dice que Abrahán tenía miedo de que le mataran, para apoderarse de su esposa, y así la presenta como hermana, en Egipto y en Guerar. El primer relato (Gn 12,10-20) se sitúa al principio de la «peregrinación» de Abrahán, que ha recibido la promesa de ser padre de un pueblo grande y que heredará (poseerá) la tierra que acaba de recorrer, viniendo de Harrán (Mesopotamia) a Egipto. Pues bien, temiendo que le maten para apoderarse de Sara, él dice que ella es su «hermana», y de esa forma la entrega (vende) al Faraón, que le proporciona muchos bienes. El segundo relato (Gn 20,1-18) nos sitúa ya en un tiempo posterior, tras el nacimiento de Ismael, hijo de Agar, sierva de Sara (Gn 16), cuando el mismo Dios ha reafirmado su promesa, diciéndole que Sara, su mujer, le dará el hijo prometido, haciéndole padre de pueblos y naciones (17,15-22). Pues bien, cuando parece que Sara ha concebido (cf. Gn 18,10), mientras caminan por el Neguev, Abrahán dice otra vez que ella es su hermana, porque tiene miedo del rey Abimélec, a quien se la entrega (la vende), de manera que este se dispone a tomarla como esposa, poniendo así en riesgo la promesa de Dios.

Estas historias pueden fundarse en recuerdos antiguos de disputas por mujeres que, no teniendo protección legal estricta, y siendo especialmente hermosas, atraían el deseo de los dueños de la tierra. Abrahán llega como emigrante, tanto a Egipto como a Guerar, y en ambos lugares depende de la protección que el faraón y el rey pueden darle. La mayor riqueza que él posee es su mujer, especialmente hermosa, y por eso tiene miedo de que puedan desearla y matarle para apoderarse de ella. Nos hallamos, según eso, ante un duro contexto de lucha por mujeres y de rapto como forma de dominio (y matrimonio), mientras Dios protege desde arriba a sus elegidos, impidiendo que otros se casen con Sara.

Sara permanece en silencio ante Abrahán, cuando él le pide que oculte su condición de esposa y aparezca como hermana. Pero tiene una esclava, llamada Agar*, (que es suya, no de Abrahán) a la que puede mandar (hablar) como señora, utilizándola como «vientre de alquiler» a su servicio, para tener hijos propios. Dentro de la lógica de la esclavitud, Agar debía haber sido sumisa, poniéndose totalmente al servicio de su dueña (Sara), a la que debía su hijo (Sara le ha puesto en brazos de Abrahán). Pues bien, con el

poder de su maternidad, Agar le pierde el respeto, dejando de portarse como esclava, y Sara protesta contra Abrahán, echándole la culpa (Gn 16,1-16). La historia se repite más tarde, cuando, tras haber nacido el hijo de Agar (Ismael), nace también el de Sara (Isaac), de manera que ella (Sara) insiste en mantener la diferencia entre los dos (uno siervo, el otro libre), olvidando que ambos son suyos, pues ella es también la madre legal del hijo de Agar. Ajenos a los problemas de sus madres, los niños juegan juntos, como si fueran iguales, pero Sara no puede soportarlo, pues ella ama solo al hijo de su carne, no al hijo de su esclava, aunque jurídicamente sea también suyo. Así actúa como madre egoísta (¡a favor del hijo de su carne!) y por eso exige que Abrahán expulse al otro hijo con su madre, en un gesto de durísima exclusión y de abandono (Gn 21,9-21).

(2) *Madre incrédula*. Agar ha dialogado con Dios y le ha creído (obedecido), cuando Dios le promete descendencia, de manera que ella aparece como madre (matriarca) creyente de sus descendientes, que llevarán su nombre (cf. Gn 16,10-16; 21,18-21). Por el contrario, Sara, envidiosa, no ha dialogado con Dios, ni ha creído, como señala de manera dramática el pasaje de la manifestación de los tres «seres divinos» en Mambré (Gn 18,1-15). Por eso, en sentido estricto, sus descendientes no se llamarán hijos suyos, sino de Abrahán, el creyente, que recibe a los seres divinos (que, según el texto actual, se identifican con Yahvé) y prepara una comida para agasajarles, pidiendo a Sara que amase y cocine una hogaza, mientras él mata y prepara un ternero cebado (18,6-7).

Como ha de hacerse con los huéspedes más nobles, Abrahán les ofrece comida y les sirve (Gn 18,9-15). En ese contexto, ellos le anuncian que, al cabo de un año, Sara tendrá un hijo, y Abrahán responde asintiendo, pero Sara se ríe y no cree que Dios pueda darle hijos, siendo ya una anciana (Gn 18,9-15). Esa risa incrédula de Sara, que tras el nacimiento de Isaac se transformará en risa de alegría (cf. 21,1-8), constituye un signo de la dificultad de la fe, especialmente para una mujer que piensa (¡ha de pensar!) desde sus entrañas (su útero). La fe (o la falta de fe) de Sara se funda en la propia experiencia de su cuerpo anciano, en una línea que culminará, desde otra perspectiva, en la madre de los siete macabeos* (2 Mac 7). Esto nos indica que Dios puede realizar su plan a través de los caminos «torcidos» de Sara, tanto en su relación con Agar como en la respuesta que da a la anunciación de los «seres divinos».

(3) *Una sepultura* (Gn 23). Significativamente, la historia de Sara termina con la adquisición de una tierra para su sepultura. Ella fallece tras una larga y dura vida, abierta a la fe, en medio de rechazos, desconfianzas y envidias, tras haber dado a Abrahán un heredero (Isaac), pero sin que este haya conseguido todavía una tierra propia en el país de las promesas (Canaán). Pues bien, solo en este contexto, tras la muerte de Sara, se nos dice que Abrahán adquirió legalmente una tierra para sepultura de ella, de forma que acabará teniendo no solo un hijo «legítimo», sino también una tierra «legítima», de manera que se cumplan las dos promesas (del hijo y de la tierra). La narración resulta muy significativa. Abrahán acude a la asamblea legal de los hititas, dueños del país (en el entorno de Hebrón), a fin de comprarles una tierra para sepultura de su difunta esposa.

Los hititas responden prestándole «generosamente» sus sepulcros, pero él no acepta su ofrecimiento, pues quiere que su mujer descanse en una tierra propia, en la Cueva de

Macpela, heredad de Efrón, a quien se la compra (cf. Gn 23,16-20). Esta es la primera propiedad de los antepasados de Israel en la tierra de Canaán: un campo con una cueva sepulcral, es decir, un cementerio. Abrahán no ha necesitado una tierra propia para vivir en ella (puede seguir caminando como peregrino), pero quiere una propiedad para morir y descansar en ella con su esposa. Solo ahora que ha enterrado a su mujer en tierra propia puede afirmar que ha culminado su tarea. El sepulcro de Macpela, donde Sara está enterrada, será el primer signo y garantía de la presencia de los israelitas en la tierra de Canaán.

Cf. A. FLURY-SCHÖLCH, *Abrahams Segen und die Völker. Synchrone und diachrone Untersuchungen zu Gn 12*, *1-3*, FB 115, Wurzburgo 2007; C. SAFRAI, «Abraham und Sara – Spender des Lebens», *ETh* 62 (2002) 348-362; U. SCHORN, «Und Sara lachte. Kommunikation als Theologie am Beispiel von Genesis 18», en K. GRESCHAT (ed.), *Körper und Kommunikation. Beiträge aus der theologischen Genderforschung*, Evangelische V., Leipzig 2003, 13-33; A. WENIN, *Mujeres de la Biblia*, Claret, Barcelona 2008.

2. Mujer de Tobías

(↗ *endogamia*, *Esdras-Nehemías*, *matrimonio*, *Tobías*). El libro de Tobías* (que forma parte de la Biblia griega de los LXX) está escrito alrededor del año 200 a.C., en un contexto sapiencial, en diálogo con la cultura del entorno, pero destacando la identidad israelita. Entre sus temas básicos está la preocupación por mantener la separación del pueblo respecto de los extranjeros (los no israelitas) en un ambiente de diáspora. Los judíos del Imperio persa (o helenista) forman grupos de familias separadas del entorno pagano, y daban gran importancia al matrimonio entre personas del grupo, como dice Tobit (el padre) al dirigirse a su hijo Tobías: «Guárdate, hijo, de toda inmoralidad sexual (fornicación); en primer lugar, toma mujer del linaje de tus padres. No tomes a una extranjera que no pertenezca a la tribu de tu padre, porque somos descendientes de profetas. Recuerda, hijo, que desde siempre nuestros padres, Noé, Abrahán, Isaac y Jacob, tomaron mujeres de entre sus hermanas y fueron bendecidos en sus hijos, de modo que su estirpe poseerá la tierra en herencia» (cf. Tob 4,12-13).

El matrimonio con una mujer extranjera aparece así como ejemplo de inmoralidad sexual y queda rechazado lo mismo que en Esdras-Nehemías (endogamia*), como medio para mantener la pureza de la semilla/raza santa (Esd 9,2), que se expresa en la descendencia de los profetas (Tob 4,12), no solo en Judá/Jerusalén, sino en toda la diáspora judía. Tobías y su familia no son judíos de tribu (de Judá), sino descendientes de galileos, desterrados en Nínive, Asiria (Tob 1,1-8), de manera que representan al gran Israel, que se encuentra ahora centrado en Jerusalén. En esa línea, todos los israelitas aparecen como judíos.

(1) *Introducción: Dos personas con problemas*, *un demonio malo.* Desde el fondo anterior ha tejido este libro dos historias paralelas: la del anciano Tobit, hombre justo, ocupado en enterrar a los muertos, que pide a Dios que le libre de la ceguera, y la de Sara, una joven israelita perseguida y poseída por un demonio perverso, de origen persa, llamado Asmodeo (Aesma-Daeva), que tiene celos de ella (y del despliegue de la vida), y que ha matado, en la noche de bodas, a sus siete maridos, antes que llegaran a acostarse con ella. Pues bien, Tobit y Sara invocan a Dios: «Y fue oída en aquel instante,

en la Gloria de Dios, la plegaria de ambos (Tobit y Sara) y fue enviado Rafael a curar a los dos: a Tobit, para que se le quitaran las manchas blancas de los ojos y pudiera con sus mismos ojos ver la luz de Dios; y a Sara la de Ragüel, para entregarla por mujer a Tobías, hijo de Tobit, y librarla de Asmodeo, el demonio malvado...» (Tob 3,3-17).

Los dos problemas quedan así unidos y en camino de solución: la ceguera incomprensible del anciano y la maldición de la muchacha, dominada por un demonio «persa», llamado Asmodeo, espíritu de mucho poder, un príncipe del mal (Dios de la Ira), que se opone al Dios de Bien, como íncubo que se enamora (= se apodera) de buenas mujeres. Un tipo de figura como la suya está presente en numerosas tradiciones del entorno bíblico, que hablan de espíritus fuertes que persiguen a mujeres, con las que de algún modo se «acoplan» en plano sexual y personal para destruirlas (y así destruir el matrimonio y la generación). El libro no razona sobre la situación de Sara, ni explica el origen de Asmodeo, demonio destructor, aunque deja claro que no puede vencer al Dios israelita, ni a su ángel Rafael, que se revela en forma humana y que actuará de un modo eficaz al servicio de Tobías, para curar a Sara (su prometida) y a Tobit (su padre).

(2) *Trama: Viaje y bodas*. Tobit, el patriarca ciego, envía a su hijo, Tobías el joven, desde Nínive, donde habitan, a tierras lejanas de Media, para recuperar el dinero que le deben unos parientes. Antes de iniciar el viaje se les presenta un joven experto, que se hace llamar Azarías, para acompañarles y guiarles, sin que ellos sepan que es el ángel Rafael. De esa forma, el joven Tobías, acompañado por el joven Azarías (que es el ángel Rafael, Medicina de Dios, a quien conocemos por las historias de *1 Henoc* como mensajero fiel y defensor de los derechos de Dios), realiza bien su tarea, llevando como remedio el hígado de un pez que han pescado en el río Tigris.

Así, haciendo camino, ellos llegan a la casa de Ragüel, un pariente de Tobit, y, por consejo de Azarías (el ángel Rafael), Tobías el joven le pide la mano de su hija Sara e insiste en que se celebren de inmediato las bodas, mientras Rafael continúa el viaje a solas, para recuperar el dinero del padre Tobit. Ragüel acepta la petición de Tobías y se inician las bodas, siguiendo el protocolo matrimonial estricto, según la Ley de Moisés, entre un judío y una judía de la misma estirpe (7,9-13). A pesar de que el rito se celebra según Ley, Ragüel y su esposa tienen miedo (pues conocen el poder de Asmodeo, que ha matado a los siete pretendientes anteriores en la noche de bodas), y por eso deciden cavar de antemano una fosa, para enterrar en ella al incauto Tobías que morirá sin remedio. Pero esta vez las cosas son distintas, porque Sara y el viejo Tobit habían rogado a Dios, y porque el joven Tobías había seguido y seguiría el consejo de Rafael, con sus instrucciones sobre el corazón y el hígado del pez del Tigris, que servirían como remedio contra los males de Asmodeo (cf. Tob 6,1-9). Así, llegada la hora de acostarse: «Tobías recordó las palabras de Rafael y, sacando el hígado y el corazón del pez de la bolsa donde los tenía, los puso sobre la brasa de los perfumes. El olor del pez expulsó al demonio, que escapó por los aires hacia la región de Egipto. Fuese Rafael a su alcance, le ató de pies y manos y en un instante le encadenó... Entonces Tobías se levantó del lecho y dijo a Sara: “Levántate, hermana, y oremos y pidamos a nuestro Señor que se

apiade de nosotros y nos salve”. Ella se levantó y empezaron a suplicar y a pedir el poder quedar a salvo» (cf. Tob 8,1-14).

Así quedó curada Sara, por intercesión del ángel y por el buen hacer de Tobías, el joven, y pudo culminarse el matrimonio, con el triunfo de la vida sobre la muerte. A los pocos días llegó Azarías (Rafael), con el dinero ya recuperado, para acompañar de nuevo a los jóvenes esposos en el viaje de retorno a Nínive, donde les espera Tobit, el patriarca anciano, a quien Rafael cura también, con el mismo remedio del pez del Tigris. Así termina la historia feliz de estos israelitas ricos, que viven en el exilio de oriente, conservando las mejores costumbres de su pueblo y superando los riesgos de Asmodeo, el demonio-dios persa.

(3) *Una «novela» ejemplar*. Esta es una historia moralista, escrita para entretener a judíos piadosos y para recordarles el valor de las buenas obras, especialmente la de enterrar a los muertos (cosa que hacía el viejo Tobías: cf. Tob 1,15-20; 2,3-8) y la de honrar a los padres ancianos (como hace el joven Tobías a lo largo del texto). En ella se habla de ángeles custodios, como Rafael, que asisten a los fieles y les libran de los diversos males de la vida (cf. Tob 12). Esta es, sobre todo, la historia de la «curación» de una mujer piadosa, que había corrido el riesgo de caer bajo las garras de un demonio/dios celoso y destructor (un íncubo malo), que mataba a los maridos de las mujeres buenas. Es como si el relato quisiera decir que una mujer, aun siendo buena, se encuentra siempre bajo la amenaza de demonios destructores, pues solo la intervención de un ángel más fuerte (que encadena a Asmodeo en Egipto) y la oración del buen esposo pueden liberarla de la tiranía de demonios que son íncubos perversos.

Por su forma de entender las buenas obras, insistiendo en la providencia de Dios y en la asistencia de los ángeles que acompañan y curan a los hombres, este libro de Tobías ha influido mucho en la piedad y devoción de los judíos y, de un modo aún mayor, de aquellos cristianos católicos y ortodoxos, que lo han tomado como canónico. De un modo normal, la historia inquietante de Sara, mujer poseída (¿amada?) por un dios/demonio que mata a sus maridos, ha impresionado a muchos lectores de la Biblia, lo mismo que la figura de Rafael, que al final se presenta como ángel poderoso y sanador de Dios.

Cf. M.-F. BASLEZ, «Le roman de Tobit. Un judaïsme entre deux mondes», en P. ABADIE y J.-P. LÉMONON (eds.), *Le judaïsme à l'aube de l'ère chrétienne*, LeDiv 186, París 2001, 29-50; P. DESELAERS, *Das Buch Tobit: Studien zu seiner Entstehung*, *Komposition und Theologie*, OBO 43, Friburgo (Suiza) 1982; T. HIEKE, «Endogamy as a subliminal theme in the Book of Tobit in correspondence to Genesis and Ezra-Nehemia», en G. XERAVITS y J. ZSENGELLÉR (eds.), *The Book of Tobit. Text*, *Traditions*, *Theology*, Brill, Leiden 2005, 103-120; T. NICKLAS, «Marriage in the Book of Tobit: A Synoptic Approach», óp. cit., 139-154. Cf. J. VÍLCHEZ. *Narraciones III. Tobías y Judit,* Verbo Divino, Estella 2000.

SAREPTA, VIUDA DE

(↗ *Elías*, *Eliseo*). Mujer pagana que ayuda a Elías, perseguido y expulsado de Israel, siendo a su vez ayudada por el profeta, que resucita a su hijo (1 Re 17,9-23). Ella es protagonista de una «historia» popular, que recoge y reelabora recuerdos antiguos en los que se evoca la figura de Elías no solo como profeta de Israel (oponiéndose a sus reyes, Ajab y Jezabel), sino como hombre de Dios y sanador, más allá de las fronteras de Israel. Esta historia muestra que el Dios de Elías no se interesa solo (ni sobre todo) por el triunfo del yahvismo, ni por la pureza religiosa de Israel (como en la tradición de 1 Re 18), sino por la vida de los hombres y mujeres, y en especial por las viudas y los huérfanos, dentro o fuera de las fronteras de Israel. El relato incluye tres gestos. (a) Milagro de generosidad de la viuda no israelita, que ofrece al profeta la comida que ella y su hijo necesitan, con la habitación superior de la casa. (b) Milagro de abundancia del profeta, a favor de la viuda y de su hijo, en tiempos de carestía: «el cántaro de harina no se vaciará, la alcuza de aceite no se agotará...». (c) Milagro de Dios: que el hijo de la viuda pueda vivir y viva, como signo de bendición y presencia de Dios.

SATÁN, ORIGEN Y SENTIDO

(↗ *apocalíptica*, *Apocalipsis*, *demonios*, *diablo*, *enfermedad*, *exorcismos*, *Henoc*, *Jesús*, *juicio*, *Miguel*, *parusía*, *pecado*, *Qumrán*). En la corte divina que forman los *hijos de Dios (bene ha-'Elohim)*, dioses inferiores o ángeles (cf. Job 1–2), hay uno llamado *ha-Satan*, el Tentador. Así había aparecido ya en 1 Re 22,19-24, donde uno de los espíritus del entorno de Yahvé se transformaba en boca de mentira, para engañar al rey Ajab, haciéndole luchar contra los sirios, para morir en Ramot Galaad. El libro de las Crónicas supone que fue Satán quien hizo que David se alzara frente a Dios, para hacer un censo de su pueblo (cf. 1 Cr 21,1). En estos casos, lo mismo que en Zac 3,1-2, Satán es una especie de fiscal acusador, que defiende los intereses de Dios. Pero su mismo «oficio» puede llevarle no solo a probar y tentar a los hombres, sino a oprimirles, de manera que, al final de un proceso de explicitación, él ha venido a presentarse como enemigo de Dios, apareciendo ya en así en los libros apocalípticos. En ese proceso se sitúa la serpiente de Gn 3. Gn 1 decía que todo lo que existe es bueno. Pero en el fondo de esa bondad emerge inesperado e inexplicado Satán.

(1) *Etiología*. Satán no es un dios perverso, frente al Dios bueno (como suponen algunos tipos de dualismo, de origen quizá persa, que aparecen de algún modo en la literatura de Qumrán). No es tampoco un ángel malo, creado así por Dios, sino que ha empezado siendo un espíritu bueno que realiza funciones que son propias del mismo Dios. Pero, en un momento dado, por influjo de tradiciones del entorno religioso o por evolución de la experiencia israelita, los mismos judíos han elaborado en sus libros apócrifos una visión muy precisa de Satán, a quien consideran ya como un ángel caído, un espíritu perverso (pervertido), enemigo de Dios. La razón de ese cambio y perversión satánica se puede atribuir a tres factores básicos.

Violación sexual. La tradición de *1 Henoc* 6-36 y del *Libro de los Jubileos* entiende el surgimiento de lo satánico a partir de la invasión-caída de los Vigilantes, es decir, de aquellos *ángeles custodios* que Dios había puesto para «enseñar al género humano a hacer leyes y justicia sobre la tierra». No se sabe si ellos eran custodios personales, es decir, guardianes de cada individuo, como enseñará más tarde una tradición judía y cristiana muy documentada. Lo cierto es que son guías de los hombres, de manera que esos hombres se encuentran ahora en manos de seres celestiales, de poderes extraterrestres que les iluminan y defienden. Pues bien, en un momento dado, esos mismos ángeles custodios, encargados de ayudar a los hombres, les han deseado y violado, poseyendo a las mujeres y engendrando con ellas híbridos monstruosos de tipo demoníaco.

Desobediencia. La *Vida de Adán y Eva* (versión latina) dice que Dios creó a los hombres a su imagen y, por medio de Miguel, el príncipe de todos los espíritus, dijo a los ángeles: «Servidme y adoradme en ellos» (cf. verso 14). Pero una serie de ángeles no quisieron servir a los hombres, sino que rechazaron la orden de Dios y se volvieron así sus enemigos (enemigos de Dios y de los hombres). De esa forma, no pudiendo destruir a Dios, los ángeles perversos decidieron destruir a los hombres; por eso les engañan y

pervierten, haciéndoles caer en el pecado. En esta línea se tiende a destacar la figura de un ángel perverso (llamado Satán, el Diablo; pero también Belial, Azazel o Semyaza) como rey supremo de los poderes antidivinos. Eso significa que solo hay un Diablo, aunque exista una gran multitud de demonios, que son los espíritus sometidos a su dictadura.

Envidia y rebelión directa contra Dios. La tradición más conocida, que ha pasado a gran parte de la teología posterior, supone que Satán, el ángel más perfecto (llamado también Belial o Luzbel), se rebeló contra Dios, queriendo ocupar su lugar, pero fue derrotado por Miguel*, que permaneció fiel a Dios (cf. Dn 12,1; Ap 12,7-9. En ese sentido se suele interpretar la elegía de Isaías contra Babilonia: «¡Cómo has caído del cielo, oh Lucero, hijo de la mañana! Has sido derribado al suelo, tú que debilitabas a las naciones» (Is 14,12) o la endecha de Ez 28,13: «Estabas en el Edén, jardín de Dios...».

(2) *Invasión de Satán. Caída de los «vigilantes».* El libro que más ha desarrollado la satanología israelita antigua es *1 Henoc*, apócrifo judío de los siglos III al II a.C., que empieza hablando de un ángel perverso llamado *Semyaza* (*1 Hen* 6,3), para destacar después el influjo de *Azazel* (o Asael), a quien *1 Hen* 8,1 señala expresamente como «el décimo de los jefes» (cf. *1 Hen* 6,7; 8,1), pero que en la tradición bíblica (Lv 16,8) aparece como una especie de demonio del desierto que recibe (¿y origina?) los pecados del pueblo. En *1 Hen* 9,49, esos dos satanes aparecen en paralelo, como difusores de secretos celestiales, violadores de mujeres, culpables de la sangre que se derrama sobre el mundo. Posiblemente, esta dualidad y unidad perversa debe explicarse a partir de la convergencia de tradiciones diferentes, pero ella juega también un papel importante en el proceso de la caída angélica y humana.

Azazel se muestra, por un lado, como instigador y causa principal de la perversión: «Se ha corrompido toda la tierra por la enseñanza de las obras de Azazel; adscríbele toda la culpa» (*1 Hen* 10,8). Es claro que los hombres resultan inocentes; son víctimas de un mal que les invade. Culpable es Azazel, personificación del principio satánico o perverso de la vida. Por eso ha de ser arrojado a la tiniebla, enterrado en el desierto (cf. Lv 16,8), consumido por el fuego del gran juicio, para que se vivifique (cure) la tierra por la acción de Rafael, medicina de Dios (*1 Hen* 10,4-8).

Semyaza aparece después como causante de esos mismos males y ha de ser luego juzgado (atado, sepultado, consumido para siempre) mientras surge para el mundo un nuevo tipo de justicia ya definitiva. Su antagonista es Miguel, representante de la lucha y victoria de Dios sobre los males de nuestra historia (*1 Hen* 10,11-22).

La tradición satánica más importante de Israel (*1 Hen* 6-36) vincula a Satán (Semyaza y Azarel) con los Vigilantes, es decir, los *ángeles custodios* que Dios había puesto para «enseñar al género humano a hacer leyes y justicia sobre la tierra». No se sabe si ellos eran *custodios personales*, es decir, guardianes de cada individuo, como enseñará más tarde una tradición judía y cristiana muy documentada o guardianes de la humanidad en su conjunto (tal como está centrada en Israel). La *Vida de Adán y Eva* (versión latina) dice que Dios creó a los hombres a su imagen y, por medio de Miguel, dijo a los ángeles: «Servidme y adoradme en ellos»; pero algunos ángeles se negaron a cumplir esa orden,

convirtiéndose en seres satánicos. El libro de *1 Henoc* se sitúa en otra perspectiva, afirmando que los Custodios violaron a las mujeres: «En aquellos días, cuando se multiplicaron los hijos de los hombres, sucedió que les nacieron hijas bellas y hermosas. Las vieron los ángeles, los hijos de los cielos, las desearon y se dijeron: Ea, escojámonos de entre los humanos y engendremos hijos... Le respondieron todos: Jurémonos y comprometámonos bajo anatema... Entonces juraron todos de consuno y se comprometieron a ello bajo anatema. Eran doscientos los que bajaron a Ardis, que es la cima del monte Hermón, al que llamaron así porque en él juraron y se comprometieron bajo anatema. Estos eran los nombres de sus jefes: Semyaza, que era su jefe supremo, Urakiva, Rameel, Kokabiel... Tomaron mujeres. Cada uno tomó la suya. Y comenzaron a convivir con ellas» (*1 Hen* 6,1–7,1).

Los ángeles de Dios, que (conforme a *Jub* 4,14) tenían que haber sido maestros y custodios de los hombres, se han vuelto sus opositores o pervertidores: desearon tener lo que les faltaba; mujeres e hijos. Así corrompieron y siguen corrompiendo a los hombres, a través del deseo sexual y la violencia armada.

(3) *Nuevo Testamento. Los exorcismos de Jesús.* La tradición israelita no había desarrollado una satanología unitaria, pero el entorno de Jesús aparece lleno de «espíritus perversos». Lo demoníaco es lo impuro (cf. Mc 3,11; 5,2; 7,25; etc.), lo que al hombre le impide realizarse en plenitud. Es demoníaca la enfermedad, entendida como sujeción, impotencia, incapacidad de ver, de andar, de comunicarse con los otros. Es demoníaca sobre todo una especie de locura más o menos cercana a la epilepsia: ella saca al hombre fuera de sí, le pone en manos de una especie de necesidad que le domina. Pues bien, ayudando a estos hombres y haciendo posible que ellos «vivan», Jesús abre el camino del reino.

Esa actuación no es un sencillo gesto higiénico, ni efecto de un puro humanismo bondadoso, sino una lucha fuerte contra el imperio de Satán (en griego *Diabolos* o Diablo), que se expresa en el poder de los demonios (que son como un ejército de espíritus perversos al servicio de Satán). El Diablo se visibiliza y actúa por tanto en la enfermedad y la opresión del hombre. Contra ese Diablo no combaten ya los ángeles del cielo (como en la apocalíptica judía y en el texto simbólico de Ap 12,7), sino el hombre Jesús y sus discípulos (cf. Mt 10,8 par). La lucha contra Satán se expresa allí donde Jesús y sus discípulos (y otros muchos hombres y mujeres) luchan contra aquello que destruye a los hombres.

Avanzando en esa línea, algunos textos del Nuevo Testamento han supuesto que el Diablo o Satán construye un reino que se opone a Jesús, entendido ya como presencia de Dios (Mt 25,41). Hay, por tanto, dos reinos opuestos, frente a frente: Cristo y sus ángeles que acogen a los justos; el Diablo y sus ángeles que expresan y motivan la caída de los malos. Satán ejerce ya funciones de Anticristo (el término aparece en 1 Jn 2,18.22; 4,3; 2 Jn 7). Esa función de Anticristo la explicitan los sinópticos presentando al Diablo como tentador del Cristo. No es un simple demonio el que se acerca a tantearle. Es el mismo Satán (Mc 1,13), príncipe de todos los demonios, al que en forma singular se le conoce

como *ho diábolos*, el Diablo (Lc 4,2.3.13; Mt 4,1.5.8.11). Mateo concretiza aún más su nombre llamándole *ho peiradson*, el tentador por excelencia (Mt 4,3).

Los esenios de Qumrán introducían el exorcismo en la gran lucha contra los poderes sociales que oprimieron y oprimen a Israel, como muestra el Rollo de la Guerra (QM: *Milhama*), con su simbólica guerrera dualista: «amar a todos los hijos de la luz, odiar a todos los hijos de las tinieblas» (cf. 1QS 3-4). Ellos vinculaban pureza israelita y violencia, conforme a principios militares, con batallones y estrategias de batalla. El exorcismo verdadero es una guerra, dirigida por sacerdotes, que marcan y sancionan los procesos militares: es una batalla teológica y angélica, en la que el mismo Dios, con ejércitos celestes, vendrá en ayuda de los suyos. Por eso no pueden combatir los impuros, enfermos o manchados, como supone el *Rollo*, ampliando los principios de la vieja guerra santa israelita. Es lucha de *hombres de valor* (jueces, oficiales, jefes de millares y centenas) y no caben en ella «contaminados, paralíticos, ciegos, sordos, mudos... porque los ángeles de la santidad están entre ellos» (*Regla de la Congregación*, 1QSa 2,1-9; cf. *Rollo del Templo*, 1QT 45). En la asamblea pura, sin enfermos y manchados, surgirá el Mesías, Hijo de Dios (1QSa 2,12-22).

Algunos celotas y/o pretendientes mesiánicos han preparado ese combate como lucha militar (antirromana) y enfrentamiento teológico, desde los principios de la *Guerra Santa*, que aparecen en el comienzo de la historia de Israel. La historia nos habla del surgimiento de pretendientes mesiánicos guerreros en los años del nacimiento de Jesús (Judas, Simón y Atronges en torno al 4 a.C.) y en los que siguen a su muerte, en la Guerra judía (67-70 EC). Flavio Josefo ha detallado el poder y estrategia de estos celosos, poseídos por la fuerza de Dios, para combatir a los poderes del mal (siendo al fin derrotados). En el fondo, entendida así, la guerra contra los enemigos del pueblo (que son enemigos de Dios) es una batalla en contra de Satán. Los buenos soldados de Israel no luchan contra hombres de carne y sangre (como ellos), sino contra las potencias del mal, como recuerdan todavía, de forma espiritualizada, algunos textos del Nuevo Testamento: «Porque nuestra lucha no es contra sangre ni carne, sino contra principados, contra autoridades, contra los gobernantes de estas tinieblas, contra espíritus de maldad en los lugares celestiales. Por esta causa, tomad toda la armadura de Dios, para que podáis resistir en el día malo, y después de haberlo logrado todo, quedar firmes. Permaneced, pues, firmes, ceñidos con el cinturón de la verdad, vestidos con la coraza de justicia y calzados vuestros pies con la preparación para proclamar el evangelio de paz. Y sobre todo, armaos con el escudo de la fe con que podréis apagar todos los dardos de fuego del maligno. Tomad también el casco de la salvación y la espada del Espíritu, que es la palabra de Dios» (Ef 6,13-16).

Muchos otros judíos del tiempo han espiritualizado también esta lucha contra lo satánico. Pero en el fondo de ella pervive el recuerdo de una guerra real, material, contra los enemigos del pueblo de Dios. Este tema aparece en el fondo de los exorcismos de Jesús, pero él no ha querido crear una *comunidad de pureza*, como la de Qumrán: por eso ha buscado provocadoramente a los impuros, recibiendo en su comunidad a los posesos (locos) y excluidos del sistema. Tampoco ha organizado una lucha militar, como

los celotas, sino que ha creado una comunidad mesiánica partiendo de los marginados del sistema nacional judío. Solo así se entienden sus exorcismos como lucha contra el Diablo. De esa forma ha sacralizado lo que parecía menos sagrado, encontrado a Dios entre aquellos a quienes se tomaba como abandonados de Dios (locos, posesos y enfermos), y ha desmilitarizado lo más militar (la batalla contra los enemigos del pueblo), iniciando su guerra antiguerra a favor de los excluidos y rechazados de la sociedad, es decir, de aquellos que parecían dominados por Satán.

(4) *Una visión actual.* La tradición posterior de la Iglesia ha desarrollado una doctrina especial sobre Satán, a partir de algunos textos tardíos del Nuevo Testamento (Ap, 2 Tes...). Esa doctrina ha sido reformulada, de un modo consecuente, en los últimos años, por el *Catecismo de la Iglesia Católica* (1983), que constituye actualmente uno de los textos más significativos sobre el tema: «Tras la elección desobediente de nuestros primeros padres se halla una voz seductora, opuesta a Dios (cf. Gn 3,1-5), que, por envidia, los hace caer en la muerte (cf. Sab 2,24). La Escritura y la Tradición de la Iglesia ven en este ser (en el origen de esa voz) un ángel caído, llamado Satán o diablo (cf. Jn 8,44; Ap 12,9). La Iglesia enseña que primero fue un ángel bueno, creado por Dios: "Diabolus enim et alii daemones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali"» («El diablo y los otros demonios fueron creados por Dios con una naturaleza buena, pero ellos se hicieron a sí mismos malos») (Conc. de Letrán IV, año 1215: DS 800). La Escritura habla de un pecado de estos ángeles (2 Pe 2,4). Esta «caída» consiste en la elección libre de estos espíritus creados que *rechazaron* radical e irrevocablemente a Dios y su Reino. Encontramos un reflejo de esta rebelión en las palabras del tentador a nuestros primeros padres: «Seréis como dioses» (Gn 3,5). El diablo es «pecador desde el principio» (1 Jn 3,8), «padre de la mentira» (Jn 8,44). Es el carácter *irrevocable* de su elección, y no un defecto de la infinita misericordia divina, lo que hace que el pecado de los ángeles no pueda ser perdonado. «No hay arrepentimiento para ellos después de la caída, como no hay arrepentimiento para los hombres después de la muerte» (san Juan Damasceno, f. o. 2,4: PG 94, 877C)» (*Catecismo*, n.º 391-393).

Cf. O. BOCHER, *Das NT und die damonische Mächte*, SBS 58, Stuttgart 1972; W. BOUSSET, *Die Religion des Judentums im Späthellenistischen Zeitalter*, HNT 21, Tubinga 1966; R. GIRARD, *Veo a Satán caer como un relámpago*, Anagrama, Barcelona 2002; A. MAGGI, *Jesús y Belcebú*, *Satán y demonios en el Evangelio de Marcos*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2000; B. MARCONCINI (ed.), *Angeli e demoni. II drama della storia tra il bene e il male*, Dehoniane, Bolonia 1992; G. F. MOORE, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim I-III*, Harvard UP, Cambridge MA 1927-1930; B. NOACK, *Satanas und Soteria*, *untersuchugen zur Neutestamentlichan Dämonologie*, G.E.C. Gads, København 1948; P. SACCHI, *L'Apocalittica giudaica e la sua storia*, Paideia, Brescia 1990; R. SCHARF, «La figura de Satanás en el Antiguo Testamento», en C. G. JUNG, *Simbología del espíritu*, FCE, México 1962, 113-228; H. SCHLIER, *Mächte und Gewaltcn im NT*, QD 3, Friburgo 1983.

SAÚL

(↗ *Ajinoam*, *David*, *Mical*, *monarquía*). La Biblia no explica la instauración de la monarquía en Israel de manera mítica, como hacen otros pueblos del entorno (donde el rey aparece como meta y culmen del drama creador), sino de forma histórica, vinculada al riesgo de los filisteos, que constituían una aristocracia militar que había conquistado las plazas costeras del sur de Palestina (Ekron, Gaza, Askalon, Gat, Asdod; cf. 1 Sm 6,17), estableciendo allí su dictadura económico-social de tipo expansionista. Su poder estaba ligado a la táctica militar, dirigida por cinco *seranim* o tiranos de su pentápolis, que controlaban el comercio de la zona y que, por su mayor tecnología, ligada al monopolio del hierro, ejercían un severo control sobre el armamento. «No se encontraba un herrero en todo el país de Israel, pues los filisteos se decían: ¡que los hebreos no fabriquen armas ni espadas! Por eso, los israelitas tenían que bajar a donde los filisteos para afilar sus arados, sus azadones y sus hachas, pagando... Aconteció, pues, que el día de la batalla no había en Israel lanza ni espada» (1 Sm 13,10-21). Esta era la situación hacia el 1050 a.C. Antes, las tribus de la montaña habían sido capaces de enfrentarse con las ciudades cananeas, cuyos carros no podían maniobrar en las quebradas y/o llanuras pantanosas, donde se imponía la guerrilla. Pero ahora los filisteos monopolizaban el hierro y disponían de armamento superior ligero (cf. 1 Sm 17,5ss) que les enfrentaba con ventaja sobre los israelitas, que respondieron buscando un jefe carismático: Saúl. En sentido estricto, Saúl no fue rey como los posteriores (no unificó la administración ni tuvo corte fija), sino general en jefe de unas tribus a las que convocaba contra los nómadas de oriente, en Galaad (cf. 1 Sm 11), y contra Filistea (1 Sm 13–14), pero inició un camino en esa línea. En tiempos anteriores, al acabar la guerra, los soldados volvían a sus casas. Ahora, Saúl empieza a mantener un ejército permanente: «La guerra contra los filisteos fue muy viva... y en cuanto Saúl veía cualquier hombre fuerte o valiente lo atraía hacia sí... Y Saúl se escogió tres mil hombres de Israel: dos mil estaban con él en Mikmas..., y mil con Jonatán [su hijo] en Guibeá de Benjamín. En cuanto al resto del pueblo, los mandó a su casa» (1 Sm 14,52; 13,2). Ha nacido un ejército profesional, pues así lo exige la defensa del territorio, una milicia preparada de manera permanente para la lucha, en cuarteles o campamentos, cerca de los puestos de peligro, dispuesta al pronto combate. Pero la estrategia de Saúl fracasó y él murió en los montes de Gelboé, a manos de los filisteos, hacia el 1000 a.C. (1 Sm 31; 2 Sm 1). Solo con David* se afianzará la monarquía*.

SCHWEITZER, A.

(1875-1965). Nació en Estrasburgo y escribió una *Historia sobre la investigación de la vida de Jesús* (1906) en la que intentó demostrar que todos los intentos de actualizar la vida de Jesús en los siglos XVIII y XIX habían fracasado, porque cada uno de los investigadores proyectó sobre la figura de Jesús su propia ideología: los románticos le hicieron romántico, los racionalistas racionalista, los revolucionarios revolucionario y los orientalistas un sabio oriental. Por eso añadió que, para conocer lo que Jesús quiso, debemos situarle en su propio contexto: Jesús fue un profeta apocalíptico que, partiendo de la esperanza de Israel y de la experiencia del Bautista, anunció el fin de este mundo y se tomó a sí mismo como el Mesías o Hijo de Hombre que debe venir en las nubes del cielo. La esperanza apocalíptica de Jesús fracasó, pero su mensaje ético sigue siendo valioso para nuestro tiempo. Schweitzer dejó el estudio teórico de la Biblia y trabajó como médico en África, recibiendo el premio Nobel de la Paz.

SEFARAD

(↗ *Cábala*, *judaísmo*). Nombre hebreo de *España*, donde los judíos se establecieron desde el tiempo de los romanos y los visigodos, obteniendo una legislación especial (y siendo a veces perseguidos). Pero los judíos se hicieron especialmente importantes en Sefarad desde la conquista de los musulmanes, que habían unido a España con las zonas de presencia clásica del judaísmo: Palestina y Babilonia (actual Iraq). Los habitantes cristianos de las zonas dominadas por los musulmanes se habían convertido en su mayoría al islam; los judíos en cambio (los que vivían ya en España o los que llegaron de fuera) siguieron fieles a su religión nacional; su misma forma de vida social y religiosa les daba una mayor capacidad de resistencia frente a la nueva religión musulmana. Los judíos vivieron primero en la zona musulmana de España, pero después, a causa de la intransigencia de los invasores almohades y también por el auge político y cultural de los reinos cristianos, a partir del siglo XII, muchos de ellos se trasladaron a los reinos cristianos del norte de España, donde se hicieron muy influyentes, elaborando la tradición mística de la Cábala*. Fueron expulsados de España por los Reyes Católicos (año 1492), estableciéndose en diversos lugares del imperio turco e incluso en el norte de Europa (Países Bajos). Una gran parte de los judíos consideran su expulsión de España como la mayor tragedia del judaísmo desde la caída de Jerusalén (70 d.C.) hasta el Holocausto (1939-1945). Los judíos de España fueron médicos y comerciantes, políticos y abogados. Escribieron en hebreo (su lengua sagrada), pero también en arameo (su segunda lengua sagrada) y en árabe (lenguas ambas semitas, cercanas al hebreo) y alguna vez en castellano, lengua a la que tradujeron su Biblia. Entre sus filósofos se cuenta Maimónides* y entre sus escritores místicos se encuentran los creadores de la Cábala* clásica. Entre las traducciones castellano-sefarditas de la Biblia, además de las que aparecen en diversos manuscritos de El Escorial, deben citarse las dos siguientes. (1) *Pentateuco de Constantinopla* (1547), impreso en Constantinopla por Eliécer Soncino, incluye el texto hebreo, el Tárgum arameo de Onquelos, una traducción al griego de su tiempo y otra al castellano antiguo (escrito con caracteres hebreos); conserva un lenguaje arcaizante y refleja las tradiciones litúrgicas y religiosas de los judíos de los siglos anteriores, antes de haber sido expulsados de España. (2) *La Biblia de Ferrara* (1553) ofrece el testimonio de la vida y cultura de los judíos hispanos, siguiendo el lenguaje que habían usado en España. Tuvo una edición dirigida a lectores judíos y otra a lectores cristianos, en un momento en que se pensaba que las relaciones entre judíos y cristianos podrían establecerse de nuevo. Sus autores fueron dos judíos portugueses, Duarte Pinel (Abrahán Usque) y Jerónimo de Vargas (Yom Tob Atias), huidos de la península Ibérica, que escribieron en castellano, por el valor universal que atribuían a esta lengua. Esa tradución ha influido en la versión de Reina-Valera.

Cf. I. M. ASAN y U. MACÍAS, *La Biblia de Ferrara*, Sociedad V Centenario, Madrid 1992; G. MAESO, *El legado del judaísmo español*, Trotta, Madrid 2001.

SEFIROT

(↗ *Cábala*). De la raíz *sefer*, que significa «contar, numerar, organizar». El sustantivo *sefer-sefira* significa «lista», tabla de conjunto. Pues bien, desde el siglo XI al XIV, los grandes cabalistas de la península Ibérica construyeron un sistema teosófico (teogónico y cosmogónico) con las diez *sefirot* o categorías en las que se divide y organiza la realidad: Kether* (corona), Hokhmah* (sabiduría), Binah* (inteligencia), Hesed* (amor o misericordia), Din* (juicio severo), Tifereth* (belleza), Netzaj* (infinitud y resistencia duradera), Hod* (majestad, orden), Yesod* (fundamento) y Malkuth* (reino). Las *sefirot* se organizan en tres tríadas, formadas por dos atributos opuestos y uno que los vincula: (1) tríada originaria, que expresa la hondura de Dios y de la realidad: *Kether*, *Hokhmah y Binah*; (2) tríada del amor y la justicia creadora: *Hesed*, *Din*, *Tifereth*; (3) tríada más cósmica: *Netzaj*, *Hod*, *Yesod*. Las tríadas y el proceso divino culmina en el Dios-Reino o *Malkuth*. Todos esos nombres están tomados de la Biblia, pero el sistema de conjunto y el sentido de cada uno de los términos refleja las especulaciones de la Cábala medieval, que ha construido a través de las *sefirot* uno de los sistemas de interpretación más honda y resistente de la cultura mundial.

SÉFORA

(↗ *Éxodo*, *María [hermana de Moisés]*, *Moisés*). Esposa y colaboradora de Moisés. Burlando la ley del Faraón, que manda matar a los varones hebreos, Moisés* había podido vivir en Egipto, por la ayuda de tres mujeres (su madre, su hermana y la hija del Faraón; cf. Ex 1). Después tuvo que escaparse de Egipto, pero encontró también unas mujeres que le ayudaron, entre ellas Séfora, hija del sacerdote de Madián: «Huyó del Faraón y se refugió en el país de Madián y se sentó junto a un pozo. Tenía el sacerdote de Madián siete hijas que fueron a sacar agua, y llenar los pilones, para abrevar las ovejas de su padre. Pero vinieron los pastores y las echaron. Entonces, Moisés se levantó, salió en su defensa y abrevó su rebaño. Cuando ellas volvieron donde su padre... este les dijo: ¿cómo es que venís hoy tan pronto? Respondieron: "Un egipcio nos libró de las manos de los pastores y además sacó agua para nosotras y abrevó el rebaño". Preguntó entonces a sus hijas: "¿Y dónde está? ¿Cómo habéis dejado ir a este hombre? Llamadle para que coma". Aceptó Moisés morar con aquel hombre, que le dio a su hija Séfora como esposa. Esta dio a luz un hijo, y Moisés le llamó Gersón...» (Ex 2,15-22).

(1) *Mujer madianita*, *maestra de Moisés*. Sabemos por Gn 25,1-4 que los madianitas forman parte de la descendencia de Abrahán a través de Quetura*, la última de sus mujeres. Pues bien, ellos reciben a Moisés, ofreciéndole familia, casa y matrimonio (partiendo del tema del encuentro junto a un pozo, que hallamos en las historias de Isaac y Jacob: cf. Gn 24 y 29). Pero Moisés busca en realidad a Dios, que sale a su encuentro como llama de fuego, que arde sin consumirse en una zarza, y le manda liberar a los hebreos de Egipto. Él obedece y se pone en camino con Séfora, que le ayudará: «Y en un albergue del camino le salió al encuentro Yahvé y quiso darle muerte. Tomó entonces Séfora un cuchillo de pedernal, y cortando el prepucio de su hijo, tocó con él las "partes" de Moisés y dijo: "Tú eres para mí esposo de sangre". Y Yahvé le soltó. Ella había dicho "esposo de sangre" por la circuncisión» (Ex 4,24-26).

Este relato misterioso pone de relieve la importancia de Séfora en la historia bíblica. El mismo Yahvé, que ha enviado a Moisés como libertador de los hebreos, se le muestra en el sueño y en la fiebre, como un fantasma, un enemigo, de manera que él parece agonizar, en medio de terrores y dificultades, como si Dios le persiguiera en el albergue donde pasa la noche con su esposa y con su hijo. Solo Séfora, su mujer madianita, puede ayudarle.

Más adelante, en un contexto distinto (Nm 25), la Biblia judía resaltará el peligro de las mujeres madianitas/moabitas, que «tientan» a los israelitas para que se unan con ellas. Pues bien, aquí estamos ante un caso opuesto. Precisamente Séfora, hija de un sacerdote madianita, esposa de Moisés, puede liberarle del peligro (del Dios Terror), circuncidando al hijo en señal de sometimiento (obediencia a Dios) y «tocando» sacralmente las partes sexuales de Moisés a fin de prepararle de esa forma para la tarea que él debe realizar. Séfora la extranjera aparece así realizando una función «sacerdotal», como mediadora de salvación para Moisés, curándole de su enfermedad en el camino, haciendo lo que él debía haber hecho (circuncidar a su hijo y quizá

circuncidarse él mismo). Solo entonces Yahvé soltó a Moisés, que pudo liberarse del Dios Terror en medio de la noche, de manera que a la mañana siguió su camino. Esta tradición supone así que ella, una mujer extranjera (madianita), conocía los planes de Dios mejor que Moisés, unos planes vinculados con la circuncisión del hijo, de manera que solo ella pudo liberar a Moisés del Dios Terror en la noche.

(2) *El tema de las mujeres extranjeras.* En un pasaje posterior la tradición supone que Moisés había dejado a su mujer y a sus hijos bajo la protección de Jetró, su suegro, que se los viene a «devolver» cuando vuelven de Egipto y pasan junto a la montaña donde él había visto a Dios en el principio (Ex 3), ofreciéndole al mismo tiempo su experiencia de sacerdote y juez (Ex 18,2-6). Este capítulo (Ex 18) pone de relieve las relaciones amistosas y familiares entre Jetró y Moisés, entre Israel y los madianitas, en contra de otros pasajes donde los madianitas aparecen como enemigos del pueblo de Dios. Pues bien, en este contexto resulta fundamental el hecho de que el mismo Moisés, que va a subir a la montaña para realizar la alianza y recibir los mandamientos (Ex 19–20), aparece casado con una mujer madianita, que le ha traído sus hijos, en contra de la tradición posterior que prohíbe que los israelitas se casen con mujeres extranjeras (endogamia*, Esdras-Nehemías*). En una línea convergente, Nm 12,1-2 supondrá que Moisés se ha casado con una «cusita», de la zona sur de Egipto, y ese motivo ha sido causa de controversia para sus hermanos (María* y Aarón*).

Cf. G. W. COATS, «Moses in Midian», *JBL* 92 (1973) 3-10; C. HOUTMAN, «Exodus 4:24–26 and Its Interpretation», *JNSL* 11 (1983) 81-105; B. P. ROBINSON, «Zipporah to the Rescue: A Contextual Study of Exodus IV 24–26», *VT* 36 (1986) 447-461; S. ACKERMAN, «Why Is Miriam also among the Prophets? (and Is Zipporah among the Priests?)», *JBL* 121 (2002) 47-80.

SEGUIMIENTO DE JESÚS

(↗ *comunidad*, *discípulos 1-2*, *Iglesia*, *Jesús 6-7*, *María Magdalena*, *mujer 3*, *Qumrán*, *Reino de Dios*). Jesús ha iniciado un camino que otros pueden recorrer, siguiéndole a él, y de esa forma aparece como iniciador y creador de una familia que se abre a los expulsados de la vida económica y social (pobres), familiar y religiosa (impuros, enfermos). No ha creado una comunidad cerrada como la de Qumrán*, con leyes bien definidas y una *Regla* propia de elegidos, sino un movimiento en el que caben todo tipo de personas que buscan el Reino.

(1) *Imitación y seguimiento*. En esa línea se puede hablar de *imitación o representación (mímesis)*, un tema y lenguaje que resulta dominante en una filosofía estática y jerarquizada como la de Platón, que busca las esencias o modelos inmutables (ideas divinas) que los humanos deben copiar en este mundo. Según eso, los cristianos serían imitadores privilegiados del Cristo eterno. San Pablo y su escuela han utilizado ese lenguaje (¡sed imitadores míos, como yo lo soy de Cristo!: 1 Cor 11,1; cf. 1 Tes 1,6; 1 Cor 4,16; Ef 5,1), que resulta especialmente valioso en contexto pascual: «¡Somos imagen de Dios en Jesús, debemos imitar y actualizar su vida en Cristo!» (cf. 2 Cor 4,6, relacionado con Gn 1,28). Pero ese no es el lenguaje central del Nuevo Testamento.

El lenguaje del seguimiento resulta más adecuado para entender el evangelio e interpretar la vida cristiana, formada por compañeros (que van detrás y comparten en el camino), más que por discípulos (que escuchan/aprenden en algún tipo de escuela). Cristiano es, por principio, alguien que sigue a Jesús: escucha su llamada, deja las restantes formas de vida (otros valores del mundo) y camina en búsqueda de Reino. Seguidores de Jesús son los cuatro discípulos del principio del relato evangélico (Mc 1,16-20 par), los publicanos y pecadores de un momento posterior (Mc 2,13-17 par) y/o las mujeres que han llegado con él hasta la cruz (cf. Mc 15,41). Estos y todos aquellos que van tras Jesús han de tomar la cruz y estar dispuestos a entregarse en actitud de servicio *(diakonía)*, perdiendo al hacerlo la propia vida, si fuere necesario (cf. Mc 8,34; 9,35; 10,43 par).

(2) *Seguir a Jesús significa escuchar su Palabra y responderle*, *realizando su obra.* No es aprender y desplegar una teoría intelectual más o menos elevada, ni lograr un modo nuevo de experiencia interior contemplativa, sino escuchar la voz de aquel Jesús que dice ¡ven!, iniciando con él un camino mesiánico marcado por el descubrimiento *compartido* de la voluntad de Dios, pues Jesús instituye con su palabra y su gesto una familia o comunión de hermanos que *obedecen a Dios* (= escuchan su palabra), al escucharse o ayudarse mutuamente, formando así un corro fraterno (cf. Mc 3,31-35). Seguir a Jesús no es ir a ciegas, sino escuchando de manera razonada su Palabra, y realizando su obra, pues él llamó a quienes quiso para que estuvieran con él y para enviarlos a proclamar (el evangelio) y expulsar a los demonios (cf. Mc 3,13-15).

Seguir a Jesús es mantenerse itinerantes. Quien tome su camino no tendrá casa duradera sobre el mundo, ni podrá refugiarse en algún templo y/o santidad ya conseguida (cf. Mc 11,15-19 par). Ciertamente, hay momentos de «estabilización» eclesial, en los

que debe destacarse el arraigo del cristiano en los valores de una determinada realidad o forma de vida. Pero el evangelio presenta a los discípulos de Jesús como itinerantes de reino. En otro tiempo, muchos cristianos y teólogos habían puesto de relieve el carácter divino de Jesús, exaltando su grandeza de forma contemplativa, en línea de imitación sacral. Pues bien, en contra de eso, los evangelios han insistido en la itinerancia histórica de Jesús, es decir, en el valor de su seguimiento.

SEIS, SEIS, SEIS

(↗ *Apocalipsis*, *Bestia*, *números*). Los libros apocalípticos suelen contener números y nombres secretos, que solo los iniciados conocen. El más importante de todos es el Número de la Bestia en el Apocalipsis: «Hizo también que todos, grandes y pequeños, ricos y pobres, libres y esclavos llevasen grabada una marca en la mano derecha o en la frente. Y solo quien llevaba grabado el nombre de la bestia o la cifra de su nombre podía comprar o vender. Aquí se debe aplicar la sabiduría. Quien se sienta inteligente pruebe a descifrar el Número de la bestia, que es Número humano: seis, seis, seis» (Ap 13,16-18).

(1) *El número de la Bestia. Comprar y vender*. La identidad de la Bestia y el posible sentido cifrado de su número (6-6-6) sigue siendo un tema apasionante de estudio y adivinación para exegetas y curiosos. Pero en su origen debía ser un número bastante fácil de entender para los cristianos de las siete* iglesias a las que va dirigido el Apocalipsis (cf. Ap 2–3). El conocimiento de ese número sirve para mantener el compromiso cristiano; no es objeto de erudición abstracta. Este número de la Bestia no puede aludir a una cualidad interior, o a un pecado espiritual, pues va asociado a comprar y vender, en ámbito social y económico; no alude tampoco a un acontecimiento o suceso imprevisible que no se puede evitar, relacionado con la magia o las apariciones astrales, sino que pertenece a la vida social y está relacionado con el dinero (comprar y vender), pues aquellos que no lleven la marca de la Bestia no pueden hacerlo (cf. Ap 13,17). Quizá el mismo dinero es signo de Satán (cf. Mt 6,24 par: la Mamona es Satán objetivado). Pero, en otro sentido, ese signo indica algo más que el dinero: es la marca completa de aquellos que se integran al sistema del imperio; una marca que debe oponerse al Sello del Dios vivo, de los 144.000 combatientes de Israel (Ap 7,1-8). La segunda Bestia ofrece su marca a los privilegiados de la sociedad, para que puedan comprar y vender, para bien común del Imperio (no de sus pobres y/o cristianos). En esa línea ha de entenderse el 6-6-6, como número opuesto al de los sellados por el Cordero.

(2) *Un número de muerte*. El Imperio romano quiso presentarse como primera sociedad global, capaz de ofrecer cauces de comunicación entre tribus, pueblos, lenguas y naciones (cf. Ap 13,7). Aparecía así como milagro de convivencia, ámbito de paz para los hombres. No era una nación-Estado, sino el Estado-imperio donde caben todas las naciones, cada una con su propia identidad y diferencias. Este es el milagro, lo nunca conseguido sobre el mundo: revelación de Dios en la historia. Por eso, su Número y signo debía ser la eternidad. Pues bien, en contra de esa divinización resisten y protestan los cristianos, en contra de ella se eleva el Apocalipsis, mostrando a través de este Número que Roma acaba siendo un signo de impotencia y muerte. Los romanos se creían enviados por Dios (por los dioses) para fundar y expandir su orden divino sobre el mundo, de manera que ellos tenían que ser 7-7-7 (lo divino). Pues bien, en contra de eso, ellos son 6-6-6, una simple criatura, sometida a la impotencia y a la muerte, un deseo ineficaz de ser Dios.

(3) *Descifrar el Número*. La cuestión de la identidad más concreta del Número* (666, 6-6-6), aplicado al nombre de algún emperador, resulta secundaria. Parece que en aquel

tiempo podía interpretarse sin dificultad. Sin duda, su sentido está relacionado con la lista de reyes (emperadores) que, partiendo del modelo ofrecido por Dn 7,25-27, esbozará Ap 17,11-14. Se trata de un número que puede calcularse con métodos de gematría, utilizada por judíos y griegos: cada Número es una letra y viceversa, de manera que el conjunto puede descifrarse como código cifrado... El problema empieza cuando se quiere dividir 666 (o 606, según otros manuscritos) en posibles cifras inferiores, utilizando el alfabeto griego o hebreo (arameo) para calcular la suma o sentido de conjunto. Las combinaciones y lecturas propuestas desde antiguo son variadas y no resultan concordantes. Las más significativas son: *Titán Latino*, *Nerón César*, *Cayo (= Calígula) César*... Pero ninguna ha logrado convencer a la comunidad de los sabios exegetas, lo cual significa que el secreto se ha perdido con el autor y los destinatarios o que se trata de un secreto poco importante, que puede aplicarse de diversas formas. Es muy posible que el autor del Apocalipsis haya querido dejar abierto el tema del sentido concreto del número. Solo ha querido indicar que se trata de un signo y un Número que es puramente humano, finito. Recordemos: la plenitud es Cuatro (hay cuatro vivientes, vientos, elementos: Ap 4,8; 7,1; 20,28); la revelación escatológica es Siete* (hay siete espíritus, candelabros, astros): el número de prueba es tres y medio (mitad de siete) con sus equivalentes (42 meses, 1.260 días). Pues bien, el número de la humanidad finita es un seis repetido, que nunca llega a Siete, que nunca puede alcanzar la plenitud. Roma no es Cuatro (no es el cosmos entero), ni es Siete (no es Dios). Roma es un simple seis repetido e impotente, que destruye a quienes se apoyan en su fuerza. Este es el número de aquellos que ponen su seguridad en el Imperio, entregándole su libertad humana y/o cristiana. Aquellos investigadores o curiosos que buscan con inmensa erudición el sentido más oculto de ese número lo pueden estar repitiendo a lo largo de toda su vida, sin darse cuenta de que pueden haber caído bajo el poder del 6-6-6, que es la impotencia y violencia de la finitud.

SELLOS

Los sellos, generalmente en forma de círculo o anillo, que puede llevarse en la mano, son signo de clausura (sirven para cerrar puertas o documentos) y marca de propiedad (cf. Is 30,1; Jr 32,11; Ag 2,23). El Antiguo Testamento conoce libros de profecía que están selladas (Is 29,11) y momentos determinados para sellar la profecía y la visión sobre el final de los tiempos (cf. Dn 9,24). Sobre esa base se entienden los sellos del Apocalipsis, que son los más famosos de toda la Biblia. El Libro de Dios está cerrado con siete sellos *(sphragida)* y solo el Cordero puede abrirlos, revelando así el sentido de la historia (Ap 5,1.2.9; 6,1-12; 8,1). El profeta ha de sellar (cerrar) lo que dicen los siete truenos (10,4), dejando, sin embargo, abierto el libro de su profecía (22,10). Por su parte, el ángel de Dios encierra a Satanás bajo sello a lo largo del tiempo del milenio. Puede hablarse también de sellos de salvación y de condena. Dios tiene un sello *(sphragis)* o signo de propiedad, quizá relacionado con el bautismo, que va colocando en la frente de sus siervos, para que nada les pueda dañar (destruir) durante el tiempo de la prueba; ese sello es signo de fidelidad y esperanza (Ap 7,2-8; 9,4). Por el contrario, la Bestia tiene un sello *(kharagma)* que va colocando sobre la mano y frente de aquellos que le sirven y que puede estar relacionado con el dinero, pues permite comprar y vender a quienes lo llevan. Es signo de sometimiento a los dictados del imperio: permite triunfar en este mundo pero implica y causa la condena eterna (13,16.17; 14,9.11; 16,2; 19,20; 20,4).

SEMANA SANTA. CRONOLOGÍA

(↗ *eucaristía*, *pascua*, *pasión*). Jesús subió a Jerusalén como Hijo de David, pretendiente mesiánico, no para tomar el poder de otros y así ejercerlo él mismo, sino para oponerse al poder que dominaba en la ciudad de Dios. No llegó anunciando unos signos exteriores (separación de las aguas del Jordán, apertura del monte de los Olivos, caída de los muros de Jerusalén), pues su señal fue la misma entrada en la ciudad para instaurar el Reino. Con esa señal comenzó su última semana, que puede dividirse así siguiendo a Marcos: 1. Sábado anterior: Jesús descansa en Jericó antes de iniciar la última jornada (cf. Mc 10,46-52). 2. Domingo: Subida a Jerusalén y entrada real sobre un asno (cf. 10,46–11,11). 3. Lunes. Maldición de la higuera (11,12-14) con purificación del templo (11,15-18). 4. Martes, gran disputa: Viñadores homicidas, sermón escatológico (11,20−13,37). 5. Miércoles: Los sacerdotes deciden prender a Jesús. Cena en Betania (14,1-11). 6. Jueves: Última cena, Huerto de los Olivos, prendimiento y juicio (14,12-72). 7. Viernes: Condenado por Pilato, crucifixión y entierro (15,1-47). 8. Sábado: Gran pascua judía, los seguidores de Jesús quedaron en silencio. 9. Domingo: Pascua cristiana, con las mujeres en la tumba (16,1-8).

Cf. J. D. CROSSAN y M. J. BORG, *La última semana de Jesús*, PPC, Madrid 2007. Visión alternativa, que sitúa la «cena pascual» entre el martes y el miércoles, en A. JAUBERT, «La date de la dernière Cène», *RHR* 146 (1954) 140-173.

SEMBRADOR

(↗ *Jesús 7*, *parábolas*). La parábola del sembrador constituye el centro del mensaje de Jesús, tanto en Mc como en Mt. «Salió el sembrador a sembrar. Y mientras sembraba, aconteció que parte de la semilla cayó junto al camino; y vinieron los pájaros y la devoraron. Otra parte cayó en pedregales, donde no había mucha tierra, y en seguida brotó; porque la tierra no era profunda. Y cuando salió el sol se quemó y porque no tenía raíces se secó. Otra parte cayó entre los espinos. Y los espinos crecieron y la ahogaron, y no dio fruto. Y otras semillas cayeron en buena tierra y creciendo y aumentando dieron fruto. Y llevaban fruto a treinta, sesenta y ciento por uno» (Mc 4,3-8; cf. Mt 13). En el contexto actual del Evangelio, el sembrador es una figura mesiánica. La parábola sirve para mostrar que la acción del Mesías (acción creadora de vida) no puede entenderse de forma independiente, sino que está condicionada por una serie de factores, que aquí se identifican por los diversos tipos de tierras.

(1) *Las tierras de la siembra*. El Mesías no puede actuar de forma dictatorial, sino que debe tener en cuenta las condiciones de otros posibles agentes, que interfieren en su obra, y también las condiciones de la tierra donde realiza su acción. Por eso, la obra mesiánica ha de entenderse de forma dramática y dialogal, pues en ella influyen diversas circunstancias. (a) Pájaros y camino. El autor de la parábola supone que los pájaros están ahí (lo mismo que la serpiente de Gn 3), formando una amenaza para la siembra: sobrevuelan sobre el campo; pero solo son peligrosos allí donde la tierra es dura y no absorbe la semilla, es decir, allí donde es como un camino. (b) Pedregales y sol. El sol es necesario para que fructifique la semilla, como sabe toda la cultura agraria. Pero allí donde la tierra carece de profundidad y no acoge en hondura las raíces, por ser pedregosa, el sol, en vez de actuar como medio de alimentación y crecimiento, se convierte en fuego que calcina y quema la planta recién nacida. (c) Campo de espinas. Además de los pájaros del aire y del sol ardiente, la siembra puede caer en un lugar de competencia biológica, donde actúan también otras semillas, que pueden ser externamente más poderosas que la semilla buena: frente a la planta mesiánica de Jesús hay otras plantas, que parecen crecer con más rapidez y pueden ahogarla. (d) Semilla buena en tierra buena. Aquí se expresa el milagro de la siembra. A pesar de los poderes «enemigos» que pueden actuar y actúan, desde fuera y desde dentro, el sembrador se arriesga, de tal manera que su obra tiene éxito.

(2) *Mesías sembrador*. Normalmente pensamos que el Mesías puede y debe actuar desde fuera, rompiendo los esquemas y condicionantes anteriores de la realidad y de la historia, como si la redención debiera ir en contra de la creación. Pues bien, aquí advertimos que la acción mesiánica debe introducirse en las claves de la misma creación, actuando así por dentro de ella. Estamos ante un Mesías sembrador que asume las condiciones adversas o quizá mejor conflictivas del mundo y de la historia, conforme a un tema que se puede interpretar desde los principios del realismo mundano y también desde la experiencia salvadora. Realismo mundano significa que el Mesías de Dios no busca un espacio ideal para realizar su obra, sino que actúa en este mundo concreto y

conflictivo, introduciéndose en la trama de una realidad compleja. En esa línea, podemos añadir que ese Mesías actúa de forma salvadora, pues se arriesga a sembrar en toda tierra, ofreciendo la salvación de Dios a todos los hombres, conforme a una sentencia que el Evangelio atribuya a Juan Bautista: Dios puede suscitar hijos de Abrahán de entre estas piedras (cf. Mt 3,9).

SEMEN DE MUJER

(Gn 3,15) (↗ *Eva*, *genealogía*, *macabeos [madre de]*, *madre de Jesús*, *María*, *memoria*, *mujer*, *protoevangelio*). De ordinario, la semilla de vida *(zara')* aparece como algo propio del varón (cf. Abrahán y su descendencia numerosa: Gn 12,7; 13,16; 15,13; etc.), de manera que se ha dicho que en la historia normativa de Israel solo los varones tienen *zara'*, esperma o poder engendrador. Pues bien, según Gn 3,15, la historia humana está determinada por Eva, mujer, que aparece como portadora de *zara'* (en los LXX, esperma).

(1) *Semilla de Eva*. Gn 3–4 supone que la cabeza de estirpe o portadora de la descendencia es Eva, la mujer. Por eso se le llama «madre de todos los vivientes» (Gn 3,20). La teología clásica cristiana, partiendo de Rom 5, ha venido diciendo que la humanidad se encuentra contenida en Adán. Por el contrario, Gn 3,15 supone que ella está contenida en Eva, que posee y engendra con su semen maternal toda la historia posterior. Eso significa que la guerra entre Eva y la Serpiente (entre la portadora de vida y el principio de la muerte) será en el fondo la única guerra verdadera, el único conflicto radical de la historia humana. En el principio no está el varón, sino la mujer con la descendencia o hijo: la *'ishah* y su *zara'* o esperma. La humanidad está representada por una madre que se expande por los hijos y que lucha a favor de ellos, en dura batalla contra la serpiente. El texto sabe que hay varón y mujer, pareja engendradora. Pero en el momento decisivo Adán desaparece: en este principio de los tiempos el padre es secundario. Solo Eva, la mujer, mantiene un contacto especial con Dios (y con la serpiente). Mujer y serpiente son cabezas de estirpe (Gn 3,15), en proceso de enemistad y enfrentamiento. Parecía que la mujer estaba derrotada pero lleva en sí la fuente de fecundidad. Por eso, en el fondo de su misma *caída* viene a desvelarse una elevación mayor: la gracia de la vida que ella ofrece a su descendencia. Tradicionalmente, la semilla de vida se vincula al semen masculino: las mujeres son simples depositarias temporales de esa semilla. Pero nuestro texto rompe esa imagen y Eva aparece como portadora de la semilla de la que nacen todos los hombres. Por eso, estrictamente hablando, los hombres no son hijos de Adán sino de Eva y de Dios, tal como ha reconocido el mismo Adán diciendo que su mujer es Eva/Vitalidad, madre con (desde) la ayuda de Dios (Gn 3,20). Por eso, ella pone nombre a su primer hijo (cf. Gn 4,1-2), sabiéndose grávida de Dios, y le llama Caín, porque *Kaniti*, he conseguido (he engendrado o creado: cf. Prov 8,22) un hijo de parte de Dios. Ciertamente, el texto sabe que el padre humano (hoy diríamos biológico) es Adán. Pero a los ojos de Eva el padre verdadero es Dios, que actúa a través de la mujer, de manera que ella engendra de parte (como compañera) de Dios. El segundo hijo de Eva será Abel (*Jabel*, vanidad, vida evanescente, un puro soplo...). Esta es la grandeza y tragedia de la Mujer: es compañera de Dios por la donación de vida, siendo engendradora de violencia (Caín) y muerte (Abel).

(2) *Protoevangelio mariano*. Es normal que la tradición patriarcalista haya querido ignorar e invertir estos datos. Por eso debemos recordar la tradición mariológica (en

otros aspectos poco científica) que ha interpretado ese pasaje como protoevangelio*, mirando a la mujer/madre de Gn 3,15 en la línea de la mujer mesiánica del fin de los tiempos (cf. Gal 4,4). Rom 1,3-4 afirma que Jesús nació del semen de David según la carne. En esa línea, el Nuevo Testamento debería haber presentado a Jesús como descendiente davídico, por línea directa masculina. Pues bien, de una manera sorprendente, el testimonio masivo del Nuevo Testamento ha rechazado esa postura: no entiende a Jesús desde la línea genealógica israelita, sino que le sitúa allí donde se rompe y supera esa línea, como supone Gal 4,4 cuando afirma que Dios envía a su Hijo... «nacido de mujer». Da la impresión de que el Nuevo Testamento ha sentido el peligro del patriarcalismo mesiánico, que supondría la confirmación de un tipo de mesianismo nacional. Por eso, en el pasaje ya citado (Gal 4,4), lo mismo que en los evangelios de la infancia (Lc 1,26-38 y Mt 1,18-25), afirma que Jesús nace de mujer, retomando de esa forma el simbolismo de Eva. De manera expresa (quizá sin haberlo pretendido y sin advertir que va en contra de lo que implica Rom 1,3-4), Pablo asume en Gal 4,4 esta última postura, presentando a un Mesías que nace de mujer. A Pablo no le importa la historia concreta de María con sus posibles sentimientos y decisiones personales, sino el surgimiento de Jesús como Hijo de Dios. Pues bien, en ese contexto ha tenido que hablar de su madre, pues ella forma parte del envío divino del Hijo.

Cf. J. C. R. GARCÍA PAREDES, *Mariología*, BAC, Madrid 1995; I. DE LA POTTERIE, X. PIKAZA y J. LOSADA, *Mariología fundamental. María en el misterio de Dios*, Sec. Trinitario, Salamanca 1996; X. PIKAZA, *La Madre de Jesús. Mariología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1992.

SEMYAZA

Espíritu angélico que lidera la rebelión contra Dios y la violación de las mujeres, conforme al testimonio de *1 Hen* 6,3. El texto le presenta después vinculado con Azazel* (*1 Hen* 9,4-9), de manera que ellos son los causantes de la perversión universal de los hombres. *1 Hen* 10,11-22 afirma que Semyaza debe ser juzgado (atado, sepultado, consumido para siempre) a fin de que surja para el mundo un tipo de justicia ya definitiva. Su antagonista es Miguel*, representante de la lucha y victoria de Dios sobre los males de la historia (*1 Hen* 10,11-22).

SENTADO A LA DERECHA DEL PADRE

(↗ *ascensión*, *resurrección*, *trono*). El credo oficial más antiguo de la Iglesia afirma que Jesús «resucitó, subió a los cielos y está «sentado a la derecha de Dios Padre». Esta afirmación, que aparece en varios lugares importantes del Nuevo Testamento (Mc 14,62 par; Col 3,1; Heb12,2), ofrece uno de los símbolos básicos de la tradición cristiana.

(1) *Introducción. El Señor Sentado*. Sobre el triunfo pascual de Jesús ofrece el Nuevo Testamento varias concepciones: Jesús sigue con sus enviados hasta el día de la consumación del mundo (Mt 28,20); él es cabeza que sostiene y vitaliza el cuerpo de la Iglesia (tradición paulina), es vida y luz que alumbra a los creyentes (evangelio de Jn)... Pues bien, al lado de esas concepciones, la dogmática cristiana ha resaltado de manera constante y uniforme una visión que está enraizada en el Antiguo Testamento (Sal 110,1), donde se dice que el Señor mesiánico está sentado a la derecha de Dios. Pues bien, según ese simbolismo, Jesús está «sentado», conforme a un gesto que es específicamente humano. Los animales se sostienen en sus patas, nadan, vuelan, caminan, se agazapan o se acuestan. Algunos pueden sentarse físicamente, pero solo de manera material. No liberan las manos para la comunicación dialogada, no construyen una sede o trono como signo de su autoridad. Por el contrario, los hombres se definen como aquellos que pueden ponerse en pie (liberando las manos para el trabajo) y sentarse (para descanso, autoridad y/o convivencia). Por eso, cuando el Credo afirma que Jesús está sentado, le presenta como humano, en la línea de los reyes que toman asiento para imponer su autoridad, de los magistrados que ocupan su sede para juzgar o de los maestros que sientan cátedra para enseñar a los discípulos. También se sientan juntos los amigos, familiares y hermanos para compartir la palabra y alegría de la vida. Pues bien, Jesús resucitado se sienta, apareciendo como humano culminado. El Antiguo Testamento presentaba a Dios sentado sobre el trono de su gloria; pues bien, sobre ese trono se sitúa ahora Jesús (cf. Mt 25,31-45).

(2) *Lugar y tiempo*. Reasumiendo una tradición antigua de la Iglesia, Hch 2,33-34 dice que Jesús, «habiendo sido elevado a la derecha de Dios...». De esa forma supone que hay un espacio superior, un campo de ser o realidad más alta donde viene a expandirse y reflejarse el poder de lo divino (= su derecha). En esta línea se sitúan los textos que afirman que Jesús ha sido recibido o acogido en el cielo, lugar de plenitud, espacio de Dios (cf. Hch 3,21; Ef 6,9; Col 4,1; Heb 8,1). Al sentarse en el cielo, Jesús ha llegado a la meta de su vida en Dios y, según Heb 1,3, lo ha hecho después de haber realizado la purificación de los pecados. De esa forma se unen el espacio y tiempo de la pascua: el cielo donde Jesús asciende, el futuro de su plenitud, abierta por el Espíritu a todos los hombres. Un hombre puede sentarse en solitario para descansar, pensar o dominar, encontrándose aislado o teniendo a los demás ante él, separados de su sede, en actitud de escucha pasiva. Pues bien, hay una manera más perfecta de sentarse y es hacerlo en amistad y celebración, es decir, en compañía. La riqueza y calidad de esa sesión está en el valor personal de los acompañantes. Por eso, nuestro texto añade que Jesús «se sentó a la derecha de Dios Padre», en espacio y tiempo de amor compartido. Jesús y el Padre,

sentados y dialogando en el Espíritu, aparecen de esa forma como foco de vida para los hombres.

(3) *Culminación del tiempo*. En un sentido, la historia culmina allí donde Jesús se sienta a la derecha del Padre: ha terminado su marcha, parece que solo queda el silencio sin fin. Pues bien, sobre ese silencio se eleva la más honda palabra y acción de Jesús: no ha subido al cielo para volver a bajar y ascender, conforme al mito del eterno retorno, comenzando de nuevo el ritmo de renacimientos, sino para expandir y mantener su triunfo por siempre, ofreciendo su evangelio de amor y libertad a los pobres y excluidos de la tierra en los que está presente. Cristo ha muerto una sola vez y para siempre, redimiendo a los hombres (Heb 9,12.26-28). Por eso, el pasado no vuelve: ¡He aquí que hago nuevas todas las cosas! (cf. Ap 21,5); la sesión es culmen de la historia salvadora. Ciertamente, Jesús se ha sentado para descansar. Es como el hombre o mujer que, a la caída de la tarde, toma asiento ante la casa o en el centro de ella, recibiendo a familiares, amigos y conocidos. De manera semejante se sentó Jesús en el brocal del pozo antiguo de Siquem, al borde de camino fatigoso (cf. Jn 4,5-6). Ahora lo hace en su sede final, pues el trayecto ha sido duro y su acción arriesgada. Pero, al mismo tiempo, se ha sentado para ratificar su tarea y mantener lo realizado, ofreciendo su sangre a favor de los hombres (Heb 10,12). En ese sentido podemos y debemos añadir que el mismo Jesús, sentado en el trono de su gloria (cf. Mt 25,31), sigue sufriendo en los hombres que esperan redención, en los hambrientos, sedientos, exiliados, enfermos y encarcelados; en ellos vive, por ellos se sigue entregando mientras el mundo continúa siendo lugar no redimido.

(4) *Se ha sentado para reinar*. Desde esa perspectiva es importante señalar que Jesús está sentado y no acostado: vela con los suyos y no duerme; se interesa por los hombres y mujeres de la tierra, no se olvida. No ha pasado por la historia para abandonarla, sino para gozar con los suyos la alegría de la acción bien hecha, el placer de la existencia compartida, mientras sigue sufriendo y esperando con aquellos que sufren y esperan. No escapa y se refugia a solas, en gesto de olvido. Por el contrario, Cristo coloca el trono de su gloria en el mismo campo de lucha de la historia, para acompañar a los hombres más amenazados. Allí se sienta con autoridad de servicio, no para imponerse con violencia sobre los demás, sino para ayudarles en la marcha de la vida. De esa forma actualiza el reinado de Dios sobre el mundo: se sienta para acompañar mejor a los humanos, en gesto de paz, superando con su entrega de amor la violencia de la historia. Solo desde esa base se puede añadir que se ha sentado para juzgar. El credo de la Iglesia manteniendo una división ilustrativa (propia de la teología de Lc-Hch), distingue entre sesión presente (Jesús está elevado a la derecha del Padre) y juicio futuro (ha de venir...). La tradición más antigua ha vinculado ambos gestos: «veréis al Hijo del Humano sentado a la derecha de Poder [= Dios] y viniendo en las nubes del cielo» (cf. Mc 14,62 par); el mismo Jesús que está sentado y comparte la gloria de Dios está viniendo para culminar el juicio mesiánico. La misma cátedra de su descanso y gozo, de su reinado y magisterio, aparece así como promesa de juicio salvador: viene Jesús para ofrecer a los hombres su impulso de vida en amor, que en eso consiste su juicio. Solo partiendo de eso se puede añadir que

Jesús está sentado para comer y celebrar, en banquete de participación vital. Las palabras griegas que la tradición emplea en cada caso son semejantes: *kathesthai* (sentarse) y *anakeisthai*, *anaklinein* (recostarse). Jesús mismo ha destacado la felicidad de aquellos que participarán en la mesa del Reino (cf. Lc 14,15; Mt 8,11 par): al final de su camino sobre el mundo, él ha querido celebrar con los suyos un banquete, ofreciéndoles su vida en alimento (cf. Lc 22,14-20 par).

Cf. M. GOURGUES, *A la Droite de Dieu. Résurrecction de Jésus et Actualization du Psaume 110*,*1 dans le Nouveau Testament*, Gabalda, París 1978; V. LARRAÑAGA, *La Ascensión del Señor en el Nuevo Testamento* I-II, CSIC, Madrid 1943; G. LOHFINK, *Die Himmelfahrt Jesu*, Kösel, Múnich 1971; G. O'COLLINS, *Jesús resucitado. Estudio histórico*, *fundamental y sistemático*, Herder, Barcelona 1988; H. B. SWETE, *The Ascended Christ. A Study in the Earliest Christian Teaching*, Macmillan, Londres 1910.

SENTIDOS DE LA BIBLIA

(↗ *crítica bíblica*, *hermenéutica*, *historia*, *lecturas*). La tradición judía había puesto ya de relieve los sentidos e interpretaciones de la Biblia. Sin embargo, dentro de la tradición cristiana, esos sentidos bíblicos han sido más desarrollados, a partir de Orígenes, desde una perspectiva helenista, que había ya influido en autores judíos como Filón de Alejandría.

(1) *Los cuatro sentidos*. Esta es la visión de la Biblia que ha dominado a lo largo de la antigüedad y de la Edad Media, distinguiendo cuatro sentidos o caminos de interpretación de la Escritura dentro de la Iglesia. (a) En primer lugar, el Evangelio ha de entenderse como *historia* y letra porque narra los acontecimientos de la vida de Jesús. (b) Ha de interpretarse también como *alegoría*, símbolo que expresa en lecturas multiformes la presencia de Dios entre los hombres. (c) Tiene, al mismo tiempo, un sentido *moral*, antropológico, pues debe aplicarse a la vida concreta de los hombres, para transformarla en clave de gracia y exigencia de justicia. (d) Finalmente el Evangelio es palabra escatológica o de *anagogía*, porque pone al hombre ante la urgencia y la promesa de su realización total, allá en la meta de la historia. En este diccionario hemos comentado de diversas maneras esa visión y la hemos tomado como base del estudio de algunos conceptos y signos principales de la Biblia, destacando el aspecto de *historia* (letra, acontecimiento) y el de *palabra* (donde se incluye el aspecto alegórico, moral y anagógico). Nos hemos situado en una perspectiva católica, pero, al mismo tiempo, hemos querido mantenernos en comunión con las restantes lecturas eclesiales del único evangelio de Jesús que sigue apareciendo como pluriforme entre nosotros. Para precisar nuestra visión, hemos querido empezar destacando la importancia de la historia bíblica, para distinguir después, de manera general, entre simbolismo (alegoría) y dogma en la visión del Evangelio, insistiendo en el carácter existencial (moral) y comunitario de la Biblia. De esa forma reelaboramos la visión antigua y medieval de los cuatro sentidos de la Biblia.

(2) *La Biblia es historia*. Ella nos ofrece el testimonio del camino de liberación de los hebreos y el sentido de la vida de Jesús; así debemos llegar hasta el nivel originario de su mensaje en favor de los perdidos y los pobres de la tierra. Solo de esa forma, si asumimos dentro del anuncio de la pascua el contenido y tarea de la historia de Israel y de Jesús, como palabra de liberación para los hombres, podremos afirmar que la Biblia es Evangelio. En ese aspecto sigue siendo decisiva la actitud de Pablo cuando identifica al Señor pascual con el Jesús crucificado. Es también fundamental la opción de Marcos, cuando escribe eso que pudiéramos llamar el prólogo alargado de la muerte de Jesús y lo presenta como evangelio ante el conjunto de la Iglesia. Frente a todas las posibles ilusiones y evasiones de carácter espiritualizante, el mensaje de la Biblia ha de entenderse como voz de encarnación, palabra histórica que nos sitúa ante el más hondo compromiso de la vida de Jesús como profeta asesinado. En esa línea, sigue siendo absolutamente necesaria una crítica histórico-literaria de la Biblia.

(3) *La Biblia es alegoría*, en una línea de simbolización, como destacaron ya los teólogos alejandrinos del siglo III d.C. Ciertamente, los primeros teólogos cristianos que emplearon este método quisieron mantener la palabra y letra de los evangelios, aunque luego la entendían como una expresión o simbolismo de verdades más profundas. Pero en un momento ulterior ciertos alegoristas (antiguos y modernos) han corrido el riesgo de difuminar y disolver el Evangelio, convirtiendo su palabra en un pretexto para descubrir en el fondo de ella realidades eternas, desligadas de la historia. En ese sentido es peligroso todo alegorismo. Pero, a pesar de sus peligros, este método resulta todavía muy valioso. Quiere liberar el mensaje bíblico de una fijación literalista y dogmática, abriéndolo a niveles más hondos de creatividad personal y de experiencia religiosa. Pienso que en este plano, si está firme la «letra» de la historia de Jesús (no la letra de la Ley), los fieles pueden vivir y explicitar con gran libertad el contenido de la Biblia, como un texto que ellos mismos reescriben, como un libro que ellos mismos van reformulando, como guía personal de su existencia. En ese aspecto nos parece esencial la alegoría o simbolización religiosa y personal de la Escritura, antes de toda fijación racionalista de su sentido.

(4) *Biblia y dogma*. Más tarde, sobre todo a partir de la escolástica y neoescolástica (desde el siglo XIII d.C. en adelante), muchos teólogos han interpretado la Biblia de manera dogmatizante. Más allá de las anécdotas que cambian, de los símbolos e historias secundarias, ellos piensan que los cristianos deben acercarse a la Biblia y entenderla como un libro de dogmas, donde la palabra de Dios ha revelado su verdad por siempre. Sin duda alguna, esta lectura es acertada, pues la Biblia es la verdad de Dios revelada en el camino de la historia. En esa línea, ella contiene y presenta la verdad de Jesucristo (y de la Iglesia) de una forma mucho más profunda que todos los concilios y los credos posteriores, que, mirados así, resultan secundarios o, mejor dicho, derivados, como la Iglesia siempre ha recordado. Sin embargo, el Evangelio no se puede interpretar como si fuera un libro de dogmática, como una cantera de la que se extraen verdades de fe, que pueden separarse y definirse dogmáticamente por la Iglesia. Interpretando la Biblia de esa forma correríamos el riesgo de forzarla, destacando aspectos conceptuales que resultan secundarios y olvidando lo que es más importante, aquel camino bien concreto, dramático y recreador, de la historia de Dios entre (para) los hombres. Este es el dogma de la Biblia: que los hombres puedan dialogar y dialoguen con Dios, en un camino que aparece reflejado de manera ejemplar (no exclusiva) en la Escritura de Israel y de la Iglesia cristiana. Como hemos dicho ya, el Evangelio es mucho más que un formulario de doctrinas, más que un manual de discusión para teólogos.

(5) *Lectura existencial*. Hay una interpretación existencialista que presenta el Evangelio como principio personal y espiritual, como una voz que guía a los creyentes a lo largo de su historia. La Biblia aparece así como Palabra que me llama, me interroga, me transforma. Lo que esta perspectiva busca es, ante todo, la realización existencial de la persona; por eso, ella presenta el Evangelio como voz personal que nos invita a superar el mundo viejo (dominado por la muerte), como voz de una exigencia que nos capacita para vivir en plenitud, en dimensión de gracia. En esta línea se ha movido sobre

todo R. Bultmann, con aquellos que luego han entendido la palabra de Jesús de una manera interior, como voz que nos libera del cosmos y la historia (nos descosmiza y deshistoriza) para situarnos ante el misterio superior del Dios que llama desde su gracia y su verdad eterna. Evidentemente, este camino es bueno y necesario, como siempre ha sabido la Iglesia cristiana, porque el Evangelio es palabra de libertad interior, de plenitud personal, de fidelidad y gozo que me capacitan para superar la propia muerte. Pero, llevado hasta el extremo, puede convertir el Evangelio en signo de egoísmo: algo que vale para mí, en verdad interna, mientras todo el mundo continúa oprimido por las fuerzas de injusticia de los hombres (de la historia). Por eso debemos añadir un nuevo sentido a la lectura de la Biblia.

(6) *El evangelio es*, *finalmente*, *palabra y compromiso comunitario*, *eclesial*, *de liberación*, es decir, de anuncio de Reino. Solo se comprende y actualiza el Evangelio allí donde la Iglesia (en sus diversas confesiones) asume la exigencia de Reino de Jesús y la convierte en principio de su vida. En esta línea han entendido el Evangelio todos los auténticos cristianos de la historia. En esta línea se sitúa de manera preferente una tendencia mayoritaria de la Iglesia católica, empeñada en la liberación social, a partir del Evangelio. Así lo han destacado de nuevo, en perspectiva político-social, muchos cristianos de América Latina. Ellos no quieren ofrecer una visión parcial del Evangelio, no exponen un camino marginal que se pudiera colocar sencillamente al lado de los otros, sino exponer y actualizar, traducir e interpretar todo el evangelio de Jesús, en clave de comunión y participación, desde el mismo fondo de la Iglesia. Solo se entiende la Biblia allí donde se vive y actualiza, como experiencia de liberación de los antiguos y los nuevos hebreos, que salen de Egipto, como denuncia profética en contra de las instituciones del sistema que domina sobre el mundo, como un momento del anuncio de la liberación de los pobres, según el evangelio de Jesús.

Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, *La palabra inspirada. La Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje*, Cristiandad, Madrid 1985; A. M. ARTOLA y J. M. SÁNCHEZ CARO, *Biblia y Palabra de Dios*, Verbo Divino, Estella 1989; J. S. CROATTO, *Hermenéutica Bíblica. Para una teoría de la lectura como producción de sentido*, Lumen, Buenos Aires 2000; *Hermenéutica Práctica. Los principios de la hermenéutica bíblica en ejemplos*, Verbo Divino, Quito 2002; H. DE LUBAC, *Exégèse. Les quatre sens de L'Écriture* I-II, Aubier, París 1959 y 1963; X. PIKAZA, *Exégesis y filosofía*, La Casa de la Biblia, Madrid 1972.

SEÑOR

1. Visión general

(↗ *Baal*, *maranatha*, *nombres de Dios*, *Yahvé*). Los cristianos se definen y afirman porque invocan a Jesús como Señor divino (cf. Flp 2,11; Rom 10,13), distinguiéndose así de los judíos (para quienes solo Yahvé-Dios es Señor) y de los paganos, para quienes hay muchos señores divinos (cf. 1 Cor 8,6).

(1) *Tradición judía. Solo Dios es el Señor*. La Biblia hebrea utilizaba dos nombres principales para Dios: El-Elohim, de carácter más genérico, que puede traducirse como «lo divino» y aplicarse a los dioses de otros pueblos, y Yahvé, nombre especial israelita, ligado al señorío y presencia salvadora de Dios en su pueblo. Pues bien, ese nombre de Yahvé se había convertido en tiempo de Jesús en signo de misterio y silencio, y solo podía pronunciarlo el Sumo Sacerdote el día de la Expiación* o *Yom Kippur*. El conjunto de los judíos empleaban siempre en su lugar otros nombres: en hebreo decían *Adón* (Señor) o *Adonai* (mi Señor), incluso en la lectura de la Biblia; de esa forma definían a Dios como señorío primordial. En arameo decían *Mar*, *Marán*, *Mari* (Señor, Nuestro Señor, mi Señor), en término aplicado a los monarcas y personas importantes. Lógicamente, los cristianos de lengua aramea seguían llamando de esa forma a Dios, lo mismo que hacían los judíos. Los de lengua griega traducían Yahvé por *Kyrios*, que asumía el sentido del *Adón* hebreo y del *Mar-Marán* arameo; de esa forma, *Yahvé-Adonai-Marán-Kyrios* aparecía como expresión privilegiada del misterio y autoridad suprema.

(2) *Novedad cristiana: Jesús es el Señor*. De manera sorprendente, desde los primeros días de la Iglesia, los cristianos han empezado a dar a Jesús este título divino, llamándole *Señor*. Ciertamente, Jesús sabía que Dios es el Señor (cf. Mc 12,19; Lc 4,8; etc.) y nunca quiso presentarse a sí mismo como Dios, ocupando el lugar del Padre. Pero los cristianos, impresionados por la experiencia pascual, descubriéndole como presencia de Dios, han empezado a decir muy pronto que Jesús es Señor, tanto los arameo-parlantes (que le llaman *Mar/Marán*, acentuando el aspecto escatológico: Maranatha*), como los grecoparlantes (que le llaman *Kyrios*, destacando quizá más su presencia salvadora). Unos y otros se enfrentan con el mismo judaísmo normativo que no puede aceptar a Jesús como *Mar/Kyrios*, autoridad definitiva, signo de Dios sobre la tierra, planteando así el problema teológico de fondo que sigue distinguiendo a judíos rabínicos y cristianos. Los judíos de tendencia más apocalíptica podían hablar de un Hombre nuevo (Hijo del Humano) o de un Mesías salvador, pero Dios seguía separado; los de tendencia sapiencial exaltaban su presencia en la Ley, Sabiduría o Logos, pero Dios en sí mismo seguía siendo trascendente. Pues bien, los cristianos empiezan llamando a Jesús *Mar/Kyrios*, Señor, es decir, Dios en persona. Le toman así como presencia plena de Dios y no como Mesías subordinado, personalización (hipostasización) de su misterio divino. Ciertamente, no dicen ¡Jesús es Dios!, pero le sitúan en un campo divino. Esta es la novedad más sorprendente del evangelio paulino (cf. 1 Tes 2,15; 3,11; 4,1-2; 1 Cor

5,4–9,1; Rom 4,24) y a partir de ella se entiende la diferencia cristiana. Ciertamente, a Jesús le han podido llamar *Mar*, señor, en signo de respeto y cortesía, sin connotaciones sacrales. Pero tras la pascua los cristianos le atribuyen ese título en sentido más profundo, para resaltar su autoridad suprema, concediéndole así un nombre que es propio de Dios, como supone ya Mc 12,36 par (cf. Hch 2,34-35) al aplicarle el Sal 110,1: «palabra del Señor [en hebreo *Yahvé*] a mí Señor [en hebreo *Adonai*]: siéntate a mi derecha...». El texto original hebreo distinguía ambos «sujetos personales», pero los cristianos ya no los distinguen, diciendo en ambos casos Señor: El primer *Kyrios* es Dios, a quien los cristianos siguen dando ese título (le llaman *Adón*, *Mar*, *Kyrios*) en sentido teológico, conforme al uso judío, sobre todo citando el Antiguo Testamento (cf. Mt 1,22; 4,7 par; Hch 1,24; Rom 4,8; 9,28-29; 1 Cor 3,20; etc.). El segundo *Kyrios* es Jesús en persona (cf. 1 Cor 1,2; Flp 2,11; 1 Cor 12,3; Hch 9,14).

(3) *Padre de Nuestro Señor Jesucristo*. Desde esa base, los cristianos han podido interpretar las Escrituras en clave cristológica: allí donde el original hebreo dice Yahvé (traducido como *Adonai*, *Mar o Kyrios*) ellos piensan en Jesús, dejando para Dios en exclusiva el símbolo de Padre, que Jesús había empleado con frecuencia. Esta lectura y aplicación cristológica del título Yahvé (Señor) resulta sorprendente y se extendió muy pronto a las iglesias, de modo que el misterio teológico se amplía o dualiza de una forma que acaba siendo inaceptable para los judíos rabínicos: los cristianos vinculan a Dios, a quien miran, de manera cada vez más concreta, como Padre *(Abinu*, *Pater hemôn)*, con Jesús a quien toman como Señor *(Yahvé*, *Marán*, *Kyrios)*. Esta diferencia y unión entre Padre (Dios) y Señor (Jesucristo) expresa a mi entender la identidad del cristianismo, como muestra una antigua plegaria escatológica: «Para que se afiancen vuestros corazones en santidad irreprochable delante de Dios nuestro Padre en la parusía de nuestro Señor Jesús» (1 Tes 3,13). Así lo ha explicitado el himno primitivo de Flp 2,11: (a) *Dios es Padre* a quien se debe toda la gloria; (b) *Jesús es Señor* (para gloria de Dios Padre). Dios se define de esa forma como Padre del *Kyrios*; y el *Kyrios* Jesús aparece como Hijo de Dios Padre. De esa forma se dividen y vinculan las funciones del misterio: Jesús asume la realeza y/o señorío de Dios y Dios se define básicamente como Padre de Jesús (Padre del Señor). Esta unidad y diferencia entre Dios, concebido como Padre de Jesús, y Jesús, entendido como *Kyrios* o Señor supremo, a través de su entrega pascual, define el cristianismo. Ambos elementos (Dios-Padre y *Kyrios*-Jesús) son necesarios, ambos se implican mutuamente: Jesús es Yahvé-Señor, redentor de los hombres, presencia salvadora; Dios es Padre, principio y sentido de todo lo que existe. Esa experiencia, que ha llevado a distinguir las funciones de *Jesús-Kyrios* y *Dios-Padre*, constituye, a mi entender, uno de los rasgos más significativos de la Iglesia primitiva y se ha expresado, de manera habitual, en los saludos de las cartas paulinas que empiezan deseando «gracia y paz de parte de Dios nuestro Padre y del *Kyrios* Jesucristo» (Gal 1,3; 1 Cor 1,3; 2 Cor 1,2; Rom 1,7; Flp 1,2; Flm 3; Col 1,3; Ef 1,3). Este no es un tema de discusión teológica, sino principio y entraña del cristianismo: «hay un solo Dios, el Padre..., y un solo Señor, Jesucristo» (1 Cor 8,6). A nivel teológico, Dios se define como «Padre de nuestro Señor Jesucristo» (cf. Ef 1,3), de manera que todos sus restantes

títulos (de tipo cósmico o salvífico) pasan a segundo plano. A nivel cristológico, Dios se define por Jesús como el Señor: es aquel que ha realizado la obra salvadora, ocupando así el lugar que Yahvé (= *Kyrios*, Señor) tenía en el Antiguo Testamento (cf. Ex 3,14). Jn traduce esta experiencia en otros términos, hablando del Padre (que envía) y del Hijo (enviado). La tradición paulina, en cambio, ha definido a Jesús como *Kyrios*, elaborando la primera de las cristologías teológicas de la Iglesia: la paternidad de Dios (principio de todo lo que existe) se revela y realiza por el señorío de Jesús, en el camino de entrega de su vida.

Cf. J. A. FITZMYER, *A Wandering Aramean*, Scholar, Missoula MO 1979, 115-142; M. GOURGES, *A la Droite de Dieu. Résurrection de Jésus et actualisation du Psaume 110,1 dans le Nouveau Testament*, Gabalda, París 1978; J. HERIBAN, *Retto phronein e kenôsis. Studio esegetico su Fil 2,1.6-11*, LAS, Roma 1983; L. W. HURTADO, *One God one Lord. Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, SCM, Londres 1988; F. MANNS, «Un hymne judéo-chrétien. Phil 2,5-11», *EunDoc* 29 (1976) 259-290; X. PIKAZA, *Este es el Hombre. Cristología bíblica*, Sec. Trinitario, Salamanca 1987; R. SCHNACKENBURG, «Cristología del Nuevo Testamento», *MS* III, 1, Madrid 1969, 346-361.

2. El Espíritu (2 Cor 3,17)

(↗ *Espíritu Santo*, *Jesús 5*, *Pablo 5*, *Trinidad*). El Credo de Constantinopla afirma que el Espíritu Santo es Señor y dador de Vida, retomando un motivo de 2 Cor 3,17a, donde Pablo ha declarado que el Señor es el Espíritu *(ho de Kyrios to Pneuma estin)*. Esta es una fórmula clave que nos sitúa en la misma raíz de la revelación cristiana, tal como ha sido interpretada por la Iglesia, y para entenderla debemos centrarla en su contexto. Pablo acaba de decir que allí donde alguien se convierte al Señor se descorre el velo que Moisés había puesto sobre su rostro (cf. Ex 34,34): cesa el tiempo de ocultamiento, acaba la imposición de una «ley» externa, empieza la existencia verdadera. Desde esa base se entienden las tres lecturas e interpretaciones principales de ese texto *(el Señor es el Espíritu)*, que nos permiten situar mejor el sentido de Jesús y el Espíritu Santo en el Nuevo Testamento y en la tradición cristiana.

El Espíritu, *hermeneuta de Dios*. Pablo empieza presentando al Espíritu como opuesto a la letra de las tablas de la ley, como centro y contenido de la nueva alianza. Frente al velo de Moisés, que encierra al hombre en su engaño, en un nivel de finitud, se ha desvelado la vida abierta y clara del Espíritu. Por eso se dice ahora que el Espíritu es Kyrios o Señor, es decir, el sentido final de la realidad. Esta perspectiva puede precisarse de forma hermenéutica: Espíritu es aquella verdad o transparencia que nos capacita para superar el ámbito de la ley, la letra que se impone como tabla de piedra por encima de los hombres (cf. 2 Cor 3,3); es la fuerza que proviene de Dios (cf. 2 Cor 3,6), aquella vida que nos hace mirar abiertamente hacia las cosas que terminan, sin miedo, ni recelo, ni deseo de dominio. Así entendido, el Espíritu es el Señor.

Por eso, Espíritu es la vida en transparencia sin velos que oculten nuestro rostro, ni el rostro de Moisés que representa el camino en el Antiguo Testamento. Interpretado de esta forma, el Espíritu se puede llamar el «hermeneuta»: es aquel que nos conduce en el camino a la verdad, de tal manera que podamos entender el sentido de la historia y entendernos a nosotros mismos, en plena transparencia (cf. 2 Cor 3,14-15). Por eso, cuando afirmamos que el «Señor es el Espíritu» estamos defendiendo el señorío de la

verdad, que se mantiene y triunfa por sí misma. En este nivel de hermenéutica, el Espíritu realiza una profunda tarea antropológica: nos capacita para comprender a Dios y confiar en el camino mismo de la historia.

El Espíritu es Dios. Esta es la lectura dogmática del texto, propia del Credo de Nicea-Constantinopla, que afirma que el Espíritu es Señor y Vivificador (*kyrios kai dsóopoion*; Denz 150). En esa perspectiva, todo lo que el texto (2 Cor 3,17) va diciendo del Espíritu como principio de vida y transparencia tiene sentido porque ese Espíritu forma parte del Dios Trinidad. El Espíritu es el Señor, la hondura de Dios, el misterio de la culminación divina. En esa línea, cuando Pablo afirma que «el Kyrios es el Espíritu» se está refiriendo precisamente al Dios de la historia israelita, en forma polémica y recreadora: Dios no es ley, dedo que escribe sus mandatos en la piedra de la vieja alianza; tampoco es brillo que pasa y se esfuma en el rostro de Moisés, condenado a destruirse con la muerte; tampoco es velo del misterio que se oculta, que se esconde, confundiendo siempre a los hombres en camino de incertidumbres, de poderes opresivos y de miedos. El verdadero rostro de Dios es el Espíritu, culminación de su vida trinitaria.

Cristo es el Espíritu. Conforme a esta tercera perspectiva, el Señor de quien habla 2 Cor 3 es, en el fondo, Jesucristo. Ordinariamente, en las citas del Antiguo Testamento, cuando Pablo habla del Kyrios alude al mismo Dios; pero al situarse en perspectiva cristiana el mismo Pablo identifica al Kyrios (al Señor Divino) con Jesucristo, que es revelación total de Dios para los hombres. Nuestro pasaje afirma, según eso, que Cristo ha rasgado el velo que separaba a los hombres de Dios, presentándose así como verdadero Kyrios o Señor, culminación de todo aquello que termina (*to telos tou katargoumenou*; 2 Cor 3,13). Pues bien, ese Espíritu divino actúa y se revela, iluminando a los hombres en Cristo, el Señor. En ese sentido, el Señor Jesús se identifica con el Espíritu liberador de Dios, que rompe el velo de un tipo de ley y de templo que mantenía a los hombres sometidos.

El fin, *es decir*, *el cumplimiento y plenitud de la ley es Cristo*, *el Señor*. En la línea anterior debe interpretarse la palabra clave de Rom 10,4: «el fin de la ley es Cristo, para justificación de todos los creyentes». En perspectiva de legalismo judeocristiano o de poder político o sacral, el fin de la ley sería el caos, la lucha de todos contra todos, la violencia pura. En contra de eso, Pablo ha descubierto que el fin de la ley es Jesucristo, pero en línea de plenitud: el amor como libertad creadora que se vuelve transparencia de amor, eso el es Espíritu (2 Cor 3,16-17). Por eso, el tema de fondo de 2 Cor 3,17 no es de tipo dogmático abstracto, como a veces se ha creído, al afirmar que Pablo no distingue al Kyrios-Cristo del Pneuma-Espíritu, diluyendo así la misma confesión trinitaria de la Iglesia, sino de experiencia de liberación. Lo que está en juego para Pablo es la libertad creadora de su ministerio, la libertad cristiana, que se funda en el descubrimiento de que el Señor Jesús (el mesías de Dios) es la plenitud de la ley, vivida en forma de libertad, es decir, de revelación plena de Dios y de plenitud de la vida humana.

Cf. A. FEUILLET, *Christologie paulinienne et tradition biblique*, Desclée de Brouwer, París 1967, 22-47; I. HERMANN, *Kyrios und Pneuma. Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe*, Kosel-Verlag, Múnich

1961; R. PENNA, *Lo Spirito di Cristo*, Paideia, Brescia 1976, 187-207; E. SCHWEIZER, *Pneuma*, TWNT, 6, 400-401.

SEÑOR DE LOS ANIMALES

Dios dice a los hombres «que dominen sobre los peces y aves, cuadrúpedos y reptiles» (Gn 1,26), es decir, sobre los cuatro tipos de animales que ha distinguido el texto anterior (Gn 1,20-22.24-25). La palabra utilizada, para hablar de dominio, tanto aquí como en el pasaje correspondiente de Gn 1,28, es *radah* que significa «conquistar, adquirir autoridad o poderío», como el de un rey que ocupa un territorio, ejerciendo allí su soberanía. (1) *El hombre es rey de los animales como delegado de Dios*. No ejerce un poder arbitrario, no puede actuar por capricho o sadismo. En ese estadio primero de su creación, el ser humano señorea sobre los animales para convivir con ellos, de manera que no los puede matar, ni comer. De todas formas, en el fondo de esa expresión hay un matiz de lucha y conquista: hombres y animales (sobre todo cuadrúpedos y reptiles) disputan un mismo espacio vital, pero ese espacio ¡pertenece a los hombres! Frente a toda posible sacralización de los animales, la Biblia sabe que solo el hombre es signo pleno de Dios sobre la tierra. (2) *El ser humano es una especie de Dios cósmico*, en la línea de las representaciones de Grecia que hablan de la Diosa (Artemisa) como *Potnia Therôn*, Señora o dominadora de los animales. En una perspectiva semejante suele presentarse a Orfeo, amansando con su lira a las bestias salvajes de los campos. Así es el hombre: Rey de los animales. (3) *Los hombres pueden y deben humanizar a los animales*, es decir, introducirlos en el espacio de su reinado, dirigidos por su poder, bajo el influjo de su autoridad. Así lo resaltará Gn 2,19-20 al afirmar que Adán va poniendo nombres (es decir, va dando sentido) a los animales, introduciéndolos en su espacio vital.

Cf. E. NEUMANN, *La Grande Madre*, Astrolabio, Roma 1981, 268-280.

SEPULCRO

(↗ *apariciones*, *Juan*, *Lucas*, *Marcos*, *María Magdalena*, *Mateo*, *muerte*, *resurrección*, *tumba*). Los sepulcros forman parte del ritual de la religión israelita, que supone que los cuerpos de los muertos han de ser enterrados «para que descansen en paz». La Biblia recuerda bastantes sepulcros, desde el de Sara en la cueva de Macpela, junto a Hebrón (Gn 23,1-20), hasta el de Lázaro, abierto por la palabra de Jesús (Jn 11,17-34). Especial interés recibió el tema de los sepulcros en los siglos anteriores a Jesús, cuando se iba poniendo de relieve la esperanza de la resurrección, vinculada incluso con la conservación de los huesos del cadáver.

(1) *Jesús contra una religión de sepulcros*. En ese contexto ha de situarse la crítica de Jesús en contra de la religión de los «constructores de sepulcros», vinculada con el tema de los profetas asesinados: «Ay de vosotros, que edificáis los sepulcros de los profetas, pues vuestros padres los habían matado. Así sois testigos (de ello) y aprobáis las obras de vuestros padres, porque ellos mataron y vosotros, por vuestra parte, edificáis» (Lc 11,47-48). Este mecanismo de elevar sepulcros a los asesinados (divinizándolos de algún modo) está presente en la historia de casi todos los pueblos: precisamente aquellos que han sido asesinados (como chivos* expiatorios) se vuelven garantes de la paz social. En esta línea se puede hablar de una religión funeraria de los «sepulcros blanqueados» (Mt 23,27), propia de aquellos que elevan tumbas hermosas a los asesinados (plano ideológico) para seguir siendo asesinos (plano real). Los que edifican sepulcros suponen que están honrando la memoria de los muertos, pero hacen algo muy distinto: en el fondo quieren enterrar mejor a los asesinados, aprovechando su memoria para seguir imponiendo su violencia (es decir, para matar a los profetas del presente). El evangelio de Mateo ha insistido en el tema, aplicándolo a los escribas y fariseos: «Con esto dais testimonio contra vosotros mismos de que sois hijos de aquellos que mataron a los profetas. ¡Vosotros, pues, colmad la medida de vuestros padres!» (Mt 23,31-32). Al construir los monumentos de los mártires, diciendo que quieren distanciarse de sus padres asesinos (que mataron a los profetas), los hijos siguen aprobando su violencia y viviendo de ella. De esta forma se expresa la retórica asesina de la muerte, propia de una ley que «sacraliza» en un plano a las víctimas para seguir aprovechándose de ellas (matándolas mejor). Eso significa que *necesitamos enemigos*: primero para asesinarlos y después para cultivar nuestra propia identidad. De esa forma recibimos, asumimos y consolidamos sobre el mundo la cultura de la muerte. Necesitamos matar para vivir y de esa forma nuestra misma estructura social viene a mostrarse como culto a la muerte. Primero matamos y después (al mismo tiempo) divinizamos o sacralizamos a los muertos, trazando así la primera ley de nuestra vida. Sobre la sangre derramada de los enemigos (dioses u hombres) hemos elevado nuestra cultura.

(2) *No tuvo sepulcro. La tumba de Jesús*. Constituye uno de los temas más fascinantes de la exégesis del Nuevo Testamento, vinculado a su muerte y a su resurrección. La tradición más antigua es muy sobria y solo dice que Jesús «fue enterrado» (1 Cor 15,4), ratificando de esa forma su muerte. Algunos cristianos posteriores han querido saber

dónde se hallaba su tumba, suponiendo que debía ser «honorable», como las que hacían construir los hombres ricos de Jerusalén. Pero, como hemos visto, Jesús había mostrado una fuerte reticencia ante el tema de las tumbas (Mt 8,21-22; cf. Mt 23,29-33). Por otra parte, en contra de la posibilidad de que Jesús tuviera una tumba honorable, se viene elevando desde antiguo un argumento sólido: los romanos solían dejar que los ajusticiados públicos quedaran sobre el patíbulo, para escarmiento, o los arrojaban a una fosa común donde se consumían, sin honor público, también para escarmiento de otros posibles malhechores. Sobre esa base, muchos investigadores protestantes y católicos vienen afirmando que Jesús no fue enterrado con honor, sino abandonado por los romanos a las aves y fieras carroñeras o arrojado en una tumba común, un pudridero para condenados, al que ningún hombre puro podía acercarse. En este contexto se inscribe y entiende otro argumento, que aparece en el texto de Juan y que parece en principio fiable: Pilato estaría dispuesto a dejar en la cruz los cuerpos de Jesús y sus compañeros ajusticiados, para escarmiento duradero de quienes se acercaran por aquel camino a la ciudad. Pero los judíos (= autoridades de Jerusalén) le pidieron que los enterrara, pues los cuerpos o cadáveres de los ajusticiados manchaban la tierra y corrompían la ciudad, sobre todo en un tiempo de fiesta como pascua (Jn 19,31-37; cf. Dt 21,22-23). Parece que Hch 13,29 se inscribe en esa misma línea, cuando afirma que «los judíos bajaron a Jesús de la cruz y lo enterraron». Según eso, habrían sido judíos los que enterraron a Jesús, con permiso de Pilato (o de los romanos), por razones de pureza ritual. En este contexto pueden trazarse tres posibilidades: (a) Los judíos pidieron a Pilato que bajara de la cruz a los tres ajusticiados, de manera que fueron los mismos romanos quienes los enterraron, en alguna fosa común o cementerio para condenados, junto a la colina de la crucifixión, llamada Gólgota o Lugar de Calavera (cf. Mc 15,22; Lc 23,33), quizá porque se encontraba allí una fosa con cuerpos o cráneos desnudos de los ajusticiados. (b) Los judíos pidieron los cadáveres y ellos mismos los enterraron con prisa, antes que llegara el sábado pascual, sin unción ni ceremonias funerarias, en un lugar propio de ajusticiados e impuros, de manera que ni ellos ni los discípulos pudieron luego identificar y separar los tres últimos cadáveres, para enterrar con honor el de Jesús. (c) Hubo una tumba noble. La tradición de Mc 15,42–16,8 y la histórica evangélica posterior suponen que hubo un judío honorable, llamado José de Arimatea, que pidió el cuerpo de Jesús (no el de los otros dos ajusticiados) y lo enterró en un sepulcro puro, excavado en la roca. Esta tercera posibilidad resulta, en principio, la más inverosímil, pues parece creada *ad hoc* por los cristianos, para simbolizar la experiencia pascual, interesándose solo por Jesús y no por sus compañeros de suplicio. Además, según ella, José no habría enterrado a Jesús para evitar la impureza de un cadáver pudriéndose a la entrada de la ciudad, sino por un cariño o respeto especial a su persona. De todas formas, esta posibilidad se ha impuesto en la tradición posterior. Sea como fuere, la Iglesia cristiana supone que Jesús fue enterrado por extraños y que unas mujeres de su grupo no lograron después encontrar su cadáver.

(3) *Evangelio de Marcos* (Mc 15,42–16,8). Marcos sabe que a Jesús no le han enterrado sus discípulos, ni sus familiares, cosa que probablemente le hubiera gustado

contar (como en Mc 6,29, cuando habla del entierro del Bautista). En su relato confluyen y culminan diversas tradiciones, que él ha recreado desde su propia teología. Sabemos ya, por Mc 14,3-9, que el cuerpo de Jesús había sido ungido para un tipo de entierro distinto del que hizo José de Arimatea (15,42-47) y del que quisieron hacer las mujeres (16,1). Desde esa base, y situando el tema en el conjunto de Mc, podemos destacar dos elementos más significativos: (a) *José de Arimatea* (15,42-47). Es posible que su nombre pertenezca a la tradición y que realmente fuera él quien se encargó, como delegado del Sanedrín, de la sepultura de Jesús. Mc 15,43 afirma que «esperaba el Reino de Dios», quizá para insinuar que no enterró a Jesús por orden del Sanedrín, sino por su propia iniciativa piadosa. De todas formas, su acción suscita una pregunta evangélica: ¿Por qué se ocupa solo de Jesús y no de los otros crucificados, que también ensuciaban la tierra, y por qué le entierra en un sepulcro noble, excavado en la roca, símbolo de profundidad cósmica, poniendo a la entrada una piedra corredera, que parece signo de las puertas del infierno? (Mc 15,46). (b) *Las mujeres*. Parece históricamente probable que buscaran el cuerpo de Jesús y no lograran encontrarlo, por las razones arriba expuestas, pues los romanos o judíos le enterraron en una sepultura común, quizá custodiada, de forma que resultaba irrealizable desenterrar y ungir el cadáver. Es posible, pero menos probable, que hubiera una tumba especial de Jesús que ellas conocieran (15,47) y que la buscaran y hallaran abierta y vacía y sin cadáver (conforme a la letra actual del texto). Sea como fuere, Marcos rechaza y supera la intención de las mujeres. Ellas buscaban un cadáver, pero han encontrado algo mayor: la Palabra de pascua. Querían un muerto para embalsamarlo, pero encuentran (escuchan) una voz que les manda proclamar la Vida: no está aquí, ha resucitado y os precede a Galilea (16,6-7). La tradición que está en el fondo de Mc 15,42–16,8 parece suponer que algunos cristianos de Jerusalén añoraban la tumba de Jesús: querían fijar su memoria en una sepultura noble, visible, excavada en la roca. Es posible que estuvieran deseando instaurar un tipo de culto funerario. Pues bien, en contra de eso, el texto actual de Marcos confiesa que el sepulcro está vacío. Por eso, los discípulos de Jesús deben superar la tentación de mantenerse vinculados a una tumba.

(4) *Los demás evangelios*. Siguen en la misma línea de Marcos, pero destacando la importancia honorable del sepulcro de Jesús. (a) *Lucas* supone que José de Arimatea era un hombre bueno y justo, que no había colaborado con el Sanedrín en la condena de Jesús (Lc 23,50), y añade que el sepulcro donde él enterró a Jesús no había sido utilizado previamente (Lc 23,53), dato que sirve para destacar el carácter honorable del entierro de Jesús y, sobre todo, para hacer que en la tumba no hubiera huesos de cuerpos anteriores, que pudieran confundirse con los de Jesús. Estos datos son importantes desde una teología de la Iglesia honorable y pura, pues evocan el triunfo final de la vida sobre la muerte, pero desde una perspectiva histórico-teológica, aplicados a un Jesús que había sido condenado como maldito y, por tanto, como impuro (cf. Gal 3,10), al lado de otros condenados (no separándose de ellos), resultan, por lo menos, sospechosos: no van en la línea del Jesús que compartía la vida con los impuros de su pueblo. (b) *Mateo* añade que José de Arimatea había sido un discípulo de Jesús (Mt 27,57), pero su mayor novedad está en afirmar que los sumos sacerdotes y fariseos pidieron a Pilato que pusiera una

guardia militar junto al sepulcro, para evitar que sus discípulos robaran el cadáver (cf. Mt 27,52-66; 28,11-15). En el fondo de ese dato puede hallarse el recuerdo histórico de unos soldados que custodiaban las fosas comunes de criminales y ajusticiados, para evitar algún tipo de robo o rebelión. Esos soldados aparecen así como signo de un sistema de violencia militar que, al fin, no tiene más función que la de vigilar sobre los muertos. Por su parte, la referencia al dinero que las autoridades judías pagan a los soldados romanos, para que controlen la tumba de Jesús, refleja una polémica posterior: algunos judíos acusan a los cristianos de haber robado el cadáver de Jesús y otros cristianos les contestan diciendo que ellos, los judíos, han querido sobornar con dinero a los romanos. (c) *Juan* introduce en el entierro de Jesús un nuevo personaje, llamado Nicodemo, que había sido discípulo oculto de Jesús (Jn 19,38-41; cf. Jn 3,1-21). Por otra parte, Jn 20,15 sitúa el sepulcro en un huerto, signo de gran distinción, pues solo los muy ricos podían poseer junto a Jerusalén un huerto, para recibir allí una sepultura honorable, separados de la masa de los pobres y los ajusticiados. En ese contexto se sitúa la escena de María Magdalena que busca el cadáver de Jesús en ese jardín, que ahora parece el jardín del paraíso original. También es importante y simbólica la escena de Pedro y el discípulo amado (Jn 20,1-10). Ambos corrieron hacia el sepulcro, llegó antes el Discípulo Amado, pero entró primero Simón Pedro «y comprobó que las vendas de lino estaban allí y también el paño que habían colocado sobre la cabeza de Jesús, pero no con las vendas, sino doblado y colocado aparte. Entonces entró también el otro discípulo, que había llegado primero al sepulcro; vio y creyó» (Jn 20,3-8).

(5) *Conclusiones. Sentido histórico y teológico*. Estos son los textos básicos sobre la tumba vacía, que la Iglesia ha transmitido no como prueba histórica de la resurrección, sino como signo de una fe pascual, que ella confiesa ya por su experiencia de las apariciones. Lógicamente, esos textos poseen más valor simbólico que histórico. Por eso, en un plano de historia (saber lo que pasó) y de biología (saber cómo se descompuso o desmaterializó el cadáver de Jesús) debemos tener mucha sobriedad, pues resulta difícil alcanzar conclusiones «científicas». Con los medios de la exégesis, parece difícil afirmar que Jesús tuvo un entierro honorable y que su tumba (propia de un rico y famoso judío) se encontró vacía. Parece más probable que fuera enterrado como un ajusticiado político peligroso y que ninguno de los suyos pudiera llegar hasta su tumba (que era maldita, quizá protegida por una prohibición), distinguiendo su cadáver y separándolo de otros cadáveres de crucificados o ajusticiados, que se iban consumiendo sin honor. Dicho eso, debemos añadir que, de forma sorprendente, los evangelios no han evocado el tema de la tumba de Jesús para apoyar en ella la fe en la resurrección, sino para quitarle valor, diciendo que Jesús resucitado no se encuentra allí (ni vendrá desde la tumba a culminar su obra), sino que está presente en su mensaje.

Cf. R. E. BROWN, *La Muerte del Mesías* I, Verbo Divino, Estella 2005; J. D. CROSSAN, *El nacimiento del cristianismo*, Sal Terrae, Santander 2002; R. H. FULLER, *The Formation of the Resurrection Narratives*, SPCK, Londres 1972; G. LÜDEMANN, *Resurrección*, Trotta, Madrid 2001; X. MARXSEN, *La resurrección de Jesús como problema histórico y teológico*, Sígueme, Salamanca 1979; Ph. PERKINS, *Resurrection. New Testament Witness and Contemporary Reflection*, Chapman, Londres 1984; X. PIKAZA, *La nueva figura de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2002; M. SAWICKI, *Seeing the Lord. Resurrection and Early Christian Practices*, Fortress, Minneapolis 1994; U. WILCKENS, *La resurrección de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1981.

SERAFINES

(↗ *Isaías 1*, *serpiente*). Conforme a la visión de Isaías, junto al trono de Dios «había unos serafines. Cada uno tenía seis alas; con dos cubrían sus rostros, con dos cubrían sus pies y con dos volaban. El uno proclamaba al otro diciendo: ¡Santo, santo, santo, Señor de los Ejércitos! ¡Toda la tierra está llena de su gloria!» (Is 6,2-3). Estos *s'heraphim*, serpientes voladoras de fuego, se mantienen erguidas, a los lados de Dios, como signo paradójico y grandioso de poder. Forman su corte (cf. Sal 7,8; 82,1; Zac 1,11-14), son señal de su misterio. Estos son sus rasgos: *son serpientes*, pertenecen al mundo inferior, están como brotando de la misma entraña de la tierra; *son voladoras*, se alejan del suelo y dominan con sus alas los espacios inmensos de los cielos; *son fuego*, arden sin acabar de consumirse. (En la zarza de fuego encontró Moisés a Dios: cf. Ex 3,2). Vuelan y adoran, en gesto de respeto y suma libertad. Cubren el rostro para no ver al inviable, tapan «los pies» (símbolo sexual), para no exponer sus vergüenzas a la luz del misterio. De esa forma adoran, con el mismo gesto de sus alas cubridoras y, al mismo tiempo, vuelan: se mantienen erguidos ante el misterio. Claman o cantan: elevan su voz, se responden, en canto antifonal, gritando la palabra de la confesión sagrada: ¡Santo! Serpientes quemantes/voladoras, convertidas en voz de adoración, eso son los serafines.

SERPIENTE

(↗ *Bestia*, *Diablo*, *Dragón*, *Eva*, *Satán*). En el principio de la Biblia (Gn 2–3), la serpiente forma parte de la identidad del hombre/mujer, definido así como ser que puede situarse frente al mandato de Dios y dudar o rebelarse. Pero, en otros textos o tradiciones, ella se vincula a los espíritus perversos (Diablo*, demonios*), que no solo tientan a los hombres, sino que les violan de una forma que parece casi física, como hace Azazel y Semyaza en 1 Henoc*. El Nuevo Testamento ha interpretado la vida y pascua de Jesús como victoria contra el poder de la Serpiente/Satán, una victoria que según el Apocalipsis marca la culminación de la historia humana.

(1) *La serpiente de Gn 3*. Adán y Eva habitaban desnudos *(ʻarumim)*, sobre el ancho paraíso, integrados en la inocencia cósmica de los deseos que se cumplen sin violencia. Pero en hebreo *desnudo* significa también *astuto*. Por eso el texto continúa diciendo, de manera natural, que allí, en el paraíso, se hallaba la serpiente, que era la más desnuda/astuta *(ʻarum)* de los animales que Dios había hecho (Gn 3,1). En un sentido, ella está desnuda (carece de pelo o plumas), en otro es astuta (simboliza las potencias subterráneas de la vida, la sabiduría creadora y el poder del sexo). «Entonces, la serpiente, que era el más astuto de todos los animales del campo que Yahvé Dios había hecho, dijo a la mujer: ¿Cómo es que Dios os ha dicho: No comáis de ningún árbol del huerto? La mujer respondió a la serpiente: Del fruto de los árboles del huerto podemos comer, pero del fruto del árbol que está en medio del huerto dijo Dios: No comeréis de él, ni lo tocaréis, para que no muráis. Entonces la serpiente dijo a la mujer: No moriréis. Pero Dios sabe que el día que comáis de él se abrirán vuestros ojos y seréis como Dios, conocedores del bien y el mal. Al ver la mujer que el árbol era bueno para comer, agradable a los ojos y deseable para alcanzar la sabiduría, tomó de su fruto y comió; y dio también a su marido, el cual comió al igual que ella» (Gn 3,1-6). Muchos mitos vinculan a la serpiente con la sabiduría más honda, relacionada con la muerte y la vida (es fármaco y veneno) y con la fuerza original del caos (es dragón que debe ser vencido por los dioses creadores...). Pero ningún mito dice las cosas con la precisión que aquí se dicen. Dentro del relato de la «caída» (Gn 3), ella será un signo ambivalente. Por un lado aparece como positiva: abre los ojos de los hombres y les concede la capacidad para entender las cosas, haciendo que culminen su camino de sabiduría. Pero, al mismo tiempo, ella presenta rasgos negativos: es signo de envidia, deseo de poder y tener todo, en contra de Dios. Todo eso está en el fondo de nuestro texto, pero no se dice expresamente. Basta con evocarlo: que el mismo lector entienda e interprete. Es evidente que la figura de la serpiente es mítica (como todo el pasaje). Pero si la miramos con detención descubriremos que ella aparece también como signo de un camino de maduración positiva y frustrada del ser humano. En sentido estricto, ni la serpiente ni Satán han de entenderse aquí o en el conjunto de la Biblia como seres personales, ontológicamente autónomos.

(2) *No es una serpiente cósmica*, un poder externo u objetivo que impone su fuerza sobre víctimas inermes, sino una serpiente humana, expresada en forma de sabiduría

insinuante, pensamiento hecho deseo de tenerlo todo. Actúa en forma de símbolo animal; pero en el fondo ofrece unos rasgos intensamente personales. La serpiente es la otra cara del paraíso: Dios permite que los hombres se realicen en libertad; por eso, su misma palabra abre un espacio de búsqueda y duda (ignorancia y sabiduría) donde anida la serpiente que se vuelve pensamiento. Esta serpiente no hace nada por sí misma, no muerde, ni echa fuego por la boca, ni derriba del cielo a las estrellas (como en Ap 12,1-3). Simplemente argumenta: expresa la desconfianza del hombre (varón o mujer) y el deseo de apoderarse precisamente de aquello que Dios ha prohibido porque es destructor. Quiere la vida total, que se vuelve muerte total: es el deseo absoluto que tiende a romper los límites que Dios ha trazado a los hombres, afirmando que ellos (los límites) son una expresión de la dictadura egoísta de Dios y no del bien del hombre. Mirada así, la serpiente es el pensamiento primero de la desconfianza y envidia que penetra en las relaciones humanas, oponiéndose a la gracia *creadora de Dios* (que se expresa en forma de equilibrio personal). Es el deseo de una vida que se vuelve dueña de sí misma, en actitud de poder; es el pensamiento que intenta poseerlo y dominarlo todo, sin que nada ni nadie le ponga una frontera.

(3) *La serpiente del paraíso humano es el mismo pensamiento que puede dudar y duda*, dentro de la palabra de Dios, interpretando el don/ley (¡comed, no comáis...!) como prohibición perversa. Dios prohíbe comer del árbol del conocimiento del bien/mal por pura gracia: para que podamos mantenernos en el plano de la buena humanidad y sigamos recibiendo así la vida como regalo del mismo creador. Ella es necesaria: sin serpiente, es decir, sin deseo y libertad, no puede darse vida humana sobre el mundo. Pero es peligrosa: la libertad y el deseo pueden convertirse en principio de destrucción. Siendo una expresión de nuestra vida humana, la serpiente forma parte de nuestra divinidad finita, que en sí es muy buena (es pensamiento en libertad, es autonomía), pero que puede pervertirse. En ese preciso lugar donde la vida puede abrirse en gratuidad, pero también puede cerrarse en sí misma por la fuerza, se abre para el hombre la posibilidad de quedar fijado en una finitud pervertida, el riesgo y condena de la muerte. Si Dios eliminara a la serpiente habría eliminado al mismo ser humano, quitándole su libertad, pues un hombre sin posibilidad de gracia no es humano y una gracia sin serpiente es imposible en este mundo. Pero si un hombre cae bajo el dominio total de la serpiente corre el riesgo de perderse a sí mismo. Sin posibilidad de serpiente no hay hombres (no hay libertad), pero tampoco hay hombres donde la serpiente domina sobre ellos (donde no hay gracia). Eso significa que el hombre debe ser capaz de convivir con su propia serpiente, sin dejarse esclavizar por ella, abriéndose hacia una gratuidad más alta. Pues bien, en este lugar donde el riesgo de la serpiente es grande, pero la gracia de la vida es mayor que la misma serpiente sitúa nuestro texto en especial a la mujer.

(4) *Envidia*. Avanzando en esa línea, podemos decir que la serpiente es el mismo pensamiento de la envidia. Ella nos hace suponer que Dios nos teme: nos prohíbe comer para tenernos sometidos. Ella dice en el fondo a la mujer: «¿Por qué no te haces Dios? ¿Por qué no ocupas su lugar y encuentras que tú misma eres divina, sin necesidad de recibir vida de nadie, sin limitaciones?». Este es el riesgo del Dios bíblico: ha creado a

un ser que puede competir con él, al menos en un plano de deseos. Nada sacia a esta mujer (o a este hombre). Ella no apetece cosa alguna que le pueda dar el mundo (el gran jardín de las delicias). Lo tiene todo, solo una cosa le falta: no es Dios, ni tiene el poder sobre el bien/mal. Precisamente es eso lo que quiere ella tener (ser) para vivir de esa manera por sí misma y no por gracia. Este es el pensamiento originario de la envidia, como ha visto Sab 2,24 (cf. Jn 8,44) cuando afirma que la muerte entró en el mundo por la envidia de la serpiente (por la envidia que es la serpiente).

(5) *Nejushtán*, *serpiente de bronce* (dragón*). Las serpientes, vinculadas a los dragones, pueblan la imaginación y la religión de multitud de culturas. Uno de los testimonios más significativos lo ofrecen las serpientes emplumadas de algunos pueblos, como los mayas y náhuatl de Centroamérica, que aparecen como signo de la unidad de los contrarios (cielo y tierra, aire y agua). En esa línea se sitúan los serafines* o serpientes voladoras de Is 6,2. La serpiente aparece también en el relato de la prueba y caída del hombre (cf. Gn 3), y en otros pasajes viene a presentarse como signo de una sabiduría y curación ambigua, demoníaca y divina: «El pueblo estaba extenuado por el camino y comenzó a hablar contra Dios y contra Moisés: ¿Por qué nos hiciste subir de Egipto para que muramos en este desierto? Pues no hay pan ni agua, y estamos cansados de este pan tan liviano (maná). Entonces Yahvé envió contra el pueblo unas serpientes venenosas que mordían al pueblo, y así murió mucha gente de Israel. Entonces el pueblo acudió a Moisés y le dijo: Hemos pecado por haber hablado contra Yahvé y contra ti; ruega a Yahvé para que aleje de nosotros estas serpientes. Moisés oró por el pueblo, Yahvé le respondió: Hazte una serpiente ardiente (venenosa) y ponla sobre un asta; cualquiera que sea mordido y la mire, vivirá. Hizo Moisés una serpiente de bronce, y la puso sobre un asta. Y cuando alguna serpiente mordía a alguien, este miraba a la serpiente de bronce y vivía» (Nm 21,4-9). Las serpientes que Dios envía como castigo a los murmuradores son «serpientes serafines» (*sheraphim*: voladoras o venenosas, como dragones). En contra de ellas construye Moisés otra serpiente *sheraph* (voladora), hecha de bronce *(nejoshet)*, que tiene un veneno que cura otros venenos, como un antídoto o vacuna sagrada. En el fondo de este bellísimo relato se encuentra la *imaginación popular*, que concibe el desierto como espacio poblado de dragones y alacranes, sequedad sin agua (cf. Dt 8,15), lugar de serpientes voladoras, peligrosas para el hombre (cf. Is 14,29; 30,6). En el fondo se encuentra también la *experiencia sacral* de la serpiente como signo sagrado, de carácter ambiguo (sabia y venenosa), que aparece en muchos ritos y cultos de los pueblos del entorno bíblico, que, de diversas maneras, veneran serpientes (como sucede incluso en los cultos griegos de Apolo). Los mismos israelitas tributaron un culto a la serpiente, como recuerda el libro de los Reyes cuando afirma que el rey Ezequías (727-699 a.C.) «trituró la serpiente de bronce que había construido Moisés, porque los israelitas seguían ofreciéndole todavía incienso; la llamaban Nejustán», hecha de *nejoshet* o bronce (2 Re 14,18).

(6) *Conclusión. El signo de la serpiente*. En el momento en que destruyen la serpiente sagrada, los israelitas han empezado a separar el mundo de Dios (vinculado al cielo) y el culto a la serpiente (vinculada al subsuelo). En este contexto, debemos recordar el doble

carácter de la serpiente. (a) Es *una expresión de muerte*: pertenece al mundo subterráneo donde habitan los difuntos, siendo, además, portadora de veneno. (b) *Es una expresión de vida*: su veneno viene a convertirse en medicina (como puede verse todavía en los signos de las farmacias actuales); además, ella está asociada a la fuerza masculina, entendida de un modo fálico. Más aún, ella puede vincularse con el círculo sagrado, con el *uróboros* o serpiente que se muerde la cola, uno de los signos principales del mito del eterno retorno, de la muerte y vida. Nm 21,4-9 ha recogido algunos de esos rasgos, entendiendo a la serpiente como signo de todo lo que tiende a destruirnos (de las fuerzas que envenenan la existencia, vinculadas con las murmuraciones de los hebreos), pero viéndola al mismo tiempo como principio positivo de vida, conforme a los principios de la enantiodromía, es decir, de la corrupción y la generación, del veneno que se vuelve medicina. Ciertamente, el texto es misterioso, sobre todo por los restos míticos que contiene. Pero es evidente que los hebreos han sabido entenderlo desde su propia visión religiosa: allí donde las serpientes de este mundo muerden y envenenan viene a elevarse Dios como serpiente superior, como poder de vida en medio de la muerte. El Evangelio ha reinterpretado este signo desde la perspectiva de la cruz: «Igual que Moisés elevó a la serpiente en el desierto, así ha de ser elevado el Hijo del Hombre, para que todo el que crea en él tenga vida eterna» (Jn 3,14-15). En otra perspectiva, ciertos grupos gnósticos, llamados *ofitas*, adoradores de serpientes, han interpretado la serpiente de Eva como signo divino. La verdadera serpiente *(ofis)* es Eva, la mujer, pero en sentido positivo: ella y no Dios ha sido la que ha iluminado a los hombres, para que descubran su verdad y se liberen de un tipo de ley esclavizadora.

Cf. J. S. CROATTO, *Crear y amar en libertad. Estudio de Génesis 2:4–3:24*, *La Aurora*, Buenos Aires 1986; E. DREWERMANN, *Strukturen des Bösen* I, Schönningh, Paderborn 1989; H. GUNKEL, *Genesis*, Vandenhoeck, Gotinga 1922; H. LEISEGANG, «Das Mysterium der Schlange», *Eranos Jahrbuch* 1039, 151-252; H. N. WALLACE, *The Eden Narratives*, HSM 32, Atlanta 1985.

SETENTA. TRADUCCIÓN DE LOS LXX

(↗ *Antiguo Testamento*, *Biblia*, *canon*). Traducción y recreación griega de la Biblia hebrea (Antiguo Testamento), realizada entre los siglos IV y II a.C., en Alejandría. Según la reflexión «etiológica» de la *Carta de Aristeas*, la traducción la realizaron por separado setenta intérpretes, que produjeron, todos ellos, un mismo texto, que fue sido aprobado oficialmente por el rey helenista de Egipto, viniendo a convertirse en libro autorizado de la comunidad judía de Alejandría (y de gran parte del judaísmo helenista antiguo). Recoge y traduce (e interpreta) fielmente los libros de la Biblia hebrea (y lo hace a veces sobre manuscritos con variantes textuales, anteriores a la fijación del texto masorético oficial del judaísmo posterior); por eso resulta muy importante para conocer el original (u originales) del Antiguo Testamento. Incluye además los libros «deuterocanónicos» aceptados por la Biblia católica (y otros de la Biblia ortodoxa). Ha sido y sigue siendo un texto clave para el desarrollo de la cultura occidental (para el encuentro del judaísmo con el helenismo). Fue en gran parte la Biblia de los primeros cristianos.

SEXUALIDAD

(↗ *amor*, *Cantar de los Cantares*, *hombre*, *homosexualidad*, *Jesús célibe*, *matrimonio*, *mujer*, *pecado*). En contra de ciertas visiones de tipo encratita, gnóstico y/o platónico, el judaísmo ha valorado la sexualidad (o, mejor dicho, la atracción y comunión hombre/mujer, dos seres humanos) como algo que es no solo positivo, sino muy bueno, como supone Gn 1,31 (hombre y mujer) y ratifica Gn 2,23 (el varón llama a la mujer carne de su carne y hueso de sus huesos). En el conjunto de la Biblia, la experiencia del sexo aparece como una realidad gozosa y fuerte, que forma parte de la creación y de la revelación de Dios en la humanidad. En esa línea se mantiene y avanza el Cantar de los Cantares, que forma, con Gn 1–3, un pasaje antropológico muy importante no solo en la Biblia, sino en la cultura occidental antigua. Tanto Gn 2,23 como el Cantar suponen que el sexo tiene valor en sí mismo, como experiencia de comunicación y gozo mutuo, de tipo personal, sin vincularse directamente a la procreación, en contra de la doctrina posterior de algunas iglesias.

(1) *Introducción. Sexo y pecado.* El tema del sexo no aparece en el centro de la antropología bíblica, aunque resulta importante para comprenderla. El «pecado» de Eva (Gn 3) puede tener unas conexiones sexuales, pero no han sido desarrolladas, ni son centrales, pues el «pecado» está en querernos hacer como Dios, dueños de la vida. La Biblia presenta, en cambio, como malo y destructor el gesto de los «hijos de Dios» que violan a las hijas de los hombres (Gn 6) y sobre todo la invasión de los ángeles-violadores de *1 Henoc*, entendida como pecado supremo. En contra de eso, el Cantar de los Cantares presenta el erotismo-sexo como experiencia de plenitud del hombre y, en algún sentido, como revelación del mismo Dios.

El Nuevo Testamento no desarrolla directamente el tema del sexo, de manera que habría que precisarlo desde la perspectiva de la gratuidad del amor mutuo que constituye el centro de la revelación cristiana, tal como Jesús lo expone en el Sermón de la Montaña. En las «tentaciones» de Jesús (Mt 4; Lc 4), lo mismo que en el «pecado» del asesinato de Jesús, está ausente el motivo sexual, al menos en un sentido directo. Jesús no ha condenado nunca la sexualidad, aunque ha puesto de relieve la primacía del amor; más aún, varias curaciones de Jesús, como las de la hija del archisinagogo y la hemorroísa, tienen como meta o resultado el hecho de que los curados pueden desarrollar en libertad su vida afectiva y sexual (cf. Mc 5,21-43).

(2) *Antiguo Testamento*, *un problema ritual más que moral.* La sexualidad es un valor fundamental de la vida, pero, al estar vinculada con la descarga de fluidos menstruales y genéticos, relacionados a la generación, ha de ser «regulada» de forma sagrada y familiar, pues, conforme a la mentalidad antigua, algunos de sus elementos pueden resultar peligrosos si no se dominan ritualmente.

«Cuando alguien tenga emisión de semen, lavará con agua todo su cuerpo y quedará impuro hasta el anochecer. Toda prenda de vestir u objeto de cuero sobre el cual haya emisión de semen será lavado con agua, y quedará inmundo hasta el anochecer. Si un hombre se acuesta con una mujer y hay emisión de semen, ambos se lavarán con agua y

quedarán impuros hasta el anochecer. Cuando una mujer tenga flujo de sangre, y su flujo salga de su cuerpo, quedará impura durante siete días. Cualquiera que la toque quedará impuro hasta el anochecer» (Lv 15,16-18).

Por eso, los sacerdotes no pueden realizar sus ritos tras haber mantenido relaciones sexuales que les han convertido en «impuros» por un tiempo. La manera de relacionar esta «impureza» (¡nunca pecado!) con la libertad de amor del Cantar de los Cantares debe ser precisada por los rabinos y maestros posteriores. Por su parte, la Misná (*Yoma* 1) ha descrito cuidadosamente el comportamiento del Sumo Sacerdote la noche de víspera del Kippur, para que no tenga ninguna polución, pues ello le incapacitaría para celebrar el sacrificio del gran día. Esa visión de la impureza del hombre, relacionada con la emisión de semen a través de unas relaciones sexuales, ha sido un motivo fundamental para imponer el celibato de los clérigos católicos.

En esa línea, el judaísmo apocalíptico y sapiencial ha puesto de relieve el riesgo de la prostitución (cf. Prov 9) y ha promovido el valor de un tipo de continencia. No es casualidad que la tradición de *1 Henoc* haya identificado el pecado básico (lo que suele llamarse «pecado original») con la violación sexual. En esa línea avanzan algunos pasajes de los *Testamentos de los Doce Patriarcas*, que condenan la incontinencia como causa de grandes males religiosos, personales y sociales. Se ha dicho que algunos esenios de Qumrán eran célibes o contrarios al sexo. El tema sigue siendo discutido entre los especialistas, aunque parece que el llamado «celibato de Qumrán» constituye más bien una regulación sacral muy estricta, dirigida a evitar los riesgos de impureza que implican las relaciones sexuales. En una línea más helenista, de condena del sexo como imperfección, parece encontrarse la forma de vida de los terapeutas, judíos alejandrinos cuya vida ha destacado Filón* en su libro *De Vita Contemplativa*.

(2) *Nuevo Testamento*, *un tema abierto.* La Iglesia primitiva se ha mantenido en la línea del judaísmo, pero con algunas novedades que pueden ser significativas. *Parece que Jesús no se casó*, pero no por rechazo al sexo y al matrimonio, sino por vocación personal y opción de Reino. Por otra parte, es muy posible que su celibato* haya de entenderse como solidaridad con los marginados sexuales de su tiempo, en especial con los diversos tipos de eunucos a los que alude Mt 19,12. Él ha destacado el riesgo del «deseo interno», es decir, del «adulterio de pensamiento», situando así el sexo en el corazón, más que en la acción externa (cf. Mt 5,28). Pero la tradición posterior de la Iglesia ha estado marcada por un tipo de retorno a los rituales de pureza del Levítico y a la mentalidad platónica o gnóstica, contraria al sexo.

La libertad mesiánica de Jesús ha inspirado en la Iglesia un movimiento de liberación personal, en especial en las mujeres), de manera que ellas han podido optar por no casarse, permaneciendo solteras en la Iglesia (cf. 1 Cor 7), dando origen a la forma de vida de los monjes. Esta opción no se entiende en modo alguno como rechazo o condena del sexo, sino como expresión de libertad personal. El mismo Pablo ha insistido en el despliegue positivo del sexo dentro del matrimonio (1 Cor 7,5).

Pero, en un posterior, se ha introducido y ha influido en la Iglesia una doble tendencia al ascetismo sexual. (a) *Por una parte ha seguido influyendo la visión judía ritual judía*

de las emisiones seminales, entendidas como causa de impureza. (b) *Por otra parte ha dominado un dualismo platónico (y gnóstico)*, que distingue y divide al ser humano, entendido como espíritu que sufre y se rebaja al introducirse en la «carne», determinada por el sexo. En esa línea se concibe a Dios como lo contrario al sexo, de manera que todo ejercicio erótico y todo derrame seminal tiende a presentarse como impuro y pecaminoso, a no ser que esté dirigido a la procreación dentro del matrimonio, por deber de generación (de engendrar nuevos seres humanos). En esa línea han avanzado san Agustín y sus seguidores identificando de algún modo el pecado original con el despliegue de la sexualidad. Conforme a esa visión, el placer sexual tiende a considerarse como internamente malo (contrario a la recta razón) y solo se puede permitir por causa de los hijos. Esta actitud de rechazo del sexo en cuanto tal ha marcado por siglos la doctrina común de la Iglesia católica.

Pues bien, muchos grandes místicos cristianos, retomando unos motivos bíblicos (presentes en Oseas, Isaías, Jeremías y, en otro nivel, en el Cantar de los Cantares) han utilizado símbolos de tipo sexual para hablar de la unión personal del hombre (y de la mujer) con Dios. En esa línea podemos citar a san Juan de la Cruz, que en su *Cántico Espiritual* ha desarrollado de forma ejemplar el simbolismo y base sexual de la mística, partiendo de los poemas del Cantar de los Cantares, que están en el fondo de la tradición amatoria del judaísmo y del cristianismo.

En esa línea, ellos han descubierto, al menos implícitamente, que la Biblia identifica el amor humano (y, en sentido último, el sexo), en su verdad más honda, con el amor divino. La Biblia (especialmente en el Cantar de los Cantares) sabe que ese amor no se demuestra, sino que se vive y canta, en palabras de belleza enamorada. Lógicamente, muchos intérpretes judíos y cristianos hablaron del amor místico tomando como base los cánticos eróticos del Cantar, que expresan y exaltan el encuentro afectivo de dos enamorados. Y por su parte los comentadores de la Biblia pueden recuperar ya el sentido radicalmente humano y bueno del amor, en su forma sexual y personal, superando ya la visión ritualista (sacerdotal) que consideraba las emisiones sexuales (seminales), tomadas en sentido físico (¡no personal!) como causa de impureza.

Desde esa perspectiva se abre un ancho espacio de recuperación de la bondad del amor sexual (en su vertiente personal más honda), como signo y presencia del amor gozoso y creador de Dios. En esa línea podemos descubrir que el Cantar de los Cantares del Antiguo Testamento, lo mismo que la invitación al amor del Sermón de la Montaña y del evangelio de Juan (con el *Cántico Espiritual*) de san Juan de la Cruz, pueden y deben entenderse como textos de amor abierto a todos los hombres y mujeres. Todo es israelita en el Cantar, todo es evangélico en el Sermón de la Montaña, y todo es cristiano en el Cántico, pero nada es particular o exclusivo de los israelitas o de los cristianos.

Cf. F. ROSENZWEIG, *La Estrella de la Redención*, Sígueme, Salamanca 1997, 218-231, 246-252, ha interpretado el Cantar como centro de la Biblia hebrea, destacando, al mismo tiempo, su verdad universal, para todas las culturas. He desarrollado el tema en *Amor de hombre*, *Dios enamorado. San Juan de la Cruz*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2004. Cf. además L. ALONSO SCHÖKEL, *Símbolos matrimoniales en la Biblia*, Estudios Bíblicos 13, Verbo Divino, Estella 1997; A. M. DUBARLE, *Amor y fecundidad en la Biblia*, Paulinas, Madrid 1979; P. GRELOT, *La pareja humana en la Escritura*, Euramérica, Buenos Aires 1969; E. OTTO, *Theologische*

Ethik des Alten Testaments, ThW 3,2, Stuttgart 1994. Sobre la perspectiva de Qumrán, cf. H. STEGEMANN, *Los esenios*, *Qumrán*, *Juan Bautista y Jesús*, Trotta, Madrid 1996.

SHEKINÁ

(↗ *Dios*, *Espíritu Santo*, *presencia*, *revelación*, *Sabiduría*, *tabernáculo*, *templo*). En su forma actual, Shekiná es un término arameo, derivado del hebreo/arameo *shakan* (habitar), cuyo derivado hebreo más conocido es *mishkan* (morada, habitación, casa).

(1) *Presencia de Dios. Templo y Ley*. Conforme a la teología bíblica, Dios habita *(shakan)* entre los hombres y, de un modo especial, en el templo de Jerusalén, donde él se vuelve «presencia para sus fieles (cf. 1 Re 8,11.29-30). Desde esta base, los targumistas (traductores de la Biblia al arameo, en los primeros siglos d.C.), en los lugares donde se dice que Dios habita (por ejemplo en Ex 25,8), suelen evitar su nombre y hablan más bien de su Presencia, *Shekiná* (cf. Tárgum Ex 34,6).

Shekiná es un término que no aparece en la Biblia, pero asume y desarrolla elementos de la experiencia y teología bíblica. La Shekiná es Dios, pero Dios en cuanto presencia, en los diversos sentidos que tiene esa palabra, una presencia vinculada al pueblo de Israel en cuanto tal, pero, de un modo especial, a sus instituciones cúlticas (tabernáculo, templo) y legales, es decir, al cumplimiento de los mandamientos. En esa línea ha entendido el evangelio cristiano (cf. Jn 1,14) la acción de la Palabra de Dios «que se hizo carne y habitó entre nosotros» (con *eskênôsen*, palabra fonéticamente emparentada con Shekiná). Conforme a la Misná*, la Presencia se encuentra vinculada de un modo muy estrecho al estudio de la Ley, en el sentido práctico de comunicación y cumplimiento.

«Rabi Ananías, hijo de Teradión, decía: si dos están sentados juntos y no median entre ellos las palabras de Torah, es una reunión de insolentes... Pero si dos personas están sentadas juntas y median entre ellas las palabras de la Torah, la Shekiná está en medio de ellos, como está escrito» (*Abot*, 3,2). «Rabí Jalafta, hijo de Dosa, de la aldea de Hanania, decía: si diez se sientan y se ocupan de la Torah, la Shekiná está en medio de ellos, por cuanto está escrito: Dios (Elohim) está en medio de la comunidad de Dios (Adat-'El)» (Sal 82,1) (*Abot* 3,6).

En este mismo contexto se citan otros nombres de Dios como Maqom (lugar) y Qados (Santo). Ha sido destruido el templo material, que para 1 Re 8 era lugar de su Presencia. Pero ahora, los que estudian y cumplen la Ley, en cualquier lugar del mundo, son Presencia, porque en ellos habita el mismo Dios (Shekiná). Por su parte, los cristianos han identificado este Dios/Presencia con Jesús y lo han hecho de un modo temático: «Donde estén dos o tres estén reunidos en mi nombre allí estoy yo en medio de ellos» (cf. Mt 18,20).

Es posible que tanto el evangelio judeocristiano de Mateo como el pasaje judeorrabínico de *Abot* remitan a una tradición anterior, que es común a las diversas ramas de Israel. Lo cierto es que Dios es Presencia y que para los cristianos, esa Presencia, que se puede llamar Emmanuel, Dios con nosotros (cf. Mt 1,23; 28,20), se identifica con Jesús. Por el contrario, para los judíos rabínicos esa Presencia está vinculada a descubrimiento y despliegue de la Ley nacional.

(3) *Experiencia femenina*, *cábala*. En un sentido, Shekiná es simplemente Dios (todo Dios), en cuanto presente. Pero, en otro sentido, dentro del gran despliegue simbólico de

la cábala, ella puede aparecer como expresión del lado oculto de Dios, su aspecto de sombra, y en especial (en otro registro) su aspecto femenino, de manera que ella aparece como una especie de emanación femenina de la divinidad, aquella «parte» de Dios que abandona su trascendencia, para habitar con los hombres en medio del exilio de este mundo. En esa línea se puede comparar con la Sophia del mito de la gnosis*, pero con una diferencia: la Sofía* gnóstica suele aparecer como causante de su propia caída; por el contrario, la Shekiná de la cábala aparece, más bien, como obediente a Dios; es el «aspecto» de Dios que tiene que salir de sí mismo, en el gran proceso de la creación, para que surja lo creado.

Según la tradición rabínica, la Shekiná aparecía ya con signos femeninos, como Presencia divina que acompañaba a los hombres en el exilio y que habitaba en ellos cuando estudiaban y cumplían la Ley, sin tener nunca un contenido propio. Pero después, la cábala medieval ha podido presentar a la Shekiná mostrarse como Poder Femenino, separado e independiente, al final del proceso celeste de las diez sefirots. En esa línea se podría hablar de un matrimonio divino: por un lado está el Dios masculino, culminando su despliegue en el Reino (Malkut); por otro lado, junto a Dios y frente a Dios, está la Shekiná como su Esposa. Hasta entonces, ella había sido el «aspecto femenino de Dios». Ahora, ella tiende a presentarse como Esposa Divina, frente al Dios Esposo. De esa manera, conforme a la visión del *Libro del Bahir* o *Iluminación (Sefer-ha-Bahir)*, escrito por un cabalista del siglo XII (en Provenza o Cataluña), la Shekiná sería la expresión de la dualidad intradivina (en línea casi gnóstica). Pero no se trata de una dualidad estática, sino dinámica: Dios se despliega, llegando hasta el límite de lo femenino, de donde surge el mundo, para volver hacia sí mismo, recapitulando en sí todas las cosas (la historia de los hombres).

Cf. G. SCHOLEM, *Las grandes tendencias de la mística judía*, Siruela, Madrid 2000; «Schechina. Das passiv-weibliche Moment in der Gottheit», en *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*, Suhrkamp, Fráncfort 1977, 135-191; *Das Buch Bahir: Ein Schriftdenkmal aus der Frühzeit der Kabala*, Wiss. Buchges., Darmstadt 1970.

SHEMÁ

(↗ *amor*, *confesión*, *Dios*). Con esta palabra comienza la más significativa de las confesiones* de fe de Israel: «*Shemá* [= escucha] Israel, Yahvé Nuestro-Dios es un Dios único. Amarás a Yahvé tu Dios con todo el corazón, con toda el alma, con todas tus fuerzas. Las palabras que hoy te digo quedarán en tu memoria, se las inculcarás a tus - hijos y hablarás de ellas estando en casa y yendo de camino, acostado y levantado...» (Dt 6,4-8). Esta es una palabra esencial para el judaísmo y cristianismo.

(1) *Confesión de vida judía*. Esta palabra es una confesión *de pacto*, pues expresa e incluye la alianza de Dios con su pueblo. Es una confesión *afectiva* y originaria, pues no alude todavía a mandatos concretos, sino a la raíz que los sustenta y unifica, vinculando al pueblo con Dios, en el amor o fidelidad básica. Este credo brota de la revelación de Dios que el pueblo acoge, escuchando y respondiendo a su palabra. Incluye dos artículos. (a) Solo Yahvé es Dios y se eleva frente a las restantes figuras religiosas que son mentira, idolatría (como saben los judíos, sus elegidos). (b) Israel es pueblo de Dios, elegido entre todos los pueblos para testimoniar su amor a Dios y responderle en gesto - generoso; por eso se le dice: «Amarás a Yahvé, tu Dios, con corazón, alma y fuerzas». Había en Israel diversas confesiones de fe, que vinculaban al pueblo con Dios y confirmaban el compromiso de Dios con sus elegidos, pero el *shemá* ha acabado siendo el credo central de la identidad judía, pues destaca la escucha primera (Dios fundamenta en amor a los creyentes) y la exigencia gozosa de responderle en amor, un amor que es fidelidad integral, no sentimiento intimista, separado de la vida. Este es un credo de gracia, que puede vincularse a la experiencia fundadora de Moisés ante la zarza, cuando acoge el Nombre indecible y salvador de Yahvé (Ex 3,14). Este es un credo de amor, pues diciendo a los judíos que amen a Dios se está indicando que deben amarse unos a otros, formando un pueblo de afecto compartido, como supone la tradición del Deuteronomio, asumiendo el mensaje de amor* de los grandes profetas antiguos, sobre todo de Oseas y Jeremías. Según eso, los judíos se definen por una vida en amor, que marca las fronteras de su identidad (no por una ortodoxia separada de la vida): solo aquel que ama a Dios le confesará en verdad como Dios. Este credo ha bastado para mantener la identidad judía tras la caída del templo (70 d.C.) y la disolución de la comunidad del culto. Los judíos perdieron su libertad política y su tierra, pero no su diferencia, ni la memoria de su origen, porque han podido recordar el *shemá* y confesarse pueblo de la alianza, elegidos para ofrecer el testimonio del amor de Dios.

(2) *Confesión de fe y vida cristiana*. Jesús asume expresamente el *shemá* israelita (cf. Mc 12,29-30 par), sabiendo así que antes de toda acción está la exigencia de escuchar o acoger la voz de Dios, de manera que el hombre empieza siendo oyente de la Palabra. Más allá de lo que el hombre hace o piensa, antes de todo lo que desea y puede, está el ancho campo de la manifestación de Dios: abrirse a su voz, mantener la atención, ser receptivo ante el misterio: ese es el principio y sentido de la vida humana. Quedan en segundo plano los restantes elementos de la vida. Solo la escucha del único Dios configura al único pueblo israelita (= cristiano), llamado por Dios para el amor. Por eso,

la *entolê* o mandato no expresa aquello que debemos hacer, sino aquello que somos, en perspectiva de gracia y fidelidad personal. En el principio de todo amor se encuentra Dios, fundamento y sentido originante de la vida. Por eso hay que amar «con todo tu corazón-alma-mente-fuerzas». Para este amor de Dios no hay medida, pues desborda las leyes y medidas de los hombres. Esta es la paradoja: parecía necesaria una ley para definirnos; y Jesús responde, con el verdadero Antiguo Testamento, que no existe tal ley, pues la ley/medida humana es superar toda medida, haciendo que desborden corazón/mente/alma/fuerzas, en camino de fidelidad total a Dios. En este lugar de desbordamiento creador nos sitúa el texto, pero añadiendo el don y la exigencia del amor al prójimo. Si solo hubiera amor a Dios, el hombre podría acabar en un espiritualismo teológico. Pues bien, Jesús añade que cada hombre debe «amar al prójimo como a sí mismo». Desde el mismo amor de Dios viene a expresarse ahora el amor al otro, es decir, al individuo concreto que vive a nuestro lado. Conforme al texto base de Lv 19,10, ese prójimo es el hermano o miembro del propio pueblo israelita; pero, en un sentido más extenso, es también el pobre y extranjero, es decir, el que rompe las fronteras resguardadas de la propia comunidad, como saben algunos textos centrales del Antiguo Testamento (Ex 22,21; 23,9; Dt 10,19). La medida del amor de Dios era no tener medida y suponía una experiencia de apertura infinita. Pues bien, la medida del amor al prójimo es ahora mi propia medida. Amarle como a mí mismo significa ponerle como otro yo a mi lado, haciendo de su vida espacio y centro de mi propia vida. Esta es la confesión de fe en Dios, el verdadero amor divino: abrirse en amor hacia los otros.

Cf. N. LOHFINK, *Das Hauptgebot*, Istituto Biblico, Roma 1963; R. SCHNACKENBURG, *El mensaje moral del Nuevo Testamento* I, Herder, Barcelona 1989; W. SCHRAGE, *Ética del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1987.

SHEOL

(↗ *fuego*, *infierno*, *juicio 1-2*). Es el nombre más utilizado en la Biblia hebrea para indicar el mundo inferior, como morada de los muertos y como personificación de la misma muerte* (cf. Prov 27,20; 30,16; Sal 18,6; etc.). Es equivalente al Hades griego, pero con una diferencia: los griegos han podido personificar al Hades, presentándolo como Dios, al lado de Zeus (Dios del cielo) y de Deméter (diosa de la tierra). Los hebreos, en cambio, al menos conforme al testimonio de la Biblia, no han personificado al Sheol, ni lo han convertido en un Dios, ni en un enemigo de Yahvé, ni en una realidad sometida a Dios. El Sheol es, más bien, la personificación poética y simbólica del poder de la muerte. En las versiones castellanas de la Biblia a veces se deja sin traducir, otras se traduce como muerte (abismo, infierno). El *Sheol* no es lugar de condena (no es infierno de castigo, opuesto a un cielo de premio), sino morada o estado universal de los muertos. Solo el judaísmo tardío o el Nuevo Testamento podrán distinguir entre un cielo y un infierno entendidos como expresión de salvación o condena.

SHIBOLET

Palabra de doble pronunciación, que suele aplicarse a los trabalenguas, que sirven para distinguir por su pronunciación a los habitantes de dos zonas contiguas. Aparece en la historia de Jc 12,1-7, en el contexto de una disputa entre los grupos tribales de Galaad (al este del Jordán) y de Efraín (al oeste). El vado del río estaba controlado por los de Galaad y cuando alguien quería cruzarlo le pedían que dijera *shibolet* (= cebada), que unos pronunciaban con *shim* y otros con *shin*. Por la forma de pronunciar esa letra (cercana a nuestra *s*) se distinguían unos de los otros.

SHOAH

(↗ *guerra*, *holocausto*, *sacrificio*). Los autores cristianos tienden a interpretar el asesinato de millones de judíos por los nazis (1939-1945 d.C.) como un holocausto*, es decir, un sacrificio radical de destrucción, en el que se quema y devasta todo el animal sacrificado, sin dejar nada para comida de los sacerdotes o de los oferentes (cf. Lv 1,3-17). Pero los judíos prefieren hablar de «shoah».

Holocausto es una palabra griega que significa «quemar del todo» y que se emplea para el tipo de sacrificio más radical y consecuente, tanto en el mundo bíblico como en los pueblos del entorno. El holocausto es aquel sacrificio en el que se destruye por fuego todo el animal sacrificado, sin dejar nada para la comida de los sacerdotes o de los oferentes. El sacerdote ofrece la víctima (toro, cordero...) ante Dios, derrama su sangre en el suelo, y luego hace que arda el resto sobre el altar, incluidas las vísceras lavadas, con los huesos y la piel, expresando así la absoluta soberanía del Señor Divino, a quien los hombres deben ofrecer todo lo que existe. También otros pueblos, de la India a Grecia, han conocido sacrificios de este tipo, el más significativo de los cuales ha sido la *hecatombe* (ofrenda de cien toros). Muchos autores no judíos han empleado esta palabra religiosa (holocausto) para referirse a la matanza «sacral» de seis millones de judíos, condenados al exterminio, por voluntad del «dios racial» de los nazis.

shoah es una voz hebrea que significa calamidad o desastre, sin connotación moral. En esa línea, la palabra *shoah* puede aplicarse al nublado o a la tormenta (cf. Is 10,3; Prov 1,27), o a todo lo que está relacionado con ruina o caída, en línea de desgracia (cf. Is 47,11; Sal 35,8). En un sentido amplio significa destrucción (cf. Sal 63,19) y así puede hablarse de un *yom shoa*, día funesto o destructivo. Los pensadores judíos han querido aplicar esta palabra sin connotaciones morales ni religiosas para evocar el gran desastre de la destrucción de los judíos bajo el régimen nazi, del año 1939 al 1945. Los pensadores y políticos nazis tenían una razón bien clara: querían «limpiar» la tierra de judíos, para evitar de esa manera su «contagio»; pues bien, desde su visión tradicional (¡no emplear en vano el nombre de Dios!: cf. Ex 20,7), los judíos han preferido dejar ese acontecimiento de muerte sin valoración religiosa, como algo que carece de razón y de sentido.

E. L. FACKENHEIM, *La presencia de Dios en la historia*, Sígueme, Salamanca 2002, ha elevado un apasionante alegato judío sobre la «ausencia» del Dios liberador (del Éxodo) en la historia del «holocausto».

SIEGA DEL HIJO DEL HOMBRE

(↗ *juicio*). El tema de la siega aparece en varios lugares de la tradición evangélica con un sentido positivo y escatológico (cf. Mc 4,2-20 par; Mt 9,37-38; Jn 4,36-38), especialmente en Mt 13,36-53, donde el Hijo del Hombre se revela como sembrador y los ángeles como segadores. El Apocalipsis asume ese motivo, pero introduce algunas diferencias, como muestra el texto que sigue: «Y miré y he aquí una nube blanca y sentado sobre la nube un como Hijo de ser humano con una corona de oro sobre la cabeza y una hoz afilada en la mano. Salió del templo otro ángel y gritó con voz potente al que estaba sentado en la nube: Mete tu hoz y comienza a segar, pues ha llegado la hora de la siega, pues está ya seca la mies. El que estaba sentado sobre la nube envió su hoz a la tierra y la tierra fue segada» (Ap 14,15-16). (1) *El Hijo del Hombre segador* (Ap 14,14). Esta es una figura mesiánica que había aparecido al principio del libro (Ap 1,9-20; cf. Dn 7,13) y que Juan había identificado con Jesús (Primero y Último, muerto y revivido) caminando entre las iglesias a las que dirige su palabra de llamada y conversión (Ap 2–3). Ahora, cumplida su tarea, este Hijo de Hombre segador está sentado en la nube de su gloria, como rey soberano con corona de oro en la cabeza. En nube de gloria le vio Dn 7,13; en nube de juicio le ven los evangelios (Mc 13,26 par; 14,62 par). Lógicamente, lleva la hoz para la siega (cf. Mc 4,29). (2) *El ángel de la Voz*. Significativamente, el Hijo de Hombre segador obedece a la voz del ángel que le dice: «mete tu hoz...» (14,15). Parece extraño que un ángel dicte su orden al Hijo del Hombre (cf. Mc 13,27 par, donde es el Hijo del Humano el que envía a sus ángeles para reunir a los elegidos). Pero este ángel proviene del Templo (= Dios, fondo del misterio) y la misma tradición evangélica (Mc 13,32 par) afirma que solo Dios conoce y decide la Hora. Por otra parte, 1 Tes 1,16 afirma que el momento final llegará «a la voz del arcángel», evocando sin duda un tema común de la tradición apocalíptica. Según eso, el Hijo del Hombre ha de estar atento, sobre la nube de la decisión escatológica, con la corona real, esperando la orden dramática de Dios por su ángel. (3) *Realización*: «El Hijo del Hombre envió su hoz y la tierra fue segada» (Ap 14,16). Aquí no hay separaciones: ni reunión de los elegidos, ni expulsión de la cizaña (en contra de Mc 13,27 par; Mt 13,41-42), sino que estamos en un contexto de siega universal (cf. Ap 14): Dios ha creado todas las cosas, todas están llamadas a su juicio (cf. *1 Hen* 10,6; 16,1; *4 Esd* 6,18-19), pues Dios no tiene acepción de personas, sino que juzga a cada uno por sus obras (cf. Rom 2,9-16). La novedad cristiana del texto se encuentra en el hecho de que esta siega universal de Dios se realiza por el Hijo del Hombre, que está esperando la hora de Dios.

SIERVA, MARÍA

(↗ *anunciación*, *madre de Jesús*, *María*). En el lugar culminante del texto de la anunciación, después que Dios ha explicado por el ángel a María su designio salvador, respondiendo a sus preguntas, ella asiente y dice: «He aquí la sierva del Señor...» (Lc 1,38). María está desposada con un varón llamado José (Lc 1,27), pero, en el evangelio de la infancia de Lucas, ella responde y actúa de forma soberanamente libre: dialoga con Dios de manera autónoma, tomando las más grandes decisiones (fiat!* ¡hágase en mí tu palabra!), sin pedir permiso a su marido. Solo de esa manera, por ser libre, ella puede responder diciendo: ¡He aquí la sierva, la *doulê*, del *Kyrios*. No es sierva por sometimiento esclavista, sino por decisión libre, como el Siervo* de Yahvé, con quien debemos compararla.

(1) *María, la iniciativa humana*. Ella ha empezado diciendo «he aquí» (= aquí estoy, en griego *idou*, en hebreo *hinneni*), para así comprometerse con el cuerpo entero, con alma y vida, poniéndose y siendo en manos de Dios. Todo lo anterior queda así definido desde esta palabra. Esta es su acción, la palabra básica de su vida. No le han obligado, Dios no le ha impuesto ningún tipo de tarea esclavizante. Le ha pedido permiso, ha dialogado con ella. Solo por eso, porque libremente ha llamado, ella puede responderle ¡he aquí la sierva! María es sierva en el sentido más hondo del término, como el gran profeta anunciador de redención de Is 40–55. Es sierva como lo será Jesús, quien aparece, al menos veladamente, como el siervo de Yahvé. Es sierva a quien el mismo Dios ha tenido que pedir palabra y acción mesiánica. Por eso puede responder ¡hágase (haz) en mí lo que has dicho!, ratificando con su propia acción mesiánica la esperanza que el ángel ha encendido en sus entrañas, desde la misma raíz de la vida de Dios y de la historia israelita.

(2) *Dios depende de su sierva María*. Dios le ha pedido, ella responde. Ella ha esperado y Dios mismo ha tenido que hablarle para engendrar sobre la tierra al hijo de su entraña, Jesucristo. Esperar no es aguardar pasivamente, dejando que alguien venga y nos resuelva las cosas desde fuera. Ni es tampoco obrar de una manera impositiva, sin respeto a lo que digan y piensen otros seres. Esperar es dialogar, tanto en perspectiva divina como humana. Dios y María han dialogado, abriendo cada uno su ser y acción al otro, Dios como Dios (engendrando a su Hijo en la historia humana), María como humana (poniendo su vida al servicio del surgimiento del mismo Hijo divino). Solo espera de verdad en este mundo aquel que acoge lo que Dios alumbra en sus entrañas. Solo espera hasta el final quien asiente y se compromete, de una forma activa, diciendo *fiat!* ¡hágase!, es decir, ¡hagamos, *genoito*! (= haz en mí, con mi consentimiento, aquello que has dicho). Solo de esta forma, en colaboración activa, puede entenderse y cumplirse la palabra de esperanza. Así lo ha hecho María. Por eso podemos presentarla como la mujer activa. Esperar no es asegurar ni imponer, no es pronosticar ni exigir, sino saber escuchar y actuar de forma responsable, personal, dialogante. Actuando así, en su condición concreta de mujer, María puede convertirse y se convierte en madre del Hijo de Dios a través de la palabra (el mismo diálogo ha sido engendramiento).

(3) *María*, *signo de libertad*. La verdad más honda de su gesto supera de algún modo la vieja división entre varones y mujeres, pues unos y otros pueden compartir una misma realidad: la palabra. Al situarse de esta forma, en el lugar donde se vuelve humana la Palabra (encarnación de Dios), María no aparece ya actuando contra nadie. No es mujer opuesta a los varones, sino mujer para todos, incluidos los varones. Ella ha dicho que no conoce varón en un determinado plano de matrimonio patriarcalista, dominado por los esposos. Pero lo ha dicho precisamente para que pueda nacer el Hijo de Dios, de tal forma que después varones y mujeres puedan vivir una existencia en gratuidad dialogal, compartiendo así la misma palabra. Alguna vez se ha podido correr el riesgo de reintroducir a María en el campo de la espera pasiva, como mujer vinculada al sometimiento femenino. Nuestro texto ha invertido esa posibilidad, situando la vida y acción de María en el trasfondo de un varón hebreo, sacerdote impotente, llamado Zacarías. Frente a la mudez del varón sacerdote, ha situado Lc a María, como mujer que dice la Palabra, realizando el más fuerte misterio, en nombre propio y en nombre de todos los varones y mujeres de la tierra: ¡hágase, hagamos!

Cf. J. C. R. GARCÍA PAREDES, *Mariología*, BAC, Madrid 1995; X. PIKAZA, *La Madre de Jesús. Mariología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1992.

SIERVO DE YAHVÉ

(↗ *Isaías*, *profetas*, *sacrificio*, *violencia*). El Segundo Isaías (Is 40–55) contiene una serie de textos que suelen llamarse «cantos del Siervo de Yahvé» (Is 42,1-7; 49,1-9; 50,4-11; 52,13–53,12), que algunos consideran como corazón y cumbre de la Biblia israelita. La figura del Siervo puede evocar diversos personajes políticos y religiosos, individuales y sociales. Pero el sentido de su acción se sitúa por encima de todas las posibles identificaciones.

(1) *Texto básico*. Comenzaremos presentando el más importante de los textos de la tradición del Siervo: «He aquí que mi siervo triunfará: se alzará, subirá, crecerá mucho. Como muchos se espantaron por su causa, porque, desfigurado, no parecía un ser humano ni tenía el aspecto de un hijo de Adam, así se asombrarán muchos pueblos y los reyes cerrarán la boca, pues verán algo que no se les había dicho y contemplarán algo que no habían oído... Creció como brote en su presencia, como raíz en tierra árida: sin belleza ni esplendor que pudiéramos ver, sin apariencia que lo hiciese deseable. Despreciado y rechazado de los hombres, hombre de dolores, emparentado con el sufrimiento, como alguien de quien se aparta el rostro, despreciado, no lo estimamos. Y sin embargo, él ha cargado con nuestros sufrimientos, ha soportado nuestros dolores. Nosotros le estimábamos herido, golpeado por Dios y abatido. Pero él fue traspasado por nuestras iniquidades y triturado por nuestras culpas. Por nuestra paz fue castigado, sus heridas nos han curado. Todos errábamos como ovejas, cada uno seguía su camino; y Yahvé cargó sobre él todas nuestras culpas. Maltratado, se humillaba y no habría la boca, como cordero llevado al matadero y como oveja ante el esquilador, enmudecía y no habría la boca... Con los malvados pusieron su sepultura, su tumba con los malhechores aunque no había cometido crímenes, ni hubo engaño en su boca. Yahvé quiso aplastarlo con sufrimiento y entregar su vida como expiación: verá su descendencia, vivirá por muchos años, y Yahvé cumplirá su voluntad por medio de él. Por el tormento de su alma verá, se saciará de su conocimiento. El justo, mi Siervo, justificará a muchos porque cargó con sus culpas...» (cf. Is 52,13–53,11). En conjunto, los profetas de Israel habían sido creadores de reconciliación pacífica: no respondían a la guerra con la guerra, no imponían su carga en las espaldas de los otros, sino que asumían la culpa colectiva, sin descargarla sobre otros, abriendo así un camino que conduce a la nueva humanidad reconciliada. Pues bien, como culminación de todos ellos y como expresión de su propia misión, el Segundo Isaías (Is 40–55) ha elaborado ese tema, construyendo la figura enigmática y luminosa del Siervo de Yahvé, que viene a presentarse como portador de paz y como destinatario de toda violencia (recreando en otra línea la figura del chivo* expiatorio). Por eso se dice que el mismo Yahvé descargó sobre él la culpa de todos nosotros (Is 53,6). Lo que más impresiona en su figura es su inocencia, el hecho de que no tiene ninguna relación con la violencia y ninguna afinidad con ella.

(2) *El Siervo, una inversión de la historia*. Los hombres solemos pensar que la razón está en manos de los triunfadores. Pues bien, aquí el signo se invierte y descubrimos que

el siervo derrotado y expulsado es inocente. Este siervo-profeta, asumiendo y transformando viejas categorías sacerdotales, muestra con su vida que los derrotados de Israel (exiliados, fracasados, muertos) no son culpables: no les puede aplicar el talión: no son responsables del pecado ajeno, ni autores de un pecado propio. Al contrario, ellos son signo de la nueva creación, avanzadilla de una humanidad no violenta donde el mismo Dios viene a expresarse como gracia y fuente de existencia. Este es un cambio epistemológico: quizá por vez primera, superando a un Dios que parecía signo de violencia (garantía de los fuertes), ha venido a revelarse aquí el principio más alto de la gracia no violenta, un nuevo sacerdocio no sacrificial, un sacrificio sin violencia represora. Este Siervo no realiza su liturgia sobre el templo, no vive de la sangre de animales muertos. Pero, en sentido mucho más intenso, es verdadero sacerdote y sacrificio: eleva ante Dios su sufrimiento como signo de esperanza, garantía de justicia. No pretende expulsar a nadie: no pide venganza ni quiere que su muerte se convierta en principio de una nueva cadena de violencias. Por eso es víctima: su mismo sufrimiento y muerte se han venido a presentar como señal y experiencia de una vida que se expresa como signo de gracia.

(3) *Mi siervo triunfará* (Is 52,13-15). Así empieza el texto, proclamando la palabra de Dios, que presenta a su *'Ebed* (siervo, amigo) como signo de vida y esperanza, como nueva creación. Precisamente allí donde parecía que todo se destruye empieza a construirse todo. Antes los hombres no sabían: vivían inmersos en un mundo donde Dios parecía aliado de la fuerza, sostén de la violencia. Pero ahora el siervo triunfa porque tiene un saber distinto: conoce de forma nueva a través de su propio sufrimiento, para el bien de los demás. Reyes y pueblos antiguos habían cultivado una sabiduría de la fuerza, al servicio de su propio poder. Se habían creído enviados de Dios, pero no eran más que portadores de destrucción. El verdadero Dios actúa a través del Siervo humillado, despreciado, rechazado. Aquí desaparecen los restantes esquemas de la vida y solo se eleva como valor el ser humano que había sido derrotado, alguien que, por razón de su propia debilidad y no violencia, vive aplastado sobre el mundo, fuera de un paraíso que los otros (los triunfantes) quieren elevar en su provecho. Fuera del Edén artificial y violento que los fuertes han querido construir, como expulsado de la vida, como víctima de todos, habita el Siervo.

(4) *El Siervo es inocente*. Los triunfadores han pensado siempre que los derrotados son culpables. Pues bien, en contra de eso, este canto nos dice que el Siervo no es culpable. No sufre por sus culpas, sino por las culpas de otros: es como un catalizador donde han venido a condensarse las violencias de los otros. Esta es la revelación suprema: somos culpables, estábamos perdidos, pero este Siervo puede salvarnos. El autor o autores de este canto no se justifican, no intentan disculparse. Se reconocen culpables y lo confiesan: descubren su pecado y lo aceptan. Humanamente hablando, este conocimiento de la propia culpabilidad resultaría insoportable: los hombres no somos capaces de mirarnos cara a cara y aceptarnos pecadores... a no ser que en el fondo descubramos una gracia superior como la del Siervo que rompe la espiral de violencia y responde con bien a nuestros males, superando así el talión de una justicia entendida

como ajuste de cuentas y victoria del más fuerte. Precisamente aquí, en la no violencia y no venganza del Siervo, se encuentra la revelación suprema. Es como si, de pronto, estallara el milagro: hay alguien inocente, alguien que no vive a costa de los otros, alguien que no se impone por envidia ni quiere vengarse de aquellos que le destruyen. El Siervo no se defiende, no grita venganza, no se justifica; simplemente se deja matar y así demuestra que es inocente. Esta revelación del Siervo supera la imagen de un Dios que está fuera, por encima de los aplastados de la tierra. Precisamente en ellos está Dios.

(5) *Yahvé quiso entregarle* (Is 53,10-11b). Esta es la revelación más extraña y difícil de entender. Sabemos que Dios ama a su Siervo; y, sin embargo, puede parecer que Dios necesita su sufrimiento para así aplacarse, como necesitaba la violencia de Lv 16 (chivos*). (a) *Lectura sacrificial*. Según ella, el autor de estos cantos del Siervo no habría podido liberarse de la sombra de un Dios violento que debe descargar su ira sobre el Siervo, en vez de hacerlo sobre los restantes hombres. Estaríamos dentro de un esquema de simple sustitución: Dios seguiría como antes; los procesos de violencia y venganza continuarán dominando sobre el mundo. Solo habría cambiado el objeto (persona) donde descarga su ira: este Siervo sería el pararrayos de Dios, el receptor de su ira. (b) *Lectura no sacrificial*. Pero, mirados en su totalidad, estos cantos nos conducen hasta el misterio de un Dios que, revelándose en el Siervo no violento, viene a situarse, también él, por encima de toda violencia. En el reverso de la historia, desde el lugar donde los inocentes sufren y mueren, Dios manifiesta su gracia y revela su triunfo. ¿Cómo lo hace? El texto no lo quiere (ni puede) explicitar. No pronostica los aspectos concretos de un futuro que sigue en manos de Dios. Simplemente dice que el Siervo «vivirá, verá su descendencia, se saciará de conocimiento».

(6) *El Justo*, *mi Siervo*, *justificará a muchos*. Es como si antes la vida hubiera sido tiempo de ignorancia, ocultamiento. La violencia era expresión de una mentira: los hombres se pensaban capaces de saber el bien/mal (cf. Gn 2–3), pero en el fondo eran esclavos de su propia ignorancia represiva. Solo el que ha sufrido sin vengarse sabe de verdad, se conoce a sí mismo y comprende a los demás. Por eso, el texto sigue diciendo que el justo justificará a muchos, como *tsaddiq* de Dios, en palabra que nos lleva más allá del sistema de juicio de este mundo. El Siervo/Justo no se cierra en sí, no pretende obtener ventajas propias, no toma venganza de los «muchos» que causan su muerte, sino que aparece como fuente de vida, fundador de nueva estirpe, verdadero Adam de más alta humanidad. El antiguo ser humano se apoyaba en la violencia que divide. Por eso resultaba necesario el sacrificio: había que expulsar a los culpables. Pues bien, esta nueva humanidad del Siervo no conoce ya expulsiones ni separaciones. Su gesto de entrega por los otros (solidaridad sufriente) puede suscitar y suscita un tipo nuevo de existencia donde existe lugar para los mismos criminales y culpables. Este Canto ha visto algo absolutamente nuevo y lo ha dicho, de forma emocionada y sorprendente, en el centro de la Biblia israelita. Estas palabras constituyen una de las cumbres religiosas y sociales de la historia. El Mesías de Dios no es guerrero que impone su orden por lucha (cf. Sal 2 y 110), sino el hombre universal que reconcilia a los humanos sufriendo por ellos y cumpliendo así la tarea que Dios le ha encomendado: «Yo Yahvé te he llamado

en justicia, te he tomado de la mano, te he formado, y te he destinado para ser luz del pueblo y alianza de las gentes, para abrir los ojos de los ciegos, para sacar del calabozo a los presos...» (Is 42,5-7). Toda la historia humana culmina en ese Siervo que, siendo israelita, representa al conjunto de la humanidad. Más allá de la guerra y dictadura de los violentos, al reverso de la historia militar que ha dominado sobre el mundo, viene a desvelarse (se anuncia y prepara) por el Siervo (y por el Justo de Sab 2–3) una experiencia que los cristianos han reinterpretado desde Cristo (cf. Mt 12,18-20). Quien ha leído y comprendido los cantos del Siervo sabe algo que los otros ignoran. Los judíos posteriores los recordarán siempre muy dentro y pensarán que ellos se cumplen en la historia de su propio pueblo. Los cristianos piensan que esos cantos se han cumplido de manera paradigmática en la muerte y pascua de Jesús.

Cf. R. GIRARD, *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona 1986; P. E. BONNARD, *Le Second Isaïe*, *son disciple et leur éditeurs (Isaïe 40–45)*, Gabalda, París 1972; H. CAZELLES, «Les Poèmes du Serviteur: Leur place, leur structure, leur theólogie», *RSR* 43 (1955) 5-51; P. GRELOT, *I canti del Servo del Signore*, EDB, Bolonia 1980, 95-110; S. MOWINCKEL, *El que ha de venir. Mesianismo y Mesías*, Fax, Madrid 1975, 204-280; Ch. R. NORTH, *Isaías 40–55*, La Aurora, Buenos Aires 1960; J. VERMEYLEN (ed.), *The book of Isaiah*, BETL 81, Lovaina 1989.

SIETE

(↗ *Apocalipsis*, *cartas*, *creación*, *dones*, *Iglesia*, *sábado*, *sabático [año]*, *seis-seis-seis*). Según Gn 1,1–2,4b, Dios ha realizado su obra creadora a través de *seis palabras*, que son anteriores a los *diez* mandamientos (= *debarim*, palabras del decálogo*: cf. Ex 20 y Dt 5). Las seis palabras creadoras (que son Dios y de Dios) se expresan en dos ejes o planos: uno diacrónico o temporal (seis días) y otro sincrónico o espacial (seis realidades, desde la luz primera hasta el hombre). Es clara la armonía (unidad y distinción) de los seis días y las seis obras que expresan y vinculan la totalidad de las cosas, de tal forma que espacio y tiempo se encuentran entrelazados desde el principio. Desde aquí se debe entender el doble sentido del siete: hay un siete que está más allá del seis de la creación y que pertenece solo a Dios; pero hay también un siete que se une al seis, siendo así como un signo de la presencia de Dios en las realidades cósmicas.

(1) *Más allá del seis*, *el Siete de Dios*. Los seis días, palabras y cosas del mundo están presididos por un Siete, que está en el fondo de todo, que ya no es obra ni palabra: Dios no hace nada, no dice nada, simplemente «es» en su descanso del séptimo día. Después que Dios dijo e hizo todo (Gn 2,1), está él: «Y Dios reposó... y bendijo el día séptimo» (cf. Gn 2,2-3). En un sentido, ese día séptimo se puede sumar a los anteriores, de tal forma que tras el viernes viene el sábado. Pero, en otro sentido más profundo, el Siete, simbolizado por el sábado, no puede sumarse a los días anteriores, sino que rompe el orden temporal, rompe el ciclo de las realidades y nos abre hacia una dimensión más alta, que no puede medirse ni contarse, la dimensión de Dios. El sentido del mundo no lo constituye un tipo de unidad superior (un Todo dictatorial), sino la armonía de los seis círculos temporales y espaciales del cosmos, presididos por un Siete que está en todos ellos y es distinto, más alto. En sí misma, la realidad del mundo y de la historia es seis (seis-seis-seis*), pero, presidida por Dios, ella es Siete, como el mismo Dios. Este Siete es la unidad y sentido de las cosas: como la unidad de los colores de la luz o de los sonidos de la música (sinfonía del arco iris, concierto polifónico), como los días de la semana y los planetas del cielo. De esa forma, vistas en su unidad y diferencia, las cosas de los seis días (luz, aguas y tierra, plantas, astros y estrellas, peces y pájaros, animales y hombres...) son valiosas y sagradas, siendo diferentes, vinculadas desde el Sábado de Dios. Contra toda unidad basada en la imposición (sistema dominante) se expresa aquí la experiencia primaria de la concordia múltiple hecha del equilibrio entre las diferencias. La teología bíblica implicará el reconocimiento de la variedad de las cosas en un mismo espacio y tiempo. El esquema del Siete no se puede tomar como absoluto pero es muy significativo, pues se combina con el seis (que es el número cósmico) y lo abre, abre su equilibrio siempre inestable, hacia un orden divino entendido en forma de descanso. Por eso, el séptimo día o sábado no está precedido de un «y dijo», pues no constituye una obra de Dios (ni se pueda sumar a los restantes días), sino que se identifica de algún modo con la misma realidad de Dios abierta y comunicada a los hombres. En este primer sentido el Siete (con mayúscula) es solo de Dios.

(2) *Astros*, *ángeles*, *iglesias*. El número siete (con minúscula) es también un número cósmico (cf. Tob 12,15; *Test. Leví* 8; *Hermas*, *Vis* III, 4), relacionando así el tiempo (siete días), el espacio (siete astros o planetas) y la sacralidad (siete ángeles). Conforme a *1 Hen* 18,13-16, hay siete astros perversos, ángeles caídos, contra quienes se elevan los siete buenos (*1 Hen* 20), para mantener el orden cósmico y la historia humana. La tradición gnóstica presentará a los ángeles planetarios *(arkhontes)* como malos, testigos de la falsa religión: el mismo judaísmo estaría inmerso en el ritmo destructor de esos malos arcontes, de manera que se debería abandonar el esquema sabático (siete días) pasando al *pléroma* cristiano (de cuatro y ocho elementos). En contra de eso, el Apocalipsis ha mantenido el valor sacral del siete, revalorizando el cosmos en perspectiva cristiana. Por eso ha tomado a los astros como ángeles de Dios, guardianes de las Siete iglesias y realizadores del juicio escatológico (cf. Ap 1,4.11.16.20; 2,1). Algunos exegetas han pensado que esos ángeles son seres humanos especiales: delegados o inspectores (obispos) de las iglesias de Asia, destinatarios de las cartas. Pero el Ap no permite esa lectura: los ángeles de los que hablan no son hombres, sino espíritus: custodios (vigilantes) de las comunidades. En esa línea, debemos recordar que las naciones y grupos tienen ángeles guardianes (cf. Dn 10,13.20.21; 11,1; 12,1; Eclo 17,17; Dt 32,8 LXX). Esos ángeles constituyen como un fondo o sustrato celeste de las iglesias, que no se fundan ya en un tipo de Ley, sino en los Espíritus de la Presencia, que están junto a Dios y son Presencia de Dios para los hombres, intermediarios de su obra: ellos hacen sonar las trompetas, derraman las copas del juicio (Ap 8–16), anuncian y expresan la cercanía de Dios. Por su parte, los siete candelabros (menorah*) *son las iglesias*, de manera que el orden eclesial (candelabros) y el orden celeste (ángeles/astros del Cristo) se vinculan. En esa línea, el juicio que el Apocalipsis trazará sobre las Siete iglesias (Ap 2–3) puede presentarse como signo (compendio, anticipo) del juicio total de la historia y del mundo (Ap 4–20). Pero debemos recordar que al final (Ap 21–22), cumplida su misión, parece que los siete ángeles y las Siete iglesias desaparecen, integrados en la única iglesia, Ciudad-Esposa del Cordero.

(3) *Las iglesias históricas del Apocalipsis*. Juan, autor del Apocalipsis, ha condensado su visión del cristianismo en las Siete iglesias de Asia a las que escribe sus cartas en Ap 2–3, indicándoles la forma en que han de comportarse. (1) *Éfeso* (Ap 2,1-7) debe seguir rechazando a los falsos apóstoles y/o nicolaítas, para recrear su amor primero, a pesar de que ello implique resistencia y sufrimiento por el Nombre de Jesús. (2) *Esmirna* (Ap 2,8-11) debe estar dispuesta a sufrir tribulación a lo largo de *diez días* (como Daniel y compañeros, que rechazan la comida impura en Babilona: cf. Dn 1,13.14), aunque ello implica riesgo. (3) *Pérgamo* (2,12-17), que habita junto al trono de Satanás (posiblemente un templo de culto imperial), debe mantener su fidelidad a Jesús, aunque sus fieles tengan que morir por ello, como Antipas. (4) *Tiatira* (2,18-29) debe rechazar a Jezabel y mantener su *amor*, *fidelidad*, *servicio y resistencia*, para recibir de esa manera el verdadero poder mesiánico. (5) *Sardes* (3,1-6) tiene que saber que su riqueza mundana (¡Jesus vendrá como ladrón a robarles!) es solo una señal de muerte. Para vivir en verdad debe volver a su primera vocación y experiencia cristiana. (6) *Filadelfia* (3,7-13) ha de

mantenerse en lo que tiene, confesando el Nombre de Jesús, que abre a sus fieles la puerta que les lleva a la ciudad futura. (7) *Laodicea* (3,14-22) debe abandonar su doblez, no queriendo ser dos cosas (de Cristo y del imperio); solo si sus fieles abren su puerta a Jesús tendrán vida verdadera. Estos siete mensajes pueden y deben entenderse de forma espiritual, como signo de amor emocionado y llamada interior de Jesús a sus fieles. Pero son también una palabra social a favor del Evangelio, siendo un manifiesto en contra de Roma (su comida sacral es idolatría).

Cf. J. P. CHARLIER, *Comprender el Apocalipsis* I-II, Desclée de Brouwer, Bilbao 1993; M. OLIVER ROMAN, «El Septenario de las cartas a las Iglesias (Ap 1,4–3,22)», *Communio/Sevilla* 9 (1976) 377-439; A. PUIG, *Cartas a las Siete Iglesias*, Emaús 14, Pastoral Litúrgica, Barcelona 1995; U. VANNI, *Lectura del Apocalipsis. Hermenéutica, exégesis, teología*, Verbo Divino, Estella 2005.

SIFRA Y FÚA

(↗ *éxodo*, *Moisés*). Conforme a la reconstrucción histórica de Ex 1–2, los hebreos se habían multiplicado en Egipto, representando un problema para los egipcios, que temían una sublevación. Por eso, el Faraón manda matar a los varones (que implicaban más riesgo), dejando con vida a las mujeres: «Entonces el rey de Egipto habló a las parteras de las hebreas, de las que una se llamaba Sifra y la otra Fúa: "Cuando asistáis a las hebreas y veáis que nace un niño, matadlo; pero si es niña dejadla vivir". Pero las parteras temían a Dios y no hicieron como el rey de Egipto les mandó... Entonces el rey de Egipto hizo llamar a las parteras y les dijo: "¿Por qué habéis hecho esto...?". Las parteras respondieron: "Las mujeres hebreas no son como las egipcias; son vigorosas y dan a luz antes de que lleguemos. Dios favoreció a las parteras, y el pueblo se multiplicó y fortaleció..."» (Ex 1,16-19).

Así comienza la historia novelada, de tipo didáctico, que destaca la providencia de Dios en el nacimiento de Moisés. El Faraón teme que los emigrantes hebreos se multipliquen, y proclama una ley de destrucción étnica, mandando matar a los niños varones, en un contexto de descendencia patrilineal. Pero, en contra del Faraón, las parteras temen a Dios, que es el garante de la vida. No se sabe si ellas son hebreas o egipcias, aunque es más probable que fueran egipcias, pues el Faraón no hubiera encargado a unas hebreas la aniquilación de su pueblo. En este campo, las diferencias nacionales resultan secundarias, pues lo que ellas defienden, como mujeres (parteras), es la vida humana (toda vida humana), y de esa forma aparecen como portadoras de una bendición divina (cf. Ex 1,20-21).

SIGNOS

La Biblia es, en gran parte, un libro de signos que marcan un camino que los lectores y fieles deben interpretar. La vida entera está hecha de señales, que empiezan por el Génesis (los astros son signo del orden de los tiempos: Gn 1,14) y culminan en el Apocalipsis, libro de los grandes signos y señales de Dios (cf. mujer y dragón de Ap 12,1-3). Señal de paz para todos los hombres es el arco iris en el cielo (Gn 9,12-13), y señal de alianza para el pueblo de Israel es la circuncisión (Gn 17,11). Señal liberadora de la presencia de Dios son las plagas de Egipto (cf. Ex 4,8; 8,23) y todavía más la sangre del cordero pascual en las jambas de las puertas (cf. Ex 12,13). Entre las señales más hondas de la identidad israelita están las palabras del shemá*, escritas y colgando entre los ojos de los fieles o en las jambas de las puertas de sus casas (Dt 6,8-9), lo mismo que las piedras del círculo sagrado de Gilgal (Jc 4,6) o el fuego del sacrificio de Gedeón (Jc 6,17). Así van jalonando los signos proféticos la historia de la fe de los israelitas: señal profética es el matrimonio de Oseas (Os 2,1) y el niño Emmanuel de Isaías (Is 7,14), lo mismo que los gestos extraños del profeta Ezequiel (Ez 12,6.11). El Nuevo Testamento asume y recrea algunas de las señales del Antiguo, como la del Emmanuel (Mt 1,24-25) o la de Jonás en la ballena (Mt 12,29-40). Por otra parte, el evangelio de Juan, el libro más «espiritual» del Nuevo Testamento, es un libro de señales (cf. Jn 4,54; 6,20; 10,41; etc.), lo mismo que el Apocalipsis (cf. Ap 15,1). Más aún, Jesús mismo es la Señal de Dios, signo discutido, doloroso y exultante, para aquellos que quieran descubrirlo (cf. Lc 2,34).

SILOÉ

Piscina de Jerusalén donde se recogían las aguas de la fuente llamada de Guijón, canalizadas por el interior de las murallas, en la parte baja de la ciudad, ya en tiempos del rey Ezequías (cf. 2 Re 20,10; Is 22,21; Neh 3,15). En esta piscina, cuyo nombre se identifica teológicamente con Jesús (significaría el Enviado), se sitúa el milagro del ciego de nacimiento: sus aguas sirven para dar luz a sus ojos (Jn 9,7.11). En la tradición evangélica el lugar de la piscina resulta aún más famoso por la torre que debía estar construida a su lado y a la que alude Jesús en un contexto donde supera la ley de la retribución* sagrada: aquellos a quienes mató la torre de la piscina al derrumbarse no eran más culpables que los otros israelitas (Lc 13,2-5).

SIMEÓN

1. Patriarca

(↗ *Dina*, *Jacob*, *Judit*). Nombre del segundo de los hijos de Jacob y de la tribu epónima, que significa «Dios ha escuchado» (cf. Gn 29,33). La tribu es poco conocida, pero su patriarca fundador aparece como protagonista de una historia de venganza.

(1) *Simeón*, *portador de la venganza de Dios*. El Génesis le presenta como violento y justiciero, pues tomó la espada con engaño y gran violencia, para vengar a los extranjeros que violaron a su hermana, la «virgen» Dina, de manera que el mismo padre Jacob tuvo que condenarle (cf. Gn 34,30-31; 49,5-7). La nueva teología judía (cf. *Jub* 30) rehabilita su figura y le presenta como vengador de sangre, patrono de todos los que luchan con la espada en contra de los opresores de su pueblo. De esa forma ha recreado Judit 9,2-15 su hazaña sangrienta, pidiendo a Dios que le ayude para realizar una acción semejante, en contra de los enemigos de Israel: «Señor Dios de mi padre Simeón a quien pusiste en la mano la espada, para vengar a los extranjeros que violaron la matriz de una virgen para mancharla, que desnudaron sus partes para vergüenza y profanaron su matriz para deshonra; aunque tú habías dicho ¡no se actúe así! ellos lo hicieron. Por eso entregaste sus jefes a la muerte; y su lecho, envilecido por su engaño, con engaño quedó ensangrentado; heriste a esclavos con sus señores y a los señores en sus tronos. Entregaste sus mujeres al pillaje, sus hijas a la cautividad; y todos sus despojos fueron repartidos entre tus hijos queridos. Ellos, llenos de tu celo, abominando la mancha hecha a su sangre, te habían pedido auxilio...» (Jdt 9,2-4). Judit emerge por esta oración como nuevo Simeón, pidiendo la ayuda de Dios para engañar y destruir a los contrarios. Como los hermanos mayores (Simeón) debían vengar, por ley tribal, a la hermana maltratada, así Judit, heroína mayor de Israel, pide a Dios venganza y se dispone a castigar a los extranjeros. El Dios de Simeón es el Dios de la venganza, que Judit invoca en contra de Holofernes, opresor del pueblo.

(2) *Testamento de Simeón*, *la envidia*. El Testamento (apócrifo) de Simeón ha desarrollado el tema de la envidia, desarrollando, desde la perspectiva de Rubén, la actitud celosa de los hermanos de José, a quien desearon matar, para venderlo luego (Gn 37). Superando aquella actitud juvenil, el viejo Simeón, a quien se atribuye este «testamento» pide a sus descendientes que eviten la envidia, que amen y acojan a los otros. Así acaba su mensaje: «obedeced a Leví y a Judá; no os levantéis contra estas dos tribus, porque de ellas surgirá la salvación de Dios; porque el Señor suscitará de Leví un sumo sacerdote y de Judá un rey... que salvará a todas las naciones y al pueblo de Israel» (*TestSim* 7,1-2). El que así habla no es ya el Simeón antiguo, hombre de espada o envidia, sino el Simeón recreado, patriarca de conversión y esperanza mesiánica.

2. Anciano

(Lc 2,25-35) (↗ *espada*, *madre de Jesús*, *María*). «Hombre justo y piadoso, que esperaba la consolación de Israel, y el Espíritu Santo estaba con él y le había sido revelado por el

Santo que no vería la muerte antes que viera al Cristo del Señor» (Lc 2,25-26). No era sacerdote, ni escriba, ni fariseo ni esenio. Simplemente un hombre *(anthrôpos)* que espera la llegada del Mesías. Posiblemente es una figura literaria y religiosa, creada por el mismo Lucas o por la comunidad judeocristiana que está en el fondo de Lc 1–2, partiendo del recuerdo del patriarca Simeón, que ahora aparece como portador de esperanza mesiánica, como signo de aquellos fieles israelitas que aguardan la llegada del salvador (en la línea de *TestSim*). Conserva los rasgos del viejo patriarca pero, al mismo tiempo, los transforma, invirtiendo la violencia: no pondrá la espada vengadora en manos de Judit, su descendiente, para que mate al enemigo, sino que enseñará a María, madre mesiánica, a sufrir en su interior el dolor de la espada cristiana. Aquí evocamos sus palabras más significativas.

(1) *Ahora*, *Señor*, *puedes dejar a tu siervo irse en paz* (Lc 2,29). Simeón personifica la justicia y piedad israelita: es el pueblo que escucha a Dios, que recibe su Espíritu y espera la llegada de su Cristo. No tiene edad, no es de ahora ni de antes, es de siempre: es la plenitud de la esperanza. Es evidente que Dios no le puede engañar ni rechazar; ha - recibido la promesa de ver al Cristo-Señor antes de morir y vive solamente para ello. Por eso, cuando llegan los padres de Jesús, él se presenta, toma al niño en sus brazos y bendice a Dios diciendo: «Ahora, Señor, puedes dejar a tu siervo irse en paz según tu palabra; porque mis ojos han visto tu salvación, que has preparado en presencia de todos los pueblos: luz para revelación de las naciones y gloria de tu pueblo Israel» (Lc 2,29-32). Ha esperado bien, sabe morir. Su vida ha culminado, ha tenido sentido lo que ha hecho. Por eso bendice a Dios diciendo ¡gracias! Puede morir desde la esperanza realizada, como individuo concreto y como patriarca, representante del pueblo, que se condensa en su figura. El verdadero Israel que es Simeón ha cumplido su tarea, puede acabar, esperando al Salvador donde se vinculan todos los pueblos *(pantôn tôn laôn)*. Desaparece ya la división entre *ethnê* (gentiles) y *laos* (judíos); la gloria *(doxa)* de Israel es que su Cristo sea luz *(phôs)* de las gentes.

(2) *Una espada te atravesará el alma* (Lc 2,35). Los padres se admiran, implicados como están en la vida del niño a quien Simeón ha recibido y cantado como Luz para los pueblos. Como viviente que ha realizado su camino, Simeón les bendice para decir luego a María su más honda palabra: «Este niño está puesto para caída y para elevación de muchos en Israel y para contradicción, a fin de que sean descubiertos los pensamientos de muchos corazones. Y una espada traspasará tu misma alma» (Lc 2,34-35). Este es el verdadero Testamento de Simeón para los cristianos. Jesús será signo de contradicción, bandera discutida. Jesús mismo se vuelve *antilegomenon*, señal de choque, piedra de escándalo. Este es el momento de la gran *revelación (apokalypsis)* que expresa y define el final de los tiempos. Hasta ahora las cosas estaban mezcladas, podían confundirse. Ahora quedan al fin desvelados los más hondos pensamientos, el bien más hondo y la maldad suprema de los corazones. *Simeón* ha contemplado la verdad desde su más alta perspectiva de vidente dispuesto a morir: es patriarca convertido finalmente en profeta. Puede morir, pero *María* ha de vivir para contemplar el cumplimiento de la esperanza, compartiendo el sufrimiento del Mesías. Ella debe culminar su «parto», realizando su

camino de maternidad mesiánica y acompañando hasta el final al Cristo. Por eso le dice Simeón: «¡Y a ti misma una espada te atravesará el alma!» Esta no es la espada del viejo Simeón, vengador de los siquemitas (Jdt 9,2); no es la espada de Judit (cf. Jdt 9,9), que corta el cuello de Holofernes (Jdt 13,6-8), sino la espada del dolor personal convertido en fuente de amor mesiánico.

SIMÓN MAGO. MAGIA Y GNOSIS

(↗ *gnosis*, *gnosticismo*, *Hechos de los Apóstoles*, *samaritanos*). Personaje del siglo I d.C., de gran influencia simbólica, a quien el libro de los Hechos presenta como figura divina, venerada por los samaritanos (que serían «herejes» judíos sincretistas) como «fuerza de Dios denominada grande» (Hch 8,10). Conforme a la visión de Lucas (libro de los Hechos), ese Simón Mago es en el fondo un traficante de la religión, pues lo que él quiere en realidad es conseguir poderes sagrados por medio del dinero.

(1) *Interpretación de Lucas*, *simonía* (Hch 8,9-24). En principio, Simón parece un «hombre divino», alguien que, conforme a las costumbres de su tiempo, se hace pasar por revelación del mismo Poder Supremo: «Hacía tiempo había en la ciudad cierto hombre llamado Simón, que practicaba la magia y engañaba a la gente de Samaría, diciendo ser alguien grande. Todos estaban atentos a él, desde el más pequeño hasta el más grande, diciendo: ¡Este es el Poder de Dios, llamado Grande! Y le seguían, porque con sus artes mágicas les había asombrado por mucho tiempo» (Hch 8,9-11).

Puede haber en el fondo del texto una figura real, un representante de un tipo de religiosidad de Samaría donde, en perspectiva judía, se habían mezclado elementos israelitas con cultos mágicos y prácticas de divinización pagana, que desembocarán más tarde en la gnosis. El título que le atribuyen (Gran Fuerza de Dios, *Dynamis Theou hê kaloumenê Megalê*) nos sitúa en la línea de un sincretismo de poderes y presencias divinas que en ese momento tiene gran influjo en todo el oriente del Imperio romano.

Pero más que la magia y la posible gnosis de fondo, al texto de Lucas le interesa el riesgo económico de Simón, que, en principio, no utiliza el poder eclesial para hacerse rico (como ha pasado a veces), sino, al contrario: ofrece su riqueza para conseguir un poder eclesial, es decir, un ministerio vinculado al don del Espíritu, como también ha pasado en tiempos posteriores. En esa línea, su figura y gesto ha dado nombre y ejemplo a las prácticas «simoníacas» de ciertos eclesiásticos. Este Simón Mago quiere controlar con dinero el mensaje y programa de la Iglesia: intenta comprar sus «bienes» (experiencia carismática, dirección comunitaria), quizá con una finalidad también económica. La respuesta de Pedro es dura, pero, en contra de lo que sucede con Ananías y Safira*, no provoca la muerte de Simón, porque él se arrepiente, pide y consigue clemencia. El mensaje del texto es claro: allí donde la comunidad se introduce en el mercado de equilibrios económicos, dentro de un sistema donde el dinero es mediación universal y sirve para comprar o gestionar ministerios eclesiales, se destruye el Evangelio. Es evidente que una simonía directa o indirecta ha sido y sigue siendo un riesgo muy grande de la Iglesia.

(2) *Desarrollo posterior*. La tradición gnóstica ha elaborado o recreado esta figura, hasta convertirla en uno de los signos supremos de presencia oculta de la divinidad. Es posible que este Simón fuera uno de los primeros gnósticos, que mezclaba elementos judíos, cristianos y paganos, y que Lucas le quisiera presentar como símbolo de un intento de mercantilización del cristianismo. Desde esa base se han podido trazar dos líneas de interpretación de su figura:

La línea mágica aparece en un texto apócrifo *(Hechos de Pedro)* donde, suponiendo conocido lo que dice Hch 8, se añade que los dos simones (el Mago y Pedro) volvieron a encontrarse en Roma, donde el Mago «encantaba» a la población (y al emperador) con sus artes maravillosas, logrando incluso volar por los aires. Pero Pedro rogó a Dios y Simón Mago cayó al suelo, muriendo a la vista de todos. De esa forma se mostró la superioridad de la religión petrina sobre la magia.

La línea gnóstica ha sido puesta de relieve por *Justino*, que proviene de la misma ciudad de Simón Mago (Sebaste, Samaría), aunque es algo posterior, y por *Ireneo.* Ambos afirman que Simón vivía con una mujer (antigua prostituta) llamada Elena (la Griega, el helenismo), para presentarse así como signo de la divinidad masculina, positiva, mientras ella era signo de la diosa/mujer caída, es decir, Sophia*. La unión de ambos personajes simbolizaba la reconciliación final de la humanidad. El verdadero Dios (Simón) y su consorte (Sofía, humanidad caída) se habrían encontrado de nuevo, logrando así la redención, es decir, la reconciliación, el matrimonio perfecto en lo divino. Resulta significativo el hecho de que el tema de la reconciliación de la humanidad por el matrimonio perfecto, que está en el fondo de la unión de Simón con Elena/Sofía, ha vuelto a defenderse de un modo práctico, en los tiempos modernos, por un reformador «cristiano» como el reverendo Sun Myung Moon.

SINAGOGA

(↗ *Iglesia 1 y 8*, *judaísmo*). Palabra griega que significa «asamblea» (reunión) y que se aplica ya en la traducción de los LXX para indicar la comunidad o agrupación (hebreo: *'edah*) del pueblo de Israel, cuando sale de Egipto (cf. Ex 12,47; 16,1.9). Esa palabra se convierte después, ya a finales del Antiguo Testamento, en un nombre técnico que sirve para indicar las reuniones legales de los judíos, sobre todo en la diáspora, como indica ya Dn LXX 14,41.52.60.

(1) *Comunidad y lugar de reunión*. La figura e institución de la sinagoga, como reunión de judíos que se juntan para escuchar las Escrituras, orando, estudiando y resolviendo en común los problemas del grupo, resulta esencial en el judaísmo posterior. Las sinagogas habían aparecido desde finales del siglo II a.C. y vinieron a convertirse pronto, ya en tiempos de Jesús, en la institución básica del judaísmo, que de ahora en adelante no se define por el culto (por los sacrificios del templo de Jerusalén), sino por la asociación voluntaria de grupos que se reúnen para estudiar la Ley y consolidar sus vínculos como pueblo. En tiempos de Jesús y de la primera Iglesia, la palabra *sinagoga* se aplica de un modo preferente a un grupo de judíos que se reúnen para estudiar y orar; pero también a aplica ya a la casa de reuniones donde se vinculaban y asociaban los judíos, de un modo consecuente, en asambleas celebrativas, educativas y festivas, para desarrollar el culto de la palabra (escuchar los textos sagrados) y orar en común, recibiendo la instrucción de los escribas o encargados (cf. Mt 13,54; Lc 4,16; Jn 18,20). Este modelo de organización se extenderá y triunfará más tarde, definiendo la identidad del pueblo con el surgimiento del rabinato estricto (entre el siglo II y III d.C.). Nace así un judaísmo presidido por letrados: ellos, los buenos estudiosos de la Ley, se han vuelto padres del pueblo que emerge y se consolida tras la caída del templo (70 d.C.), en contraste con el cristianismo, que recoge y expande la herencia mesiánica de Jesús (y del judaísmo anterior). Gran parte del proceso de identificación cristiana se entiende en este contexto: los seguidores de Jesús se llamarán iglesia (no sinagoga), pero en principio ambas palabras son casi equivalentes; en Sant 2,2 la misma asamblea o Iglesia cristiana se llama sinagoga.

(2) *Judaísmo como federación de sinagogas* (s. I d.C. en adelante). Las sinagogas nacieron cuando todavía funcionaba el templo (ss. II-I a.C.), pero no cubría ya todas las funciones religiosas del pueblo. Al principio, ellas fueron como un refuerzo o ayuda, junto al templo, que seguía siendo el centro del judaísmo. Pues bien, desde la caída del templo (el año 70 d.C.) hasta la actualidad, ellas han sido y siguen siendo el centro del judaísmo, que se ha establecido como una federación de grupos o sinagogas. El templo de Jerusalén había sido lugar e institución de culto sagrado. Las sinagogas, en cambio, son lugares de reunión donde se vinculan libremente grupos de judíos, unidos por la Palabra de Dios y las tradiciones o leyes de los antepasados. Ese modelo de unidad sinagogal, preparado en siglos anteriores, había madurado ya en tiempos de Jesús, que enseñaba y curaba en las sinagogas (cf. Mc 3,1; 5,2.36.38; Mt 13,54; Lc 13,10.14; Jn 18,20), pero que fue ajusticiado por las autoridades del templo. Las sinagogas fueron un

lugar normal de expansión del Evangelio (cf. Hch 13,14; 17,10), pero el cristianismo posterior se estructuró como Iglesia* sagrada, mientras que el judaísmo vino a convertirse, desde el II d.C., en federación de sinagogas laicales. Nunca había surgido tal cosa: un pueblo que abandona las prácticas sacrales ordinarias del entorno, que no tiene templo ni Estado propio, pero que mantiene y desarrolla su diferencia social y religiosa en casas y asambleas especiales (sinagogas). Cayó el templo (el 70 d.C.), como había caído la monarquía (587 a.C.), pero la identidad del judaísmo se mantuvo y creció, porque estaba ya fundada sobre bases de vinculación sinagogal. De ahora en adelante la «casa» central de los judíos no será el palacio de un rey, ni un cuartel militar, ni un templo para celebrar los sacrificios, sino las «sinagogas», cada una de las cuales constituye un núcleo de relación humana, un centro de vida, aunque todas se vinculan entre sí, formando una federación, un único pueblo que se establece sobre principios de recuerdo común y sobre proyectos de esperanza, porque Dios está con todos. Este modelo de organización se extenderá y triunfará de un modo universal, definiendo la identidad del judaísmo, con el surgimiento del rabinato estrictamente dicho (entre el siglo II y III d.C.). Nace así un judaísmo presidido por escribas*, buenos estudiosos de la Ley, que se han vuelto padres del pueblo que emerge y se consolida tras la caída del templo (70 d.C.), en contraste con el cristianismo, que recoge y expande su herencia mesiánica hacia los gentiles.

Cf. E. SCHÜRER, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús (175 a.C.-135 d.C.)* I-II, Cristiandad, Madrid 1985.

SINCRONÍA

(↗ *crítica bíblica*, *formas*, *narratología*, *retórica*). La exégesis científica más significativa, a partir de la Ilustración (desde el siglo XVIII al XX), había sido básicamente diacrónica: ha estudiado el origen y despliegue de los textos, siguiendo un orden histórico. Sin dejar ese aspecto, la exégesis más reciente, desde mediados del siglo XX, ha empezado a poner de relieve el aspecto sincrónico: quiere estudiar el texto como unidad, no tanto por su origen, sino por su realidad presente, en un plano literario y teológico. Quizá es pronto para trazar una valoración de conjunto de este método, pero de un modo aproximativo podemos condensar aquí algunos de sus elementos, más desarrollados en otros artículos de este diccionario. (1) *Análisis redaccional*. Antes se había estudiado el proceso de nacimiento y despliegue de las pequeñas y grandes unidades literarias del Pentateuco o de los evangelios. Desde mediados del siglo XX se ha empezado a poner de relieve la aportación de los redactores y de las obras en sí mismas, tal como existen actualmente. Más que el origen de los textos aislados importa la comprensión de conjunto de los libros, que han sido escritos por autores muy personales, con su propio estilo y teología. (2) *Análisis retórico*. Toma el texto como unidad significativa, con su propia visión de la realidad y con sus propias formas de expresarla. Reasume elementos de argumentación helenista, los vincula a los métodos semitas de composición de un texto y de esa forma nos permite penetrar mejor en el discurso de los grandes espacios argumentativos del Antiguo Testamento y del Nuevo Testamento. Ha dado ya frutos grandes, por ejemplo en el estudio de san Pablo. (3) *Análisis narratológico*. Sirve especialmente para estudiar los relatos bíblicos, es decir, los grandes textos que cuentan (recuerdan, recrean) los acontecimientos fundantes de la historia, sea en clave de orígenes (Génesis), sea de surgimiento israelita o de novedad mesiánica (evangelios de Jesús). Este método se encuentra en período de franca consolidación y se espera que irradie nueva luz sobre el gran *metarrelato* fundador que es la Biblia, tanto en vertiente judía como cristiana. (4) *Análisis estructural*. Ha sido muy empleado en los países de cultura francesa en los últimos 30 años, utilizando elementos de semiótica, en un plano semántico y expresivo; el texto viene a presentarse como un todo lleno de sentido donde los diversos componentes han de iluminarse mutuamente, dentro de una especie de lógica de conjunto.

Cf. A. M. ARTOLA y J. M. SÁNCHEZ CARO, *Biblia y Palabra de Dios*, Verbo Divino, Estella 1989; J. BARTON (ed.), *La interpretación bíblica*, Sal Terrae, Santander 2001; G. A. KENNEDY, *Retórica y Nuevo Testamento: la interpretación del Nuevo Testamento mediante la crítica retórica*, Cristiandad, Madrid 2003; D. MARGUERAT e Y. BOURQUIN, *Cómo leer los relatos bíblicos. Introducción al análisis narrativo*, Sal Terrae, Santander 2000; J. P. TOSAUS, *La Biblia como Literatura*, Verbo Divino, Estella 1996.

SINÓPTICOS

(↗ *evangelios*, *Juan*, *Lucas*, *Marcos*, *Mateo*, *Q*). Se llaman así los tres primeros evangelios (Mc, Mc, Lc), porque ofrecen exposiciones paralelas y semejantes de la vida y mensaje de Jesús, a diferencia de Jn, que sigue un orden y esquema propio. Por eso se llaman *sinópticos*: porque pueden verse en unidad, uno junto al otro, mostrando gran número de coincidencias. Muchas veces se han querido «armonizar» sus textos, construyendo con Mc, Lc y Mt (y Jn) un único evangelio, en el que se recogerían las aportaciones de todos ellos. Así lo quiso hacer, por ejemplo, Taciano, que, en torno al 170 d.C., escribió su *Diatessaron*, palabra que proviene del griego *dia tessarôn*, que significa «a través de los cuatro» (unidad de los cuatro evangelios). Gran parte de las historias evangélicas, sobre todo en un plano escolar, están escritas siguiendo ese modelo, como si los cuatro evangelios pudieron leerse juntos, hasta formar con ellos una única historia y teología. Pues bien, en contra de eso, sin dejar de ser «sinópticos» (de poder mirarse al mismo tiempo), los evangelios son distintos entre sí, de manera que no pueden armonizarse. Cada uno tiene su propia perspectiva y tendencia. En este contexto sigue siendo básico el estudio del *problema sinóptico*, es decir, el problema del origen y composición de los evangelios. La teoría actualmente más verosímil y utilizada es la que suele llamarse de las dos fuentes: en la base de nuestros sinópticos habría un primitivo documento Q, que se ha perdido (y que contendría dichos de Jesús) y el evangelio de Marcos (en su forma actual o en una forma muy parecida). Mateo y Lucas habrían tomado gran parte de su material de Q y de Mc, para elaborarlo después desde sus propias perspectivas, partiendo también de otras fuentes. A diferencia de lo que sucede con Mc, la fuente Q no se conserva, quizá porque dejaron de existir los «cristianos» que la tomaban como fundamento de su visión de Jesús, quizá porque se pensó que ya no era necesario conservarla, pues su material se había integrado en Mt y Lc. El problema sinóptico se ha complicado (y enriquecido) con el descubrimiento del *Evangelio de* Tomás* (en el 1945), evangelio que consta de 144 *logia* o dichos de Jesús.

Cf. K. ALAND, *Synopsis quattuor evangeliorum*, Bibelanstalt, Stuttgart 1976; J. CERVANTES, *Sinopsis bilingüe de los tres primeros evangelios con los paralelos del evangelio de Juan*, Verbo Divino, Estella 1999; P. BENOIT, M. E. BOISMARD y J. L. MALILLOS, *Sinopsis de los cuatro evangelios* I-II, Desclée de Brouwer, Bilbao 1975; J. ALONSO DÍAZ y A. VARGAS-MACHUCA, *Sinopsis de los Evangelios*, Comillas, Madrid 1996.

SIÓN

1. Monte y ciudad de Dios

(↗ *Apocalipsis*, *Jerusalén*, *judaísmo*, *Salmos*, *templo 1-3*). No es claro *el sentido primitivo (= etimología) de Sión*, aunque es posible que tenga algo que ver con altozano, lugar fortificado y seco, situado encima de una fuente de aguas. Se ha convertido con el tiempo en forma poética de hablar de Jerusalén y en signo religioso de gran profundidad.

(1) *Acepciones principales*. A lo largo de los siglos, ese término, que aparece 154 veces en la Biblia hebrea, ha tomado cuatro acepciones principales: (a) Es el *monte* sobre el cual había una pequeña, pero importante, *ciudad fortificada* que permaneció en manos de jebuseos no israelitas, hasta que la conquistó David, hacia el año 1000 a.C., haciéndola capital de su reino y dinastía (cf. 2 Sm 5,7.9). (b) Por extensión se llamará de esa manera el *templo* que Salomón construirá algo más tarde, ligeramente al norte de la vieja ciudad y monte de Sión. (c) Sión significa también toda la ciudad de Jerusalén, la capital y ciudad más importante del reino de Judá, lugar donde se unen trono y templo. (d) Finalmente, Sión se ha convertido en símbolo del *pueblo entero*, especialmente de Judá; pero también se aplica a veces al conjunto de Israel. En sentido general, Jerusalén y Sión se identifican de manera que se pueden tomar como intercambiables. Conservan, sin embargo, unos matices significativos. *Jerusalén* tiene un sentido más neutral, como ciudad inmersa en los avatares políticos del mundo. Por el contrario, *Sión* tiene un sentido más religioso y se utiliza para indicar el carácter sagrado de la montaña-templo-ciudad-pueblo de ese nombre. El *símbolo de Sión*, unido al de la alianza, constituye uno de los dos elementos configuradores de la identidad israelita o, quizá mejor, judía. Dando al término *Sión* un sentido también político, se suele hablar actualmente de «sionismo», como ideología que justifica religiosamente la formación del Estado de Israel.

(2) *Montaña sagrada*. La tradición pagana en general y, de una forma especial, la cananea se refieren desde antiguo a ciertas *montañas sagradas*, concebidas como centro y culmen de la creación o, mejor dicho, de la acción organizadora de (un) dios. (a) *Las montañas de Dios* son el lugar donde se unen lo más alto (están arriba, cerca de las aguas superiores del cielo) y lo más hondo (por debajo de ellas discurren las corrientes subterráneas, como discurre y nace el Guijón bajo Jerusalén); en ellas se vinculan tierra y cielo, los dioses y los hombres. Existe estabilidad, hay orden sobre el mundo porque las montañas sagradas vinculan simbólicamente todos los aspectos de la realidad. Los profetas han utilizado el símbolo del monte sagrado, pero en sentido negativo, para referirse también a las ciudades enemigas: Babilonia (Is 14,12-15) y Tiro (Ez 28,12-16). Ambas «han caído», las dos eran expresión de idolatría»: ellas se tomaban como montañas de Dios, expresión de la unidad de cielo y tierra; pero solo eran un signo de la soberbia inútil de los hombres. Pues bien, frente a esas montañas falsas, se eleva la montaña santa de Yahvé (*har qodes*, *har YHWH*: Is 2,3; 27,13; 30,20; Miq 4,2; Sal 87,1). Conforme a la tradición antigua, asumida en el mismo Pentateuco (Ex 19–24; 31–34), la

presencia de Yahvé había estado relacionada con la montaña del Sinaí-Horeb, donde se manifestó al principio, pero después esa montaña ha perdido su importancia. (b) *Sión, montaña de Dios*. Para los judíos posteriores, la montaña cósmica de la creación y revelación de Dios se identifica con Sión, conforme a un tema que posiblemente tiene raíces cananeas: «Grande es Yahvé y muy digno de alabanza en la ciudad de nuestro Dios, su monte Santo, altura hermosa, alegría de toda la tierra, monte Sión, vértice de Safón, ciudad del Gran Rey» (Sal 48,2-3). Sión es, ante todo, una montaña en su doble sentido de altura terrestre (lugar donde se asienta la ciudad/templo del mundo) y altura celeste (o lugar de presencia/reinado de Dios, símbolo del cielo). Dios mismo la ha fundado (creado: cf. Sal 48,9), ofreciendo allí (en Salem-Sión) su estabilidad a las criaturas, pues el Dios de Sión aparece desde el principio como «creador de los cielos y la tierra» (cf. Gn 14,19-22). El caos de las aguas primigenias sigue amenazando a los hombres, pero la montaña permanece firme y desde su base brotan los torrentes de aguas fertilizadoras (cf. Sal 46,2-8; 65,7-8). En una perspectiva neutral, profana, la Montaña de Sión era pequeña; un lugar perdido en la imponente geografía de la tierra. Sin embargo, para aquellos hombres religiosos que hicieron allí su experiencia de Dios, ella vino a convertirse en signo de presencia o sacramento de Dios, hierofanía fundadora. Otras montañas sagradas han existido entre los pueblos: muchas de ellas han perdido su importancia, pero la de Sión sigue siendo aún lugar de referencia «espiritual» para judíos, cristianos y musulmanes.

(3) *Lugar elegido por Dios*. Para los judíos creyentes, la santidad de Sión está vinculada a un hecho histórico: David ha colocado allí el arca*, signo de presencia de Yahvé (2 Sm 6), y Salomón, su Hijo, construyó para ella el templo* (1 Re 6–8). La tradición del Deuteronomio interpretará teológicamente este dato, identificando el templo (construido por iniciativa política) con el lugar sagrado *(maqom)* que Dios mismo había escogido para que morara allí su nombre (*le shakan shemo*: Dt 12,11), porque Yahvé ha escogido Sión, allí ha deseado morar: «esta es mi mansión para siempre; aquí moraré porque lo he deseado» (Sal 132,13-14). Lo que era sacralidad natural (montaña santa) se vuelve signo de presencia salvadora en la historia. En esa línea, la santidad de la montaña en sí misma, como realidad cósmica, pasa a segundo plano, de manera que lo que importa es la voluntad de Dios, que ha querido manifestarse allí. De todas formas, siempre queda en el fondo la experiencia de una montaña que era sagrada por sí misma, en su sentido cósmico. Ciertamente, el conjunto del Pentateuco y de la Biblia han dado más importancia a la elección de Dios y a su alianza que a la montaña en cuanto tal (cf. Ex 33,16; Dt 30); pero el tema de la alianza y de la elección no ha logrado oscurecer del todo el motivo de la sacralidad cósmica, vinculado al signo de la montaña sagrada, al templo originario: Dios habita en Sión y desde allí ofrece/expande su presencia sobre el mundo. Por eso, el mismo Isaías puede hablar: «de parte de Yahvé Sebaot, que habita en el monte Sión» (Is 8,18). Por eso, el orante, estremecido por la ruina de su ciudad y de su templo, puede decirle a Dios: «recuerda... el monte de Sión en el cual has puesto tu morada» (Sal 74,2). La ruina de Sión y de su templo solo puede ser temporal «porque Dios habita *(yoseb)* en Sión» (Sal 9,11), expresando allí su reino eterno (Sal 146,10).

«Puso en Salem su tienda, su habitación en Sión» (Sal 76,3). Sión aparece así como un monte y una ciudad humanizada: un monte convertido en templo o tabernáculo (tienda) de un Dios que ha descendido y de alguna forma se ha encarnado en el mundo. Este es un tema de gozo y belleza: «Desde Sión, dechado de hermosura, resplandece Dios» (Sal 50,2), un Dios que goza habitando en su montaña (cf. Sal 78,68-69). Llegando hasta el límite en esa línea, se puede afirmar que Sión (montaña-ciudad-morada) tiene un carácter sobrehumano: «Dios fundó en Sión su morada»; hizo la Montaña, quiso habitar por siempre en ella y no vacila (cf. Sal 125,1).

(4) *Hija-Sión*, *madre de pueblos*. Por ampliación normal, el nombre *Sión*, que se aplicaba al monte/templo (morada) de Dios, vino a entenderse como expresión de toda la ciudad (Jerusalén) y de su pueblo o gente, no solo de los que vivían allí, sino de los que venían para adorar a Dios. Más aún, en esa línea, Sión se entiende como si fuera una persona a la que se le aplica el título de Hija *(bat)*. Los antiguos semitas, y de un modo especial los israelitas, han destacado el aspecto filial de la vida, de manera que un hombre o mujer es, ante todo, «hijo-de» o «hija-de». Pues bien, a través de un proceso de inversión muy significativa, los habitantes de una ciudad unificada (guardada, amurallada) tienden a llamarla *hija*, como si fuera una persona. Así se puede hablar, dentro de la misma Biblia hebrea, de la Hija de Tiro, es decir, de la Hija-Tiro, de la Hija-Babel o de la Hija-Tarsis (cf. Sal 137,8). Preferimos hablar de la Hija-Sión, no de la Hija de Sión, pues la frase hebrea se encuentra en «estado constructo» y no alude a «una hija de Sión», sino a la misma ciudad como «hija-Sión», en clave femenina. La misma Sión que en otro contexto aparece como monte/morada de Dios viene a presentarse ahora de manera consecuente como Hija. En este contexto hay que distinguir entre las hijas de Sión (cf. Is 3,16.17: Cant 3,11) y la Hija-Sión. En el primer caso se trata de las mujeres de Sión, entendidas de forma colectiva y vistas como hijas (habitantes) de la misma ciudad madre (del monte/templo santo). En el segundo es la misma Sión la que viene a presentarse como «hija»: una ciudad/templo a la que se toma como mujer joven que tiene relaciones de vinculación especial con Dios. ¿De quién es Hija? Evidentemente, es hija de Dios. En torno al 700 a.C. el ejército asirio de Senaquerib intentaba conquistar Jerusalén, pero Isaías comenta: «La virgen, Hija-Sión, te desprecia, se burla de ti [= de Senaquerib], menea la cabeza tras de ti la Hija Jerusalén. ¿A quién has ultrajado e insultado, contra quién has levantado la voz y alzado los ojos? ¡Contra el Santo de Israel!» (Is 37,22-23; cf. Re 19,21-22). Senaquerib, rey supremo, se atreve a combatir contra aquello que parece lo más frágil del mundo: una doncella. Pero ella es Hija en el sentido fuerte, Hija de Dios, que la defiende. Yahvé ha fundado a Sión; allí ofrece lugar para los pobres, desvalidos y oprimidos (cf. Is 14,30-32). En esa línea se sigue diciendo que «al final de los tiempos se alzará (asentará) el monte de la casa de Yahvé sobre la cumbre de los montes; se alzará sobre los collados. Afluirán hacia allí todos los pueblos e irán pueblos numerosos, diciendo: Venid, subamos al monte de Yahvé, a la Casa del Dios de Jacob; él nos enseñará sus caminos y andaremos por sus sendas, porque de Sión saldrá la ley, de Jerusalén la Palabra de Yahvé» (Is 2,2-3; Miq 4,1-3). La Hija-Sión aparece así como lugar de refugio para todos los que quieren aprender a vivir en paz. En

este contexto se podría decir que la ciudad-hija se vuelve madre. No es madre primera (en nacimiento original, en el origen de los tiempos), sino madre escatológica: en ella han de nacer, han de inscribirse y encontrar lugar de vida todos los pueblos de la tierra: «Sus fundamentos sobre las Santas Montañas. Ama Yahvé las puertas de Sión más que todas las moradas de Jacob. Cosas grandiosas se dicen de ti, ciudad de Dios [= de Elohim]. Contaré a Rahab y Babel entre los que me reconocen, Filistea, Tiro y Etiopía han nacido allí. Y de Sión se dirá: Este y este han nacido en ella y el mismo Elyon [Altísimo] la ha fundado. Yahvé escribirá en el registro de los pueblos: Este ha nacido allí. Así cantan y danzan: Todas tus fuentes están en ti» (Sal 87,2-7). Sión aparece así como símbolo de la ciudad primigenia donde el mismo Dios ha querido asentar su creación y llevar a su culmen la historia de los pueblos. Se vinculan de esta forma *protología* (¡el monte de Sión es principio y lugar de consistencia de la tierra!) y *escatología* (allí encuentran sentido y alcanzan paz los pueblos). En Sión descubre su verdad y se transforma la historia perversa de los pueblos (representados por Babel*) e incluso los poderes cósmicos perversos (Rahab*). Tanto Babel como Rahab (¿monstruo mítico, Egipto?) dependen de la «madre Sión».

Cf. J. GONZÁLEZ ECHEGARAY, *Pisando tus umbrales. Historia antigua de la ciudad*, Verbo Divino, Estella 2005; R. J. Z. WERBLOWSKY, *El significado de Jerusalem para judíos*, *cristianos y musulmanes*, Jerusalén 1994.

2. Pecadora y perdonada, signo de paz

(↗ *guerra santa*, *Isaías 1-3*, *Jeremías*, *Salmos*, *violencia 1-6*). Los grandes profetas han criticado a Sión, descubriendo en ella el signo de la perversión humana, pero, al mismo tiempo, ellos la han visto como expresión y garantía del perdón de Dios y de la esperanza humana.

(1) *Sión*, *ciudad pecadora. Condena profética*. La profecía preexílica ha puesto de relieve el pecado de Sión, elevando en contra de ella su denuncia más fuerte, como hace de un modo especial *Isaías*. Es profeta de un tipo de esperanza más honda, pero él sabe, al mismo tiempo, que Sión es ciudad de injusticia, contra la que tiene que luchar el mismo Dios (cf. Is 29,1-3). Todo nos permite suponer que, conforme a la visión original de Isaías, humanamente hablando, no queda salvación ni futuro para la montaña/ciudad santa: «Ay de la gente pecadora, de la nación cargada de culpa..., vuestra tierra desolada, vuestras ciudades incendiadas..., y la Hija-Sión ha quedado como choza de viñedo, como cabaña en melonar, como ciudad sitiada» (Is 1,4.7.8). Estas palabras nos sitúan en los años duros de la guerra siroefraimita o de la invasión asiria (a finales del VIII a.C.). Muchos confiaban de manera mágica en el Dios de Sión. Pero el profeta, que ha sentido la presencia del Dios/fuego en medio de su templo (cf. Is 6,1-4), sabe que ese mismo Dios le llama para quebrar la vana esperanza del pueblo (Is 6,10). ¿Hasta cuándo? Esta pregunta queda abierta, de manera enigmática: ¡hasta que las ciudades, y entre ellas Sión, queden sin habitantes!... (6,11). En este contexto se habla de un ejército que está llegando ya «contra el monte de la *Hija-Sión*, contra la altura de Jerusalén, para destruirla» (cf. Is 10,32). (b) *Miqueas* afirma también que no existe ya salida humana: el Dios de la justicia (el protector de los pobres) tiene que elevarse en contra de las

opresiones e «idolatrías» de la Hija-Sión, «porque en ella [= en ti] se hallaban las prevaricaciones de Israel» (Miq 1,13). El pecado (idolatría, entendida como injusticia y/o adoración de dioses falsos) ha empezado a extenderse desde otras ciudades (como Laquis) y culmina en la Hija-Sión, hasta destruirla. De ella se dirá, en fórmula sorprendente: «Sión será como un campo que se ara, Jerusalén una ruina, el monte del templo un altozano lleno de matorrales» (Miq 3,12). Sión ha edificado su grandeza sobre la sangre de los inocentes; por eso no puede mantenerse en pie (Miq 3,10). Se ha construido con sangre la torre del rebaño; la colina elevada *(ofel)* de la Hija-Sión (4,8) se ha fundado sobre bases de injusticia; por eso no puede sostenerse. La imagen de la ciudad-hija pervertida a la que el mismo Dios ha rechazado (3,12) se completa con la imagen de la ciudad madura a la que se le dice: «retuércete y estremécete como parturienta, Hija-Sión, pues habitarás en descampado e irás a Babilonia...» (Miq 4,10). Es posible que estas palabras hayan sido reelaboradas en tiempos posteriores, pues aluden al peligro babilonio (tras el 600 a.C.) y no al asirio (hacia el 700, en tiempos de la vida del profeta), pero ellas reflejan la visión más honda de la profecía de Miqueas.

(2) *Dios lucha contra Sión*. Jeremías se mantiene en la línea anterior cuando dice, refiriéndose al templo de Jerusalén: «Te trataré como he tratado a Silo» (cf. Jr 7,12-15). El mismo Dios, que en otro tiempo condenó a la ruina a Silo con su templo, condena ahora a Sión: «Un ejército viene desde el norte, surge un pueblo grande del extremo de la tierra... su voz resuena como el mar, sobre caballos cabalgan, armados como hombres de guerra, en contra de ti, Hija-Sión» (Jr 6,22-23). La Hija-Sión no es a una montaña sagrada, ni un templo material, sino un pueblo amenazado al que se puede comparar con una madre que llora, pues con la muerte de su hijo pierde todo lo que tiene. La Hija-Sión aparece así como mujer fracasada: «En vano te embelleces, tus amantes te desprecian, atentan contra tu vida. ¡Oigo un grito, un grito de parturienta, angustias de primeriza: es la voz de la Hija-Sión que gime y extiende los brazos: ¡Ay de mí que desfallezco, me matan los asesinos!» (Jr 4,30-31). La Hija-Sión se ha vuelto amante fracasada: ha confiado en unos pueblos (amantes, dioses) que solo han querido utilizarla, maltratarla. Aquí no aparecen los temas del mito (montaña sagrada, templo eterno) y solo queda la desgracia de la ciudad, antes querida, hija de Dios, que vuelve a ser estepa, lugar de pastores nómadas: «He destruido, a la Hija-Sión. Vienen hacia ella pastores y rebaños, plantan junto a ella las tiendas en círculo, apacienta cada uno su porción, cada uno por su lado» (Jr 6,4). Se invierte así la historia, en imagen fuerte de guerra destructora. Fue Sión lugar amable, tierra hermosa y deseada donde la misma cultura (vida social y sacral) era signo de Dios. Pero el tiempo discurre hacia atrás y Sión vuelve a ser un lugar deshabitado donde solo pueden encontrarse por un tiempo los pastores que vagan por la estepa. Estamos cerca de la imagen de Is 1,7-8 (Sión es como una choza de viñedo), que ahora aparece en contexto pastoril (quizá como en Miq 4,8). Jerusalén deja de ser una ciudad, Dios mismo ha luchado contra ella (¡contra Ariel, su capital!: Is 29,2), y de esa forma lo que era ciudad de Dios y de los hombres vuelve a ser estepa, un campo abierto donde llevan sus rebaños los pastores.

(3) *Sión*, *ciudad perdonada*, *ciudad pura. Segundo Isaías* (Lamentaciones*, Sofonías*, Zacarías*). La imagen de la Hija-Sión cobra nuevo impulso en la profecía postexílica. Sabemos por Esdras-Nehemías y Crónicas que el judaísmo oficial de los siglos V-IV a.C. ha girado en torno a Jerusalén, constituyéndose en forma de comunidad del templo. En ese contexto se han fijado los textos del Pentateuco, pero, significativamente, en ellos no aparece el nombre de Sión, pues sus autores quieren situar sus textos, literariamente, en un tiempo anterior a la monarquía y a la conquista israelita de Jerusalén. Sin embargo, el nombre y signo de Sión aparece en los grandes profetas postexílicos y de un modo especial en el Segundo Isaías (Is 41–55). En el centro de su mensaje está el *mebasser* o portador del evangelio* de salvación. Parecía Sión abandonada, mujer sin marido; pero Dios ha vuelto a quererla, haciéndola esposa y madre de muchos hijos (cf. Is 49,14-21). «Despierta, despierta, vístete de tu fuerza, Sión; pon tus vestiduras más hermosas, Jerusalén, ciudad santa, porque no entrará más en ti incircunciso ni impuro. Sacúdete el polvo, levántate y toma asiento, Jerusalén, desata las correas de tu cuello, cautiva Hija-Sión» (Is 51,1-2). Cautiva, caída en el suelo, vestida de harapos, atada e impura se hallaba la Hija-Sión: como escoria del mundo, mujer de impureza, ciudad despreciable. Pero la voz del profeta la eleva, anunciando así una verdadera resurrección: la ciudad se hallaba muerta, derribada por tierra y desechada. Ahora puede alzarse como esposa, mujer pura, a la que anuncian el gozo de Dios que reina dentro de ella (Is 52,7-8). Es significativa en este contexto la insistencia en la pureza (propia de los estratos más tardíos del Segundo Isaías). Estamos en un tiempo donde se da mucha importancia a la limpieza social (de raza judía, de circuncisión) y a la perfección ritual, propia de los sacerdotes y de aquellos que están en condiciones de participar en el culto. Esto es algo nuevo en la historia israelita, algo que se encuentra asociado a la reforma de Esdras-Nehemías*. La cautiva Hija-Sión, la que se hallaba en manos de poderes de opresión y de impureza, viene a convertirse en ciudad sagrada, comunidad de separados, ocupados en cumplir la ley ritual, en las ceremonias y el culto del templo.

(4) *Tercer Isaías (Is 56–66). Una ciudad dominadora*. Más que la exigencia de pureza del texto anterior ha destacado el aspecto materno de Sión, vinculado a la esperanza de la gran peregrinación de los pueblos, que puede interpretarse en forma de salvación universal, en medio de las grandes crisis de la historia: seguirán viniendo y recibirán su recompensa los que vengan y se unan al Dios Yahvé, el santo de Israel, en su ciudad de Sión (Is 60,14). Esta será una salvación jerarquizada: Sión será madre abundante (¡madre divina!) para sus hijos israelitas (cf. 66,1-11); los que acojan y sirvan a Israel podrán salvarse, los demás serán aniquilados (cf. Is 66,15-24). Se desposa Dios con Sión, despliega en ella (con ella) su amor pleno. Todos los restantes pueblos (los que no hayan sido aniquilados) serán siervos de los israelitas: «se presentarán extranjeros y -apacentarán vuestros rebaños; los forasteros serán vuestros labradores y viñadores» (Is 61,5). Esta es la palabra del nuevo evangelio nacionalista de Sión: «He aquí que Yahvé hace oír su voz hasta el extremo de la tierra: ¡Decid a la Hija-Sión: mira que llega tu Salvador; con él llega su premio, su recompensa le precede. Entonces los llamarán el

Pueblo Santo, redimidos de Yahvé; y a ti te llamarán Buscada, Ciudad no Abandonada» (Is 62,11-12). Así pasamos de la imagen de la filiación a la del matrimonio. La Hija-Sión, antigua ciudad del mito sagrado de Jerusalén, ha venido a mostrarse como Esposa-Sión, pues Dios ha decidido celebrar con ella sus bodas, en gesto de majestad llena de amor. El Dios-Esposo dominará a los pueblos y hará que sean siervos de su esposa, la Hija-Sión, convertida ya en Señora del mundo. El pasaje anterior del Segundo Isaías (Is 52,1-2) suponía que los extranjeros no podían entrar en Sión, no mancharían su pureza. Por el contrario, el Tercer Isaías (Is 62,22-12) supone que los pueblos (los incircuncisos) pueden entrar en Sión, pero lo harán como servidores sometidos bajo el dominio sagrado y político de la ciudad esposa.

(5) *Sión*, *ciudad de la guerra final*. En un momento dado a partir de la construcción del templo* de Salomón, las tradiciones yahvistas se han vinculado con la ideología sagrada de Jerusalén, con el monte Sión entendido como símbolo de paz. Montaña y ciudad, templo y monarquía aparecen como lugar de Yahvé que defiende a sus fieles (cf. Sal 48; 110; Is 14,12-15; Ez 27,12-16), en la línea de un mito pagano de tipo teomáquico: Dios derrota a los poderes abismales del caos (Tiamat*, Tehom*), representados históricamente por los enemigos de Sión/Yahvé: «Grande es el Señor y muy digno de alabanza, en la ciudad de nuestro Dios, su monte santo... Mirad, los reyes se aliaron para atacarla juntos, pero al verla quedaron aterrados, huyeron despavoridos. El correr de las acequias alegra la ciudad de Dios..., los pueblos se amotinan, los reyes se rebelan, pero él lanza su trueno y se tambalea la tierra...» (Sal 48,2-5; 46,5-7). El tema de la guerra de los pueblos desemboca en la intervención de Yahvé, que asiste y defiende a los suyos desde Sión. Desde esa base se puede hablar de una guerra santa: los creyentes proyectan su defensa sobre Dios, sacralizando la política del rey, que actúa como beneficiario y protector del templo y se dispone a luchar en defensa de Sión. Pero también se puede hablar de una renuncia de la guerra, asumiendo la tradición israelita de un pacifismo sagrado, que desemboca en la condena de la guerra: «¡Ay! de los que bajan a Egipto por auxilio, confiados en su caballería... Porque los egipcios son hombres y no dioses; sus caballos son carne, y no espíritu» (Is 31,1-3). El profeta condena así el poderío militar en cuanto tal, la confianza de los hombres en un ejército más fuerte, en este caso el de Egipto. Lo contrario a Dios, lo peligroso, antidivino, es el imperio de Egipto, no el culto de sus templos o sus ídolos aislados. Idolatría es el ejército, las armas de conquista que pretenden dominar la tierra. Por eso, la asistencia de Yahvé, su guerra santa, implica el rechazo de caballos y carros (cf. Is 2,7-9) que condensan la violencia de la historia. Así cuando los reyes de Damasco y Samaría amenazan a Sión, para tomarla, el profeta advierte: «Ten cuidado, está tranquilo, no temas, ni desmaye tu corazón... He aquí que la doncella concebirá y dará a luz un hijo y le pondrán por nombre Emmanuel, Dios con nosotros» (cf. Is 7,4-14). En el fondo sigue estando el tema de la guerra* santa, pero con una diferencia: antes había fe en la guerra (las tribus luchaban confiadas, sabiendo que Dios les daría la victoria); ahora, el profeta pide fe sin guerra, reinterpretando así los motivos básicos de Ex 14–15: los creyentes desarmados han de poner su defensa en el Dios de Sión, como Isaías quería en el tiempo de la invasión de

Senaquerib (cf. Is 36–37). Armamento y guerra expresan la falta de fe en Dios; la defensa armada es idolatría.

(6) *El pacifismo de la Hija-Sión*. En este ambiente surgen y se entienden las palabras más realistas y utópicas, exigentes y esperanzadoras del Antiguo Testamento: el poderío militar de los imperios resulta antidivino. No se necesita ejército* del pueblo, no se apela a las armas, pues la obra de Dios se realiza solo por medios de paz, como sabía ya Oseas, rechazando los pactos militares que ponen la confianza del pueblo en el poder de los ejércitos de los grandes imperios: «Asiria no nos salvará, no montaremos a caballo; ni llamaremos dios a la obra de nuestras manos» (Os 14,4). Los dioses que destruyen la vida y dignidad del pueblo son el imperio militar de Asiria y las armas con que intenta defenderse el Estado israelita. Por eso, cuando Dios se manifiesta, ellos acaban: «Al final de los tiempos estará firme el monte de la casa del Señor... hacia él confluirán naciones, caminarán pueblos numerosos. Dirán: venid, subamos al monte del Señor; él nos instruirá en sus caminos y marcharemos por sus sendas... Será el árbitro de las naciones, el juez de pueblos numerosos. De las espadas forjarán arados, de las lanzas, podaderas. No alzará la espada pueblo contra pueblo, no se adiestrarán para la guerra» (Is 2,2-5; cf. Miq 4,1ss). Sobre la montaña del templo de Sión se revela Yahvé, enseñando a los humanos la ley de paz por siempre: dejarán las tácticas de guerra, licenciarán los ejércitos, convertirán las armas en aperos de trabajo, culminando así la esperanza de Sión: «Venid a ver las obras del Yahvé, sus prodigios en la tierra: pone fin a la guerra hasta el extremo del orbe, rompe los arcos, quiebra las lanzas, prende fuego a los escudos. Yahvé es conocido en Judá; su fama es grande en Israel, su refugio está en Jerusalén; su morada, en Sión. Allí quebró los relámpagos del arco, el escudo, la espada, la guerra» (Sal 46,9-10; 76,2-4). Los ejércitos son idolatría: poder hecho violencia, realidad andivina. El verdadero Dios se manifiesta en Sión por encima de la violencia y perversión del mundo, creando así una paz sin armas. En ese sentido se podrá decir que Sión es ciudad de paz: «¡Qué hermosos son, sobre los montes, los pies del que trae buenas nuevas, del que anuncia la paz, del que trae buenas nuevas del bien, del que anuncia la salvación, del que dice a Sión: ¡Tu Dios reina!».

Cf. J. JEREMIAS, *La promesa de Jesús para los paganos*, Fax, Madrid 1974; J. L. SICRE, *Los dioses olvidados*, Cristiandad, Madrid 1979.

SIQUEM

(↗ *Samaría*). Una de las ciudades básicas de la tierra de Israel y de la historia bíblica. Está vinculada a la memoria de Abrahán (Gn 12,6), pero, sobre todo, a la de Jacob (Gn 33–34) y quizá al mismo surgimiento de Israel como federación de tribus, a través del llamado «pacto de Siquem» (cf. Jos 24,25). Allí se juntaron los fieles de Yahvé, comprometidos a servirle, por medio de una Alianza, repetida de manera solemne en la fiesta de la liga de las tribus que debía renovarse cada siete años (cf. Jos 8,30-35; Dt 27,1-26). Siquem había sido una ciudad cananea, con un templo pagano dedicado a Baal-Berit, Dios de la Alianza (Jc 9,4), y sus habitantes se llamaban «hijos de Jamor», esto es, hijos del asno, animal sagrado (= sacrificado) de la Alianza. El Génesis supone que, en un momento dado, algunos grupos de hebreos que pugnaban por asentarse en Palestina pactaron con los habitantes de Siquem, que se habrían circuncidado, aceptando la religión israelita, conforme a una historia azarosa de violaciones y engaños (cf. Gn 34,1-26). Sea como fuere, los israelitas actualizaron y recrearon la experiencia del pacto de Siquem a partir de los principios específicos de su historia, desde la perspectiva del éxodo y de las promesas patriarcales, personificadas en Yahvé. En esa línea, antes y después de la conquista de Jerusalén y de la construcción de su templo, la religión israelita estuvo vinculada a la ciudad de Siquem, con sus montes sagrados (Ebal y Garizim). Solo tras la caída del reino del Norte (721 a.C.), tras el exilio y retorno de los judíos de Jerusalén (587-539 a.C.) y, sobre todo, tras la restauración de Esdras-Nehemías* y de las guerras de los macabeos*, la tradición de Siquem, vinculada a los samaritanos, se separó del judaísmo normativo (o el judaísmo normativo y triunfante se separó de las tradiciones de Siquem). El Nuevo Testamento ha evocado la sacralidad de Siquem, con su pozo sagrado y con las tradiciones samaritanas, en Jn 4,4-7 y en Hch 8,1-14.

SISTEMA, IMPERIOS

Uno de los elementos básicos de la teología bíblica, desde el relato de la torre de Babel (Gn 11) hasta el Apocalipsis de Juan, ha sido el enfrentamiento con las grandes culturas y sistemas imperiales, que han querido igualar y unificar de alguna forma la historia* y vida de los hombres, desde unas categorías de poder. En conjunto, la Biblia ha sido antiimperialista: ha destacado la libertad y la identidad de los hombres frente a un sistema que pretende igualarlos por la fuerza. De todas formas, ni Jesús ni Pablo condenan al imperio en cuanto tal, sino que distinguen los niveles del césar (imperio: denario y espada) y de Dios (gracia, amor, no violencia).

SOCIOLOGÍA. LECTURA SOCIAL DE LA BIBLIA

(↗ *crítica bíblica*, *lecturas*). La Biblia es el libro de una «sociedad», es decir, de un grupo humano que lo ha producido y lo toma como propio. El descubrimiento de este carácter social de la Biblia ha tenido y tiene grandes consecuencias en su interpretación. Ciertamente, ha perdido su influjo un tipo de método más «materialista» de estudio bíblico, pero está ganando terreno una forma de exégesis social más precisa y diferenciada, que se vincula con la antropología cultural, en la que se tienen en cuenta los elementos individuales y grupales, estructurales y familiares, económicos y espirituales de la Biblia y de la vida. En esa línea se aplica en el estudio de la Biblia el cambio de «paradigma» cultural de la modernidad, que nos ha llevado del universo ontológico antiguo al nuevo universo social. La «sociología» no es una aplicación particular, ni un estudio que viene después de otros conocimientos más importantes (como sería la filosofía), sino que ella nos sitúa en el centro de la misma dinámica bíblica. En ese sentido podemos afirmar que la lectura social de la Biblia está viniendo a ser cada vez más dominante.

(1) *La lectura social asume de un modo más preciso el origen y condicionamientos sociales de la Biblia*, tanto en perspectiva israelita como cristiana. Se trata de empalmar con los orígenes sociales de la Escritura, entendida como expresión de una determinada comunidad de fe, en contraste inmediato con otras comunidades. La Biblia es el resultado del proceso de constitución de un grupo social, que se identifica a través de estos determinados textos (no de otros, que quedan fuera de la misma Biblia o se consideran apócrifos). De esa manera, la Biblia israelita resulta inseparable (y al mismo tiempo se separa) de otros libros no aceptados en el canon (apócrifos, Pentateuco Samaritano); solo conociendo las vinculaciones y diferencias de unos textos y otros puede entenderse la Biblia en su sentido canónico. Lo mismo sucede con el Nuevo Testamento cristiano, que refleja un tipo de experiencia eclesial que ha seleccionado unos textos y ha dejado otros a un lado, por motivos que deberán estudiarse partiendo del mismo Nuevo Testamento y desde la estructura social y religiosa de la Iglesia.

(2) *La lectura social de la Biblia está vinculada a una comunidad de lectores*, de tal manera que para entenderla hay que situarse en el interior de una determinada tradición cultural, social y religiosa, sea en línea de judaísmo, sea en línea de Iglesia cristiana. También los científicos, a pesar de la mayor objetividad de sus planteamientos, hablan de una comunidad de investigadores que definen y marcan el sentido y contenidos fundamentales de la ciencia. En la lectura de la Biblia esto resulta todavía más importante, de manera que podemos y debemos hablar de una comunidad de lectores bíblicos, tanto en perspectiva científica (más universitaria) como en perspectiva eclesial (católica, protestante, ortodoxa). La Biblia es única, pero sus lecturas sociales y eclesiales son distintas.

(3) *La lectura de la Biblia tiene una finalidad social*: está dirigida al cambio de la humanidad, es decir, al surgimiento del Reino de Dios; de esa manera, ella forma parte del anuncio y expansión del Evangelio. Más aún, el diálogo entre las diversas

interpretaciones sociales y culturales de la Biblia (y en especial del Nuevo Testamento) constituye uno de los elementos básicos del diálogo religioso de la modernidad. En ese sentido, podemos decir que la Biblia y su lectura formar parte del entramado social de la historia de Occidente. En los tiempos más recientes, la teología de la liberación ha destacado de nuevo las implicaciones sociales de la lectura bíblica.

Cf. R. AGUIRRE, *Del movimiento de Jesús a la iglesia cristiana*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1987; I. ELLACURÍA y J. SOBRINO (eds.), *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Trotta, Madrid 1990; G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1999; G. THEISSEN, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 1985; F. VOUGA, *Una teología del Nuevo Testamento*, Ágora, Verbo Divino, Estella 2003.

SOFÍA. MITO GNÓSTICO

(↗ *Cábala*, *Dios*, *gnosis*, *hierogamia*, *Jesús*, *María Magdalena*, *mística*, *Sabiduría*). *Sofía* (= Sophia) significa Sabiduría y ocupa un lugar importante en la tradición sapiencial del Antiguo y del Nuevo Testamento, como muestran tres entradas de este diccionario. Pero ella es también una figura principal del mito gnóstico, vinculada al Gran Padre, Espíritu divino, del que se ha separado. El mito de Sofía no aparece en el Nuevo Testamento, sino solo en textos gnósticos posteriores (del s. II d.C.). Pero su figura y función se encuentra preparada no solo en las tradiciones de la apocalíptica judía (cf. 1 Henoc*), sino en algunos textos del Nuevo Testamento (especialmente de Pablo y de Juan).

(1) *Las dos sofías en el mito gnóstico. Gnosis* significa conocimiento y constituye un aspecto importante de las religiones, que buscan un tipo de salvación por el conocimiento interior (sobre todo el hinduismo y el budismo). Pero, al mismo tiempo, se suele llamar gnosis a un sistema espiritual (filosófico-religioso) que se desarrolló especialmente en los primeros siglos de la era cristiana, desarrollando una visión muy poderosa del despliegue y realidad de lo masculino y femenino, en claves de ruptura (pecado) y redención. En ese sentido se suele hablar de un «mito gnóstico», y su figura principal, desarrollada en un entorno judeocristiano, entre el siglo I-III d.C., tiene forma de mujer: es *Sofía*, Sabiduría y Amor total, en su aspecto positivo (ella vincula todo lo que existe con el Padre/Esposo bueno) y en su aspecto negativo (es el deseo pervertido que convierte a los hombres en buscadores vanos de engaño y de muerte).

Hay una Sofía buena que, en su origen, forma parte del Dios absoluto, del Padre/Esposo. «El Espíritu invisible... no encierra dentro de sí nada inferior, puesto que lo mejor está en él, siendo él solo absolutamente perfecto... Es incircunscriptible, porque nadie le precede para circunscribirle; indistinto, porque nadie le precede para imponerle una distinción; inconmensurable, porque nadie le precede para medirle; invisible, porque nadie le ve; eterno, porque siempre es; inexpresable, porque nadie le puede captar para expresarle; innombrable, porque nadie le precede para nombrarle» (*Apócrifo de* Juan*, NHL II, 1, 2-3). En ese paraíso de silencio mora ella, la Sabiduría femenina, apareciendo como culminación del Dios total: ella está dentro del *pléroma* o plenitud que forman los cuatro u ocho aspectos polares (masculino/femenino) de la divinidad, que pueden llamarse *Barbelo* u *Ogdóada.*

Pero hay una Sofía pecadora, *signo de la caída original de Dios.* Ella habitaba en el borde del *pléroma* (la divinidad total), y desde ese borde, mirando hacia lo externo, quiso salir del espacio divino y de esa forma vino a despeñarse (derramarse en el mundo), destruyendo la armonía divina. Así se pervirtió lo femenino de Dios, que es la Sofía o Eva divina, rompiendo el equilibrio sagrado que lo vinculaba todo. Así los relata el mito: «La Sabiduría deseaba hacer manifiesto a qué se parecía lo que ella pensaba, sin aguardar el beneplácito del Espíritu, que no estaba de acuerdo, ni su colaboración y aprobación. Como consecuencia del desacuerdo de la persona de su pareja, no encontró su conformidad... y sin el beneplácito del Espíritu (masculino) y sin el reconocimiento de

su pareja realizó su salida. Presa de la fuerza irresistible que hay en ella, su pensamiento no quedó improductivo y fue entonces cuando apareció viniendo de ella un producto incompleto y discordante, ya que lo había creado sin su pareja. Él no se parecía en nada al aspecto de su madre, siendo él mismo de otra forma. Cuando ella (Sofía) se dio cuenta de que el objeto de su deseo había tomado la forma anómala de una serpiente, con cuello de león, de ojos crepitantes y brillantes de relámpago, lo rechazó lejos de ella y lejos de los lugares celestiales, para que no lo viese ninguno de los inmortales, ya que lo había creado por ignorancia. Y lo rodeó de una nube luminosa y puso un trono en medio de la nube, de manera que nadie lo viera más que el Espíritu Santo que se llama madre de los vivientes y le dio el nombre de Yaldabaot» (*Apócrifo de Juan*, NHL II, 1, 9-10).

(2) *Polaridad sexual*, *ruptura destructora.* Lo divino es dualidad sexual (es masculino y femenino) y es despliegue o proceso engendrador de vida en el mismo interior de lo divino (también en dos formas, masculina y femenina). En su condición divina, ese proceso debería haberse cerrado en el mismo Dios, formando así la cuaternidad (Dios-Diosa engendradores, Dios-Diosa engendrados), en cuadratura y círculo perfecto de comunicación y engendramiento. Para que la divinidad se mantuviera en sí misma (dentro de *Barbelo*, que es la totalidad sagrada), los aspectos polares de lo masculino y femenino deberían haberse mantenido en armonía, al engendrar y al ser engendrados. Si lo hubieran hecho plenamente y para siempre, si Sofía no hubiera mirado y deseado amar fuera de sí, y no hubiera querido engendrar de un modo egoísta (rompiendo su pareja), no habría existido este mundo que en forma condensada puede presentarse como un error femenino. Pero Sofía ha querido engendrar fuera de la pareja divina y de esa forma ha roto la armonía, suscitando un mundo de mentira y muerte (que es el nuestro).

Por eso, a fin de superar su caída, Sofía debe iniciar (con sus «hijos») un proceso de retorno a lo divino, para que todo vuelva a ser perfecto, a fin de que desaparezca de nuevo el mundo malo, producido por el «pecado» del falso amor femenino. Eso significa que esta creación en su conjunto es negativa, fruto de un amor nefasto. No ha sido efecto de la voluntad positiva del Dios abarcador (del pléroma) o acción de su principio masculino, sino una consecuencia «indeseada» del deseo egoísta de Sofía: un engaño de carácter femenino. El mundo ha surgido como efecto del riesgo destructivo de la engendradora mala (o imperfecta), brota del principio divino femenino.

En cuanto masculino el Espíritu es perfecto: se basta a sí mismo, existe en armonía y expresa de manera plena lo que lleva en su interior. Por el contrario, *el aspecto femenino es peligroso* y para no volverse destructor debería mantenerse siempre en unidad profunda con lo masculino, en gesto de obediencia y colaboración. Cuando Sofía, la mujer divina, se aísla en su egoísmo y quiere engendrar desde su propia independencia (sin contar con su pareja), suscita algo monstruoso. Así podemos identificar lo masculino con lo bueno.

El mal proviene del falso amor femenino, es decir, del adulterio de Sofía que ha buscado el amor fuera del pléroma divino. Ella se ha convertido así en madre de una «corporalidad monstruosa», que yace fuera del principio de la divinidad. La mujer solo es fecunda y buena cuando permanece en el amor de lo divino, de manera que al

separarse de su esposo ella se vuelve fuente de pecado. El cuerpo de la mujer centrado en sí mismo, en búsqueda de satisfacción aislada, ese es el origen de todos los males, según el gnosticismo. En esa línea se ha llegado a identificar el cuerpo y deseo de mujer con el pecado. Esta mujer pecadora no ha perdido del todo su divinidad (sigue estando sobre el cielo), pero ha engendrado un mundo malo, dominado por Yaldabaot (Yahvé perverso), un mundo donde las almas (parcelas de su propia divinidad caída) se encuentran cautivadas en la materia.

Nadie la ha violado desde fuera, ella misma ha pervertido su elemento divino al volverse prostituta de aquello que en realidad no existe, dando así a luz al aborto de mundo en que vivimos (que en realidad tampoco existe). Esto es lo que somos: descendencia divino/demoníaca de una diosa egoísta. No tendremos salvación si no reconocemos nuestro origen divino (somos Sofía, en Dios), purificando nuestra propia realidad divina ensuciada y perdida en la materia. La salvación consistirá en lograr que la Sofía interior, nuestra parcela femenina (prostituta de sí misma), vuelva de nuevo a la virginidad perfecta de su esposo Dios. Se trata de encontrar la propia perla: que el alma perdida retorne a su casa (su madre) celeste.

(3) *Truena*, *Mente perfecta*, *el riesgo de ser mujer.* Así lo ha formulado, de manera clásica, el canto de la Mente Perfecta, que tiene semejanzas con la Sabiduría* de la tradición israelita (Prov 8; Eclo 24) y con el Revelador de Jn 13–17, pudiendo presentarse también como una diosa (está cerca de Ishtar* o de Isis). Ella es, sin duda, la Sabiduría divino/humana, entendida como amor en el que se integran los contrarios, amor total, en forma de mujer: «Yo soy la primera y la última, la honrada y la escarnecida, yo soy la prostituta y la santa, la esposa y la virgen, yo soy la madre y la hija, y soy los miembros de mi madre, yo soy la estéril y la que tiene muchos hijos, yo soy la bien casada y la que no tiene marido... yo soy la madre de mi padre y la hermana de mi marido... Yo soy el conocimiento y la ignorancia, la vergüenza y la audacia, yo soy la fuerte y la temerosa, soy la guerra y la paz... Yo soy la sabiduría de los griegos y el conocimiento de los bárbaros, yo soy la que tiene muchas imágenes en Egipto, yo soy aquella que no tiene ninguna imagen entre los bárbaros, yo soy la en todas partes odiada y la amada por doquier, yo soy aquella a quien llaman Eva (= vida) y a la que vosotros llamáis muerte, yo soy la que llaman Ley y la que vosotros llamáis falta de Ley... Yo soy la que no tiene Dios y soy aquella cuyo Dios es grande, yo soy la paz y de mí ha brotado la guerra, yo soy la extranjera y la ciudadana, yo soy la sustancia de aquel que no tiene sustancia...» (NHL VI, 2, 13-18).

La Mente/Mujer que así habla es *prostituta y santa*: es el compendio y sentido original de Dios, siendo la más dura y sufriente realidad caída. Es normal que la presencia y actuación de mujeres gnósticas haya inquietado en diversos entornos de la Iglesia antigua, como muestra con toda claridad la controversia en torno a María* Magdalena: «Simón Pedro les dijo: María debe marcharse de entre nosotros, porque las mujeres no son dignas de la vida. Dijo Jesús: Mira, yo la traeré y la haré varón. Ella será espíritu viviente, como los varones. Porque cualquier mujer que se haga varón entrará en el reino de los cielos» (*EvTom* 114).

Ese texto defiende a Magdalena, pero supone que el cuerpo femenino es imperfecto, está vinculado a una forma de existencia caída. Por eso, ella no se puede salvar como mujer porque su cuerpo es consecuencia de una caída, y está determinada por la existencia de dos sexos separados, opuestos, dominadas por el deseo. También la vida del varón como opuesto a la mujer es mala, debe superarse en plano externo, para superar así la misma forma de vida de los sexos. Pero, dicho eso, hay que añadir que el sexo preferente o modélico es el de los varones que constituyen la cumbre de lo humano. Por eso afirma que María debe hacerse varón.

En esa línea, el pecado precede a la historia de los hombres y va unido al mismo nacimiento. Por eso, los hombres carecemos de responsabilidad estricta dentro de esta vida (historia), pues la misma creación (entrada del alma en la materia) es ya caída. Somos mujer prostituida. En este contexto, la corporalidad y el amor de mujer tiende a verse como algo negativo, pecaminoso. Así se puede hablar de una *prostitución del alma femenina*: el deseo de vida de este mundo, el apego de las realidades carnales... inician un camino que desembocará en el dualismo de cierta espiritualidad antimundana posterior, en una línea que conduce al *maniqueísmo*: malo es el cuerpo, mala la materia. Por eso, el auténtico varón está desapegado, no deja que el deseo de las cosas de este mundo le domine.

(4) *Redención como reintegración. La cámara nupcial.* No hay amor (carnal) bueno en la tierra. El verdadero amor supera toda carne o la reinterpreta (recrea) en claves de unidad intradivina. En esa perspectiva ha de entenderse la *cámara nupcial* interpretada y recreada (celebrada litúrgicamente) de diversas formas por algunos grupos gnósticos. Al fondo de ella late el recuerdo de una *androginia primera* o quizá mejor de la *hierogamia fundante:* el retorno a la unidad perdida, a fin de que la mujer pueda ser de nuevo realidad total (un andrógino) o se vincule de manera inseparable a su marido divino (en hierogamia armónica).

De un modo consecuente, la redención se puede interpretar como recuperación de la unidad y armonía sexual. La humanidad/mujer estaba perdida sobre el mundo, como una prostituta sin remedio; pero el Padre divino le envió desde el cielo su marido, que es su hermano primogénito y consorte verdadero: el esposo bajó a la esposa y ella dejó su prostitución primera, se purificó de las manchas de sus amantes y se renovó en el estado de desposada, adornándose así para su esposo. Ya no corre por la plaza pública, uniéndose al primero que la llame, sino que se ha quedado acechando, esperando al esposo verdadero (como indicarían los símbolos del Cantar de los Cantares y de Prov 8)... Entonces el esposo, según la voluntad del Padre, bajó a ella y entraron en la cámara nupcial que estaba ya dispuesta. «Este matrimonio, en efecto, no es como el matrimonio carnal... En este matrimonio, cuando se unen uno a otro, se hacen una sola vida. Por eso el profeta (Gn 2,24) dice del primer hombre y de la primera mujer: se harán una sola carne» (cf. NHL II, 6, 132, 6-133, 4).

Esta será la nueva «carne de Dios», la unión originaria (y final) de lo masculino y femenino, más allá del mundo; esta es la salvación de Sofía, es decir, la integración divina. La creación en su conjunto ha sido mala, negativa. El mundo ha surgido como

efecto de la apetencia engendradora negativa (o imperfecta) del cuerpo divino femenino. De esa forma, la mujer se ha vuelto adúltera en sí misma. Al separarse del esposo ella se ha convertido en fuente de pecado, una expresión de la corporalidad monstruosa del principio solitario femenino. El cuerpo de la mujer centrado en sí mismo, en búsqueda de satisfacción, ese es el origen de todos los males para el gnosticismo, el gran pecado. Nadie ha violado a Sofía desde fuera (en contra de *1 Henoc*); ella misma ha violado o destruido su elemento divino al volverse prostituta, dando a luz a un *aborto*, que somos nosotros, el conjunto de este mundo; pero podemos superar la ruptura, y recobrar nuestro ser divino.

En esa base he situado el signo de la *cámara nupcial*, sacramento de la reintegración y retorno a la unidad primera, un signo que puede interpretarse dentro de la gnosis de una forma *encratita* (negación de todo contacto sexual) o *libertina* (los espirituales o liberados superan ya la división sexual y pueden recrear y experimentar en la unión sagrada el misterio de la reconciliación final de todas las cosas). La misma mujer que es *cuerpo caído* (expresión muy clara de perversidad y deseo de muerte) puede convertirse en *cuerpo de reconciliación*. Ella aparece, por un lado, como esclava del pecado, pero puede descubrirse al mismo tiempo *liberada* de las ataduras convencionales de la sociedad, abriéndose así a la plenitud de su palabra y del «poder espiritual» (y social), superando así las estructuras jerárquicas de las comunidades ordinarias de la «Gran Iglesia». Así podemos resumir todo lo dicho.

Fuimos al principio realidad de Dios y eso seguimos siendo en lo más hondo: una parcela de la divinidad eterna. En ese aspecto, todos somos divinos: formamos parte de la buena Sofía, la mujer que miraba en el origen a su esposo, en gesto de comunicación e integración divina. Fuimos al principio, volveremos a ser, al final, seremos para siempre.

Somos ahora alma caída, *sabiduría pervertida.* En el momento en que Sofía se ha buscado a sí misma y ha querido dar a luz desde su propia soledad suscita un monstruo, engendrándonos a nosotros. Por eso, la creación actual (separada de la plenitud de lo divino) resulta esencialmente femenina: expresión de la mujer que deja de mirar a su marido, engendrando así un mundo imperfecto.

Seremos, *al fin*, *alma salvada.* Retornaremos con *Sofía* hacia la fuente del propio ser divino; dejaremos de esa forma nuestra búsqueda egoísta (es decir, la contemplación de la corporalidad, lejos del esposo divino) para introducirnos de nuevo en el *pléroma*, totalidad de lo sagrado. Así encontraremos nuestra perla preciosa.

En este contexto se puede evocar el motivo de la perla, esencia divina del alma, esclava en Egipto, cautiva en Babel, olvidada de sí en este mundo donde le ciega (asfixia) la materia, como indica un libro titulado *Exégesis del Alma*, aduciendo bellos textos de la tradición judía y cristiana: «Los sabios antiguos dieron al alma un nombre femenino. También por su naturaleza ella es realmente femenina. Incluso tiene su matriz. Mientras está sola al lado del Padre es virgen y andrógina; pero cuando cayó en un cuerpo y vino a esta vida, entonces cayó en manos de numerosos bandidos y los insolentes la fueron pasando de mano en mano y la mancillaron... En resumen, quedó mancillada y perdió su virginidad; se prostituyó en su cuerpo y se entregó totalmente a

cada uno, pensando que aquel con el que se unía era su marido» (NHL II, 127, 19-128, 10).

Alma somos todos los hombres, de raíz y esencia femenina. Nuestra casa verdadera es la celeste, donde estuvimos ya y donde retornaremos para habitar como buena esposa en compañía del esposo y padre verdadero (divinidad masculina). Hemos caído de la altura y sufrimos en manos de bandidos, como aquel asaltado al que ayudaba el buen samaritano (cf. Lc 10,30). Cautivos estamos bajo los varios poderes de este mundo, como esposa que ha perdido a su marido y que se encuentra ultrajada (traída y llevada, mancillada) por amantes falsos. Esta imagen del amor pervertido de la gnosis puede relacionarse con la visión del amor que ofrecía Ezequiel* (cf. Ez 16). Pero allí la misma esposa infiel escogía a sus amantes en el camino concreto de su infidelidad histórica.

Cf. textos básicos: B. LAYTON, *Gnostic Scripture*, SCM, Londres 1987; L. MORALDI, *Testi Gnostici*, UTET, Turín 1982; A. PIÑERO (ed.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi* I-III, Trotta, Madrid 1997-2000; J. M. ROBINSON (ed.), *Nag Hammadi Library in English*, Brill, Leiden 1977 (= NHL). Presentación y traducción parcial en R. KUNTZMANN y J. D. DUBOIS, *Nag Hammadi*, Verbo Divino, Estella 1988, 37-38. Para un estudio general, cf. R. F. BERMEJO, *La escisión imposible. Lectura del Gnosticismo Valentiniano*, Univ. Pontificia, Salamanca 1998; F. GARCÍA BAZÁN, *Gnosis. La esencia del dualismo antiguo*, Castañeda, Buenos Aires 1978; A. ORBE, *Hacia una teología de la procesión del Verbo*, Gregoriana, Roma 1958; *Introducción a la teología de los siglos II-III*, Sígueme, Salamanca 1988; E. PAGELS, *Adán*, *Eva*, *y la Serpiente*, Crítica, Barcelona 1990; S. PÉTREMÉNT, *Le Dieu Séparé. Les Origines du Gnosticisme*, Cerf, París 1984; K. RUDOLPH, *Gnosis*, Clark, Edimburgo 1977.

SOFONÍAS

(↗ *alegría*, *profetas 1-2*, *Sión*, *Zacarías*). Profeta y libro del Antiguo Testamento. Su mensaje más antiguo proviene del tiempo de Josías, al final del VII a.C.; entre sus temas más importantes está la crítica contra los cultos idólatras y el anuncio del juicio de Yahvé. Pero su obra incluye una serie de oráculos de tipo esperanzado, gozoso y positivo que pueden (quizá deben) datarse en tiempos posteriores, cuando era más intensa la esperanza de reconstrucción judía, después del exilio (a finales del VI a.C.). En este contexto, abriendo una línea de futuro, que en algún sentido es paralela a la del Segundo y Tercer Isaías*, su libro incluye unas palabras que son muy importantes para la tradición posterior: «Canta, Hija-Sión, grita fuerte, Israel; alégrate y exulta de todo corazón, Hija Jerusalén: Yahvé ha suprimido el juicio contra ti, ha expulsado a tus enemigos; el rey de Israel, Yahvé, está en medio de ti, no temas mal alguno. Aquel día dirán a Jerusalén: No temas, Sión, no desmayen tus manos: Yahvé tu Dios, en medio de ti, es valiente salvador; se goza contigo en alegría, renovará su amor; se goza contigo cantando en el día de la fiesta» (Sof 3,14-18). El texto forma un todo que va del gozo de la Hija-Sión, que debe ya cantar (3,14), al gozo de Dios que se alegra por su pueblo (3,17c). La culminación de la historia de Sión la forma el gran coro de cantos que entonan, unidos por siempre, Dios y el pueblo. El mismo contexto anterior (Sof 3,9-11) ofrece los presupuestos de esta fiesta escatológica, apoyada en dos motivos principales: la conversión de los pueblos que dejan de ser enemigos y vienen de lejos para invocar el *Shem Yahvé*, el Nombre del Señor universal, sobre el templo de Sión; y la conversión del propio pueblo de Dios, definido como resto de Israel. Después de la gran purificación, pasado el juicio que ha venido a realizarse en forma de derrota, destrucción y exilio, llega un tiempo nuevo, y sobre el *har qodsí* (mi monte santo, monte de mi santidad) surge un nuevo Israel, un pueblo humilde y pobre que no se eleva contra Dios, que no pone su confianza en la riqueza. Esta doble conversión (de los pueblos en 3,9-10 y de Israel en 3,11-13) inicia un nuevo tiempo de paz sobre la tierra. Sobre el monte de Sión tendrá lugar el gran cambio de la historia, el nacimiento del hombre verdadero (3,18b-20). Ese cambio tiene un *aspecto militar*: es la victoria de Dios, que actúa como valiente salvador (3,17), luchando sin armas y venciendo a los poderes opresores de la tierra. Tiene también un *aspecto* forense que se expresa por el juicio de los pueblos (cf. 3,19), la expulsión de los enemigos y en el perdón de los israelitas. Pero en el fondo, ese cambio se expresa en forma de *fiesta de amor*, como alegría exultante de vida. Sión aparece así como ciudad del gozo mesiánico. Son muchos los exegetas que piensan que las primeras palabras del texto arriba citado, que según la versión de los LXX empiezan diciendo *khaire sphodra zygater Syon* (alégrate mucho, Hija-Sión), a las que sigue la afirmación de que «el Señor está en medio de ti», han servido de inspiración para las palabras del ángel a María, la madre de Jesús, cuando le dice: *khaire*, *kekhariômenê ho Kyrios meta sou* (alégrate, agraciada, el Señor está contigo: Lc 1,28). En ese caso, María, la Madre de Jesús, vendría a presentarse como verdadera Hija-Sión y la alegría que el

ángel le desea habría de tomarse como expresión y cumplimiento de la alegría mesiánica anunciada en las palabras de Sofonías.

SOL

(↗ *cosmolatría*, *creación*, *Génesis 1*, *pascua 2*, *sábado*). Lumbrera celeste, creada por Dios el cuarto día, para alumbrar a los hombres y para marcar los tiempos de las fiestas, las estaciones y los años (Gn 1,13-14). No es Dios, sino criatura de Dios, que los cristianos vinculan con Jesús. Conforme a la visión normal del tiempo, la Biblia supone que el sol gira en torno a la tierra.

(1) *Signo sagrado*, *signo de Cristo: día del sol o domingo*. El sol ha podido servir y sirve como figura divina para los pueblos del entorno, pero los israelitas adoran solo a Dios, que les ha tomado como pueblo de su propiedad y les ha liberado de la esclavitud y culto de los astros (cf. Dt 4,19-20). La adoración del sol, de la luna y de los astros ha seguido siendo por largo tiempo una tendencia y tentación para los israelitas (cf. Dt 17,3). En esa línea la Biblia ha podido reelaborar y aplicar a Yahvé viejos himnos sagrados que en otro tiempo estaban dedicados al culto del Dios-Sol, venerado de un modo especial por los egipcios (cf. Sal 104). Significativamente, el libro de la Sabiduría «entiende», pero condena, la actitud de los egipcios que adoraban a la naturaleza, expresada de un modo especial en las «lumbreras celestes» (Sab 13,1-3). El Nuevo Testamento, superado ya el riesgo de adoración del sol, puede presentar a Jesús como sol (luz de aurora) que nace de lo alto (Lc 1,78). El descubrimiento pascual de la tumba vacía sucede «el primer día de la semana, cuando el sol estaba saliendo» (Mc 16,2 par). Esa referencia ha podido contribuir al hecho de que los cristianos hayan dejado de celebrar el sábado (día de descanso de Dios) y lo hayan sustituido por el primer día de la semana, entendido como día del Señor resucitado (cf. Lc 24,1; Jn 20,1.18). Más allá del descanso sabático de Dios está su acción pascual, entendida como principio de una nueva creación, que se inicia precisamente el primer día de la creación, entendido como día del Sol. Los cristianos se reúnen el primer día de la semana, que para los romanos es día del Sol, para celebrar el recuerdo de Jesús y compartir el pan (cf. Hch 20,7; 1 Cor 16,2). En algunas lenguas europeas modernas este día sigue siendo día del sol *(sunday*, *Sontag)*, mientras que en otras se llama día del Señor resucitado o *Dominus (domingo*, *doménica)*. Según el Apocalipsis, el sol se despliega como signo divino, que resplandece en el rostro de Jesús, verdadero astro de vida (Ap 1,16; cf. 10,1; 19,17), como brillo glorioso que rodea a la Mujer celeste (Ap 12,1). Por otro lado, el sol cósmico es marca de cansancio (7,16), realidad caduca que muere con el viejo desorden del mundo (6,12; 8,12; 9,2). Al final ya no hace falta: su signo ha terminado y queda su verdad profunda que se expresa por Dios y su Cordero que son lámpara de amor y vida personal para los salvados (22,5).

(2) *Sol*, *detente en Gabaón. El problema de Galileo*. La referencia al sol que para y no sigue girando a fin de que culmine la victoria de Josué ha venido a ser uno de los textos más discutidos de la historia de la interpretación bíblica, pues, en contra de Galileo Galilei, algunos eclesiásticos lo emplearon para probar que el sol gira en torno a la tierra. El texto nos sitúa en el tiempo de las guerras de Josué contra los reyes del mediodía de Canaán y recuerda una tradición según la cual Dios ayudó a los israelitas en su lucha,

lanzando desde el cielo grandes piedras de granizo. Pero se acercaba la noche y para completar la victoria «el día en que Yahvé entregó a los amorreos delante de los hijos de Israel, Josué habló a Yahvé y dijo en presencia de los israelitas: Sol, detente en Gabaón; y tú, luna, en el valle de Ayalón. Y el sol se detuvo y la luna se paró, hasta que la gente se hubo vengado de sus enemigos. ¿No está escrito esto en el libro de Jaser: y el sol se paró en medio del cielo, y no se apresuró a ponerse casi un día entero?» (Jos 10,12-13). La referencia a la parada del sol y de la luna está tomada de un *Libro de Jaser* (del Excelso), al que se alude también en 2 Sm 1,18 y quizá en 1 Re 8,12-13 LXX, un libro que no ha sido conservado. Son palabras de poesía simbólica, que solo poética y simbólicamente pueden entenderse. Es evidente que Josué y todos los hombres antiguos creían que el sol y la luna se movían en torno a la tierra y que Dios lanzaba desde el cielo sus piedras de granizo. Pero eso forma parte de su contexto cultural y no puede entenderse como revelación de Dios, en sentido científico, en contra de aquellos eclesiásticos y científicos aristotélicos que se opusieron a Galileo. El tema y problema de fondo del texto no es el posible movimiento cósmico del sol, sino la ayuda que Dios ofrece a Josué y a los israelitas, en un tipo de guerra en la que parece que las fuerzas naturales ayudan a los fieles de Yahvé (como en Ex 7–15).

Cf. S. BACCHIOCHI, *From Sabbath to Sunday*, Gregoriana, Roma 1977; «The Rise of Sunday Observance in Early Christianity», en K. A. STRAND (ed.), *The Sabbath in Scripture and History*, Review and Herald, Washington d.C. 1982, 132-150; D. A. CARSON (ed.), *From Sabbath to Lord's Day: A Biblical*, *Historical and Theological Investigation*, Zondervan, Grand Rapids 1982; P. K. JEWETT, *The Lord's Day*, Eerdmans, Grand Rapids MI 1971; A. WALKER, *The Law and the Sabbath*, Hartland, Rapidan VA 1985.

SOLDADOS

(↗ *celotas*, *federación de tribus*, *guerra santa*, *monarquía*, *muerte de Jesús*, *violencia 2-3*). Después de los patriarcas (Gn 12–50) y Moisés (Ex-Dt), la Biblia ha destacado la importancia de los soldados carismáticos (como Josué) o de los «jueces», que aparecen en los libros que cuentan la historia más antigua de Israel en Palestina (Josué, Jueces y Samuel), en el tiempo de la federación* de tribus. Ellos son importantes en la historia de Jesús.

(1) *Historia de Israel. Carismáticos y profesionales*. Los más antiguos soldados del principio no eran militares de oficio (de una monarquía), funcionarios de la violencia, organizados y pagados por un poder central (Estado o rey), sino carismáticos de la guerra santa, voluntarios de Dios, llenos del espíritu o fuerza de Yahvé, salvadores de Israel desde los tiempos antiguos, orlados de leyenda (Gedeón y Jefté, Abimélec y Sansón, Barak y Ehúd). Entre ellos sobresalen Josué, conquistador, y David, primer rey efectivo de Israel. Su testimonio e influjo termina con la instauración de la monarquía (s. X a.C.), con el surgimiento de un ejército profesional. Así se dice que Salomón tenía «4.000 establos para los caballos de sus carros y 12.000 jinetes», es decir, un cuerpo profesional de militares», acuartelados en Jerusalén y en otras ciudades como Meguido, donde se han excavado los establos (1 Re 4,26; cf. 2 Cr 9,25). Salomón era además comprador y comerciante de armas: «Los caballos de Salomón provenían de Egipto y de Coa [ciudad que probablemente se hallaba en Mesopotamia]. Los mercaderes del rey los adquirían en Coa al contado. Cada carro que era importado de Egipto costaba 600 siclos de plata; y cada caballo, 150 siclos. Y así los exportaban, como intermediarios, a todos los reyes de los heteos y a los reyes de Siria» (1 Re 10,28; cf. 2 Cr 9,28).

(2) *Profecía israelita de la paz. Pueblo sin soldados*. Pero, pasado el tiempo de la monarquía, tras el exilio (desde el 539 a.C.), el judaísmo ha dejado de tener un ejército propio y se ha vuelto comunidad sacral, en torno a un templo, bajo el dominio de otros imperios (persa, helenista, romano), que han dominado el mundo con sus ejércitos de profesionales. Los Estados normales han creado estructuras militares para extenderse y defenderse, mostrando de esa forma su poder. En contra de eso, al menos hasta el surgimiento del Estado de Israel en el año 1947, el pueblo judío se ha desmilitarizado, abriendo un modelo de convivencia pacífica. La federación de sinagogas judías ha mostrado su autoridad al pervivir sin ejército en el mundo. En su conjunto, desde hace más de 2.500 años, los judíos han venido formando un pueblo sin soldados, dentro de los grandes imperios militares (persas y macedonios, sirios y romanos) que han pasado; han renunciado a la guerra sangrienta, pero han desarrollado una intensa simbología militar apocalíptica. Desde su experiencia mesiánica (escatológica), los últimos profetas, como Ezequiel y Daniel, habían entendido el fin de la historia como batalla divina (no militar, en sentido mundano), entre las fuerzas de bien (vinculadas a Israel) y las potencias enemigas.

(3) *Símbolos militares. Judaísmo y cristianismo*. Lógicamente, las instituciones militares reciben un carácter simbólico, como en el *Rollo de la Guerra* de Qumrán, que

narra de forma imaginaria la gran lucha de Dios (ángeles y buenos israelitas) contra los representantes de Satán (poderes demoníacos, romanos). En ese contexto se sitúa *Jesús*, que, siendo auténtico profeta, no ha sido caudillo militar, sino activista mesiánico, que lucha contra Satanás de un modo no guerrero, acogiendo y curando a los excluidos del sistema. No ha combatido con un ejército contra Roma, ni ha despreciado a sus soldados (cf. Mt 8,5-13 par), sino que se ha enfrentado sin violencia a la violencia militar, desde fuera del sistema, abriendo un espacio de vida para los excluidos y un camino de comunión para todos los hombres. No ha combatido con armas, pero los armados del sistema romano, unidos a los sacerdotes del templo, le han matado, porque le temían y envidiaban (cf. Mc 14,10). Lógicamente, la misión cristiana no podrá expandirse por conquistas militares, de manera que los Padres de la Iglesia no han sido guerreros. Pero tras la conversión del imperio y el surgimiento de Estados cristianos enfrentados a paganos y musulmanes, también los cristianos han declarado guerras santas y ha canonizado a ciertos caudillos militares, en gesto de dudoso cristianismo.

(4) *Palestina*, *tierra de soldados*. El tema de la violencia militar constituía uno de los problemas básicos de los judíos del tempo de Jesús, como muestra la guerra que estallará en los años 67-70 d.C., guerra que ha marcado el despliegue del cristianismo y el surgimiento del judaísmo rabínico. Dejando a un lado a los posibles celotas* o soldados-guerrilleros al servicio de la liberación judía, en tiempos de Jesús, había en Palestina dos tipos de soldados oficiales, vinculados directa o indirectamente a Roma. (a) El ejército romano propiamente dicho, que dependía del procurador o prefecto (Poncio Pilato), que gobernaba de un modo directo sobre Judea y Samaría. (b) *El ejército del tetrarca-rey Herodes Antipas*, que gobernaba bajo tutela romana en Galilea (y el de su hermano Felipe, tetrarca de Iturea y Traconítide, al otro lado de la frontera galilea). El Prefecto romano contaba con unos tres mil soldados de infantería y algunos cientos de caballería, acuartelados básicamente en Cesarea, que solían provenir del entorno pagano de Palestina y funcionaban como fuerza de ocupación. De todas formas, no era frecuente verlos en la calle o en los pueblos, ni siquiera en Jerusalén, donde gobernaba el Sumo Sacerdote y su consejo, con la ayuda de algunos miles de «siervos» o soldados de la guardia paramilitar del Templo. De todas formas, en los tiempos de crisis o en las fiestas, el Prefecto romano subía con soldados a Jerusalén y se instalaba en la Fortaleza Antonia, junto al templo, desde donde controlaba el conjunto de la ciudad. Probablemente residía allí una pequeña cohorte o destacamento militar, pero no se mezclaba en la vida civil y religiosa de la ciudad. El Rey (= Tetrarca) Herodes Antipas gobernaba en Galilea, bajo control de Roma, pero con una gran autonomía. Por eso, en tiempos de Jesús, no había en Galilea un «ejército de ocupación», ni tampoco un dominio directo de Roma, aunque muchos «nacionalistas galileos», partidarios de un Estado israelita, consideraban a Herodes Antipas como un usurpador y a sus soldados como miembros de un ejército opresor. Por otra parte, es normal que los soldados de Antipas fueran también de origen pagano, como los de Poncio Pilato, aunque podían ser también judíos. Antipas debía proteger las fronteras y mantener el orden dentro de su territorio, pagando un tributo a Roma. Para ello contaba con sus propios soldados, integrados, de alguna manera, en el

dispositivo militar del Imperio: en caso de necesidad, los soldados romanos tenían que ayudar a los de Herodes y los de Herodes ayudar a los romanos.

(5) *La respuesta de Jesús*. Conforme a la imagen de Dn 7, que está en el fondo de varios de sus dichos sobre el Hijo del Hombre, Jesús sabe que los soldados romanos pueden entenderse como la gran bestia de Satán. Pues bien, con su palabra y sus gestos, él ha transformado esa visión, diciendo, en contra de Dn 7,14, que «el Hijo del Hombre no ha venido a que le sirvan, sino a servir» (Mc 10,45). Además, rechazando la imagen donde los soldados aparecen como seres bestiales (en la línea de *1 Henoc*), Jesús les ha presentado como seres humanos, hijos de Dios y del reino. Así lo suponen algunos de sus dichos: «Si alguien te obliga a caminar una milla, vete con él dos» (Mt 5,40). Esta palabra se refiere al servicio obligatorio que las fuerzas del ejército romano podían imponer sobre los súbditos judíos, obligándoles a llevar cierto peso o cargamento a lo largo de una milla. Pues bien, en vez de pregonar la insurrección o la protesta violenta, en contra de esa imposición, Jesús pide a los oyentes que respondan con un gesto de servicio mayor que el pretendido por los mismos soldados. Esta es su forma concreta de «no oponerse al mal», una manera de vencer la perversión del mundo a través de un gesto bueno. Jesús no condena a los soldados imperiales, sino que quiere ofrecerles la gracia del Padre Dios que es bueno para todos (cf. Mt 5,45). En este contexto se sitúa la fe del centurión* (Mt 8,5-13 par) a quien Jesús ayuda curando a su criado (¿hijo, amante?) enfermo. En esa misma línea avanza la fe de otro centurión, jefe de soldados y verdugos, que monta guardia frente a la cruz de Jesús, confesando tras su muerte que es Hijo de Dios (Mc 15,39 par).

(6) *Soldados ante la cruz y la tumba de Jesús*. Toda la tradición evangélica sabe que Jesús fue crucificado por unos soldados, que tenían la obligación de actuar como verdugos (cf. Mc 15,16-25). Entre ellos destaca, como he señalado, la figura del centurión, quien, al ver la forma en que muere Jesús, confiesa su fe y dice: ¡Este hombre era hijo de Dios!, en sentido bondadoso y reverente, que no tiene que entenderse de un modo confesional cristiano (cf. Mc 15,39 par), como hará la tradición posterior de la Iglesia. Más significativa es la tradición que añade Mateo: «Al día siguiente... los sumos sacerdotes y los fariseos se reunieron ante Pilato, diciendo: Señor, nos acordamos de que mientras aún vivía, aquel engañador dijo: Después de tres días resucitaré. Manda, pues, que se asegure el sepulcro hasta el tercer día, no sea que sus discípulos vengan y roben el cadáver, y digan al pueblo: Ha resucitado de los muertos. Y el último fraude será peor que el primero. Pilato les dijo: Tenéis tropas de guardia. Id y aseguradlo como sabéis hacerlo. Ellos fueron, y habiendo sellado la piedra, aseguraron el sepulcro con la guardia» (Mt 27,62-66). En su forma actual, esta es, sin duda, una tradición tardía, construida precisamente para contestar a los que acusan a los cristianos de haber robado el cadáver del maestro, para así poder decir que ha resucitado. Los cristianos responden afirmando así que ellos no son ladrones. Pero en el fondo del relato hay una tradición más antigua: los romanos custodiaban el orden y seguridad imperial ante las tumbas de los sospechosos; nadie podía haber robado el cadáver de Jesús sin que ellos lo supieran. Más que la forma externa del texto, anecdótica y apologética, importa su sentido: los

soldados imperiales, signo de todos los ejércitos del mundo, han recibido el encargo de vigilar una tumba. Su poder se entiende así como regulación de muerte. Esta es la tarea de aquellos que pretenden dominar el mundo por las armas: ellos montan guardia sobre un cenotafio. Por eso, en el fondo, no son más que señores mentirosos de un cementerio vacío, pues la vida de Jesús se encuentra en otra parte. Mirado así, el texto se vuelve irónico. Indirectamente, los soldados fueron testigos de la resurrección de Jesús, mostrándose incapaces de defender un cadáver. Así fueron y se lo dijeron a los sumos sacerdotes «que se reunieron en consejo con los ancianos, y tomando mucho dinero se lo dieron a los soldados, diciendo: Decid que sus discípulos vinieron de noche y lo robaron mientras nosotros dormíamos. Y si esto llega a oídos del procurador, nosotros le persuadiremos y os evitaremos problemas. Ellos tomaron el dinero e hicieron como habían sido instruidos. Y este dicho se ha divulgado entre los judíos hasta el día de hoy» (Mt 28,12-15). Este pasaje, construido, sin duda, por la tradición cristiana, tiene un profundísimo sentido simbólico: los soldados de Roma (y de todos los imperios de este mundo) no han logrado mantener una vigilancia efectiva sobre la tumba de Jesús, no han podido impedir que resucite. Ante el misterio de la pascua ellos se vuelven signo inútil, fuerza de mentira. Así lo ha precisado de manera ejemplar nuestro pasaje. Los soldados tienen que callar y así mantienen su secreto de mentira por dinero. Un ejército asalariado que se deja vender por unos denarios; esta es la perversión, el engaño supremo de este mundo. La imagen de Mt 27,62-66 me parece luminosa. Son muchos los poderes de este mundo que quieren impedir que los muertos hablen. Siguen haciendo este oficio de represión inútil sobre la tumba vacía todos aquellos que (dentro o fuera de la Iglesia) quieren controlar el camino de Jesús, mantenerlo maniatado, amordazado, queriendo impedir que resucite de verdad y que transforme el mundo. Pero no logran hacerlo, pues Jesús sigue vivo. Parece indudable que a veces algunos cristianos, eclesiásticos o no, se han convertido en poder de control sobre la tumba del Cristo: prefieren que siga enterrado, que no salga por el mundo, que no hable, porque el mundo queremos manejarlo nosotros, según nuestros intereses.

Cf. X. PIKAZA, *El Señor de los ejércitos. Historia y teología de la guerra*, PPC, Madrid 1997; *Religión y violencia en la historia de Occidente*, Tirant lo Blanch, Valencia 2005; E. SCHÜRER, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús (175 a.C.-135 d.C.)* I-II, Cristiandad, Madrid 1985.

SOLIDARIDAD

En el principio de la Biblia resulta dominante la experiencia de vinculación de familia o grupo, de manera que la vida de los individuos solo se entiende en un contexto corporativo. Pero en los últimos estratos del Antiguo Testamento (ya a partir de Ezequiel; cf. Ez 18,4-20), especialmente en los libros parabíblicos (*1 Henoc*, Sab), se pone de relieve el carácter personal, individual, de cada hombre o mujer. Solo una vez que ha quedado bien claro ese carácter personal-individual de cada ser humano, puede hablarse y se habla de una solidaridad más alta, tanto en el mal (pecado de Adán), como en el bien (gracia de Cristo). Desde esa base se puede y debe hablar de la redención universal de Cristo, de la Iglesia como cuerpo de Cristo (cf. Rom 12,5; Ef 4,14) o de la inserción de todos los pobres en el Hijo del Hombre (Rom 25,31-46). Uno de los temas principales de la antropología bíblica es este paso de la solidaridad natural (biológica, tribal) de algunos a la solidaridad mesiánica de todos los hombres.

SUEÑOS

(↗ *revelación*). El sueño y los sueños son un fenómeno que ha interesado siempre al hombre bíblico. La referencia más importante es la de Gn 2,21, donde se dice que del Adam primitivo, inmerso en un sueño profundo, brotó la mujer, de manera que hombre y mujer pueden entenderse como seres que despiertan del sueño cósmico a la vida consciente. Pero en el fondo del sueño la Biblia sigue descubriendo «los sueños», que pueden entenderse como expresión de un misterio divino. Así se dice que Dios habló a Abrahán en medio de un sueño, probablemente inducido, en un santuario, conforme a la práctica bien conocida de la *incubatio*: el creyente adora a Dios, ofrece un sacrificio y duerme junto al santuario, de tal forma que puede «ver» un misterio que le trasciende. Los israelitas saben que la práctica de la «adivinación de los sueños», tal como era conocida y practicada por los «magos o hechiceros» cananeos (magia*), puede ir en contra de la trascendencia de Dios (cf. Dt 13,1-3), que no habla por sueños inducidos, sino por experiencia profunda de la divinidad, en un «cara a cara» lleno de misterio; en esa línea, la Ley de Israel no es producto de un sueño, sino de una revelación directa de Dios (cf. Nm 12,6-7). Pero la distinción entre sueño y revelación no es tan clara y la misma Biblia sabe que los sueños han sido y siguen siendo un posible «lenguaje de Dios», una forma que Dios tiene de hablar con sus profetas (cf. Nm 12,6). En momentos duros, cuando Dios se oculta, no valen los sueños, ni las adivinaciones, ni siquiera los profetas, de tal forma que el hombre queda en manos de su propia soldad ante la muerte (como indica de forma dramática el relato de Saúl con la nigromante de Endor: cf. 1 Sm 28,6-25). La Biblia transmite la memoria de soñadores y visionarios famosos, como José (cf. Gn 37,1-10), capaz de interpretar los sueños de los funcionarios del Faraón (cf. Gn 41,8-15; 49,2). Pero el mayor intérprete de sueños fue Daniel (Dn 1,7; 2,1-2; 5,12), que ha sido capaz de interpretar los sueños de los reyes caldeos (Nabudoconosor y Baltasar), descubriendo de esa forma las tramas ocultas y las duras tragedias de la historia. Ciertamente, Dios puede hablar en sueños, pero también pueden hablar y hablan otras fuerzas ocultas de la mente; los sueños son lugar donde se expresan los miedos y presagios de personajes no cristianos, como la mujer de Pilato (cf. Mt 27,19). Los sueños más famosos del Nuevo Testamento son los de José, esposo de María, a quien el mismo Dios (el Ángel del Señor) se le aparece en sueños y le va revelando el misterio (la concepción de María), sirviéndole de guía en los duros momentos de la infancia de Jesús: huida a Egipto, vuelta de Egipto (cf. Mt 1,20; 2,12-13.19-22). Jesús, en cambio, no actúa por sueños ni por presentimientos, sino que descubre la voluntad de Dios en medio de la claridad del día, es decir, en la trama de la misma vida. Hch 2,17-18 ha citado un famoso texto de Joel donde se dice que al final de los tiempos, en la época del Espíritu, hombres y mujeres podrán contemplar la verdad de Dios en sueños: «Y en los postreros días, dice Dios, derramaré de mi Espíritu sobre toda carne, y vuestros hijos y vuestras hijas profetizarán; vuestros jóvenes verán visiones y vuestros ancianos soñarán sueños» (cf. Jl 2,28-32). Pero después, en el conjunto del Nuevo Testamento, no se alude ya a los sueños como forma de encuentro con Dios o revelación de su misterio, a no ser

en Hch 16,9, donde se dice que Pablo veía en sueños a un hombre de Macedonia que le pedía ayuda, diciéndole que fuera a pregonar el Evangelio en aquella tierra. Es significativo el hecho de que entre los dones del Espíritu en 1 Cor 12–14 no aparezcan los sueños sagrados, ni la interpretación de sueños (aunque aparece con gran fuerza el don de hablar en lenguas). Eso nos da a entender que el Evangelio no se entiende como un despliegue de sueños divinos, sino como experiencia de un «despertar del sueño», para ver a Jesús resucitado (resurrección*). Ese despertar, que se relaciona con la resurrección, está en el fondo de la experiencia de la transfiguración (cf. Mc 9,1-8) y aparece, sobre todo, en Rom 13,11: «Es ya hora de levantarnos del sueño...».

SUFRIMIENTO

(↗ *Cruz*, *enfermedad*, *Jesús*, *Job*, *Justo sufriente*, *Qohelet*, *sanación*, *Siervo de Yahvé*, *víctima*, *violencia*). El sufrimiento forma parte de la condición actual del hombre, como indica ya Gn 3,19 («con sudor comerás hasta que mueras...»), y está en el centro del más enigmático y denso de los libros de la Biblia (Job), con otros deuterocanónicos (como Sabiduría) y apócrifos *(1 Henoc)*. La Biblia no ha elaborado una visión ascética ni moralista del sufrimiento del hombre, sino que lo ha integrado dentro de la experiencia de solidaridad y comunicación personal, en la línea de la revelación de Dios y de la historia de Jesús, tal como culmina en la pasión de Jesús, de la que tratan los cuatro evangelios. Desde esa base podemos evocar algunos pasajes más significativos del Nuevo Testamento.

(1) *Un tema fuerte.* Entre las preguntas y temas fundamentales de la religión está el sentido del sufrimiento, que ha sido y sigue siendo la cuestión principal de la teodicea o «defensa» de Dios. ¿Cómo puede haber un Dios que nos permita padecer de esta manera? Los relatos antiguos de la Biblia afirmaban que Dios había respondido liberando a los hebreos del horno de opresión de Egipto, haciéndoles pasar a través del mar Rojo, y así lo celebran año tras año los israelitas en sus fiestas de Pascua. Pero en un momento dado las respuestas tradicionales resultaron insuficientes. Por eso, los últimos libros de la Biblia israelita han vuelto a plantear con radicalidad el tema.

Esta problemática no afecta solo a los hebreos, ni a los creyentes de Israel, sino de todos los hombres y mujeres del mundo, condenados de algún modo a la enfermedad y a la muerte. Por eso, la respuesta de Dios tiene que ser universal. Así lo sabe y dice el libro de Job, así quiere responder también el Eclesiastés o Qohelet. En el comienzo de la historia israelita de la Biblia (Ex 2–3) escuchamos el lamento y grito de unos hebreos oprimidos, que claman a Dios desde su aflicción. El problema que ellos presentan es universal.

(2) *Antiguo Testamento. Más allá de las razones*. En principio, parece que la Biblia se sitúa en una línea retribucionista, que toma como modelo el comportamiento según la ley. Esta es una visión que está presente en amplios estratos del Antiguo Testamento, partiendo de una interpretación dominante del pecado original (Gn 2–4). Dios habría creado a los hombres para hacerles vivir felices sobre el mundo, dentro de una totalidad cósmica que es buena. El dolor, incluso la muerte, sería consecuencia de una falta moral, castigo de Dios por los pecados de los hombres individuales o de sus antepasados. Esta es la visión de fondo que parece aún latir en la pregunta que se escucha todavía en algunos círculos creyentes de la actualidad, que mantienen el mismo esquema «ortodoxo» del Antiguo Testamento: ¿Qué he hecho yo para merecer esto? ¿Por qué me castiga Dios así? Ciertamente, esta visión puede tener algunos rasgos positivos, tanto a escala consciente como inconsciente, pero es insuficiente, como muestran algunos de los textos y temas básicos de la Biblia:

Qohelet* plantea el tema del dolor y del vacío de la vida, y no logra ofrecer una respuesta, pues dice «que no sabemos si somos objeto de amor o de odio». Estrictamente

hablando, parece que Qohelet no cree en un Dios personal que dirige la vida de los hombres, pues supone que el destino lo mueve todo, de manera que no puede distinguirse desde una perspectiva religiosa la suerte del justo y del impío. A pesar de ello, el autor apela a la justicia de Dios que debe expresarse en la misma forma de vida de los hombres sobre el mundo. Qohelet supone (afirma) que hay Dios, pero no es un Dios de la razón, Dios del sistema, sino un poder de Vida más allá de la vida sin sentido (vida de dolor) de nuestro mundo.

Job* tampoco puede responder de un modo racional, pero el Dios de su libro se pone de parte del hombre sufriente y expulsado, no de aquellos que quieren responder de una manera teórica a su llanto, acudiendo a un tipo de justicia general de Dios y acusando a Job como culpable. Es quizá el más radical de todos los documentos que se han escrito sobre el sentido del dolor en su relación con Dios. El libro de Job plantea unas preguntas a las que su autor no puede responder, pero lo hace con radicalidad creyente, como si nos situara ante un Dios que está más allá de Dios, ante una experiencia de sentido que va más allá de las razones del pensamiento y de la religión oficial. En esa línea, el Dios de Job aparece como un Dios «extranjero», alguien a quien no podemos domesticar con nuestras razones.

El justo sufriente (Sab 2) ofrece una respuesta más personal, vinculada a una esperanza de supervivencia, en línea de inmortalidad más que de resurrección. En sentido estricto, por el lugar que ocupa en el conjunto de la obra (del libro de la Sabiduría), el justo sufriente es israelita. Pero su experiencia se puede universalizar, de manera que al final ese justo no aparece como un israelita estricto, sino como una persona humana. Como indican estos textos, la presencia de Dios en el sufrimiento sigue siendo en Israel un tema abierto, que se sitúa y nos sitúa en el centro del gran enigma de la vida humana, tal como Jesús ha vuelto a plantearlo en el centro de su mensaje, tal como está recogido en el Nuevo Testamento.

(3) *Jesús*, *una protesta contra el sufrimiento.* El Nuevo Testamento asume básicamente el camino israelita, sin añadir ninguna respuesta teórica, sino la experiencia de Jesús que asume el sufrimiento (el fracaso y la muerte) como camino de Reino, en la línea del Siervo de Yahvé y del Justo sufriente, como han puesto de relieve los evangelistas que han contado la historia de su pasión. Se ha dicho que los evangelios, empezando por Marcos, son ante todo el relato de la pasión y sufrimiento de Jesús, precedido por un prólogo (en el que se explica los motivos que le han llevado a ese rechazo y sufrimiento). Así lo pone de relieve el evangelio de *Marcos*, a partir de la «confesión» de Pedro, que llama a Jesús Mesías de Dios (suponiendo así que debe actuar como triunfador sobre la tierra). Jesús responde: «El Hijo del Hombre debe padecer mucho, será rechazado por los ancianos, los sumos sacerdotes y escribas; que lo matarían..., y a los tres días resucitará» (Mc 8,31).

Esta es la novedad del Evangelio cristiano: la revelación del poder salvador del sufrimiento más allá de la pura razón. En este contexto, respondiendo a la «corrección» de Pedro, que quiere un mesianismo sin sufrimiento, Jesús amplía su propuesta y dice: «Si alguno quiere venir detrás de mí, que renuncie a sí mismo, que cargue con su cruz y

que me siga» (Mc 8,34). Esta es la revelación suprema de Jesús: Ha ofrecido su solidaridad a los pobres y sufrientes de Israel, queriendo así ayudarles a superar el dolor, prometiéndoles la bienaventuranza o plenitud del Reino, y diciéndoles «bienaventurados los que sufren» (cf. Lc 6,20-21), pero no porque sufren (en plano victimista), sino porque en el fondo de su sufrimiento viene a manifestarse el Reino de Dios.

En esa línea se puede interpretar a *Jesús como protesta activa contra el sufrimiento.* Él no ha reflexionado sobre el sufrimiento en un plano teórico, como han hecho Qohelet o Job, no ha investigado y propuesto nuevas teorías, más hondas, para explicar en general el posible valor humanizante del sufrimiento. Él ha hecho algo anterior, mucho más hondo: se ha puesto de parte de los que sufren, ofreciéndoles su solidaridad, curándoles. En contra de lo que a veces se ha dicho, en Jesús no hallamos ninguna «mística del sufrimiento», como la que puede encontrarse en Ignacio de Antioquía* (cuando dice que quiere morir, ser molido, para unirse con Cristo: *Romanos* 4); no hay tampoco una mística como la de aquellos que han pedido a Dios sufrimientos, diciendo «o padecer o morir» (lema atribuido a santa Teresa de Jesús).

Jesús ha protestado contra el sufrimiento y lo ha hecho de un modo inmediato e intenso: ayudando y curando a los que sufren, prometiéndoles el Reino de Dios, que es la felicidad completa, ya desde aquí, en este mundo. Se ha dicho a veces que sus milagros son gestos primitivos e inmaduros, cercanos a la magia. Buda fue más elevado: enseñó a los hombres a sufrir, a no evadirse. Jesús, en cambio, les habría ofrecido salidas ilusorias: una ilusión que, al fin, se muestra vana, porque las enfermedades siguen dominando a los hombres, que sufren y mueren, sin respuesta en este mundo. Pues bien, en contra de eso, debemos poner de relieve el carácter fundante de esa protesta de Jesús, que se eleva con todas las fuerzas en contra de aquellos dolores que oprimen a los hombres, anunciando la bienaventuranza, es decir, la dicha para los que sufren.

Sin duda, las historias de los milagros de Jesús pueden parecer «primitivas» y quizá lo son. Pero son «primitivas» en el sentido de originarias. Jesús se sitúa ante el problema básico del sufrimiento y no puede mantenerse tranquilo, reflexionando como el Qohelet o buscando una solución contemplativa, como Buda, pues él protesta ante el sufrimiento con su vida, con sus obras (milagros), con su movimiento mesiánico. No se refugia dentro de sí, no busca ningún tipo de mística, sino que inicia un movimiento de protesta en contra de las causas que conducen al sufrimiento de los hombres, especialmente de los pobres, un movimiento que sigue siendo la aportación principal del cristianismo de la historia de las religiones (G. Theissen).

(4) *Experiencia personal.* Jesús inició con los pobres (los hambrientos y sufrientes de su tiempo, los enfermos y oprimidos: cf. Lc 6,20-21) un movimiento de liberación, en las condiciones concretas de aquel mundo, significa estar dispuesto a morir. Por acompañar a los que sufren, Jesús está dispuesto a sufrir, no por victimismo, sino por solidaridad. Sabe que el dolor de la vida no se soluciona con más templo y más imperio (porque el templo y el imperio concretos de su tiempo son causantes de mucho sufrimiento), sino con más solidaridad, allí donde los hombres y mujeres estén dispuestos a «tomar la cruz», poniéndose de parte de los perdedores (los crucificados). Jesús no ha buscado el

sufrimiento, sino al contrario: ha querido la dicha de Dios. Pero lo ha hecho de un modo personal, aceptando el sufrimiento existente para desplegar así el camino mesiánico, muriendo a favor de la llegada del Reino de Dios. En ese contexto, los evangelios se han atrevido a contar el miedo de Jesús ante dolor, su gran protesta, unida, sin embargo, a la «obediencia» a su mensaje. Sabiendo ya que había sido condenado, tras la última cena: «Jesús tomó consigo a Pedro, Santiago y Juan... y les dijo: Siento tristeza de muerte. Quedaos aquí y velad. Y avanzando un poco más, se postró en tierra y suplicaba que, a ser posible, pasara de él aquella hora. Decía: ¡Abba, Padre! Tú lo puedes todo. Aparta de mí este cáliz. Pero que no se cumple mi voluntad, sino la tuya. Volvió y los encontró dormidos...» (cf. Mc 14,32-42).

Dios le ha enviado, él ha respondido. Ahora suplica, desde su vida hecha cáliz, infusión de muerte. Está triste, los poderes de este mundo han vencido; por eso clama al Padre de la Vida, sobre el orden del sistema. Le llama Abba y reconoce su poder (¡lo puedes todo!), mostrándole su angustia: ¡Aparta de mí este cáliz! De esa forma, Jesús descubre a Dios desde su mismo sufrimiento, confesándole su miedo y confiándose en sus manos de infinito amor, sobre el orden de aquellos que le matan. Más fuerte es aún el dolor de Jesús en la cruz.

Los judíos han podido contar y a veces han contado a Jesús entre los mártires de su historia (y de la humanidad); pero mantienen su reserva ante las razones de su muerte (era un peligro para Israel) y piensan que ella no ha sido revelación suma y escatológica de Dios, pues la historia sigue dominada por la muerte. En contra de eso, los cristianos han condensado (y personificado) el dolor de todos los mártires en la muerte de Jesús, a quien veneran como signo de supremo sufrimiento y, al mismo tiempo, como palabra suma de Dios, que acoge por Jesús a todos los asesinados (cf. Mt 23,35 par). Desde esa base, los evangelios han querido recordar en toda su crudeza las palabras de Jesús en el Calvario, de manera que se escuche el grito de todos los sufrientes de la historia: «Eloí, Eloí...! ¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?» (Mc 15,34; Mt 27,46).

Con el justo perseguido del Salmo 22,2, Jesús llama a Dios, gritando su abandono y pidiéndole su ayuda (culminando la pregunta de Getsemaní). Se pone ante el Dios que parece olvidar a los hombres y pregunta con millones de expulsados y sufrientes: *¿Por qué me has abandonado?* Desde una perspectiva puramente histórica, el abandono de Jesús sería un fracaso: al final de su camino, proscrito, expulsado de su pueblo y denigrado, habría confesado su impotencia. Muere y todo sigue igual: perecen con él millones de excluidos o rebeldes, sin nadie que responda. Pero los evangelios confiesan que su muerte pertenece al misterio de Dios, que le acoge y le responde por la resurrección, no para vengarse de los que le matan, sino para ofrecerles también a ellos el perdón.

(7) *Un camino cristiano.* Ha muerto Jesús, preguntando por Dios desde su fracaso, tras haber anunciado y preparado un Reino que no llega. No ha logrado resolver los conflictos sociales, el problema del sufrimiento. Ha fracasado, según ley (poder sagrado de los sacerdotes de Jerusalén, sistema político del Imperio romano). Pero precisamente en su fracaso, al aceptar el sufrimiento que nace de su solidaridad con los que sufren, ha

podido revelarse como portador de una gratuidad y vida propia de Dios, en creatividad de amor y resurrección. Los sacerdotes se burlaban, suponiendo que si Dios fuera su Padre debería bajarle de la cruz (Mt 27,40-43). Los cristianos confiesan lo contrario: precisamente porque es Padre, Dios le alienta y acompaña hasta la muerte. Los que se burlan de Jesús que muere en la cruz aparecen como servidores del Dios del sistema triunfante, la ley de este mundo. Los cristianos, en cambio, saben que solo Aquel que sostiene y recibe a los que mueren en su nombre (cf. Sab 2) es Dios verdadero.

Así acoge el Padre a Jesús, en los brazos de su amor infinito, sin responder con violencia a la violencia del sistema, sin vengarse ni matar a quienes matan. En este contexto ha presentado el Nuevo Testamento el sentido más hondo del sufrimiento: «Jesús, en los días de su vida, elevó súplicas y peticiones, con gritos y lágrimas, a Aquel que podía librarle de la muerte; pero, siendo Hijo, aprendió a obedecer en el sufrimiento y habiendo sido plenificado fue hecho causa de salvación» (cf. Heb 5,7-10). Desde aquí se entiende la reinterpretación cristiana del tema, como indicarán unos ejemplos:

El eunuco de la reina de Etiopía vuelve de Jerusalén, donde había venido para adorar a Dios, y va leyendo un texto de la Escritura que dice: «Como oveja al matadero fue llevado, y como cordero mudo delante del que lo trasquila, así no abrió su boca. En su humillación, se le negó justicia; pero su generación, ¿quién la contará? Porque su vida es quitada de la tierra» (Hch 8,32-33). Este es el tema básico de la catequesis cristiana: el hecho de que Jesús, Mesías del Reino de Dios, ha tenido que sufrir. Así lo proclama el Jesús histórico de Mc 8,31 par: «Era necesario que el Hijo del Hombre padeciera...». Así lo repite el ángel de la tumba vacía y el mismo Jesús pascual de Lucas (cf. Lc 24,7.26.44.46): «Era necesario que Cristo padeciera...». Esta es la nueva clave de la interpretación cristiana de la Biblia: ella no es libro de Ley, sino libro que anuncia y expone el sufrimiento pascual de la vida, un sufrimiento creador, que vincula a los hombres con Jesús, haciendo que ellos sean capaces de vivir en esperanza. Desde esa perspectiva anterior pueden destacarse dos experiencias cristianas de sufrimiento.

Sufrimiento de la madre mesiánica. Simeón, el justo israelita, espera la llegada del Mesías y, teniéndole en brazos, declara a la madre su sentido y camino: «Este está puesto para caída y levantamiento de muchos en Israel y para señal contradicción, para que sean descubiertos los pensamientos de muchos corazones. Y a ti misma una espada te traspasará el alma» (Lc 2,34-35). Esta es la espada del dolor mesiánico, que la madre de Jesús y todos los cristianos tienen que asumir. Es la espada del dolor de la fe, que va dividiendo el alma de los fieles, para purificarla. La espada de la división social que Jesús va creando, la espada de una vida que solo puede ser amor (hacerse amor) entregándose al servicio de los demás.

Un sufrimiento ministerial. El autor de la carta a los Colosenses, tomando el nombre de Pablo, interpreta la misión cristiana como un sufrimiento creador. «Ahora me alegro por mis padecimientos en favor vuestro, completando en mi carne lo que falta a los sufrimientos de Cristo en favor de su Cuerpo, que es la Iglesia, de la cual fui hecho ministro conforme a la administración de Dios que me fue dada para beneficio vuestro, a fin de culminar la Palabra de Dios, el misterio que ha estado oculto desde los siglos y

generaciones, pero que ahora ha sido manifestado a sus santos, a quienes Dios quiso hacer saber cuáles son las riquezas de la gloria de este misterio entre los gentiles, que es Cristo en vosotros, esperanza de la gloria» (Col 1,24-28).

El Pablo histórico había evocado con fuerza la debilidad y padecimientos del misionero, vinculado a la cruz del Cristo (cf. 2 Cor 10–12). Pero solo Colosenses ha sistematizado el tema, mostrando que el ministro del Evangelio no es un liturgo del mundo sagrado, que ratifica el orden divino de la realidad, como han destacado las religiones de la naturaleza y después hará el neoplatonismo cristiano, sino alguien que sabe sufrir con Jesús, no para sacralizar este cosmos, sino para transformarlo con su entrega. De esa forma queda así integrado en la pasión de Cristo, a favor de la Iglesia (de los gentiles).

Cf. J. M. ASURMENDI, *Job. Experiencia del mal*, *experiencia de Dios*, Verbo Divino, Estella 2001; J. R. BUSTO, *El sufrimiento*, *¿roca del ateísmo o ámbito de la revelación divina?*, Comillas, Madrid 1998; F. DE LA CALLE, *Respuesta bíblica al dolor de los hombres*, Fax, Madrid 1974; G. GUTIERREZ, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*. *Una reflexión sobre el libro de Job*, Sígueme, Salamanca 1988; X. PIKAZA, *Teodicea*, Sígueme, Salamanca 2013; G. THEISSEN, *La fe bíblica. Una perspectiva evolucionista*, Verbo Divino, Estella 2002.

SULAMITA

(↗ *Abisag*, *amor*, *Cantar de los Cantares*, *Salomón*). El Cantar de los Cantares* (= Cant) ha puesto de relieve la igualdad en el amor entre el hombre y la mujer, abriendo un itinerario en el que ellos descubren en sí mismos (en su comunicación de amor) los valores y misterios de la realidad humana. Este libro es un canto al amor integral donde se vinculan motivos de la naturaleza (primavera, árboles, olores...), de la historia y de la geografía israelita (cf. Cant 1,14; 2,1; 4,8; 9.11). En este contexto destaca la alusión a la Sulamita/Sunamita (cf. Abisag: 1 Re 1,3.15).

El Cant se sitúa en el comienzo de la creación, allí donde varón y mujer se encuentran de un modo inmediato, «antes» de todo pecado y/o de todo dominio de uno sobre otro, sin preocupación que amarse. Varón y mujer aparecen sencillamente como iguales, sin las divisiones religiosas, culturales o sociales impuestas por el sexo o por otras funciones sociales. En esa línea, la mujer puede expresar sus sentimientos, en igualdad con el varón. Así habla y actúa con autonomía plena, con el nombre de Sulamita (Cant 6,13 o 7,1). Estrictamente hablando, no sabemos lo que ese nombre significa, de manera que se han trazado varias hipótesis: (a) Puede ser la mujer Abisag, originaria de Sunem, última esposa de David, pero la identidad de Sunem con Sulem es dudosa, y resulta difícil pasar de la última mujer de David a la esposa ideal de Salomón. (b) Puede ser el nombre femenino de Salomón, como para indicar que Salomón y ella forman una pareja de iguales, pues Sulamita puede provenir de la misma raíz *šlm*, y significa la perfecta, la pacificada, lo mismo que Salomón. (c) Algunos, en fin, añaden que se trata de una «personificación» de la diosa Šala o Šulmânîtu, que se identificaría con Anat/Astarté/Ishtar*, de manera que en el fondo del Cantar se hallaría el viejo mito de amor del Dios y de la Diosa (Ashera).

Sea como fuere, Salomón y la Sulamita forman la pareja ideal y perfecta del Cantar. Ambos son jóvenes, en un contexto de búsqueda y encuentro amoroso (antes de todo matrimonio y maternidad). El texto no ofrece en ningún momento una referencia al matrimonio oficial, ni al cuidado de los hijos (ellos podrán venir después, pero no están en el centro del Cantar). De esa forma, la Sulamita (que no tiene padres o marido, sino hermanos) y Salomón su amante descubren el sentido del mundo, descubriéndose a sí mismos y expresando de un modo directo sus más fuertes sentimientos. Nos hallamos, según eso, ante un canto a la belleza de la creación, descubierta y explorada por un hombre y una mujer, en sinfonía de amor, donde se integran cuerpo y alma, intimidad personal y mundo entero. De esa manera, descubriendo cada uno en el otro lo mejor de sí mismo, los dos encuentran juntos el sentido del mundo.

«El amor tiene una dimensión corpórea, que no se agota en la contemplación: oír, ver, mirar, escuchar. El amor es una gravitación mutua de dos cuerpos que no quieren guardar distancias, porque buscan la unión, sueñan con la fusión» (L. Alonso Schökel, *El Cantar de los Cantares*, Verbo Divino, Estella 1992, 55). Entendido así, el Cantar no es una alegoría religiosa, pues habla del amor humano, pero sabiendo que allí donde un hombre y una mujer se aman se expresa el sentido de Dios y de la creación. Este

lenguaje del Cantar ha inspirado gran parte de la experiencia mística y de la espiritualidad cristiana.

Cf. J. C. EXUM, *Song of Songs*, OTL, Louisville KY 2005; M. V. FOX, *The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs*, University of Wisconsin Press, Madison 1985; D. LYS, *Le plus beau chant de la création*. *Comentaire du Cantique des Cantiques*, LD 51, Cerf, París 1968; X. PIKAZA, *Amor de hombre*, *Dios enamorado*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2005; M. POPE, *Song of Songs*, AB 7c, Doubleday, Nueva York 1976; A. ROBERT y R. TOURNAY, *Cantique des Cantiques*, Gabalda, París 1963; G. RAVASI, *Il Cantico dei Cantici*, EDB, Bolonia 1992.

SUMISIÓN

(↗ *amor*, *fe*). El cristianismo no es religión de sometimiento a Dios, como es quizá el islam, sino experiencia de amor a Dios y al prójimo. De todas formas, hay en el cristianismo un elemento de sumisión que está fundado en el comportamiento de Cristo, que no se rebeló de un modo violento contra la autoridad, sino que se sometió dejándose matar. En esa línea se puede hablar de una sumisión política, «sométase toda persona a las autoridades constituidas...» (Rom 13,1), y de un sometimiento mutuo, de carácter personal y reversible, es decir, que va en las dos direcciones, desde la fe en el Cristo, dentro del matrimonio: someteos unos a otros, en el amor de Cristo» (Ef 5,1). En un momento dado, la misma tradición paulina ha podido invocar ese principio de sometimiento ya no reversible, ratificando así un orden social jerárquico en el que unos se encuentran sometidos a los otros, como suponen los códigos* domésticos de las cartas pastorales (patriarcalismo*). De todas formas, el Nuevo Testamento en su conjunto no es un texto de sumisión, sino todo lo contrario: texto de libertad y amor mutuo, como han destacado de forma impresionante los textos de Pablo (Gal, Rom) y los evangelios, especialmente el de Mc. La sumisión como principio «teológico» ha entrado en el cristianismo posterior, desde fuentes contrarias al espíritu de la Biblia, como puede ser la Carta *Primera de* Clemente*.

SUSANA

(↗ *adúltera*, *Daniel*, *Ester*, *Judit*, *macabeos [madre de los]*). La bella e inquietante historia de Susana, recogida en Dn 13 LXX y Teodoción, es una narración (leyenda) piadosa de la Biblia griega (versión de los LXX), que sirve para expresar la «sabia y dura» justicia de la ley.

(1) *Historia*. Estos son sus elementos principales. (a) Susana es rica, bella, justa: signo de los auténticos judíos que reciben en el mundo la gracia y bendición (cf. Dn 13,57), en medio de una dura prueba de la que sale vencedora, con la ayuda de Daniel (= Juez justo o Juez de Dios). (b) Los jueces (ancianos) son los malos israelitas (cf. Dn 13,52-53.56-67) que representan la justicia pervertida de los varones violadores, que se aprovechan de la mujer indefensa: desean a Susana y cuando ella se defiende y grita ellos la acusan de adulterio y logran condenarla a muerte. La mayor parte de las historias del mundo acaban ahí: Susana inocente sucumbe víctima del deseo de los violentos perversos. La riqueza y belleza (parque, agua, cuerpo joven) excitan y nublan la vista de los jueces. Es difícil romper el círculo de sus envidias y deseos. Dios no escucha. (c) En ese contexto aparece Daniel, juez joven y profeta sabio, portador de la justicia de Dios, revelador de su juicio, para restablecer el orden en clave de talión: condena a los perversos y declara la inocencia de la mujer perseguida. No ha habido adulterio. La bella mujer es inocente; los ancianos-jueces, que son mala autoridad, son los culpables y por eso deben morir.

(2) *Actualidad*. Daniel representa un sistema judicial donde se distinguen claramente buenos y malos: hay una ley y se cumple: en lugar de la buena Susana deben morir los malos jueces, convertidos en chivo emisario de un sistema de violencia que se eleva sobre todos los buenos ciudadanos. Esta es la última palabra de Daniel: es juez en línea israelita y necesita que el sistema funcione por medio de la muerte. Quiere que las «susanas» de la tierra puedan bañarse en su parque, sin que nadie se atreva a molestarlas. Triunfa así la ley del miedo, sellada por la sangre. Se impone la justicia del talión: cambian las suertes (como en los Purim de Ester), pero el sistema sigue, como en la buena revolución de los que confunden su orden con una pistola o guillotina. Daniel es una especie de mesías del orden, de la justicia hecha violencia, con la pena de muerte necesaria para alejar a los adúlteros; es el mesías de la ley que premia a los buenos y castiga a los malos. El idilio final de la familia (humanidad) feliz, en el parque del agua y la vida, se edifica sobre la expulsión de los culpables. Goza Susana y se sigue bañando con sus criadas, ya sin miedo, mientras son apedreados y mueren para siempre los jueces malos, bajo las piedras del torrente seco. Esta es una imagen perfecta del mesianismo de la ley, que los apocalípticos de Israel y ciertos moralistas posteriores de la Iglesia cristiana han elaborado. Es lógico que este pasaje de justicia intramundana (Dn 13) haya sido introducido tras el Daniel sapiencial (Dn 1–6) y apocalíptico (Dn 7–12), como recogiendo y culminando ambos motivos. Es un pasaje hermoso, pero no es evangelio, pues su mesías o cristo es solo un juez que cumple la ley con agudeza superior, utilizando para ello las armas de la muerte. Es un pasaje necesario, pues Susana tiene que ser defendida en contra de los malos jueces que quieren condenarla a muerte. Pero,

en sí mismo, resulta inquietante, pues necesita que mueran los malos jueces. Daniel es necesario en un nivel de pura ley, pero no es salvador, ni es juez de gracia, como el Cristo de la escena de la adúltera* de Jn 8,1-11.

Cf. A. GONZÁLEZ LAMADRID (ed.), *Historia, Narrativa, Apocalíptica*, Verbo Divino, Estella 2000; L. ALONSO SCHÖKEL y J. L. SICRE, *Profetas* II, Cristiandad, Madrid 1980, 1221-1308.

T

TABERNÁCULO, TIENDA

(↗ *arca*, *presencia*, *templo*). La palabra castellana evoca dos términos hebreos distintos: uno es *mishkan*, de *shakan*, habitar, que significa «morada», palabra emparentada con la Shekiná, que es Dios como presencia; otro es *suk*, *sukot*, que significa «tienda» y se aplica a los hombres más que a Dios. De todas formas, los dos sentidos de la palabra castellana *tabernáculo* pueden relacionarse.

(1) *Tabernáculo*, *presencia de Dios* (templo*). En el mismo contexto de la *alianza*, que se establece y se renueva (cf. Ex 19–24; 32–34), el libro del Éxodo trata del *santuario* como signo y presencia de Dios entre los suyos (Ex 25–31; 35–40). Los dos temas (alianza y santuario) se implican y entrelazan de forma teológica y literaria: cerrado el primer pacto (Ex 19–24), Dios llama a Moisés a la montaña para revelarle allí la forma de su «templo móvil». Pero el pueblo peca: rompe la alianza, rechaza la presencia sagrada. Solo cuando Dios retorna y el pueblo le acepta de nuevo (Ex 32–34) puede comenzar la construcción (Ex 35–40). Este es un *santuario itinerante*, propio del Dios que camina con el pueblo, en medio de las pruebas y dificultades del desierto, en busca de la tierra prometida. Sus elementos fundamentales son una tienda o *tabernáculo*, es decir, una casa portátil donde Dios acampa, un *arca* concebida como depósito del libro de la alianza y trono para Dios, y, finalmente, un *altar para los sacrificios*. Lo esencial no es ya el lugar, ni un monte de dioses ni tampoco una ciudad santificada, conforme a tradiciones usuales en muchos pueblos del entorno. Para los redactores del Pentateuco (Ex 25–40) el signo y presencia de Dios es una tienda móvil, con el espacio sagrado que se crea en su entorno. Dios caminante es Yahvé, Dios de peregrinos. El arca está más ligada al movimiento; por eso la llevan a hombros los levitas mientras peregrinan por la tierra. Por el contrario, el tabernáculo o tienda del encuentro cumple su función en los tiempos de acampada del pueblo. «Harás el Tabernáculo de diez cortinas de lino torcido, azul, púrpura y carmesí; lo harás con querubines de obra primorosa. La longitud de cada cortina será de veintiocho codos, y su anchura de cuatro codos; todas las cortinas tendrán una misma medida. Cinco cortinas estarán unidas una con la otra, y las otras cinco cortinas unidas una con la otra» (Ex 26,1-4). Esta es la tienda o morada móvil de Dios, que se coloca en el centro del campamento de los israelitas caminantes. Ciertamente, es más rica que las otras tiendas, más lujosa y noble. Pero no es más que una tienda de campaña: un conjunto de estacas y tablones recubiertos de lona encarnada, con un techo de piel de cabra. Allá en su tienda, como un peregrino más entre los hombres y mujeres de su pueblo, habita Dios. Por eso, cuando llega el momento de la

marcha, los levitas deben levantar su tienda: recogen las estacas y tablones, pliegan las telas y pieles y lo llevan todo a hombros hasta el nuevo campamento. Así se puede suponer que caminaba Dios con Abrahán, que habitó como extranjero en tiendas, porque esperaba «la ciudad con cimientos permanente, cuyo arquitecto y constructor es Dios» (Heb 11,9-10). Este tabernáculo constituye el signo mayor de la presencia de Dios, es el lugar de su reunión con los hombres, como han puesto de relieve los textos donde se dice que Dios bajaba como una «columna de nube», para indicar de esa manera su cercanía misteriosa y oculta en medio de los hombres (cf. Ex 33,6-10). Solo Moisés penetraba en la tienda, para conversar con Dios cara a cara (Ex 33,11), y de tal forma se dejaba iluminar por su presencia que después, cuando salía, llevaba el rostro brillante, irradiando gloria (Ex 34,35). Esa temática ha recibido un sentido cristiano allí donde se dice que «la Palabra de Dios se encarnó y puso su tienda entre nosotros» (Jn 1,14). Por otra parte, a diferencia de los israelitas, que no podían mirar hacia el rostro de Moisés por el resplandor que destellaba cuando salía de la tienda de Dios (Ex 34,33-35), los cristianos pueden mirar hacia Jesús con el rostro descubierto, porque la gloria del Hijo de Dios no deslumbra a los hombres (cf. 2 Cor 3).

(2) *Fiesta de los Tabernáculos. La tercera fiesta*. La fiesta de los Tabernáculos o tiendas se celebra al final del año agrícola, en torno a septiembre, para dar gracias a Dios por la cosecha y, especialmente, por la última cosecha significativa, que es la del vino. «El día 15 del mes séptimo, cuando hayáis almacenado los productos de la tierra, celebraréis la fiesta de Yahvé durante siete días. El primer día será una fiesta sabática, y el octavo día será una fiesta sabática. El primer día tomaréis para vosotros ramas de palmera, ramas de árboles frondosos y de sauces de los arroyos; y os regocijaréis delante de Yahvé, vuestro Dios, durante siete días. Siete días habitaréis en cabañas. Todo israelita habitará en cabañas, para que vuestros descendientes sepan que yo hice habitar a los hijos de Israel en cabañas cuando los saqué de la tierra de Egipto. Yo, Yahvé, vuestro Dios» (Lv 23,39-43; cf. Dt 16,13-16). Se trató en principio de una fiesta agraria, vinculada a la vendimia, días de gozo en el campo, con una especie de retorno a la naturaleza. Lógicamente, los israelitas posteriores, habitantes de ciudades, recordaron en esta fiesta el paso de las viejas tribus por el desierto, mientras vivían en tiendas. Más aún, en este contexto, los israelitas han proyectado esta fiesta hacia el final de los tiempos, de tal forma que la llegada del día de Yahvé y su triunfo se concibe como una celebración de los Tabernáculos, como ha recordado el mismo Apocalipsis: «Vi un cielo nuevo y una tierra nueva... la nueva Jerusalén que descendía del cielo de parte de Dios, preparada como una novia adornada para su esposo. Oí una gran voz que procedía del trono diciendo: Este es el tabernáculo de Dios con los hombres, y él habitará con ellos; y ellos serán su pueblo» (Ap 21,2-3).

(3) *Habitó entre nosotros*. Significativamente, la palabra clave de la encarnación cristiana evoca la fiesta de los Tabernáculos, cuando se dice «la Palabra se hizo carne y habitó [*eskênôsen*] entre nosotros» (Jn 1,14). Esta es la fiesta del sábado final, la semana última, sin más semanas, la expresión de Dios como presencia. En esa línea se ha situado el libro del Apocalipsis donde la inmensa multitud de los salvados celebra de forma

anticipada la victoria de Dios con palmas en las manos, como en el día de los Tabernáculos (cf. Ap 7,9). El Apocalipsis concibe el Templo celeste de Dios como Tienda de reunión y consejo amistoso (Ap 15,5; cf. Ex 25–40). Muy posiblemente, esa *Tienda de Dios* se identifica para Juan con las iglesias cristianas, contra las que blasfema la Bestia (Ap 13,6), a no ser que Tienda o Morada se hayan vuelto un título del mismo Dios. El ángel hermeneuta nos ha dicho que el Sentado sobre el Trono habitará (se hará Tienda) para los salvados (7,15). Lógicamente, la nueva Jerusalén (Ciudad, Novia) es Tienda o Tabernáculo donde Dios habita con los hombres. Esta será la fiesta del Dios que se hace presencia de consuelo y vida para ellos (21,3-4).

Cf. R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985, 382-397.622-630; R. VICENT, *La fiesta judía de las Cabañas (Sukkot). Interpretaciones midrásicas en la Biblia y en el judaísmo antiguo*, Verbo Divino, Estella 1995; H. ZORRILLA, *La fiesta de los oprimidos. Relectura de Jn 7,1–10,21*, DEI, San José de Costa Rica 1981.

TABLAS ASTRALES

(↗ *astros*, *Henoc*). Conforme a la visión de los apocalípticos*, hay un libro celestial, fijado por Dios y expresado en el curso de los astros. Así lo describe Henoc en el *Libro Astronómico* (de *Las luminarias celestes*), cuando su guía Uriel le dijo: «Mira, Henoc, las *tablas celestiales* y lee lo que está escrito en ellas, entérate de cada cosa. Miré las tablas celestiales, leí todo lo escrito y supe todo; y leí el libro de las acciones de los hombres y todos los seres carnales que hay sobre la tierra, hasta la eternidad. Entonces bendije al gran Señor, al Rey de la gloria eterna, por haber hecho toda la obra del mundo, y alabé al Señor por su paciencia con los hijos de Adán» (*1 Hen* 81,1-4). Por eso, a fin de expresar en su vida personal y social el orden sagrado del cosmos, el apocalíptico ha de ser un astrónomo, celoso de conocer y mantener la ley de los años, meses y días. En esta perspectiva, el *Libro* más hondo de la voluntad y misterio de Dios no es la Ley social-ceremonial de la Torah judía, sino la más profunda armonía del cosmos, que puede leerse en las estrellas. La experiencia cósmica se sitúa de esa forma en el principio y centro de la revelación sagrada, con riesgo de convertir la historia humana en expresión de una fatalidad astral. La sacralidad cósmica ha sido amenazada por el pecado de algunos astros/ángeles y de aquellos hombres (incluso israelitas) que siguen su mentira y celebran erradamente las fiestas de un cosmos que ha roto el orden que Dios le impuso en el principio. Por el contrario, los fieles apocalípticos conocen el orden primero del mundo y celebran la gloria de Dios conforme al verdadero calendario, separándose de la corrupción de los israelitas pervertidos y de los gentiles. Ellos, los buenos apocalípticos, leen los *libros astrales*, donde se encuentra la verdadera sabiduría, de manera que sus libros pueden presentarse como una expansión y despliegue de la verdad original de las *tablas celestiales*. Porque habían descubierto y querían mantener el verdadero culto y calendario astral se separaron de resto de Israel algunos grupos apocalípticos, entre ellos los apocalípticos esenios vinculados a la tradición de Qumrán. Esta veneración astral de la apocalíptica judía está relacionada con la religiosidad cósmica de algunos círculos de pensamiento griego y con otros tipos de religiosidad oriental (sobre todo babilónica). Muchos apocalípticos, opuestos al desorden astral del mundo viejo, han sido básicamente astrónomos sagrados, iniciando así una línea que desembocará en la especulación y religiosidad astrológica de tiempos posteriores. Es evidente que una religiosidad que se vincula de esta forma con el orden o desorden de los astros ha de tener un fuerte carácter esotérico y predestinacionista: solo algunos, los elegidos y sabios, conocen el verdadero orden del cosmos; ellos, y todos los restantes humanos, se encuentran predestinados por un tipo de destino, tienen sus suertes marcadas en el mundo de los astros.

TALIÓN

(↗ *gracia*, *juicio*, *perdón de Dios*). La ley del talión (ojo por ojo, diente por diente), de origen muy antiguo (se encuentra atestiguada ya en Mesopotamia en el tercer milenio a.C.), expresa de un modo judicial el dualismo antropológico (hay buenos y malos) y entiende la conducta humana en forma de «retribución simétrica» (amar a los amigos, odiar a los enemigos).

(1) *Antiguo Testamento*. El talión aparece ya en el «código de Noé»: «si uno derrama la sangre de un hombre otro derramará la suya» (Gn 9,6). Se reprime así la violencia con violencia, el asesinato con un nuevo asesinato (ya legal). Los hombres pueden vivir y han vivido sobre el mundo sin diluvio (sin destrucción), pero lo han hecho solo a base de miedo, controlados, dominados por un Dios que revela su poder en el olor de sangre, en el aroma de la carne sacrificada. El talión se expresa en forma de principio legal en los tres códigos más importantes del Antiguo Testamento. Aparece de manera básica en el Código de la Alianza: «ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie, quemadura por quemadura, herida por herida, golpe por golpe» (Lv 21,24-25). Queda reforzado en el Deuteronomio: «Tu ojo no le tendrá lástima. ¡Vida por vida, ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie!» (Dt 19,21). El Código de la Santidad mantiene esta ley y la convierte en principio jurídico: «Y el que cause lesión a su prójimo, según hizo, así le será hecho: rotura por rotura, ojo por ojo, diente por diente. Según la lesión que haya hecho a otro, así se le hará a él» (Lv 24,19-20). Esta ley del talión racionaliza la justicia, introduciendo un principio de equivalencia entre el agravio y la pena, impidiendo así la violencia irracional o la venganza infinita. Baste recordar que la justicia actual suele emplear un tipo de talión, aunque ha cambiado el carácter corporal de la pena (ojo por ojo), castigando a los culpables de manera equivalente con una multa económica, con la pérdida de libertad (cárcel) o incluso con la pena de muerte, lo cual nos sitúa en pleno talión.

(2) *Sermón de la Montaña*. Desde su experiencia de gratuidad y perdón*, que se expresan en forma de amor creador, Jesús ha superado el principio del talión, tal como lo ha puesto de relieve la formulación de Mateo: «Habéis oído que fue dicho a los antiguos: Ojo por ojo y diente por diente. Pero yo os digo: No resistáis al malo. Más bien, a cualquiera que te golpea en la mejilla derecha, vuélvele también la otra. Y al que quiera llevarte a juicio y quitarte la túnica, déjale también el manto...» (Mt 5,38-40). Por encima del talión, que mantiene al hombre en el plano de la justicia de la ley, en el interior de un sistema de equivalencias entre acción y reacción, el Evangelio ha revelado la experiencia más alta de la gratuidad creadora, que puede superar el orden cerrado de violencia del mundo.

(3) *Apocalipsis*. Partiendo del Cordero degollado y buscando la nueva Jerusalén, el profeta Juan ha superado el talión: Dios se revela en Jesús como aquel que nos ha amado, muriendo por nosotros (1,5), de forma que su salvación no está medida por los libros del juicio, sino abierta a todos a través del Libro de la Vida del Cordero. Pero a nivel intramundano, sobre un plano de juicio, el conjunto de los hombres siguen

dominados por la ley del talión y la venganza, como indican algunos de los textos centrales del Ap: 6,10; 11,18; 14,9-11; 16,4-6; 18,5-6; 19,2. Solo allí donde esa ley se toma en serio y el ser humano se descubre condenado a padecer la violencia que él mismo ha desatado, puede sentirse la necesidad de superarla, desde la experiencia de gracia del Cordero. En el cruce entre el talión, que mantiene con violencia el orden violento del mundo, y la gracia que puede recrearlo en amor, se sitúa el mensaje de Jesús, tal como Pablo ha visto en Rom 12,8–13,10.

Cf. R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985, 205-226; W. D. DAVIES, *El Sermón de la Montaña*, Cristiandad, Madrid 1975; J. LAMBRECHT, *Pero yo os digo... el Sermón programático de Jesús (Mt 5–7; Lc 6,20-49)*, Sígueme, Salamanca 1994.

TALMUD

(↗ *Biblia*, *Israel*, *Ley*, *midrás*, *Misná*, *sinagoga*). Significa en hebreo «estudio» o «doctrina», y recoge y sistematiza (a partir de la Misná*) las tradiciones legislativas del judaísmo posbíblico hasta el siglo VII d.C. Es fundamental para entender la historia de la interpretación de la Biblia.

(1) *Origen y sentido*. A finales del siglo II d.C. quedó fijada la Misná, convertida pronto en cuerpo legal normativo para el conjunto de las comunidades judías que aceptaron la reforma rabínica y se constituyeron como religión sinagogal, en las diversas partes del mundo entonces conocido, especialmente bajo el Imperio romano (en el entorno de la antigua Palestina, sobre todo en Galilea, pues no podían vivir en Jerusalén) y en Babilonia (es decir, en el Imperio persa).

Muchos rabinos quisieron rellenar las lagunas de la Misná y así, desde el siglo III d.C., empezaron a reunir y codificar nuevas normas en una obra llamada Tosefta, que significa adición o «suplementos», que contiene tradiciones importantes para el conocimiento del judaísmo, pero ellas no fueron consideradas como «texto oficial» (cuasi-canónico), y además no se organizaron de un modo sistemático. Por eso, aunque en general es más extensa que la Misná, la Tosefta no ha sido estudiada ni comentada de manera orgánica y unitaria. Eso se debe al hecho de que los rabinos judíos prefirieron abandonar ese camino de suplementos y optaron por tomar la Misná como base, para comentarla y añadir nuevas discusiones legales en los lugares correspondientes.

El Talmud sigue teniendo en el centro de cada página el texto de la Misná, ya fijado, según el orden de los seis tratados: *Zeraim* (semillas, agricultura), *Moed* (estaciones, festividades), *Nashim* (mujeres, matrimonio y divorcio), *Nezikim* (daños, normas civiles y penales), *Kodashim* (cosas santas, objetos sagrados y ritos), Torohot (purezas, la limpieza ritual). Sobre esa base trabajaron los talmudistas, es decir, los hombres de estudio o especialistas de la enseñanza (de *lamad*, enseñar), y así fijaron a lo largo de los siglos la Guemará, es decir, el «complemento» de la Misná. De esa manera, la Misná, más su complemento (eso significa Guemará), forman el Talmud o enseñanza judía, que no se expresa en forma de doctrina teórica (filosofía, como en Grecia), sino en forma de indicación práctica para la acción.

(2) *Dos talmudes*. Los redactores de la Misná se habían llamado «tannaítas» (es decir, maestros). Los de la Guemará, con la que se completa el Talmud, se llamaron «amoraítas» o intérpretes y ellos definen el judaísmo de los siglos siguientes, del III al VI, en las dos escuelas básicas, la de Palestina y la de Babilonia, de manera que podemos hablar de dos talmudes:

El Talmud de Palestina (llamado también de Jerusalén) es el más antiguo y fue codificado básicamente en Galilea (Tiberíades), entre el siglo III y IV d.C., siendo fijado en torno al año 400 d.C. Las leyes básicas se conservan en hebreo, los comentarios en arameo. No se sabe si se extendía a toda la Misná, pues solo se conservan los comentarios y ampliaciones a los cuatro primeros órdenes de la Misná (a excepción de Eduyyoty Abot) y del tratado Niddá, del 6° orden.

Talmud de Babilonia, codificado básicamente entre el siglo V y el VII d.C., en las escuelas judías del Imperio persa, especialmente en Sura y Pumbedita, que siguieron siendo hasta el siglo IX los centros básicos para el estudio de las leyes judías. Tampoco el Talmud de Babilonia comenta todos los tratados de la Misná (que son 63, cada uno de ellos dividido en capítulos), sino solo 36, de los cinco primeros órdenes, pero es mucho más extenso que el de Palestina. Fijado ya en torno al siglo VII d.C., el Talmud de Babilonia, escrito en hebreo y arameo, ha venido a convertirse en la obra básica para el estudio y la vida del judaísmo posterior, hasta el día de hoy. Así podemos y debemos hablar de un judaísmo talmúdico, centrado en el estudio e interpretación de la Ley de Dios, fijada en la Escritura y en la Misná.

Entre las ediciones críticas, cf. L. GOLDSCHMIDT, *Der Babylonische Talmud*, 12 vols., Berlín-Leipzig 1929-1936; I. EPSTEIN, *The Babylonian Talmud*, 18 vols., Londres 1961. Hay una edición parcial bilingüe, hebreo/aramea y castellanas del *Talmud de Babilonia*, iniciada por A. WEIS (Criterio, Buenos Aires 1970/2004), de la que se han publicado ya 16 volúmenes, pero faltan aún otros diez.

TAMAR, DOS MUJERES

(↗ *David*, *genealogías*, *levirato*, *mujer 2*). La Biblia hebrea conserva el recuerdo de dos mujeres que llevan ese nombre y son muy significativas por un tipo de irregularidad sexual, una en línea de bendición, otra de maldición.

(1) *Esposa de Er*, *una historia lograda*. Tamar estaba casada con Er, hijo de Judá, que, según dice el texto, era malo y murió sin dejar descendencia (Gn 38,6). Pues bien, conforme a la ley del levirato* (cf. Dt 25,5-10), Tamar podía exigir que Onán, su cuñado, la tomara como esposa y engendrara por medio de ella un hijo que fuera heredero de su primer marido. Así lo exigió el mismo padre Judá. «Pero Onán, sabiendo que el hijo de esa unión no sería suyo, sino de su hermano, cada vez que se unía con Tamar, la mujer de su hermano, vertía en tierra para no dar descendencia a su hermano. Pero lo que hacía era malo ante los ojos de Yahvé, que también a él le quitó la vida» (Gn 38,4-9).

De ese Onán recibe su nombre el onanismo y, en general, la masturbación. Pero el «pecado» de Onán no alude a la forma de realizar el sexo o de verter el semen, sino al hecho de no querer dar descendencia a su hermano. En este contexto se sitúa el resto de la historia. Tamar tiene el derecho de que Judá, padre de sus dos esposos muertos, le conceda como marido a Sela, el tercero de sus hijos. Pero Judá teme y manda a Tamar a la casa de su padre. Pues bien, ella, decidida a buscar descendencia para Er, su primer marido, se hace pasar por una prostituta y se acuesta con Judá, que no la conoce, cuando vuelve contento de esquilar sus ovejas. Ella queda embarazada y, cuando se advierten los signos de su preñez, Judá, su suegro, la condena a muerte por adúltera (pues sigue estando ligada por ley al tercero de sus hijos). Pero ella le hace ver lo que ha pasado (quién es el padre de su hijo) y Judá debe reconocer su falta, confesando que «ella es más justa que yo, pues yo no le di a mi hijo Sela» (Gn 38,26).

La historia termina con el nacimiento de Farés y Zéraj, hijos gemelos de Tamar y de Judá (de Er), ratificando así el valor de la ley del levirato. Esta es la «Venganza de Tamar» (según el título de un drama de Tirso de Molina, 1579-1648). La dos genealogías* evangélicas (Mt 1,3; Lc 3,33) presentan a Jesús como hijo de Farés. Más aún, Mt ha introducido a la misma Tamar entre las cuatro mujeres «antepasadas» de Jesús, iluminando así de un modo especial toda su vida.

(2) *Hija de David*, *una mujer violada*. En la historia de la sucesión al trono de David (2 Sm 11− 1 Re 2), que forma un estrato muy antiguo de la Biblia judía, ocupa un lugar importante la figura de otra Tamar (2 Re 13), hija de David y hermana de Absalón, cuya historia se cuenta tras el adulterio de David con Betsabé*, quizá para resaltar la relación entre ambos casos: «Y sucedió después de esto que Absalón, hijo de David, tenía una hermana hermosa que se llamaba Tamar. Amón, que era también hijo de David (¡aunque de otra madre!), se enamoró de ella. Y estaba Amón angustiado hasta enfermar, por Tamar su hermana; porque por ser ella virgen (soltera), parecía a Amón que sería cosa dificultosa lograr algo de ella» (2 Sm 13,1-2).

Amón, primogénito de David y heredero al trono, era hijo de Ajinoam* de Jezrael (2 Sm 3,2; 1 Cr 3,1). Por el contrario, Absalón y Tamar eran hijos de Maacá, hija del rey arameo de Guesur (al nordeste del mar de Galilea). El texto dice que Amón «amaba» a Tamar (su hermanastra), lo que aquí significa que la deseaba y que quería acostarse con ella, sin pensar en las consecuencias de su conducta, y que buscó una estratagema para cumplir su deseo: se hizo el enfermo y cuando David vino a verle le pidió que mandara a Tamar, su hermanastra, con unos buñuelos, que ella sabía hacer: «Tomó Tamar los buñuelos que había hecho, se los llevó a su hermano Amón a la alcoba y se los acercó para que comiese, pero él la sujetó y le dijo: "Ven, acuéstate conmigo, hermana mía". Pero ella respondió: "No, hermano mío, no me fuerces, pues no se hace esto en Israel. No cometas esta infamia. ¿Adónde iría yo deshonrada? Y tú serías como un infame en Israel. Habla, te lo suplico, al rey, que no rehusará entregarme a ti". Pero él no quiso escucharla, sino que la sujetó y forzándola se acostó con ella. Después Amón la aborreció con tan gran aborrecimiento que fue mayor su aborrecimiento que el amor con que la había amado... Y Tamar quedó desolada en casa de su hermano Absalón. Cuando el rey David supo estas cosas se irritó mucho, pero no quiso castigar a su hijo Amón, al que amaba porque era su primogénito» (2 Sm 13,6-22).

El texto contiene algunas ambigüedades, y da la impresión de que David puede haber comprendido las intenciones de Amón, cuando le pide que su hermana le prepare unos buñuelos (*labyivot*, palabra relacionada con *leb*, corazón), frituras o tortas de amor. Parece en cambio que Tamar no sospecha nada y así cocina para su medio hermano, heredero al trono, a quien ella debe respetar, unas tortas de amor, pero descubre en su momento que Amón pide otra cosa: «Acuéstate conmigo»... Esta petición expresa un deseo sexual, pero Amón puede estar movido también por un tipo de «odio» hacia Absalón, su hermano menor, de quien quiere vengarse, violando a su hermana querida... Este Amón aparece así como un hombre inmoral, que primero viola a su hermana (quizá por venganza) y que después la expulsa sin contemplaciones.

La escena termina diciendo que «Tamar *quedó desolada* en casa de su hermano Absalón». La palabra hebrea (*shamem*, desolada) se emplea en otros casos (cf. Is 54,1) para hablar de una mujer estéril. Ella queda así abandonada a su soledad, sin futuro, mientras el rey David, su padre, se muestra impotente y no castiga a Amón, quizá porque le ama, o porque le tiene miedo o porque (sobre todo) él mismo había actuado así con otras mujeres (aunque casándose al fin con ellas). Por su parte, Absalón espera con paciencia hasta el momento en que pueda vengarse, matando al violador de su hermana (2 Sm 14), para iniciar de esa manera una serie de violencias que conducirán a su propia muerte, tras luchar contra de su padre (2 Sm 15–18).

Además de comentarios a Gn y 2 Re, cf. Ch. BEGG, «The Rape of Tamar (2 Sm 13) according to Josephus», *Est. Bíblicos* 54 (1996) 465-500; E. M. MENN, *Judah and Tamar (Genesis 38) in Ancient Jewish Exegesis*, JSOT.S 51, Leiden 1997; I. MÜLLNER, *Gewalt im Hause Davids. Die Erzählung von Tamar und Amnon (2 Sm 13,1-22)*, HBS 13, Friburgo de Brisgovia 1997; F. YAMADA, *Configurations of Rape in the Hebrew Bible: A Literary Analysis of Three Rape Narratives*, Studies in Biblical Literature 109, Fráncfort del Meno 2008.

TANNÍN

(↗ *Leviatán*, *Rahab*). Monstruo marino, relacionado o identificado con Leviatán, al que Dios ha destruido o dominado al organizar/crear el mundo. En su principio, era un ser mítico, que puede tener carácter divino positivo y negativo. Pero en la Biblia se ha convertido en un símbolo de los peligrosos poderes cósmicos, relacionados con el agua, que Dios tiene que organizar y dominar. Job 7,12 ha personificado poéticamente su figura, de manera que el mismo Job le pregunta a Dios: «¿Soy yo el mar o un monstruo marino (Tannín) para que quieras ponerme un cerco?» (cf. Sal 74,13). En esa misma línea se sitúa Is 51,9: «Despiértate, despiértate, vístete de poder, brazo del Señor! ¡Despiértate como en el tiempo antiguo, en los siglos pasados! ¿No eres tú el que despedazó a Rahab, el que hirió al dragón (Tannín)?». La obra creadora de Dios aparece así como victoria contra los monstruos marinos (Leviatán*, Tehom*). Esa victoria del principio debe culminar en el final, cuando el mismo Señor venza a los enemigos del pueblo de Israel. Tannín es, por tanto, una personificación de los poderes enemigos de Yahvé, el Dios salvador del pueblo de Israel. En ese sentido, Tannín puede simbolizar no solo las aguas del mar Rojo, dominadas por Dios para que los hebreos pudieran pasar sin peligro, sino también una serie de personajes enemigos, que son semejantes a él: la Biblia identifica con Tannín al faraón (Jr 51,34) y a Nabucodonosor (cf. Ez 29,3 y 32,2). En el fondo de esta figura simbólica y del hecho de que le haya vencido se expresa la fe de los israelitas en la soberanía de Yahvé.

TÁRGUM

Traducción de la Biblia (Antiguo Testamento) al arameo, que se hablaba de un modo normal en todo el oriente, desde Palestina a Babilonia. Ha tenido básicamente un uso litúrgico y ha sido en principio de carácter oral: el pueblo escuchaba la lectura bíblica en hebreo y el *meturgeman* (= trujimán) iba traduciendo verso a verso (Pentateuco) o cada varias versos (Profetas) el texto leído. Más tarde se puso por escrito. El tárgum no se considera en sí como Escritura (la Escritura es solo el texto hebreo), ni es una simple traducción literal, sino que a veces contiene ampliaciones y comentarios del texto, muy significativos para conocer la forma en que se entendía e interpretaba en aquel tiempo. El tárgum oficial, atribuido a Onquelos, se codificó en el siglo III d.C., y se llamó Tárgum de Babilonia por haber sido empleado (y quizá compuesto) por judíos de la diáspora oriental (de Mesopotamia). Se conocían fragmentos de un tárgum posterior de Palestina, redactado bajo influjo del de Babilonia. Últimamente, se ha encontrado otro tárgum anterior, de procedencia occidental (palestina), llamado *Neophiti*, por el lugar donde se encontró (en una biblioteca de neófitos en Roma); una parte considerable de su material es antiguo (de tiempos de Jesús), lo que le hace muy importante para conocer la interpretación bíblica del judaísmo antiguo, en tiempos de Jesús y del cristianismo primitivo. Entre sus ampliaciones suele recordarse el llamado Tárgum de las *Cuatro* Noches*.

Cf. A. DÍEZ MACHO, *Neophyti 1. Targum Palestinense. Manuscrito de la Biblioteca Vaticana* I-VI, CSIC, Madrid-Barcelona 1968-1979.

TÉCOA, LA SABIA DE

(↗ *David*, *mujer 1*, *sabiduría*, *Tamar*). Mujer experta e innominada, cuyo «discurso», comparable en otro plano al de Natán (Betsabé*: 2 Sm 12), forma parte de la historia de David (2 Sm 14). Su fama era grande, y Joab (general de David) la contrata para que interceda a favor de Absalón, refugiado en Guesur, tras haber matado a su medio hermano Amón, que ha violado a Tamar*, su hermana (cf. 2 Sm 14,2-16). Ella pronuncia así ante David un astuto discurso pensado por Joab, pero recreado y escenificado por ella, logrando que el rey se implique. Para Joab puede tratarse de mera política: es partidario de Absalón en la lucha por el trono de David y por eso le defiende. Para ella es un caso de humanidad: está en juego el sentido de la vida.

La sabia de Técoa plantea el tema en forma de parábola personal, presentándose como viuda con dos hijos, uno de los cuales ha matado al otro, corriendo el riesgo de que el vengador de sangre le mate a él también, conforme a la justicia del talión, de manera que ella quede sin un hijo ni el otro. Ella no se inclina por ninguno, los dos aparecen en su discurso como iguales. Se han enfrentado entre sí, como Caín y Abel (Gn 4). Uno ha muerto, y según ley también debe morir el otro. Se cumplirá de esa forma la justicia, pero ella quedará totalmente sola. ¿No tiene ella un derecho a la vida de su hijo vivo por encima de la pura ley? Ella sabe que si esa ley se aplicara de un modo universal, la misma vida en el mundo se volvería imposible, como supone también el Dios de Gn 4, dejando con vida a Caín, el asesino. La ley de la justicia y la venganza infinita ponen en riesgo la existencia humana; por eso es necesario pararla, detener la venganza, superar el talión.

Esta mujer ha presentado el caso en primera persona, no como un principio jurídico general, sino como expresión de su amor de madre, capaz de perdonar, superando la ley, a su hijo culpable, pues no quiere que mueran sus dos hijos. Le ha mandado Joab, pero ella no se limita a repetir sus razones «políticas», pues lo que quiere, como mujer y madre, es que pueda mantenerse en el mundo la vida. De esa forma habla, y el mismo rey David «cae en su trampa» (lo mismo que en el caso de Natán: 2 Sm 12), de manera que debe perdonar y perdona a Absalón, asesino de su otro hijo.

Este argumento de la mujer sabia de Técoa nos sitúa ante un problema de defensa de la vida por encima de la pura ley, que no logra garantizarla, y lo hace en una línea que puede compararla a la de *Antígona* en la tragedia de Sófocles. Partiendo de aquí y universalizando su experiencia y teología de madre, esta mujer de Técoa ofrece una de las definiciones más profundas de Dios: «Los hombres somos como agua derramada, que se va sin remedio, pero Dios quiere la vida» (2 Sm 14,14). Así entiende ella la historia: los hombres están dispuestos a derramar la sangre/vida, como agua que se pierde; pero Dios ama la vida, como una buena madre. Ella (la sabia de Técoa) puede hablar desde su experiencia materna, y así rompe la cadena de muertes que exige la ley de la venganza se puede vivir en este mundo.

TEHOM

(↗ *Dragón*, *serpiente*). Nombre hebreo que significa «aguas subterráneas», el caos de las corrientes primitivas de las que según Gn 1,2 brotó la creación. Está etimológicamente relacionado con la palabra acádica Tiamat*, Diosa madre de las aguas del origen, vencidas por Marduk*, a través de un proceso civilizador violento que marca el surgimiento de la cultura mesopotámica. La palabra *Tehom* aparece 35 veces en la Biblia hebrea (cf. Gn 7,11; 8,2; Job 28,14; 38,16.30; Sal 42,8; 104,6) y suele traducirse casi siempre como *abismo*: la inmensidad de las aguas primordiales de las que todo ha brotado. A veces se ha comparado con el Sheol* o con los grandes monstruos de las aguas (Tannín*, Leviatán*) e incluso se le ha atribuido un carácter divino personal, como si fuera un Dios. No es imposible que el Tehom haya sido divinizado en el entorno de la Biblia, pero en los textos actualmente conservados no tiene un carácter divino, no aparece como ídolo ni como monstruo que puede personalizarse, sino como expresión poética y simbólica de la hondura misteriosa de la realidad, que no puede comprenderse ni interpretarse en términos puramente racionales. Ciertamente, para la Biblia, el misterio termina identificándose en su origen y sentido más profundo con Dios. Pero la realidad es también misteriosa en su poder abismal. Pues bien, entre los signos de ese poder de la realidad se encuentra el Tehom.

TEMOR

(↗ *Apocalipsis*, *apocalíptica*, *Dios juicio*, *muerte*, *pecado*, *sacrificio*). Ante el despliegue de la Majestad divina surge el pavor, la sensación de pequeñez suprema del hombre que no puede esconderse o resguardarse. El hombre se descubre desamparado en un mundo que le amenaza, y, de un modo aún más profundo, se siente como polvo y nada ante la Majestad suprema, como Abrahán en el monte Moria (Gn 22), como Moisés y los israelitas ante el Sinaí (Ex 19–21), como Job ante la revelación de la Energía divina que desborda todas las razones. El cristianismo se mantiene y avanza en la línea de experiencia de Israel, aunque lo hará con algunas matizaciones (como el judaísmo rabínico).

(1) *Carta a los Hebreos.* En un primer momento puede parecer que con el evangelio desaparece el temor y que solo queda amor bondadoso y felicidad, como han puesto de relieve las bienaventuranzas de Jesús (cf. Lc 6,20-22). Pero inmediatamente después descubrimos que esas bienaventuranzas van ligadas a un tipo de «temor» más alto: «Ay de vosotros los ricos, ay de vosotros los que ahora reís...» (Lc 2,24-25). En un primer momento se puede afirmar que el amor disipa todos los miedos: «En el amor no hay temor, sino que el perfecto amor echa fuera el temor. Porque el temor conlleva castigo, y el que teme no ha sido perfeccionado en el amor» (1 Jn 4,18). Pero, en otro sentido, en el fondo del mismo amor de Dios subyace el riesgo de la ira, el gran temor ante la revelación de Dios (cf. Rom 1,18). En esa línea nos sitúa un texto muy significativo de la carta a los Hebreos: «No os habéis acercado al monte que se podía tocar, al fuego encendido, a las tinieblas, a la profunda oscuridad, a la tempestad, al sonido de la trompeta y al estruendo de las palabras, que los que lo oyeron rogaron que no se les hablase más, porque no podían soportar lo que se mandaba: Si un animal toca el monte, será apedreado. Y tan terrible era aquel espectáculo que Moisés dijo: ¡Estoy aterrado y temblando! Más bien, os habéis acercado al monte Sión, a la ciudad del Dios vivo, a la Jerusalén celestial, a la reunión de millares de ángeles, a la asamblea de los primogénitos que están inscritos en los cielos, a Dios el juez de todos, a los espíritus de los justos ya hechos perfectos, a Jesús el mediador del nuevo pacto, y a la sangre rociada que habla mejor que la de Abel» (Heb 12,18-24).

En un primer momento, ese pasaje opone dos «actitudes religiosas»: los israelitas antiguos se acercaron con Moisés al monte Sinaí (fuego, oscuridad, terror: Ex 19; Dt 9,19); los cristianos se acercan al monte Sión, relacionado con los ángeles de la salvación y los hombres ya salvados, con el Cristo que ha muerto por todos, ofreciéndoles así su dicha completa. Pero inmediatamente descubrimos que ese Cristo de la dicha es el «Cristo de la Cruz», el hombre que ha muerto por mantener la fidelidad a Dios. De esa forma, el mismo Dios del Cristo Crucificado (¡que no se ha reservado a su propio Hijo, sino que lo ha entregado por los hombres!: cf. Rom 8,32), sitúa a sus fieles ante un nuevo tipo de temor, como sigue diciendo la misma carta: «Mirad que no rechacéis al que habla. Porque si no escaparon aquellos que en la tierra rechazaron al que

advertía, mucho menos escaparemos nosotros si nos apartamos del que advierte desde los cielos...» (cf. Heb 12,25).

Esta palabra nos sitúa ante el Dios que zarandea los cielos y la tierra, el Dios que nos sacude con su voz, la voz de Cristo (Heb 12, 226-27; cf. Ag 2,6), el Dios del estremecimiento infinito ante el Hijo crucificado, el Dios en quien amor y temor acaban por identificarse, en aquel lugar supremo donde el temor se vuelve amor (sin dejar de ser temor) y el amor mantiene un aspecto fuerte de temor (miedo de ofender a Dios). Este es el Dios que nos sitúa ante la Cruz de Jesús, lugar donde se vinculan amor y temor infinito, un temor que se transforma y supera precisamente aquí, en la unión con Cristo. En esta base ha formulado Hebreos el texto más profundo sobre el temor: «Por tanto, puesto que los hijos (los hombres) comparten carne y sangre, de igual manera, él (Jesús, hijo de Dios) compartió también la carne y la sangre, para destruir por medio de la muerte al que tenía el dominio sobre la muerte (este es el diablo), y para librar a los que por el temor de la muerte estaban toda la vida condenados a esclavitud». El temor a la muerte (que es el aguijón del diablo) condena a los hombres a la esclavitud y les hace esclavos. Allí donde con Jesús superamos el miedo a la muerte podemos vivir y vivimos en libertad (cf. Heb 2,14-15).

(2) *Apocalipsis*, *un libro de temores.* El cristianismo ha incluido en su Biblia un libro de temores, en el que Dios se revela en la historia de los hombres a modo de Cordero degollado, que ha recibido en su carne los dolores y miedos de los hombres, y que solo así puede abrir y dirigir el libro de la historia (Ap 5). El Apocalipsis es el libro de la gran violencia, el documento de todos los miedos, que pueden destruir para siempre a los hombres. Pero su gran terror se vuelve principio de amor, porque Dios le resucita, haciéndole principio de perdón y de esperanza. Le han matado los hombres, para así expulsarlo de la tierra y hacerse dueños de todo lo que existe, destruyéndole con sumo terror en la Cruz, pero Dios le ha sostenido, para resucitarle, transformando los temores (sin negarlos) en un amor más alto.

En un determinado nivel, todo es violencia. Quizá no ha existido en la historia de Occidente (ni de la humanidad) un libro de más miedos y terrores que el Apocalipsis cristiano, libro donde el miedo, la ira de Dios (su gran *thymos* Ap 14,10.19; 16,19; 19,15) se extiende y domina por doquier. Dios y su Mesías aparecen en un nivel airados: descargan su violencia total contra aquellos que se oponen y pretenden destruir su reino. Pero, mirando mejor, descubrimos que esa ira de Dios es expresión de la violencia de los hombres, y que, por encima de esa misma violencia, Dios aparece como fuente de amor por su Cristo, el Cordero Sacrificado. De esa forma, el evangelio de Jesús (que se expresará plenamente al final del libro: Ap 21–22) capacita a los fieles (creyentes) para contemplar y confesar cara a cara sus miedos, es decir, para superarlos.

La experiencia del gran miedo del Apocalipsis no se aplica solamente a los de fuera (los perversos), sino que surge también (y sobre todo) en la mente de los fieles de Jesús, a quienes invaden los fantasmas de la destrucción. Es como si el Dios bueno se hubiera ya esfumado y todo lo que sucede sobre el mundo fuera expresión de un ángel malo. Solo al fondo de esos terrores podrá descubrirse el Dios del perdón y del amor más alto.

Esas imágenes de miedos y terrores del Apocalipsis emergen desde el fondo de la historia: son visiones duras, expresiones de una vida que ha crecido a partir de miedos seculares. De esa forma, ellas ofrecen el más hondo y doloroso, el más urgente y personal de todos los posibles psicodramas proyectivos.

Van pasando por el libro las imágenes sangrantes de la historia... Pero ellas van quedando atrás y se van superando, hasta conducirnos a las bodas del final, donde ya no existen destrucciones y violencias. Son imágenes que en un primer momento parecen simplemente objetivas: están delante, se suceden en series unitarias, implacables; pero luego vemos que ellas forman parte de nuestro interior hecho de miedos que debemos expresar. De esa forma, el mismo despliegue de las imágenes, que culmina en las Bodas del Cordero, nos permite superar su terror.

Estas imágenes de miedo hereditario (apocalíptico, sideral, telúrico, animal y militar...) han de entenderse en términos de identificación personal y transformación proyectiva. Ellas sirven para comprender lo que somos en clave de experiencia interna, para reconocer y superar de esa manera nuestros miedos. Cuando el texto dice: «Y vi...» (cf. 5,1; 7,1; 9,1; etc.), «se apareció», también nosotros tenemos que ver, introduciéndonos en la imagen vista, para que ellas se vuelva así catárticas. Se trata de que reconozcamos la violencia: que descubramos y sintamos como nuestro aquello que miramos fuera. En esa línea, resultan importantes las imágenes violentas o agresivas que van pasando, como en una gran parada de terrores animales, de guerras siderales, de monstruos asesinos... Es inútil ocultarlas y mentimos al decir que no son nuestras. Eso es lo que somos, esa violencia es nuestra.

De esa manera, el Apocalipsis nos ayuda así a reconciliamos con la parte más dura de nosotros mismos, haciendo que venzamos un ingenuo moralismo maniqueo que separa sin más a buenos y malos. Tendemos a pensar que nosotros somos buenos, malos los de fuera. En contra de eso el texto muestra que nosotros mismos somos en algún sentido malos. Llevamos dentro la raíz de la violencia; nos perturban y se cruzan en nuestra conciencia las imágenes más fuertes de la ira y la venganza. No se trata de que cambien (se conviertan o se acaben destruyendo) los de fuera. Nosotros mismos somos ya sujetos de ese cambio. Por eso nos miramos en el libro: para descubrir allí nuestra violencia y superarla, uniéndonos con Cristo que nos lleva por su sangre (por su muerte) hasta las Bodas de Amor y la reconciliación final. Solo quien sabe mirar al Cristo crucificado, solo quien acepta el mar de terrores que tiende a destruirles, podrá alcanzar la paz suprema.

El propio vidente (o lector) debe descubrirse, o mejor, reconocerse en esas visiones. Verá así que los poderes de Satán están dentro de su vida, en la agresividad que se refleja en las visiones que va viendo. Normalmente solemos descargar nuestra violencia sobre un «chivo emisario» a quien hacemos culpable de los males. En contra de eso, esta lectura del Apocalipsis nos lleva a descubrir las claves de la propia violencia, reconociendo el lugar que ella ocupa en nuestra vida. En esa línea, a través de las visiones del Apocalipsis podemos descubrir la presencia de un Dios que es victoria de amor y que se revela en las Bodas del Cordero (Ap 21–22). En el camino que conduce de

Satán a Cristo, en el proceso de transformación de la violencia nos sitúan estas visiones del Apocalipsis.

He desarrollado el tema al presentar las imágenes de D. GÓMEZ GRISALEÑA (ed.), *Apocalipsis de Pancorbo*, Muralla, Madrid 1992, y en *Apocalipsis*, GLNT, Verbo Divino, Estella 1999. Cf. también A. ÁLVAREZ VALDÉS, *La nueva Jerusalén*, *¿ciudad celeste o ciudad terrestre?: estudio exegético y teológico de Ap 21*,*1-8*, Verbo Divino, Estella 2005; S. GUIJARRO (ed.), *Un mundo sin llanto ni dolor. Guía para una lectura del libro del Apocalipsis*, Verbo Divino, Estella 1999. En perspectiva de fondo, cf. S. KIERKEGAARD, *Temor y temblor*, Losada, Buenos Aires 2003; R. OTTO, *Lo Santo*, Alianza, Madrid 1996.

TEMPESTAD CALMADA

(↗ *discípulos 1-2*, *Jesús 2*, *mar*, *miedo*, *milagros de Jesús*). La Biblia conoce y describe las tempestades marinas (cf. Sal 117,23-30). Entre los relatos de tempestad destacan dos paradigmáticos: la tempestad de Jonás*, que quiere huir de Dios a Tarsis, pero queda atrapado en el vientre de la ballena que le arroja de nuevo a la orilla (Jon 1,4-11), y la de Pablo, cuando le llevan cautivo hacia Roma y el barco encalla en la costa de Malta (Hch 27). Sin embargo, las tempestades más famosas son las del lago de Galilea, que Jesús cruza una y otra vez en la barca de sus discípulos (cf. Mc 4,35-41; 6,45.52 par; Jn 6,15-22). Citemos una de ellas. Jesús y sus discípulos quieren cruzar simplemente al otro lado, al lugar donde se encuentra el poseso geraseno (Mc 5,1-20), que es un símbolo de los gentiles que están necesitados de la curación. «Y se alzó una gran tormenta de viento, y las olas chocaban contra la barca, de tal forma que la barca se llenaba; y él estaba dormido en la proa, sobre el cabezal. Y le despertaron y dijeron: Maestro, ¿no te importa que perezcamos? Y levantándose increpó al viento y dijo al mar ¡calla! Y calló el mar y cesó el viento y se hizo una gran calma. Y él les dijo: ¿Por qué estáis miedosos? ¿Todavía no tenéis fe? Ellos temieron con gran temor y se decían el uno al otro: Pero ¿quién es este, que hasta el viento y el mar le obedecen?» (Mc 4,37-41). Esta tormenta se sitúa en el contexto de una travesía misionera, en medio de la noche. Jesús duerme, el mar se encrespa. Todo nos permite suponer que en el fondo hay un recuerdo de pascua reinterpretado y recreado simbólicamente. Esa noche de tormenta evoca la oscuridad y riesgo de la muerte de Jesús, la noche de su ausencia. Los discípulos tienen que cruzar al otro lado, para ofrecer allí su mensaje. Jesús duerme (¡está muerto!) y sus discípulos miedosos le despiertan, pidiéndole ayuda (Mc 4,38). La palabra *despertar* (en griego *egeirein*) es la misma que se emplea muchas veces para hablar de la resurrección. La visión pascual va unida, según eso, al paso por el mar: al gesto y compromiso de los discípulos que se esfuerzan por atravesar el agua adversa, llevando al Cristo salvador al otro lado, al ancho mundo donde esperan los gentiles. Jesús mismo les ha ordenado que vayan, pero luego parece que les deja abandonados: se desentiende, duerme. Esta es la paradoja de la vida de la Iglesia. Pues bien, Jesús duerme (= ha muerto), pero sigue vivo, más vivo y poderoso que antes, en el cabezal de la barca, presidiendo y guiando su movimiento en medio de la tormenta de la noche. Ha muerto, pero se le puede despertar: los mismos gritos de miedo de los discípulos aterrados le hacen ponerse en pie en la noche. Este Jesús pascual es Señor victorioso: ¡Hasta el viento y el mar le obedecen! Los milagros de Jesús han cambiado de nivel: no son ya curaciones de enfermos (tema fundamental del evangelio de Mc), sino que implican una especie de transformación cósmica. Jesús aparece como dueño de un poder que desborda todos los poderes de este mundo, poniéndose al servicio de la misión de la Iglesia, es decir, de la travesía de la barca hacia la otra orilla. En este mismo contexto se entiende la experiencia final de terror de los discípulos. Jesús les echa en cara su falta de fe (como hará la continuación del mismo Mc, en clave pascual, en 16,14). Ellos responden en gesto de miedo muy grande (Mc 4,41), que nos recuerda la experiencia final de las mujeres en Mc 16,8. En

ambos casos, el anuncio o la visión de pascua se interpreta como *vivencia fuerte de ruptura*, de nueva creación, de camino que lleva hacia lo desconocido. Jesús resucitado desborda los niveles de esperanza y experiencia normal de los creyentes, capacitándoles, sin embargo, para realizar una travesía creadora y misionera, en la barca de la Iglesia.

Cf. X. PIKAZA, *Pan, casa y palabra. La iglesia en Marcos*, Sígueme, Salamanca 1997.

TEMPLO

1. Sentido y épocas

(↗ *altar*, *David*, *exilio*, *Isaías 2*, *Jerusalén*, *judaísmo*, *Salomón*, *Sión*, *tabernáculo*). Casi todos los pueblos del entorno bíblico han elevado templos a sus dioses y los han considerado presencia sagrada y salvadora; son construcción humana, pero, al mismo tiempo, ellos aparecen (en Grecia y China, México o la India) como revelación privilegiada de Dios, lugar donde se junta el espacio superior de Dios y el inferior de los hombres.

(1) *Muchos templos y un templo: Jerusalén*. La Biblia conoce la existencia de templos dedicados dentro de la misma tierra de Israel al culto de Baal* (cf. 1 Re 16 32; 2 Re 10,21-27; 11,18) o de otros dioses (cf. Jc 9,27; 1 Cr 10,10). Antes de la reforma de Josías (2 Re 22–23), a finales del siglo VII a.C., existían también diversos templos dedicados al culto de Yahvé, por ejemplo en Silo (1 Sm 1,9), Betel, Gilgal o Berseba (cf. Os 5,5): había también templos y altares en Siquem (cf. Gn 12,6; Jc 9,46), y en Dan (Jc 18), lo mismo que en casi todas las ciudades de Israel; eran parecidos a los templos paganos del entorno, pero estaban vinculados a la memoria de los patriarcas y en ellos se ofrecían sacrificios (especialmente de ovejas) y libaciones (pan y vino). Pero después de la reforma de Josías* (639-609 a.C.) y especialmente tras la vuelta del exilio (539 a.C.), los judíos yahvistas solo reconocieron el valor sagrado del templo de Jerusalén, donde aplicaron no solo las instrucciones de Dios a Moisés para la construcción del santuario (cf. Ex 25–32), que los samaritanos* aplicaron igualmente al templo del monte Garizim, junto a Siquem, sino también las instrucciones de la historia de Salomón* (cf. 1 Re 6–8). De esa forma, los judíos destacaron el carácter único del templo de Jerusalén, interpretando su monoteísmo teológico (solo hay un Dios) en forma de exclusivismo de religión y culto (solo hay que adorar a Dios en plenitud, según la Ley, en este templo de Jerusalén). Así concibieron a los otros templos como lugares profanos, propios de ídolos y dioses de mentira. Únicamente ellos, los judíos, han podido tener y han tenido por gracia el Templo verdadero, que les vincula y distingue, en cualquier lugar del mundo, como lugar de oración interior y sede de culto exterior, que debe mantenerse con limosnas de todos los fieles.

(2) *Recuerdo de David*. Conforme a 1 Sm 7, la construcción del templo de Jerusalén está vinculada a la dinastía de David. El texto afirma que David, «saciados sus deseos e implantado la paz en su entorno», edificó un palacio de cedro para descansar y dirigir desde allí la vida de su pueblo. Lógicamente, quiere construir también una casa para Dios, como si tuviera poder suficiente para ello. Pero el profeta Natán, que había empezado aprobando el deseo de David, comprende las cosas mejor y le dice que Dios no necesita que le hagan una casa: «Aconteció aquella noche, que vino la palabra de Yahvé a Natán, diciendo: Ve y di a mi siervo David: ¿Tú me has de edificar una casa en la que yo more? Ciertamente no he habitado en casas, desde el día en que saqué a los hijos de Israel de Egipto hasta hoy, sino que he peregrinado en una tienda que me servía

de santuario. Ahora, pues, dirás así a mi siervo David... Yahvé te hace saber que él te edificará una casa. Y cuando tus días se hayan cumplido y duermas con tus padres, yo levantaré después de ti a uno de tu linaje, el cual saldrá de tus entrañas, y afirmaré su reino... Tu casa y tu reino permanecerán siempre ante ti, y tu trono será estable eternamente» (1 Sm 7,4-6.11.16). Lo que David quería (lo que luego hará Salomón) pertenece a la cultura del entorno: cananeos, fenicios y sirios habían construido desde antiguo casas a sus dioses. Desde esa base, la respuesta del profeta Natán ha de entenderse de forma *negativa*. Todo nos permite suponer que en un momento determinado David quiso construir un santuario nacional para el Dios israelita, pero debido a la oposición yahvista tuvo que desistir. Ciertamente, había santuarios, lugares cargados de tradición donde los fieles celebraban sus fiestas religiosas (Gilgal, Betel, Hebrón, el mismo Silo...). Pero no había en el nuevo reino de Israel un templo central para Yahvé. Además, Jerusalén seguía siendo una ciudad de tradición pagana, vinculada a cultos y visiones religiosas (realeza mítica, montaña sagrada) que los israelitas auténticos veían con recelo. Parece que David supo valorar esas objeciones y, desistiendo de su empeño, no construyó un santuario central para Yahvé. Es Dios el que puede construir una casa a los hombres, no los hombres a Dios. De todas formas, la tradición posterior asociará el templo de Jerusalén a la figura de David, como lo muestra de un modo especial el libro de las Crónicas.

(3) *Salomón. El primer templo*. Las circunstancias cambiaron con Salomón, hijo de David, que carecía de los escrúpulos de su padre y que construyó el «primer templo» para Yahvé, iniciando así una tradición que después se hará fundamental para el conjunto del pueblo (en perspectiva judía). Ciertamente, en Israel siguió existiendo siempre una tradición de protesta contra el templo, que ha encontrado su expresión más dura en Esteban*, un cristiano que considera la construcción del templo como el mayor pecado del pueblo israelita, comparando implícitamente ese templo de Jerusalén con el becerro* de oro (cf. Hch 7,41-50). Pero la tradición deuteronomista asumió la teología del templo, tal como lo muestra la gran plegaria de Salomón, el día de su dedicación: «Yo he sucedido en el trono de Israel a mi padre David, como lo prometió Yahvé, y he construido este templo en honor de Yahvé, Dios de Israel. Y en él he fijado un sitio para el arca donde se conserva la alianza que Yahvé pactó con nuestros padres cuando los sacó de Egipto. ¡Yahvé, Dios de Israel! Ni arriba en el cielo ni abajo en la tierra hay un Dios como tú, fiel a la alianza y a la misericordia con sus siervos, si proceden de todo corazón, como tú quieres... Ahora, pues, Yahvé, Dios de Israel, vuelve tu rostro a la oración que te dirige hoy tu siervo. Día y noche estén tus ojos abiertos sobre este templo, sobre el sitio donde quisiste que residiera tu Nombre. Escucha la súplica de tu siervo y de tu pueblo Israel, cuando oren en este sitio; escucha tú desde tu morada del cielo, escucha y perdona. Cuando uno peque contra otro, si se le exige juramento y viene a jurar ante tu altar en este templo, escucha tú desde tu cielo y haz justicia a tus siervos, condena al culpable dándole su merecido y absuelve al inocente, conforme a su inocencia. Cuando los de tu pueblo Israel sean derrotados por el enemigo, por haber pecado contra ti, si se convierten a ti y te confiesan su pecado y rezan y suplican en este

templo, escucha tú desde el cielo y perdona el pecado de tu pueblo Israel, y hazlos volver a la tierra que diste a sus padres... Ten los ojos abiertos ante la súplica de tu siervo Israel, para atenderlos siempre que te invoquen. Pues entre todas las naciones del mundo tú los apartaste como heredad, como dijiste por tu siervo Moisés, cuando sacaste de Egipto a nuestros padres, Adonai [= Señor o rey] Yahvé» (cf. 1 Re 8,15-51).

(4) *Una teología del templo*. Conforme al pasaje anterior, que solo hemos citado en parte, el templo asume los principios de la teología israelita y puede presentarse como sacramento de la alianza: aquí renuevan y mantienen los hombres su pacto con Yahvé; aquí expresa Yahvé la hondura sorprendente de su misericordia, el perdón que brota de su pacto. Ciertamente, el templo es lugar donde se recuerda la memoria del rey, de tal forma que casa de Dios (lugar de su presencia) y casa de David (permanencia de sus descendientes en el trono de Jerusalén) han estado entrelazadas. Pero el templo es más que una capilla real, al servicio de los intereses políticos de la dinastía, como indicaba el texto antes citado. En un largo recuento de necesidades, el rey va desgranando ante Dios los motivos principales de su súplica en el templo. Se trata evidentemente de calamidades nacionales y de grandes problemas sociales: administración de justicia, conflictos militares, sequía y falta de productos de la tierra, hambre... Los israelitas elevan a Dios su plegaria desde el templo «donde habita su Nombre», de tal forma que ese templo aparece como una dimensión del ser humano: una expresión de su posibilidad de apertura hacia Dios: un hombre sin templo, una persona que no pueda abrirse en oración a Dios, es para la Biblia israelita un imposible. Pero, al mismo tiempo, el templo es una dimensión del ser divino: un Dios que no se manifiesta a través de un santuario, un Dios que no expresa su presencia gratificante y misericordiosa entre los hombres no es Señor en la Escritura israelita.

(5) *Segundo Templo. (1) Principios* (ss. V a.C. al I d.C.). La monarquía y su templo acabaron cuando los babilonios conquistaron Jerusalén y llevaron al exilio a una parte significativa de su población (a partir del 587 a.C.). Desde ese momento los israelitas tuvieron que mantener y recrear su identidad sin rey ni instituciones estatales (sin un templo como el anterior). En perspectiva de poder, aquello fue una tragedia y así lo han dicho y siguen diciendo muchos judíos, que sienten la nostalgia de la monarquía. Pero en perspectiva más social y religiosa, la caída del poder político (del reino) fue y sigue siendo una experiencia revolucionaria y creadora. Los judíos tuvieron que aprender a vivir y defenderse de otra forma, sin un rey ni Estado propio, en torno a un templo nacional. La mayoría de los pueblos vencedores han mantenido su identidad social con un Estado y con unas estructuras administrativas propias. Los judíos, en cambio, fueron capaces de fijar y recrear su identidad en torno a un templo nacional. Lógicamente, ellos tendrían que haber desaparecido, como desaparecieron los moabitas o edomitas, los filisteos o nabateos del entorno (lo mismo que los macedonios de Alejandro Magno o el Estado romano). Ellos, en cambio, no solo no desaparecieron, sino que salieron fortalecidos de la crisis, pudiendo concentrarse en lo esencial: el libro de su Ley, relacionada con un templo. Empleando un lenguaje un poco biológico, podríamos decir que ellos «sufrieron» una «mutación» social, de tal forma que no solo se adaptaron a las

nuevas condiciones culturales y políticas, sino que salieron fortalecidos de la crisis. Si hubieran querido mantener sus estructuras monárquicas antiguas, hubieran desaparecido. Esta es la historia que está en el fondo de los textos de los últimos profetas (de Ezequiel a Daniel) y en la redacción final del Pentateuco, lo mismo que en los últimos libros «históricos» (Esdras-Nehemías, 1-2 Macabeos) y en gran parte de la literatura sapiencial del Antiguo Testamento. Esta es la historia del judaísmo del Segundo Templo.

(6) *Segundo Templo. 2 Un pueblo sagrado*. En este momento el viejo Israel (federación de tribus de Yahvé) se va convirtiendo en judaísmo o, quizá mejor, en comunidad del templo. El cambio básico no lo hicieron los que habían quedado en Jerusalén y en su entorno, tras la conquista del 587 a.C., sino la minoría de exiliados o cautivos de Babilonia, en las tierras de la actual Irak. Allí actuaron algunos grandes profetas como Ezequiel y el llamado Segundo Isaías, que descubrieron la presencia de Dios en el mismo fracaso y derrota del pueblo. Ellos supieron que el mismo Dios que había sido causante de su derrota les seguiría acompañando y lo haría, de un modo especial, desde el templo. A partir del año 539 a.C., los persas conquistaron casi todo el oriente y procuraron crear una paz mundial, ofreciendo autonomía a las diversas naciones que formaban parte de su imperio. Por eso permitieron que los judíos volvieran a Palestina y edificaran de nuevo su templo, con autonomía religiosa y social, pero sin independencia estatal y militar. De esa forma, los judíos que habían quedado en Palestina y los que volvieron del exilio (en un retorno siempre incompleto) formaron una comunidad sagrada o de culto, en torno al templo de Jerusalén. Ese templo, que antes había sido importante como un santuario real de los sucesores de David, vino a convertirse en el único santuario y centro de identidad de todo el pueblo, tras su -reconstrucción, en torno al 515 a.C. Durante la monarquía habían existido otros lugares de culto, de manera que el templo de Jerusalén nunca había sido la sede central del yahvismo. Ahora es distinto: el templo se convierte en capital y corazón del yahvismo, lugar de referencia esencial de los judíos, que forman un pueblo religioso, cuyo eje es un templo y cuya Ley es una serie de recuerdos y normas sagradas (Pentateuco), que vinculan de un modo sacral y legal a todo el pueblo, sin ejército ni rey (cf. libros de Esdras y Nehemías). Desde ahí, por imperativo legal, para fijar su identidad, los judíos codificaron su historia y Ley en el Pentateuco, escrito a partir de viejas tradiciones tribales y monárquicas, pero redactado desde las nuevas circunstancias políticas y sociales. Significativamente, ellos se definen como *Qahal Yahvé*, *Ekklesía* o Comunidad sagrada, reunida ante el Sinaí, para recibir la Ley de Dios (cf. Dt 5,22; 23,4; Neh 13,1), a quien descubren y veneran en el tabernáculo (templo). De manera lógica, el Gran Sacerdote adquiere autoridad legal (social) especialmente sobre los que viven dentro de la provincia persa de Judea, que es una especie de *hinterland* o entorno sacral del santuario. Esa situación se mantuvo durante casi tres siglos y medio (del 515 al 180 a.C.), pero muchos judíos seguían cultivando la nostalgia de la independencia nacional y añoraban la realeza o un tipo de libertad política, como lo muestra sobre todo el levantamiento de los macabeos* (tras el 176 a.C.), que tuvieron un éxito momentáneo, creando un Estado judío casi independiente. Pero el nuevo reino judío de los macabeos

no fue duradero y, además, fue causa o motivo para que surgieran diferencias notables entre los judíos, como ha puesto de relieve Flavio Josefo (cf. *AJ* XIII, 288ss), cuando sitúa en esos años el nacimiento de los diversos «partidos» o filosofías del judaísmo (esenios, fariseos, celotas, saduceos). Ciertamente, todos los judíos formaban una comunidad de culto, en torno a un templo, tanto los de Palestina como los de la diáspora (Babilonia, Egipto...), pero en el fondo de esa comunidad fueron surgiendo diferencias y matices, que se expresarán en las inquietudes y revueltas, divisiones y levantamientos, que solo cesaron cuando los romanos conquistaron Jerusalén (70 d.C.) y terminaron expulsando a los judíos de su tierra (132-135 d.C.). Para entonces muchos judíos (y cristianos) habían tomado el templo como algo secundario, de manera que el judaísmo pudo convertirse, sin traumas, a través de una segunda «revolución» aún más importante que la anterior, en una federación de sinagogas.

Cf. R. ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento* I-II, Trotta, Madrid 1999; Y. CONGAR, *El misterio del templo*, Estela, Barcelona 1967; A. EDERSHEIM, *El templo: su ministerio y servicios en tiempos de Cristo*, Clie, Barcelona 1990; R. DE VAUX, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985, 361-448; E. O. JAMES, *El templo. El espacio sagrado: de la caverna a la catedral*, Guadarrama, Madrid 1966; A. SACCHI, *Historia del judaísmo en la época del Segundo Templo. Siglo VI a.C. al I d.C.*, Trotta, Madrid 2004.

2. Culto y santidad

(↗ *apocalípticos*, *arca*, *chivo*, *expiación*, *Henoc*, *sacerdotes*, *sacrificios*, *tabernáculo*).
Nos fijamos básicamente en el Segundo Templo, que dura desde la reconstrucción bajo los persas (515 a.C.) hasta la destrucción por los romanos (70 d.C.). Como elementos básicos del templo podemos contar los sacerdotes* y los sacrificios*. La presentación simbólica más honda de ese templo, tal como aparecía en tiempo de Jesús y como ha sido recogida en la carta a los Hebreos* (Heb 9–10), la ofrece Lv 16, en el contexto de la fiesta de la Expiación*.

(1) *Edificios y celebraciones*. El templo es un gran complejo sagrado, con un patio externo y el Altar, al aire libre, a la vista de los fieles. En el centro está la Tienda del encuentro, que podemos llamar Santo, reservado a los sacerdotes oficiantes. Finalmente, en el centro de todo el santuario, está el *Qodes* o Santísimo, más allá de la cortina, donde solo penetra una vez al año el Sumo Sacerdote (cf. Lv 16,34). Dios se ha reservado un espacio entre el pueblo: allí habita; desde allí sostiene la vida de sus fieles y recibe los pecados e impurezas que ensucian su nombre y su presencia. Por eso se establecen unos ritos de purificación para que devuelvan la pureza al pueblo. Como signo de unidad y separación entre Dios y el pueblo se ha establecido una cortina (*paroket*: Lv 16,2.12.15), un velo de misterio que separara el Santo (tienda del encuentro) y el Santísimo o lugar del gran silencio donde solo entra una vez al año el Sumo Sacerdote, revestido de ornamentos oficiales, con la sangre de la propiciación. En el centro del Santísimo se encuentra el *kapporet* (propiciatorio) o placa que recubre el arca de la alianza, como escabel donde Yahvé pone sus pies, al sentarse en el trono invisible de su templo (no se habla del arca*). En este contexto se sitúa el ritual, que actúa despertando miedo: nos pone ante el pavor sagrado que emana de un Dios escondido, al que nadie puede

contemplar o acercarse hasta tocarlo. Así marca la distancia de Dios, estableciendo simbólicamente su diferencia respecto a los hombres. Dios está separado y, sin embargo, atrae, centrando las miradas de los israelitas. Solo un sacerdote entrará en el Santo de los Santos, en nombre de todos, para así tocar a Dios, el día del Kippur, la mayor solemnidad del año. Este es el día de la gran liturgia. En el entorno del templo se abre un círculo de reparación y vida para el pueblo. Fuera queda el desierto de Azazel amenazante. Dentro se extiende el espacio puro de Dios. Cuando llega el tiempo sagrado de la expiación se vinculan de forma especial Dios y pueblo. Emerge Dios en toda su pureza; pero también se descubre mejor la presencia y amenaza de Azazel... En el centro como mediador litúrgico actúa el Sacerdote, que realiza el rito de la purificación, tomando en sus manos la sangre que limpia y consagra el lugar de Dios, para expulsar los pecados del pueblo.

(2) *Dos chivos. Un templo expiatorio*. Para expiar por los pecados y expulsarlos hacen falta dos chivos, que tienen sentido ambivalente: pueden significar el bien (sangre de Dios) y el mal (son portadores de pecado). Están en el límite entre Dios y Azazel, en la frontera donde bien y mal se unen; por eso hay que echarlos a suertes. Son como las dos caras de una misma humanidad que se puede abrir a Dios (sangre purificadora) o perderse en el desierto. Es evidente que el sorteo recuerda viejos ritos de Israel (cf. Urim y Tumim: Ex 28,30; Lv 8,8; Nm 27,21; Dt 28,8.10). Con la sangre del chivo de Dios (y de un novillo) se realiza el rito de propiciación; ella vincula al humano con Dios, su autor y dueño (cf. Gn 8,15–9,17), pues vale para expiar (cf. Lv 17,11): es expresión de muerte y signo de vida. Estos son los lugares que limpia. El centro del templo es el propiciatorio, al interior del Santísimo, lugar donde se realiza simbólicamente la unión (reconciliación) entre los hombres y Dios. El altar de los sacrificios, cargado igualmente con la impureza de los pecados del pueblo, está fuera del santuario estrictamente dicho, pero también ha de limpiarse (consagrarse) con sangre. Conforme a todo eso, el templo es un santuario centrado en el rito de la sangre, que repara y purifica todo aquello que puede ser purificado. Los hombres tienden a manchar la tierra, en proceso de oscurecimiento: olvidan la santidad del Señor y convierten su vida en una mancha. Pero Dios les ofrece un medio de purificación: el templo, con la sangre del chivo que el Sumo Sacerdote toma en sus manos para tocar con ella los lugares y signos de su presencia: el Tabernáculo, el Ara, el interior del Santísimo, donde Dios habita... Este primer chivo (novillo o carnero) purifica la parte buena de los fieles que ponen su vida en manos de Dios: descargan de esa forma su violencia (identificada con la sangre) y se vinculan mutuamente en gesto expiatorio: todos necesitan y ofrecen perdón. Pero hay algo que los humanos no pueden limpiar o purificar, ni siquiera a través de la sangre de los sacrificios. Por eso, el Sacerdote carga en la cabeza del segundo chivo los pecados del pueblo y lo envía, como víctima emisaria, fuera del templo, más allá de las zonas habitadas, al ancho desierto que rodea nuestro mundo. Ciertamente, el templo tiene un gran valor. Pero no puede purificarlo todo. Por eso, desde el mismo templo, hay que enviarle un chivo a Azazel.

(3) *Templo místico. La visión de Henoc*. Pero el templo no es solo lugar para expiar por los pecados, sino también un espacio sagrado donde se expresa, de un modo especial, la presencia de Dios. En muchos pueblos de la antigüedad, los templos debían reflejar las medidas y formas del santuario celeste de Dios. Así ha sucedido también en Israel, como han puesto de relieve los textos que aluden a la construcción del tabernáculo-templo, que Moisés mandó edificar conforme al modelo que había visto en la montaña sagrada (cf. Ex 25,40; 26,30; Nm 8,4). El templo del cielo y el de la tierra se corresponden, como suponen todas las grandes visiones proféticas (cf. Is 6,1-13; Ez 41). En el trasfondo anterior se entiende la visión de Henoc*, que sube, imaginativamente, desde el santuario de la tierra al santuario del cielo: «Entré en la lengua de fuego y me acerqué a donde está *la gran casa* construida con piedras de granizo, cuyo muro es como pavimento de lápidas pétreas, de granizo. Su suelo es también de granizo y su techo como curso de estrellas y relámpagos, entre los cuales están los querubines ígneos; y su cielo es como agua. Había fuego ardiente alrededor de las paredes y también la puerta se abrasaba en fuego. Entré en esta casa que es ardiente como fuego y fría como granizo, donde no hay ningún deleite; y el miedo me obnubiló y el terror me sobrecogió. Caí de bruces temblando y tuve una visión: He aquí que había *otra casa mayor que* esta cuyas puertas estaban todas abiertas ante mí, construida de lenguas de fuego, y en todo tan espléndida, ilustre y grande que no puedo contaros tanta gloria y grandeza. Su suelo era de fuego; por encima había relámpagos y órbitas astrales; su techo de fuego abrasador. Miré y vi en ella un elevado *trono* cuyo aspecto era como de escarcha y tenía en torno a sí un círculo, como sol brillante, y voz de querubines. Bajo el trono salían ríos de fuego abrasador, de modo que era imposible mirar. La Grande Gloria esta sentada sobre él, con su túnica más brillante que el sol y más resplandeciente que el granizo, de modo que ninguno de los ángeles podía siquiera entrar en esta casa; y el aspecto del rostro del Glorioso y Excelso no puede verlo tampoco ningún hombre carnal» (*1 Hen* 4,10-21). Este relato guarda semejanza con relatos y mitos paralelos que presentan la morada de Dios en el origen y fuente de las aguas del gran cosmos (mito de Ugarit) o en la altura de los cielos donde está elevado el templo originario.

(4) *El Dios del templo*. Conforme a la visión de Henoc hay una casa primera, que corresponde al «santo» del templo de Jerusalén. El texto ha destacado de manera paradójica la unión de los contrarios, fuego y agua (hielo). La casa de Dios despide un frío sumo (paredes de hielo) y el calor más grande (todo es fuego). Los contrarios se oponen y rechazan en ámbito de mundo, pero se vinculan, forman el principio de todo lo que existe en dimensión de cielo. En el origen y fuente de la vida, allí donde se unen frío y fuego, emergen las estrellas y habitan los querubines; estos ya no tienen función de signo primordial, como en Ez 1, sino que parecen sencillamente decorativos, son una expresión de la cercanía de Dios. Henoc descubre también una segunda casa, que corresponde al «Santo de los Santos». Esta es la morada original del cosmos entendido como espacio de vida para el hombre. Es fuente de vida (hogar) siendo lugar donde ya no puede darse vida ninguna: entre el frío total y el calor sumo nadie puede habitar. Es como si, habiendo llegado a las raíces de este cosmos, encontráramos que allí no puede

haber vida ninguna. Una casa terrible y vacía, una especie de infierno de hielo y de fuego mezclados (¡cuanto más frío más calor y viceversa!): eso es lo que ha visto y ha sufrido el vidente en las raíces de todo lo que existe, con el Trono de Dios, la Gran Gloria, el Trono de aquel a quien nadie ha logrado ver jamás, de manera que no pueden hacerse figuras de su rostro. Por eso, al fin domina el miedo: ¡Henoc empieza a temblar! No encuentra sentido a lo que ha visto; no le brotan las palabras, pierde la conciencia. Han desaparecido los simbolismos animales del trono de Dios (vivientes-querubines de Ez 1), pues Dios no necesita carro alguno: no se mueve por el cielo en la tormenta (cf. Sal 29), no desciende junto al río donde moran los cautivos (cf. Ez 1 Mercabá*) sino que mora en la casa originaria. En su entorno hay fuego (signo de la vida que consume sin consumirse), órbitas astrales (en vez de ruedas de carro tenemos círculos celestes) y gloria que no puede describirse. Pudiéramos pensar que está desentendido, dejando la vida de los hombres en manos de ángeles diabolizados; pero el vidente verá pronto que Dios no se ha olvidado. Este templo de Dios es el lugar del gran juicio*. Por eso, cuando los simbolismos realizan su función, el vidente escucha con toda claridad la sentencia del juicio claro del Dios apocalíptico. De esa forma se vinculan el templo expiatorio de Lv 16 y el templo místico de *1 Henoc*. Ambos aspectos aparecen unidos al final del tiempo del «Segundo Templo», aunque muchos judíos de ese momento no necesitarán ya el templo para expiar y podrán encontrar otros caminos para contemplar a Dios. Por eso, cuando los romanos destruyan el templo, el 70 d.C., y se vuelvan imposibles los sacrificios, el judaísmo encontrará otro camino de vida, otra forma de expiación (el cumplimiento de la ley: rabinos*), otra forma de contemplación (en la línea de la Cábala*).

Cf. R. ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento* I-II, Trotta, Madrid 1999; M. BARKER, *The Great Angel: A Study of Israel's Second God*, SPCK, Londres 1992; *The Older Testament: The Survival of Themes from the Ancient Royal Cult in Sectarian Judaism and Early Christianity*, SPCK, Londres 1987; *The Lost Prophet: The Book of Enoch and Its Influence on Christianity*, SPCK, Londres 1988; G. DEIANA, *Il giorno dell'Espiazione. Il kippur nella tradizione biblica*, Dehoniane, Bolonia 1995; B. JANOWSKI, *Sühne als Heilsgeschehen: Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR in Alten Orient und in Alten Testament*, WMANT 55, Neukirchen 1982.

3. Superación de la idolatría

(↗ *Ashera*, *Ezequiel*, *idolatría*, *Jeremías*, *Reina del cielo*). Desde la perspectiva final de la Biblia judía (aunque no del Pentateuco, aceptado también por los samaritanos), la reforma yahvista se vincula con el templo de Jerusalén, que termina apareciendo como signo base de la religión del «solo Yahvé». En ese contexto podemos destacar la ambivalencia primitiva de ese templo, evocando algunos cambios que ha sufrido, hasta venir a convertirse en centro de identidad del judaísmo.

(1) *Santuario oficial.* El templo de Jerusalén, construido por el rey Salomón (en torno al 965 a.C.), conforme al modelo de los cultos del entorno (Canaán, Fenicia, Siria), empezó siendo un santuario real, propio de la monarquía. Tuvo, sin duda, un carácter yahvista, pues el rey quiso recoger las tradiciones y signos de Yahvé. Pero, al mismo tiempo, fue un santuario abierto a las diversas tendencias religiosas de la población y, en especial, a las tradiciones «paganas» de la ciudad jebusea, que David había conquistado

(en torno al 1000 a.C.) y que luego había conservado como propiedad personal (¡su ciudad!), en el centro del reino.

Ese templo fue signo de fuertes tensiones. (a) Todo nos permite suponer que *Salomón* quiso abrirlo a todos los habitantes de su reino, aun sabiendo que a lo largo y a lo ancho de su territorio había otros santuarios venerables, donde se mantenían quizá con más fuerza las tradiciones de Yahvé. (b) *Pero otros* quisieron dedicarlo solo a Yahvé (de manera que no hubiera a su lado otros dioses ni diosas). Pues bien, de hecho, como santuario del rey y del conjunto de la nación (al menos de Judá), el templo fue por siglos (del X al VII a.C.) un tipo de panteón donde, al lado de Yahvé, podían venerarse otros dioses y en especial la Gran Diosa. La historia posterior (tradición deuteronomista: 1 y 2 Reyes) supone que el templo de Jerusalén debía haber sido desde el principio un templo dedicado solo a Yahvé, sin lugar para otros dioses y diosas que lo contaminaron. Así lo muestra la historia ambivalente de dos mujeres de autoridad.

(2) *Maacá* y Atalía**. Al comienzo del reino separado de Judá, se dice que Maacá, esposa de Roboam (931-913 a.C.) y luego gebîra*, había hecho construir un «horror» (estatua) para Ashera y la había colocado en el templo, como signo expreso de la vinculación de Yahvé con la diosa (cf. 1 Re 15,13). Es evidente que su propuesta solo pudo triunfar porque una parte de la población la compartía. Cuando se dice que su nieto Asá (911-870 a.C.) le quitó por ello la dignidad de gebîra se está indicando que otra parte de la población se oponía a su propuesta.

En la línea de Maacá se sitúa Atalía (841-835 a.C.), hija de un rey de Israel y casada con un rey de Judá, que siguió una política de sincretismo o convivencia entre Yahvé y Baal/Ashera, convirtiéndose de hecho en reina de Judá tras la muerte de su hijo (cf. 2 Re 11). Parece que su gesto implicaba no solo una política religiosa, sino una estrategia de supervivencia, pues tenía miedo de que, si no fuera reina, le matarían, lo mismo que Jehú (instigado por Jezabel*) había matado en Israel a los partidarios de Baal. De esa forma siguió la línea de Maacá, pero no introdujo a la Ashera como esposa/madre en el templo de Yahvé, sino que hizo construir (o promovió), al lado del templo de Yahvé otro templo, dedicado a Baal/Ashera.

(3) *Segundo Templo*, *centro de la historia judía*. Parece que el centro más importante del yahvismo, en el tiempo de los dos reinos, estuvo en Israel (reino del Norte), donde se desarrolló la tradición de Elías. Pero tras la caída de ese Reino (721 a.C.) ese centro pasó a Jerusalén, especialmente con la reforma de Josías* (639-608), que centralizó en su templo todo el culto judío. En esa línea, la tradición profética y deuteronomista interpretó la caída de Jerusalén y la destrucción del templo (587 a.C.) como castigo de Dios por los pecados allí cometidos (así lo proclaman, sobre todo, Jeremías* y Ezequiel*). Por eso, de un modo programático, tras la vuelta del exilio* y la reconstrucción del santuario (= Segundo Templo, 515 a.C.-70 d.C.), quedó superada allí la idolatría, y el judaísmo vino a convertirse en comunidad del templo, del que dependerá, directa o indirectamente, la historia del judaísmo de ese tiempo.

Al templo se aplican las leyes sobre el santuario y el culto que hallamos en el Pentateuco (de Ex a Dt); del nuevo templo se ocupan los libros proféticos (de Ezequiel a

Malaquías); en torno al templo se despliegan las normas de vida del pueblo, desde Esdras-Nehemías y 1-2 Cr hasta el Eclesiástico, pasando por 1-2 Macabeos y por Daniel. La constitución y despliegue del judaísmo (y de la religión israelita) resulta impensable sin la reconstrucción del Templo y su función a lo largo de ese período, de tal forma que el conjunto de la Biblia (del Pentateuco a los Salmos) viene a concebirse como «Escritura del templo» (cf. *Carta de Aristeas*). En ese sentido, una parte considerable de lo que exponemos en este diccionario resulta inconcebible sin la existencia y función del templo de Jerusalén.

4. Tres funciones

(↗ *higuera*, *Jerusalén*, *Jesús*, *macabeos*, *sacerdotes*, *sacrificios*). El templo vino a convertirse en el corazón del judaísmo, a lo largo del período del «Segundo Templo» (515 a.C.-70 d.C.), apareciendo también como lugar de referencia del mensaje y proyecto de Jesús, quien, queriendo «purificar» el templo (Mc 11,15-19), chocó no solo con el corazón del judaísmo sagrado (casi mil años de historia judía), sino con una de las instituciones básicas del Imperio romano en Oriente, pues el templo estaba integrado en el sistema de la economía, política y religión de Roma.

Conforme a la visión que ofrece Marcos, Jesús pensó que el templo de Jerusalén era un «ídolo», vinculado a Mamón (dinero), una estructura humana al servicio del poder y dominio de sus sacerdotes, a diferencia del verdadero templo mesiánico que sería centro de la nueva humanidad reconciliada, casa de oración para todos los pueblos (cf. Mc 11,17; Jn 2,21; 1 Cor 3,16). Por eso declara, en nombre de Dios, y según su mensaje de Reino, que el tiempo de ese templo ha terminado. Lógicamente, los sacerdotes decidirán matarle (Mc 11,18) y lo harán empleando dinero, pues la primera función del templo es económica (cf. Mc 14,10-11).

(1) *Función económica*. El templo constituía el centro mercantil del pueblo, que se había comprometido a mantener sus instituciones, tras la restauración (515 a.C.) y las reformas de Esdras y Nehemías (cf. Neh 10,2-39). En principio había estado bajo control de los reyes, que garantizaban su culto con dinero del Estado. Pero tras el exilio se había convertido en santuario de la nación, de manera que, aunque los reyes (como Herodes) contribuyeran a sostenerlo y/o reconstruirlo, su mantenimiento básico se hallaba en manos de los tributos del mismo pueblo. Por otra parte, como muestran las guerras del tiempo de los macabeos (167-164 a.C.), el templo funcionaba como banco donde los fieles depositaban (y los sacerdotes administraban) grandes sumas de dinero (cf. Mt 17,24-27).

«Casi todos los jerosolimitanos dependían del templo, al menos indirectamente. Tratantes de ganado, cambistas de dinero, curtidores y zapateros vivían de él. El tributo para el templo que todos los judíos... pagaban anualmente, garantizaba –a prueba de crisis– una afluencia de capital a Jerusalén de la que muchos se beneficiaban... La importancia social del templo, que era el mayor empleador de Jerusalén, se debe a los períodos de su construcción, que duró desde los años 20-19 a.C. hasta los años 62-64 d.C. Además, el templo ofrecía ventajas jurídicas para toda la ciudad: recurriendo a la

santidad de la urbe, no resultaba difícil conseguir reducciones de impuestos... Queda claro, por tanto, que la actitud moderada de los jerosolimitanos se basaba en los intereses comunes que tanto el pueblo como la aristocracia tenían en qué se conservara el *status quo* de la ciudad y del templo. Por el contrario, todos los movimientos de renovación radicados en las zonas rurales se hallaban necesariamente en oposición al templo, que representaba el sistema social y religioso existente. Jesús profetizó la pronta destrucción y reedificación del templo. Los esenios reprobaban el culto divino celebrado en él... Cuando se producían alborotos se trataba casi siempre de la defensa del *statu quo*, en contra de las intromisiones de los romanos...» (cf. G. Theissen, 186-188).

(2) *Función política*. En un plano, los judíos habían superado un tipo de equivalencia entre religión y Estado, de forma que podían conservar su identidad sociorreligiosa y su culto sin independencia nacional, integrados en el Imperio romano. Pues bien, en esa línea, aunque sometidos a Roma, los sacerdotes poseían gran autoridad y ejercían mucho poder, por razón del mismo templo, pues aparecían no solo como representantes de Dios, sino también como amigos-delegados del César, como muestra con toda claridad Flavio Josefo, defensor de una teocracia o gobierno sacerdotal. Los romanos garantizaban el poder sagrado de los sacerdotes y ellos debían elevar sacrificios por Roma, de forma que rechazarlos (no rogar por Roma) suponía una declaración de guerra (Josefo, *Bell* II, 409s). Lógicamente, el gesto especial de Jesús contra la economía del templo (derriba las mesas de los cambistas: Mc 11,15), repercute en la relación de los judíos con el Imperio y va en contra de la visión de Flavio Josefo, quien, tras evocar los tres sistemas de gobierno usuales en el entorno griego (monarquía, oligarquía y democracia), añade: «Nuestro legislador no atendió a ninguna de estas formas de gobierno, sino que dio a luz el Estado teocrático, como se le podría llamar..., que consiste en atribuir a Dios la autoridad y el poder... ¿Qué ley podría ser más hermosa y más justa que la que atribuye a Dios el gobierno de todo, la que encomienda a los sacerdotes administrar los asuntos más importantes en interés público y que confía al Sumo Sacerdote, a su vez, la dirección de los demás sacerdotes... Los sacerdotes quedaron encargados de vigilar a todos, de dirimir las controversias y de castigar a los condenados... La legislación de Moisés prescribe un único templo para un único Dios... Los sacerdotes han de servirle continuamente (a Dios). A estos los ha de presidir siempre quien les precede por su linaje» (*Contra Apión*, XVI, 165. Cf. XXI, 185-187; XXIII, 192-194).

(3) *Función religiosa.* El templo simboliza y expresa la presencia y acción de Dios, apareciendo como lugar privilegiado de expiación y perdón de los pecados, pero ya Juan Bautista lo había devaluado o declarado inútil, cuando ofrecía el perdón de los pecados a través de su bautismo (sin ritual de templo). En esa línea lo rechazó también Jesús, declarando que la función religiosa (¡purificación y perdón!) del templo había terminado, como indica no solo su gesto (Mc 11,15-17 par), sino la interpretación de Marcos (cf. 11,12-14.19-25). Jesús no quiso purificar el templo para reformar su culto, sino anunciar su fin (que se destruyera), para que pudiera surgir un santuario diferente, no hecho por manos humanas, sino directamente vinculado a Dios, el santuario del Reino (cf. Mc 14,58).

Cf. R. ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento* I-II, Trotta, Madrid 1999; Y. CONGAR, *El misterio del templo*, Estela, Barcelona 1967; A. EDERSHEIM, *El templo: su ministerio y servicios en tiempos de Cristo*, Clie, Barcelona 1990; J. JEREMIAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1985; S. GOLDHILL, *The Temple of Jerusalem*, Harvard Univ. Press 2005; G. THEISSEN, *El movimiento de Jesús*, Sígueme, Salamanca 2005; J. WEINBERG, *The Citizen-Temple Community*, JSOT 151, Sheffield 1992.

5. Jesús, purificación del

(↗ *Cruz*, *higuera*, *Jerusalén*, *Jesús 6*, *pasión*). El templo era la presencia de Dios, pero también casa de oraciones y sacrificios de los fieles. Así lo destacó Jesús cuando, tras su signo en el templo, Jesús retomó un texto profético y dijo: «Mi casa será casa de oración para todos los pueblos? Pero vosotros la habéis convertido en cueva de bandidos» (Mc 11,17; cf. Is 56,7; Jr 7,11). Ciertamente, el gesto de Jesús, reelaborado de maneras distintas por los primeros cristianos (desde Mc 11,15-27 par hasta Hch 21), fue profético y fuerte, pero sin ser totalmente nuevo. Había en aquel tiempo grupos de judíos (sobre todo esenios) que no aceptaban el culto sacerdotal del templo, por discrepancia sobre normas de estirpes clericales, de tiempos sagrados y formas externas de liturgia (y nadie les mataba o perseguía entonces por eso, aunque al principio del movimiento esenio hubiera habido incluso persecuciones). Otros (muchos helenistas) buscaban un templo espiritual, sin sacrificios externos, de forma que para ellos el edificio exterior quedaba convertido en signo de algo más valioso, la oración personal, la comunión universal.

(1) *Un signo que condensa todo su mensaje*. Jesús chocó con el templo de Jerusalén porque *buscaba otro templo*, una «casa» de oración y encuentro para todos los pueblos. Por eso, al mismo tiempo que derriba las mesas de los cambistas (no quiere dinero) e impide que pasen por el atrio externo los portadores de utensilios sagrados, pretende que ese mismo espacio externo, abierto a todos los pueblos, se convierta en espacio de oración, de sacralidad, encuentro con Dios y encuentro humano, para todos los que quieran compartir con él su camino anterior y su mensaje (Mc 11,15-19).

Jesús no se detiene a purificar o cambiar unos detalles, sino que declara ya que el mismo ser y tiempo de este templo ha terminado. No busca algo puramente interior más allá de las estructuras exteriores: declara abolidas las mismas señales exteriores de tipo sacral, para que todos pueden encontrarse en oración y vida, sobre este viejo espacio antes reservado a los sacerdotes de Israel. Ciertamente, es Casa *(bayit)* de Dios, en la que él mismo ha puesto su Nombre (cf. 1 Re 8); pero, siendo de Dios, ha de ser casa *de las naciones* (cf. Is 56,7), ámbito de encuentro para todos los humanos. Como representante de Dios llega Jesús; no viene a plaza ajena, sino a la suya; no llega para conquistarla con violencia como hicieron y harán los profesionales religiosos de la guerra, sino para convertirla en aquello que siempre debió haber sido: «casa de oración para los pueblos». Este fue su signo final, una condensación de todo su mensaje.

El templo estaba vinculado al poder religioso de los sacerdotes y resultaba inseparable del dinero (tributo) y de los sacrificios animales, garantizando así las relaciones del hombre con Dios a través de una jerarquía estricta, de tipo teocrático. Jesús había anunciado y preparado la llegada de un Reino donde no era necesario el templo, pues Dios perdonaba los pecados y amaba a los hombres de un modo directo, sin necesidad de

intermediarios sacrales. Por eso, en contra de lo que hubiera hecho F. Josefo, Jesús no quiso tomar ni defender ningún «poder teocrático». Al contrario, él quiso subir y subió al templo, como Hijo de David, para decir provocativamente que su tiempo y función habían terminado.

«Y comenzó a echar fuera a los que vendían y a los que compraban en el templo. Volcó las mesas de los cambistas y las sillas de los que vendían palomas (Mc 11,15 par). Halló en el templo a los que vendían vacunos, ovejas y palomas, y a los cambistas sentados. Y después de hacer un látigo de cuerdas, los echó a todos del templo, junto con las ovejas y los vacunos. Desparramó el dinero de los cambistas y volcó las mesas» (Jn 2,14-15).

Se trata, sin duda, de un gesto simbólico de condena y destrucción, centrado especialmente en las mesas de los cambistas, que, a juicio de Jesús, constituyen, con los sacrificios de animales, el corazón del templo. Derribar las mesas del dinero significa rechazar el comercio del templo y, con el comercio, anunciar el derribo o destrucción del mismo templo. ¿Supone Jesús que Dios va a destruirlo de un modo directo? ¿O quiere iniciar y provocar él mismo su destrucción, con un signo profético (como ha visto Mc 14,58)? Posiblemente, ambas cosas: para que llegue el Reino tiene que acabar el templo y Jesús tiene que anunciar y promover su caída. Este gesto forma parte de la subida «mesiánica» de Jesús a Jerusalén, un gesto que resulta esencial para entender su trayectoria anterior y posterior. Si el templo siguiera siendo el lugar esencial del «encuentro» de los hombres con Dios, el evangelio de Jesús habría sido falso. Así lo han entendido los sacerdotes y por eso han condenado a Jesús por aquello que ha dicho y ha hecho en el templo, en la línea de todo su mensaje.

(2) *Unas palabras de interpretación.* La sentencia interpretativa de Jesús («yo derribaré este templo, hecho con manos humanas, y en tres días edificaré otro, no hecho con manos humanas»; Mc 14,58; cf. Mc 15,29; Hch 6,14; Jn 2,19), ha sido recreada por la tradición, pero recoge básicamente el mensaje y profecía de Jesús, pues en sentido externo ella no se ha cumplido (el templo ha seguido existiendo durante cuarenta años, hasta la guerra del 67-70 d.C.). Esa palabra con su acción de fondo no ha podido ser un simple vaticinio «ex eventu», pues Jesús no ha destruido el templo, sino que está arraigada en el mismo centro de su mensaje. Para ratificar lo que ha dicho y ha hecho, Jesús termina afirmando: ¡Este templo ha perdido su sentido, debe destruirse! Dentro del proyecto de Jesús solo se puede hablar de un templo «universal», que empieza siendo espacio de oración (y de vida) para los pobres, para los excluidos de Galilea y, en sentido último, para todos los pueblos del mundo. Así lo suponen las palabras de Jesús:

Yo destruiré este templo, hecho con manos humanas. El gesto de Jesús (volcar las mesas...) está anticipando y promoviendo algo, que él mismo promete cumplir: quiere que «se destruya» el templo, porque va en contra del Reino (no es lugar de gratuidad para todos, desde los más pobres; no es casa de acogida universal donde se recibe a itinerantes y enfermos). Todo parece indicar que Jesús quiere destruir «este» templo para que pueda surgir otro, que es el mismo Reino. El «yo mesiánico» de Jesús («yo destruiré este templo...») es el mismo «yo profético» de Dios, en cuyo nombre está anunciando la

llegada del Reino. Aquí culmina y se expresa con toda claridad el sentido del mensaje de Jesús, con su denuncia profética.

Quizá pudiéramos añadir con Esteban (cf. Hch 7,47-53) que este templo, cerrado en sí mismo, ha sido el «pecado originario» de Israel, pues ha servido para negar la profecía universal y liberadora del mensaje original de Dios, ya que esta forma de religión israelita ha venido a convertirse en un sistema sagrado que utiliza el poder para mantenerse. En contra de eso el «yo» de Jesús expresa un principio superior de gracia, abierto desde los pobres a todos los pueblos del mundo.

Y en tres días edificaré otro, *no hecho por manos humanas.* El templo antiguo era un edificio construido por manos humanas *(kheiropiêton)*, como destaca Mc 14,58 (cf. Hch 7,41.48). Eso significa que, estrictamente hablando, era un *ídolo*, algo que se interpone entre el hombre y Dios, un objeto que sustituye a Dios, como ha venido indicando la profecía y la reflexión sapiencial de Israel. Frente al «ídolo» de aquellos que quieren encerrar a Dios en sus propias construcciones, al servicio de su seguridad y su poder (en ese sentido son ídolo el templo y el mismo Estado romano), se eleva Dios, que creará precisamente «humanidad», a los «tres días», es decir, en el tiempo de plenitud escatológica del Reino.

Es muy posible que Jesús se haya planteado la posibilidad de que en «tres días» cambiará la misma realidad externa del templo, con su funcionamiento, poniéndose al servicio del Reino, pero es difícil precisarlo. Todo parece indicar que esa palabra sobre el templo pueda y deba vincularse con el *logion* central de la cena: «ya no beberé más de este vino...» (cf. Mc 14,25 par). En ambos casos tenemos la misma conciencia escatológica, con la certeza de la venida de Dios: Jesús ha subido a Jerusalén para situarse ante el fin de los tiempos, para anunciar y promover ese fin con su propia vida, con su propio gesto.

Esta palabra profética expresa el sentido del gesto (derribar las mesas), anunciando y promoviendo así el derribo (destrucción) del templo en su conjunto. Jesús proclama y anticipa (pone en marcha) un proceso destructor y lo hace con una palabra que ha resultado conflictiva para muchos judeocristianos posteriores, que han seguido acudiendo al templo tras la pascua (cf. Hch 2,46). Es muy posible que hayan entendido la palabra de Jesús como «promesa de futuro», para el fin de los tiempos. Así podrán decir que ese templo, finalmente, caerá, pero, mientras tanto, ellos pueden seguir acudiendo a sus atrios para orar, anticipando lo que será ese santuario cuando se convierte en «casa de oración, no de sacrificios, para todas las naciones» (cf. Mc 11,17). Podemos suponer que esos cristianos que seguían acudiendo al templo lo entenderían de un modo abierto, no como algo exclusivo de Israel, lugar de dinero y sacrificios, sino como espacio y tiempo de oración universal. Más que la destrucción del templo, ellos habrían destacado su «transformación» mesiánica.

(3) *Mi casa será casa de oración para todos los pueblos*. Así interpreta Mc 11,17 el gesto del templo. Jesús habla en nombre de Dios, de tal forma que, al decir «mi casa» (*oikos mou*, cf. Is 56,5 LXX), él está presentando la «Casa de Dios» como «suya», es decir, como la morada mesiánica, donde debe expresarse su mensaje y culminar su

camino. No hay cumplimiento mesiánico sin transformación y apertura del templo. A lo largo de todo el evangelio, las casas ha sido expresión privilegiada de su mesianismo, lugares de reunión de la comunidad reunida, conforme al uso constante de la Iglesia primitiva. Pues bien, Jesús actúa como representante y portavoz de Dios en esta «casa especial» del templo, para que ella sea signo de su mensaje, revelación del Evangelio. En otras palabras, Jesús ha querido «convertir» el templo en verdadera casa de oración, asumiendo de esa forma (¡siendo laico!) el poder sacerdotal supremo, no en la línea de un sacerdocio separado, sino de la oración universal, tal como lo mostrará después Pablo cuando identifique el verdadero templo de Dios con la vida de los creyentes.

Casa de Oración (oikos proseukhês). Jesús asume la cita y promesa de Is 56,7, pero, en contra de la función sacrificial que está en el fondo de aquel texto, él solo reconoce su función orante (casa de oración), sin comercio monetario, ni sacrificios de animales (como ha mostrado el gesto anterior). Ciertamente, el templo de Jerusalén quería ser «casa de oración», pero de hecho estaba vinculado a un comercio elitista y a una sacralidad exclusivista. Por eso, Jesús ha condenado el comercio (mesa de cambistas) y también los sacrificios de animales (venta de palomas, paso de aguadores para purificaciones externa). Pues bien, él lo ha hecho para que esta casa conserve y ratifique su función orante (cf. 11,24-25). La oración aparecía ya en Mc 1,35 como fuente de acción misionera; en Mc 6,41 y 8,6 se vinculaba a la multiplicación de los panes y en 9,29 a la exigencia de expulsar a los demonios... Todos esos rasgos se vinculan ahora a esta Casa, entendida como espacio simbólico (real) de alabanza y evangelio.

Para todos los pueblos (pasin tois ethnesin). Jesús ha descubierto que el templo de Jerusalén iba en contra de su ideal mesiánico, pues se había convertido en lugar de sacralidad particular (*hieron*: Mc 11,15) israelita, en contra de la verdad del Reino. Por eso, su nueva Casa debe abrirse, en gesto de plegaria y comunicación económica (pan y peces compartidos), a todos los hombres y mujeres, desbordando las fronteras de Israel, en gesto de oración. Es muy posible que Jesús quisiera de hecho, al final de su vida, que el templo de Jerusalén estuviera abierto, en oración y comunión, a todos los pueblos; pero, en su formulación actual, esta palabra es propia de Marcos (que retoma el mensaje y esperanza universal de Is 56,7), quien piensa que el proyecto de Jesús ha de mostrarse como culminación universal de judaísmo, ofreciendo su tesoro a todos los pueblos. Las palabras centrales de este pasaje (que Jesús toma de Is 56,7: *para todos los pueblos*) anticipan la misión universal del evangelio, reformulada después por el mismo Marcos en contexto de caída del templo por Mc 13,9-10 y de muerte pascual del mismo Jesús en 14,9.

(4) *Pero vosotros la habéis convertido en cueva de bandidos...* El proyecto de Jesús critica así la realidad de los administradores del templo (cambistas, vendedores de palomas, sacerdotes...), que se han opuesto a la voluntad de Dios y han convertido su «casa» en lugar de latrocinio. Con esa oposición recupera lo que ha sido la voluntad original de Dios, anunciando la destrucción salvadora del templo, porque son ellos, los sacerdotes, los que han pervertido el santuario, que ha de ser casa de pan (cf. Mc 2,26) y de oración universal, para convertirlo en *cueva de bandidos* (cf. Jr 7,11): lugar donde se

esconde lo robado y se guarecen los que roban, convirtiendo el santuario en antro de rapiña sistemática y sacral.

Dentro del contexto de Marcos, esa palabra (*spêlaion lêstôn*: cueva de bandidos) está evocando, sin duda, la suerte del templo, que, en la guerra judía del 67-70, se convirtió de hecho en cuerva-fortaleza de *bandidos políticos*, es decir, de celotas-sicarios guerreros que lucharon, de una forma durísima, por el control del templo, como sabe y dice F. Josefo (*Bell* IV, 5. Cf. abominación de la desolación*, Mc 13,14). Esa «toma y sacrilegio radical» (violento) del templo por los sicarios y celotas ha constituido para el Jesús de Marcos el pecado supremo del judaísmo «sacerdotal», centrado en el templo.

Marcos ve continuidad entre los sacerdotes del tiempo de Jesús (centrados en el dinero) y los celotas de la guerra del 66-70 d.C. Unos y otros convirtieron de hecho el templo en una «cueva de bandidos», en manos de unos poderes económicos y militares contrarios al ideal y camino del Reino de Dios. Lógicamente, lo mejor que puede pasar es que ese templo acabe, para que así emerja y se construya la *casa* (templo) del Dios de Jesús como espacio de oración y encuentro para todas las gentes. Pues bien, a juicio del Jesús de Marcos, esta «apertura a todos los pueblos» no es algo contrario al judaísmo, sino que refleja y despliega la verdad más honda del mismo templo israelita, que Jesús ha venido a «destruir y recrear».

Con su esplendor arquitectónico y sus rituales sagrados (vestiduras sacerdotales, sacrificios y cantos de levitas), el templo era para los judíos la expresión más alta del arte, la primera maravilla para todos los creyentes: el tesoro estético y económico, político y sacral de los devotos de Israel. Generaciones y generaciones de judíos habían expresado su más honda experiencia artística y ritual en las ceremonias del templo, desde los colores de los ornamentos hasta los cantos de las grandes ceremonias, desde el incienso hasta el ritual de sacrificios. Pues bien, Jesús interpretó la belleza física del templo como una mentira, y la piedad sacrificial como un engaño, como una higuera de hojas falsas, seductoras, que atraían desde lejos a los fieles, pero nunca daban frutos, engañando de esa forma a los devotos (cf. Mc 11,12-26 par). Desde esa base se entiende su «profecía»: «Cuando él salía del templo, uno de sus discípulos dijo: Maestro, ¡mira qué piedras y qué edificios! Y Jesús le dijo: ¿Veis estos grandes edificios? Aquí no quedará piedra sobre piedra que no sea derribada» (Mc 13,1-2).

Jesús vio el templo de Jerusalén como signo supremo de idolatría, falsedad de un arte grandioso y multiforme, pero al servicio de la opresión, mentira y muerte. Poemas y cantos, sacrificios animales y contratos de dinero se elevaban sobre el templo, para gloria del sistema y de sus poderes de imposición, haciéndolo «cueva de bandidos» (Mc 11,27), arte sacralizado para oprimir a los devotos, religión de muerte. Asumiendo la inspiración profética de los grandes creyentes (Amós, Isaías, Jeremías), proclamó Jesús su palabra de juicio y condena en contra de esta suma perversión del arte, en gesto clave que inspira toda la estética cristiana posterior, que debe mantenerse atenta frente a todo riesgo de manipulación del arte (cf. Mc 11,12-26).

Jesús ha rechazado el servicio del templo porque estaba vinculado a una injusticia social. No lo ha condenado en nombre de un tipo de pura barbarie regresiva o de un

resentimiento contra la autoridad establecida, sino todo lo contrario: como testigo de una belleza más alta, que él mismo ha ofrecido a todos, a través de las parábolas. Lógicamente, por mantener el arte de su templo y fundar mejor la estructura de su imperio, los sacerdotes de Jerusalén y los soldados de Roma han condenado a Jesús a muerte. Por defender su experiencia de libertad y abrir para los hombres un «cara a cara» de diálogo con Dios, ha muerto Jesús.

Entre los que han estudiado el gesto y palabra de Jesús sobre el templo cf. J. ADNA, *Jesu Stellung zum Tempel. Die Tempelaktion und das Tempelwort als Ausdruck seiner messianischen Sendung*, WUNT 119, Tubinga 2000; S. G. F. BRANDON, *Jesus and the Zealots*, Manchester University Press 1967; *The Trial of Jesus*, Stein and Day, Nueva York 1968; Th. A. BUSINK, *Der Tempel von Jerusalem von Salomo bis Herodes. Eine archäologisch-historische Studie unter Berücksichtigung des westsemitischen Tempelbaus*, SFSMD 3, Leiden 1980; D. JUEL, *Messiah and Temple: The Trial of Jesus in the Gospel of Mark*, Scholars P., Missoula MO 1977; K. PAESLER, *Das Tempelwort Jesu*. *Die Traditionen von Tempelzerstörung und Tempelerneuerung im Neuen Testament*, FRLNT 184, Gotinga 1999; E. P. SANDERS, *Jesús y el judaísmo*, Trotta, Madrid 2004; E. R. TELFORD, *The Barren Temple and the Withered Tree*, JSNT SupSer 11, Sheffield 1980.

6. El velo del templo se rasgó

(↗ *cruz*, *muerte 2-3*, *pasión*, *velo*, *vestido*). En el templo de Jerusalén había dos velos o cortinas *(paroket)*, uno en la entrada exterior del santuario (el Santo) y otro en la interior (el Santo de los Santos; cf. Ex 26,31-37; 36,38-39). No está claro a cuál de ellos se refiere Mc 15,38 par cuando afirma que el velo del templo se rasgó a la muerte de Jesús, aunque simbólicamente puede referirse a los dos, tomados como unidad. Según Heb 9,3, se referiría al segundo velo, que lleva al santo de los santos, indicando así que al verdadero santuario celeste solo puede entrarse entregando la vida. Sea como fuere, la ruptura del velo marca un elemento esencial en la visión de la muerte de Cristo y de la superación del culto judío.

La muerte de Jesús está relacionada con su forma de entender y criticar (de superar) el templo (cf. Mc 11,12-26; 14,58; 15,29), de manera que se puede afirmar que, en un sentido, triunfan aquellos que le matan por su forma de oponerse al templo. Pero en otro sentido, mucho más profundo, los opositores de Jesús fracasan, como el texto confiesa al afirmar que el velo de su sagrado templo, que protege el Santo de los Santos y funda las separaciones de un tipo de judaísmo, se ha rasgado en dos, de arriba abajo (Mc 15,37-38 par), indicando así que el tiempo de la religión sacral, que separaba a los hombres del Dios del templo, ha terminado. Este es el texto más importante de la tradición cristiana, sobre el tema del ocultamiento y de la revelación del Dios, escondido y presente en la muerte de Jesús: «Pero Jesús, dando un fuerte grito, expiró. Y el velo del templo se rasgó en dos, de arriba abajo» (Mc 15,38). Jesús grita llamando a Dios, pero parece que Dios no viene y da la impresión de que no pasa nada, solo oscuridad, pero los cristianos saben que ha pasado todo: el velo del templo de Dios, que ocultaba a Yahvé en un santuario de oscuridad y silencio absoluto, entre cuatro paredes, se ha rasgado, de dos en dos, dejando abierta la puerta del misterio. Ya no hay velos que tapen, no hay que ocultar nada de Dios, ni de la religión. Ese hombre desnudo que muere por amor, sin velo alguno que tape su cuerpo, es presencia de Dios. El templo ha perdido su función; ya no hay necesidad de esconder a Dios tras un lienzo o cortina. Sigue existiendo la sacralidad,

pero no se expresa ya en forma de velo de Dios en el santuario. No hace falta ocultar nada: el ser humano, varón o mujer, en su amor hasta la muerte, sin velo o cortina muros de templo, es presencia desnuda de Dios.

(1) *Ocultamiento y desocultamiento de Dios*. Es evidente que ese dato (la ruptura del velo) ha de tomarse en sentido simbólico, entendiéndolo como expresión de la realidad más profunda de la separación y de la vinculación del hombre con Dios (pues el velo material siguió en su lugar hasta el 70 d.C.). La palabra que emplea el texto es *eskhisthê*, la misma que aparecía en Mc 1,10 *(skhidsomenous)*, al decirse que «los cielos se rasgaron» cuando, tras el bautismo, descendió el Espíritu sobre Jesús y Dios le llamó diciendo «Tú eres mi Hijo». Se rompe así la separación que antes había entre cielo y tierra, y los dos espacios se vinculan ahora, a través de Jesús, de manera que, por medio de él, los hombres pueden «habitar en Dios» (recibir su Espíritu). Cuando Jesús ha cumplido su tarea en la muerte, «entregando su espíritu», el velo de separación del templo de Israel se rasga de arriba abajo.

Ese velo (que se utiliza para ocultar el rostro de Dios) constituía uno de los elementos más significativos de la religión israelita y sirve no solo para separar a Dios (manteniendo su misterio), sino también para impedir que el fuego de su luz «salga» de la cámara oscura y deslumbre y ciegue a los hombres, impidiéndoles vivir sobre la tierra. Era un signo esencial del Dios que se vela y separa, para habitar a solas, en la oscuridad del santuario. Por eso, la tradición bíblica afirma que quien descubre y mira el rostro-cuerpo de Dios ha de morir: ¡Ay de mí, que he visto a Dios, voy a morir, dicen los profetas como Isaías! (Is 6,5; cf. Ex 19,21-22). Por eso, las normas del tabernáculo/santuario de Yahvé (Ex 26–40) regulan la forma y la función del velo o cortina, que separa el espacio de Dios del espacio de los hombres, y ese tema aparece, de un modo especial, en la celebración de la liturgia del Yom Kippur (Lv 16).

(2) *Muerte de Jesús*, *evangelio del velo rasgado*. En el fondo de esa experiencia está la idea de que Dios ha de «ocultarse», dejando así un lugar para los hombres, pues si él se expresara (¡irradiara como Sol inmenso!), con toda su luz (su realidad), en medio de los hombres y mujeres, les impediría ser y vivir como humanos. Así lo ha puesto de relieve la cábala, hablando del *zimzum*, es decir, del ocultamiento de Dios, que se retira, a fin de que los hombres puedan acercarse y crecer, en medio de la «semi-oscuridad» que es propia de su vida en la tierra. Pues bien, con la muerte de Jesús cesa esa separación que antes era «necesaria». En ese contexto se sitúa la famosa historia de Moisés: «Aconteció que al descender Moisés del monte Sinaí con las dos tablas del testimonio en su mano... su cara resplandecía por haber estado hablando con Dios... Y así puso un velo sobre su cara. Cuando entraba a la presencia de Yahvé para hablar con él, se quitaba el velo hasta que salía...» (cf. Ex 34,29-35).

Moisés participa de la gloria de Dios y recibe una luz que le desborda, como si él fuera una potente Luna del Dios Sol. Por eso tiene que ponerse un velo, porque los hombres normales no soportan el brillo de su comunicación con el misterio. Pues bien, a diferencia de lo que pasa con Moisés, en un primer nivel, el rostro de Jesús no brilla, sino que todo parece oscurecerse cuando él muere (cf. Mc 15,33: «se hizo una gran

oscuridad sobre toda la tierra». Pero en esa oscuridad externa sucede el gran cambio, la mutación suprema de la historia (según el evangelio): el velo del templo de Dios, que ocultaba a Yahvé en un santuario de oscuridad y silencio absoluto, entre cuatro paredes, se ha rasgado, de dos en dos, dejando abierta la puerta del misterio, de manera que la luz de Dios se abre directamente a los hombres, pero de tal forma que ellos no tengan ya necesidad de velo alguno pudiendo así mirar a Dios cara a cara (cf. Mc 15,38).

Esta es la gran paradoja de la luz de Dios que se abre sin velo en la máxima oscuridad de la muerte de Jesús. Esta no es una luz que viene después de la oscuridad, sino que brilla de forma suprema en la total oscuridad (unir Mc 15,38 con Mc 15,33). En ese contexto, el centurión que dirige el equipo de aquellos que «matan» a Jesús puede confesar: ¡Este hombre era Hijo de Dios! (Mc 15,39). Dios no se oculta ya en el templo cerrado, tras el velo tenso, pues se ha manifestado para siempre en la vida y en la muerte de Jesús, mensajero de su Reino. Ya no hay velos que tapen, no hay que ocultar nada de Dios, nada de la religión; no hay que imponer ni demostrar nada, pues todo es oscuridad. Pues bien, en ella, en la oscuridad suprema, se rasga el velo que separa a Dios de los hombres, se abre la luz suprema. Ese hombre desnudo que muere por amor, sin velo alguno que tape su cuerpo, es presencia de Dios.

En su formulación actual, ese texto (¡el velo del texto se rasgó!) es tardío, aunque está arraigado en la historia de Jesús y la interpreta de un modo correcto. Físicamente, el velo del templo siguió donde estaba, y no tenemos noticia de que se partiera o rompiera antes del incendio y destrucción del santuario (el 70 d.C.). Pero el evangelio no habla de rotura física, sino simbólica, es decir, teológica. Para los autores de esa tradición (y para los evangelios de Mc y Mt), al morir Jesús, el templo de Jerusalén perdió su sentido y dejó de ser espacio de presencia y encuentro con Dios.

Este pasaje ratifica la historia de Jesús, que había anunciado y promovido el fin del templo, pues los hombres pueden amarse y perdonarse mutuamente (sin necesidad de sacrificios, sin impuestos de dinero). Más aún, a Jesús le han condenado básicamente por su gesto sobre (contra) el templo, como lo acaban de afirmar los sacerdotes en su elegía (cf. Mc 15,29-32 par). Ellos se burlan de Jesús, diciéndole que se muere, mientras el templo permanece en pie, pero Dios responde mostrando que a la muerte de Jesús el templo pierde para siempre su sentido.

La rotura del velo evoca la sustitución o, *mejor dicho*, *la superación radical del templo*. El evangelio de Juan había anunciado desde el principio (Jn 2,18-22) que el templo sería sustituido por el «cuerpo» de Jesús, y no sería ya lugar de sacrificios (con sacerdotes e impuestos religiosos), sino espacio de vida, en espíritu y verdad (cf. Jn 4,24). Sin duda, algunos seguidores de Jesús (al menos en la línea de Santiago) seguían acudiendo al templo, que consideraban sagrado hasta el retorno glorioso de Jesús (cf. Hch 2–5; 21,18-26). Pero los cristianos helenistas de Esteban respondieron que el templo antiguo había sido abolido, y que era incluso contrario a la voluntad de Dios (Hch 6–7). En esa línea, en un sentido quizá más moderado, la tradición que está en el fondo de Marcos y Mateo supone que el templo tuvo en otro tiempo su valor, pero que Jesús lo ha superado, de manera que su muerte rompe el velo de separación y se vinculan cielo y

tierra, Dios y el hombre (cf. Ap 11,19). No se trata de sustituir un templo y unos sacrificios por otros, sino de superar toda la piedad del templo, por Jesús.

(3) *De Pablo a la carta a los Hebreos: Mirar a Dios sin cubrirse el rostro.* El velo exterior del templo siguió durante algunos años (hasta el 70 d.C.), pero los cristianos hablan de otra cosa. El desarrollo más extenso del tema en el Nuevo Testamento aparece en un «midrash» o comentario donde Pablo (2 Cor 3) aplica y recrea el signo de Ex 34,29-35, atreviéndose a decir que los judíos (o judeocristianos) legalistas son representantes de una religión de Ley, simbolizada por el velo que Moisés ponía ante su rostro para que vieran la gloria de Dios (lo mismo que en el templo). Según eso, ellos no pueden ni quieren contemplar a Dios, ni mirarse a la cara unos a otros, pues cada vez que leen a Moisés (es decir, cuando le miran y se miran, queriendo ver a Dios) llevan puesto un velo sobre sus corazones, de manera que no son capaces de entender lo que está más allá (no pueden conocer a Dios).

Moisés llevaba un velo en su rostro, para que los hombres no vieran por medio de él, directamente, a Dios. Jesús, en cambio (¡el Señor!), no lleva velo, sino que está desnudo y transparente (en la cruz y en la resurrección), de manera que podemos mirarle cara a cara, viendo en él a Dios. Según eso, conforme a 2 Cor 3,15-18, los cristianos pueden mirar sin velo al Señor y mirarse entre sí, de manera transparente. Esta ruptura simbólica del velo del templo significa la caída de un sistema de pureza y separación vinculado al «Segundo Templo», cuyo velo había perdido su función separadora, como afirma la carta a los Efesios diciendo que, al morir en la cruz, Jesús rompió el muro (velo) de la división que separaba a judíos de gentiles, haciendo de los dos pueblos uno (Ef 2,13-18).

El templo ha perdido su función y no hay necesidad de esconder a Dios tras un lienzo o cortina, ni de resguardarse de su presencia, pues Dios se ha hecho Presente de manera total en Jesús crucificado. No hace falta ocultar nada: el ser humano, varón o mujer, en su amor hasta la muerte, sin velo o cortina ni muros de templo, es presencia desnuda y plena de Dios. Desde aquí se han de entender los testimonios del Nuevo Testamento y de la tradición cristiana.

La carta a los Hebreos conoce la ley del velo del templo, que solo el Sumo Sacerdote podía separar y atravesar, una vez al año, penetrando así en el Santo de los Santos, donde pronunciaba el nombre innombrable de Yahvé (Heb 9,3; cf. Lv 16,2ss). Pero Jesús no ha tenido necesidad de pasar a través de ese velo material, como hacían los sumos sacerdotes, para pisar por unos momentos la Cámara Oscura y decir allí el Nombre (¡yhwh, yhwh!), sino que ha penetrado por amor en el santuario del mismo Dios dando la vida (¡con su propia sangre, no con la de otros hombres o animales!), para introducirse en el gran secreto (cf. Heb 10,20), en el Reino de la Claridad total y de la vida, de manera que todos los hombres y mujeres pueden asumir el mismo camino. ¡Por eso, el velo externo del templo se ha roto, ha perdido su sentido!

«Así que, hermanos, teniendo plena confianza para entrar en el lugar santísimo por la sangre de Jesús, por el camino nuevo y vivo que él nos abrió a través del velo (es decir, de su cuerpo), y teniendo un gran sacerdote sobre la casa de Dios, acerquémonos con

corazón sincero, en plena certidumbre de fe, purificados los corazones de mala conciencia, y lavados los cuerpos con agua pura» (Heb 10,20-22).

El velo del Templo justificaba la sacralidad especial del pueblo y la separación de Dios, y el hecho de rasgarse indica que esa separación y sacralidad ha terminado. Los judíos deben perder su diferencia anterior, de pueblo aislado tras un velo, para convertirse en aquello que debían haber sido, un grupo abierto a todos los restantes grupos de la tierra. En esa línea, según Marcos, el templo ha perdido ya su identidad sagrada, en la misma muerte de Jesús, de manera que su destrucción física (el 70 d.C.) resulta inevitable.

Cf. H. L. CHRONIS, «The Torn Veil: Cultus and Christologie in Mark 15, 37-39», *JBL* 101 (1982) 87-114; W. KRAUS, *Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe. Eine Untersuchung zum Umfeld der Sühnevorstellung in Röm 3,25-26a*, WMANT 66, Neukirchen 1991; P. LAMARCHE, «La mort du Christ et le voile du temple», *NRT* 96 (1974) 583-599; S. LÉGASSE, «Les voiles du temple de Jérusalem. Essai de parcours historique», *RB* 87 (1980) 560-589; X. PIKAZA, *Dios judío*, *Dios cristiano*, Verbo Divino, Estella 1996, 309-315.

7. Nuevo Testamento, visión de conjunto

(↗ *Apocalipsis*, *Hebreos [carta a los]*, *higuera*, *Iglesia*, *Jesús*, *Reino*). Los judíos observantes del tiempo de Jesús se definían por su vinculación al templo, al que sostenían con sus ofrendas (como supone todavía el Nuevo Testamento (cf. Mt 17,24-27). Algunos, como los de Qumrán*, rechazaban como impuro el culto de Jerusalén, pero lo hacían por fidelidad al templo y culto verdadero, que ellos buscaban. Jesús avanzará en esa línea, declarando que este templo ha cumplido su función y que ahora debe iniciarse el tiempo nuevo del perdón y comunión universales. Jesús no ha sido profeta del templo, sino del Reino de Dios y de los pobres: no ha necesitado santuario para perdonar pecados, ni para reunir a los hombres y mujeres en torno al pan, ni para ofrecerles el don de Dios. No ha ido en contra del templo, sino que ha hecho algo mucho más hondo: lo ha ignorado. Pero, al final, subiendo a Jerusalén para presentar su mensaje, ha tenido que declarar y ha declarado que el templo ha perdido ya su función.

(1) *Jesús*, *el signo del templo*. No le ha bastado con entrar en Jerusalén, sino que ha realizado un signo que resulta ilegal para casi todos y en especial para los sacerdotes: anuncia y provoca el fin del templo. Parece lógico que le acusen y condenen, pues representa un peligro para el buen orden de Jerusalén. «Entró en el templo y echaba a todos los que vendían y compraban. Volcó las mesas de los cambistas y los puestos de los que vendían palomas, diciéndoles: Escrito está: Mi casa será casa de oración, pero vosotros la convertís en una cueva de bandidos. Se le acercaron en el templo ciegos y cojos y él los curó. Los sumos sacerdotes y los letrados, al ver los milagros que hacía y a los niños que gritaban en el templo ¡Hosanna al Hijo de David!... le dijeron indignados: ¿Oyes lo que dicen estos? Jesús les replicó: ¿No habéis leído? ¡De la boca de los niños de pecho has sacado una alabanza!...» (Mt 21,12-16; cf. Sal 8,3). El templo era fortificación sagrada, vigilada por paramilitares judíos y soldados romanos, banco al servicio de los ricos y santos propietarios, cárcel para los disidentes. Allí viene Jesús como representante de los expulsados, que no encuentran su lugar en esta fortificación y banco, que no es «Casa de Dios para todos los pueblos», como él quiere, sino signo del

poder sacral (económico y político) de los privilegiados del sistema. Allí realiza su gesto: derriba las mesas de los cambistas y vuelca los puestos de palomas (que se venden para ser sacrificadas), anunciando proféticamente el fin de este culto y mostrando que el orden sagrado del dinero y la expulsión ya ha terminado. No necesita conquistar de forma militar el santuario, para organizarlo después de otra manera, igualmente violenta (como harán algunos celotas en la guerra del 67-70), sino que ha hecho algo más fuerte y peligroso: ha proclamado su fin. No ha querido establecer un nuevo sacerdocio, en sustitución del antiguo; no ha sido un reformista militar o sacral, sino un profeta mesiánico, mostrando que este templo (cueva de bandidos) debe acabar, para que surja una casa de oración (= diálogo) para los pueblos de la tierra, a partir de los niños e impedidos (cf. Is 56,7 y Jr 7,11).

(2) *Problema: vivir y mantenerse en paz sin templo*. Ese gesto de Jesús constituye la razón inmediata de su condena (cf. Mc 11,48-49), pues en el templo se anudan y culminan las razones de judíos y romanos. El templo les define y distingue, tanto en plano social (separa a varones y mujeres, a sacerdotes y laicos...) como económico (funciona con dinero, necesita sacrificios) y militar (lo custodian los romanos desde la Torre Antonia y lo tomarán los rebeldes de la guerra del 67-70 d.C. para fortificarse y defenderse). Evidentemente, los discípulos temen, como podemos temer nosotros, cuando Jesús les dice que las estructuras de seguridad del templo (iglesia y sistema) se derrumban. ¿Qué se puede hacer? ¿Cómo organizar la vida sin un templo? ¿Cómo superar la violencia sin sacrificios? ¿Cómo garantizar la paz sin cárceles? Aquí introduce Jesús su novedad: hay una forma de comunión y un perdón, que desbordan todas las estructuras de seguridad sagrada del mundo, vinculadas de un modo u otro con el templo. Esa comunión sin sacrificios externos ni templos solo puede expresarse como fe. Por eso, precisamente en el contexto de su anuncio del fin del templo, Jesús dice a sus discípulos: «Tened fe en Dios. En verdad os digo: Cualquiera que diga a este monte: quítate y arrójate al mar, y no dude en su corazón, sino que crea que sucederá, le será concedido. Por eso os digo: todas las cosas por las que oréis y pidáis, creed que las habéis recibido, y os serán concedidas. Y cuando estéis orando, perdonad si tenéis algo contra alguien, para que también vuestro Padre de los cielos perdone vuestras culpas» (Mc 11,22-25). Cuando han fallado las seguridades anteriores, puede escucharse y acogerse la respuesta de la fe en Dios; la fe y el diálogo entre todos tiene más valor que el templo. La violencia sagrada, cuyo símbolo es el templo con su riqueza y sus sacrificios, proviene de la falta de fe: no somos capaces de confiar en los demás (en Dios) y por eso luchamos contra ellos y/o les oprimimos, estableciendo un orden a través de sacrificios. Por el contrario, la fe en Dios (que es fe entre nosotros) nos capacita para dialogar sin armas, sin que tengamos que apelar a ningún templo, sin que tengamos que sacrificar corderos, machos cabríos o personas. Significativamente, esa fe orante (por la que el hombre puede conseguir todo lo que pide, todo en lo que cree) resulta inseparable del perdón. El templo perdonaba con sacrificios, al servicio del sistema, empleando para ello la violencia de Dios y el poder social del templo. Jesús ofrece y pide un perdón gratuito sin templos ni opresiones. Lógicamente, los que han querido defender el templo

han tenido que matar a Jesús y lo han hecho aliándose con los poderes políticos (muerte* de Jesús).

(3) *La Iglesia*, *nuevo templo*. Algunos cristianos siguieron acudiendo al templo de Jerusalén, pues creían que Jesús no había venido a destruirlo, sino a culminarlo (Iglesia* 1, Santiago*, colecta*). Pero la mayoría abandonaron el culto del templo, aunque no compartieran la crítica radical de Esteban*, que consideraba el templo de Jerusalén como una idolatría. En la línea de Pablo, el verdadero templo de Dios son los cristianos (cf. 1 Cor 3,16-17; cf. 2 Cor 6,16) y de un modo especial la Iglesia, «que va creciendo hasta ser templo santo de Dios en el Señor» (cf. Ef 2,21). Más aún, el verdadero templo de Dios es Jesús, que dijo «Destruid este templo, y en tres días lo levantaré... Esto lo dijo aludiendo al templo de su cuerpo» (cf. Jn 2,19-21). La visión de la Iglesia como templo de Dios y cuerpo de Cristo ha definido la teología posterior del cristianismo, que no tendrá ya «templos», sino casas de reunión o iglesias (lugares donde se reúne la comunidad para orar).

(4) *Apocalipsis. El símbolo del templo abierto* (arca*). El Apocalipsis elabora el símbolo judío del templo para expresar su nuevo mensaje cristiano. No emplea el término más sagrado *(ieron)*, que se relaciona con sacerdotes y sacrificios, sino el más secular de *naos*, que significa «nave o casa donde Dios habita». Dios habita en lo más íntimo del templo, mientras los gentiles parecen adueñarse de su parte externa, es decir, de los cristianos que siguen viviendo en el mundo (Ap 11,1). Ese templo es la tienda de Dios (cf. Ap 15,5), allí aparece el arca de su alianza (11,19), de allí salen sus ángeles servidores y los relámpagos de su gloria (cf. 14,15; 15,8). En este contexto, el Apocalipsis podrá afirmar dos cosas que parecen opuestas: por un lado dice a los creyentes que ellos mismos serán templo (cf. 3,12), que habitarán para siempre adorando a Dios dentro del templo (7,15); por otro afirma que al final ya no habrá templo (espacio separado de presencia de Dios y de misterio), pues Dios mismo y su Cordero serán templo para todos los salvados (21,22). La primera línea es más judía. La segunda más cristiana, más propia de Juan y, según ella, al final desaparecen las mediaciones sagradas; el Dios de la encarnación (Dios del Cordero) se vuelve cercanía inmediata para los humanos. Como hemos indicado ya, en el tiempo de la persecución, el templo se divide: una parte queda fuera, en manos de los gentiles (los cristianos perseguidos); la otra parte, la más honda, se identifica con el mismo Dios que dirige la historia de los hombres. En este contexto se dice la palabra fundamental: «Y se abrió el templo de Dios en el cielo y el arca de su alianza se veía en el templo» (Ap 11,19). El Apocalipsis supone que los sacerdotes judíos se habían empeñado en cerrar el templo, destacando la trascendencia de Dios: solo el Sumo Sacerdote entraba un día al Año, con la sangre de las expiaciones (cf. Lv 16). Pero Juan lo ha visto abierto, como expresión de presencia de Dios, como sabe Mc 15,38 par cuando afirma que, a la muerte del Cristo, se rasgó el velo del templo, de forma que Dios y el hombre pudieron encontrarse para siempre. Se abre el Templo y Dios se hace presente en medio de todos los hombres. Eso significa que la historia particular de Israel ha terminado, de manera que los judíos no tienen santuario especial que custodiar, ni tarea que cumplir. El Templo no se ha abierto porque

lo han destruido los romanos (cosa que han hecho el 70 d.C.), como destacan los apocalípticos judíos: *4 Esd*, *2 Bar*, sino porque Dios ha querido revelarse. Dentro de ese templo abierto ha visto Juan el Arca de la Alianza, como signo de elección israelita. Ciertamente, ella había desaparecido con la destrucción del Primer Templo, el año 587 a.C. (algunos pensaban que estaba escondida en una cueva para aparecer al final de los tiempos; cf. 2 Mac 1,4-8). Pero a Juan no le importa el arca externa. No pretende buscarla en una cueva, ni iniciar con ella ninguna guerra santa en favor de la nación israelita. El Arca verdadera está en el templo de los cielos y se abre ante los pueblos, como signo de comunicación de Dios. Este es el momento decisivo, el paso de la antigua a la nueva economía de la gracia, de Israel al cristianismo (cf. Ap 10,1–11,13). Templo y Arca de Israel han cumplido su misión; ahora se abren para todos los humanos, como sigue diciendo la historia que empieza en Ap 12, con la visión del Dragón y la Mujer. Se abre el templo de Dios, cuya revelación completa se identifica con la llegada de la Nueva Jerusalén, donde ya no es necesario un templo separado porque el mismo Dios y Cristo son Templo para todos los salvados (cf. Ap 21,22).

(5) *Conclusión. ¿Cristianismo sin templo?* El templo era el corazón de la vieja ciudad sagrada, donde se ofrecían sacrificios (toros, ovejas) y libaciones (pan y vino). Casi todos los pueblos han elevado templos, moradas de Dios, lugares donde el cielo se junta con la tierra (en Teotihuacán o Tenoxtitlán, en Delfos o La Meca). Los judíos tuvieron su templo, en el centro de su ciudad, Jerusalén, como centro del mundo. Pero el tiempo de los templos especiales ha pasado, porque «los verdaderos adoradores adorarán al Padre en Espíritu y verdad», no en el Garizim ni en Jerusalén o Cuzco (Jn 4,23). De esa forma, el cristianismo nació sin santuario, sin estructuras sacrales, como grupo de seguidores de Jesús, Mesías asesinado por los sacerdotes del templo. Pero, a través de un proceso de inversión, desde el final de la época del Nuevo Testamento, a partir del año 150, la Iglesia oficial cristiana se estructuró y expandió como cuerpo social y religioso capaz de asumir un proceso de resacralización judía, de jerarquización helenista y de unificación romana, que han llevado a construir un tipo de Iglesia como templo antiguo. (a) La resacralización judía se expresa por la aceptación de algunos aspectos sacrales del sacerdocio y del culto del Antiguo Testamento. En esa línea, la Iglesia acabó siendo más israelita que el judaísmo rabínico, que había rechazado las estructuras sacerdotales y sacrificiales del viejo Israel para centrarse en el culto de la Ley, desde las sinagogas. (b) La jerarquización helenista se vincula con la filosofía griega y el Imperio romano en cuyo entorno se introdujo el cristianismo. Mientras el judaísmo rabínico rompía sus relaciones con el helenismo para recuperar su matriz semita (hebrea, aramea), el cristianismo asumía desde la perspectiva de Jesús la religiosidad jerárquica helenista (platónica y estoica), volviendo a entender la realidad como un gran templo cósmico. (c) La unificación romana está vinculada a un tipo de concentración sagrada de la cristiandad, en línea de poder. Algunos cristianos corrieron de esa forma el riesgo de convertirse en una especie de imperio sagrado. Pues bien, en contra de esa tendencia resacralizadora, la Iglesia ha sabido siempre que ella debe volver al mensaje del Nuevo Testamento, sabiendo que cada cristiano (cada hombre o mujer) es templo de Dios (1

Cor 3,16) y que la Iglesia entera es templo, que va creciendo hasta ser morada de Dios en el espíritu (cf. Ef 2,21; cf. Jn 2,14). El templo de Dios se identifica, según eso, con la comunidad de los creyentes, es decir, con el conjunto de la humanidad formada por los hijos e hijas de Dios. De un modo especial son templo de Dios los hambrientos y expulsados de la sociedad humana (cf. Mt 25,31-46). De esa forma, superando un tipo de sacralidad judía, de jerarquicismo helenista o de unificación imperial romana, el evangelio nos lleva a la palabra original de Gn 1, donde el mundo entero aparece como templo de Dios, un templo donde hay espacio de vida para los cojos, mancos y ciegos, a los que Jesús recibió y curó en el viejo templo de Jerusalén (cf. Mt 21,14), iniciando así un camino de transformación radical de la vida de los hombres.

Cf. X. PIKAZA, *Una roca sobre el abismo*, Trotta, Madrid 2006; M. BARKER, *On Earth as It Is in Heaven: Temple Symbolism in the New Testament*, Clark, Edimburgo 1995.

TENTACIONES

(↗ *Adán*, *Diablo*, *Eva*, *Jesús*, *pan*, *poder*, *templo*). Uno de los elementos fuertes de la antropología bíblica es la experiencia de la «prueba», en la que viene a expresarse el riesgo de la libertad y la exigencia de una opción de los hombres. Por eso, estrictamente hablando, el motivo de la invasión y violación angélica (que aparece en 1 Henoc*) y que se sitúa en el nivel de la necesidad o del destino, no es tentación, sino opresión destructora. A diferencia de lo que sucede en *1 Henoc*, la tentación, vinculada a la serpiente de Gn 2–3, no es invasión ni violación, sino un tipo de voz interna que puede impulsar y llevar a una elección equivocada, pero que deja siempre abierto un camino de libertad y de creatividad para los hombres. En esa línea, en un sentido extenso, podemos afirmar que toda la Biblia es un libro de tentaciones y pruebas, desde el paraíso de Gn 2–3 hasta las persecuciones del Apocalipsis. Entre las tentaciones más significativas están las de los hebreos en el desierto (desde el Éxodo hasta el Deuteronomio) y las que cuenta el libro de Job; según el Nuevo Testamento, todas ellas culminan en Jesús.

(1) *Jesús*, *Mesías tentado*. Va a iniciar su camino mesiánico. Ha salido del Jordán y tiene que llegar a Galilea, para anunciar el Reino. Lleva una misión de Dios y debe realizarla. También los antiguos hebreos pasaron el mar Rojo (que fue como su bautismo: 1 Cor 10,1-5), pero luego en el desierto sufrieron cuarenta largos años de tentación, en prueba fuerte. Con ellos padece tentación el Cristo, como indica *Marcos* de manera simple, estereotipada. «Y entonces el espíritu le llevó al desierto. Y permaneció en el desierto durante cuarenta días y cuarenta noches, siendo tentado por Satanás. Y habitaba entre las fieras, pero los ángeles le servían» (Mc 1,12-13). No conocemos la identidad del «espíritu» que lleva a Jesús hacia el desierto de su dificultad. Probablemente se trata del mismo Espíritu de Dios que ha recibido en el bautismo. También puede tratarse de su propio espíritu (la hondura espiritual de Jesús, que debe probar y tentar en soledad su decisión, en un camino de discernimiento). Sea como fuere, el Evangelio supone que Jesús ha probado en la tentación la exigencia de su propia llamada, el sentido de su lucha por el Reino. Por una parte, él es un hombre como los demás, impulsado por los gustos, dolores y placeres de la frágil vida humana, tentado como todos, pero sin haber pecado (cf. Heb 4,15). Por otra parte, es mensajero de Dios y así refleja su hondura y decisión salvadora entre los hombres. Esto es lo que indica este pasaje de Marcos, evocando la hondura de las tentaciones. Jesús ha vuelto a situarse en el principio de la creación, entre las fieras del campo. Está en ese preciso lugar donde se juega la vida de los hombres: en una dirección se va hacia Satán, por la otra hacia los ángeles de Dios y su tarea salvadora. Jesús debe decidirse. Conforme al evangelio de Marcos, esta decisión se ha ido gestando y ratificando a lo largo de toda su vida pública, tal como ha culminado en el Calvario. Pues bien, planteando el tema desde otra perspectiva (a partir de un texto base de Q*), Lucas y Mateo, en unos textos de hondura impresionante, han querido fijar o precisar el sentido de esa tentación de Jesús, como brevemente indicaremos.

(2) *Tentación económica. Jesús Benefactor*. «Entonces Jesús fue llevado al desierto por el Espíritu para ser tentado por el Diablo. Y habiendo ayunado cuarenta días y cuarenta noches tuvo hambre. Y se le acercó el tentador y le dijo: si eres Hijo de Dios manda que estas piedras se conviertan en panes. Y respondió Jesús: no solo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que brota de la boca de Dios» (Mt 4,1-4; cf. Lc 4,1-4). Jesús aparece en un campo de batalla donde combaten el Espíritu de Dios y el Diablo de la historia; el bien y el mal se enfrentan claramente en su persona. Como un hombre de - este mundo, padece necesidad física. Tiene hambre. Y con él tienen hambre millones y millones de personas de la tierra. ¿No podremos identificar a Dios con el pan? ¿No habrá que entender el mesianismo como simple progreso material? Jesús ha respondido que el pan es importante. Pero más importante es la palabra que viene de Dios, la palabra de comunión y diálogo entre los hombres.

(3) *Tentación religiosa. Jesús Gran Sacerdote*. «Y el Diablo le llevó a la ciudad santa y le puso sobre el pináculo del templo y le dijo: si eres Hijo de Dios lánzate abajo, pues está escrito mandará a sus ángeles... [Sal 91,11-12]. Y Jesús le respondió: no tentarás al Señor tu Dios» (Mt 4,5-7). Lc 4,9-12 pone esta tentación religiosa al final, culminando con ella el relato. Pero aquí hemos preferido seguir el orden de Mateo, poniendo esta tentación «religiosa» antes que la política. En este contexto, tentar a Dios es utilizarle como nuestro esclavo, interpretarle como alguien que debe responder a mis preguntas, resolviendo mis problemas. Este es el Dios de mis pequeñas seguridades y milagros, el Dios tapaagujeros que nosotros tantas veces invocamos. Pues bien, Jesús responde apelando al misterio de un Dios que nos trasciende. Tenemos que dejarle que sea divino, sin utilizarle según nuestra voluntad, como si fuera un Dios de bolsillo que resuelve sin más nuestros problemas.

(4) *Tentación política. Jesús Rey supremo*. Lucas ponía esta tentación en segundo lugar, pero hemos seguido el texto de Mateo, que la pone al final, como indicando que la tentación última consiste en poner la religión al servicio de la política. «Le llevó a una montaña altísima y le mostró todos los reinos del mundo con su gloria y le dijo: todo esto te daré si cayendo de rodillas me adorares. Y respondió Jesús: vete de mí, Satanás, porque está escrito: solo a Dios adorarás, a él solo darás culto» (Mt 4,8-10; Lc 4,5-8. Con cita de Dt 6,13). La tentación final es el poder: como si la meta de Jesús no fuera convertirse en gran sacerdote (segunda tentación), sino en rey supremo. En este contexto de poder es donde se definen y sitúan frente a frente Dios y el Diablo. El poder del Diablo se expresa en forma de sometimiento sobre el mundo: el Diablo manda dominando e imponiendo a los demás; Dios manda creando, en gratuidad. Jesús debe escoger entre el mesianismo del Diablo (la toma del poder) o el mesianismo de Dios que no se expresa como toma de poder, sino como servicio. El Diablo tiene su propia «tríada»: el dinero (pan), la seguridad religiosa (milagro) y el poder (los reinos), para dominar de esa manera a los hombres. Dios se expresa en forma de comunicación (palabra), de confianza (fe) y de servicio amoroso. En este campo se han dado las tentaciones.

(5) *Y no nos hagas entrar en la tentación*... El Evangelio supone que el mismo Pedro fue una tentación para Jesús, pues quiso apartarle del camino de Dios (Mc 8,33). Pero el momento clave de la tentación de Jesús se sitúa en el huerto de Getsemaní donde dice a sus discípulos «velad y orad, para no caer en tentación» (Mc 14,38). Desde esa base se entiende la petición del Padrenuestro*: «y no nos introduzcas [no nos hagas caer] en tentación» (Mt 6,13; Lc 11,4). Este pasaje (con sus palabras griegas de fondo: *mê eisenenkês*) se puede traducir de dos maneras: (a) «no nos introduzcas» de una forma activa; lo normal sería que Dios Padre lo hiciera, pero nosotros, débiles humanos, le pedimos que no lo haga, que no ponga a prueba nuestra vida, que no nos lleve al *peirasmos*, entendido aquí a manera de tribulación escatológica; (b) «no nos dejes caer». Se supone que existe tentación, que hay prueba; pero el Padre puede y quiere ayudarnos; por eso le pedimos que no nos abandone ni rechace en medio de ella. Posiblemente las dos traducciones resultan semejantes. Sea como fuere, esta oración de Jesús es oración de la debilidad: es súplica de hijos que se saben pobres y pequeños; plegaria de aquellos que deben pedir al Padre ayuda en medio de la prueba o *peirasmos* escatológico.

Cf. J. DUMERY, *Las tres tentaciones del apostolado moderno*, Fax, Madrid 1950; J. DUPONT, *Les tentations de Jésus au désert*, SN 4, Brujas 1968; A. FUCHS, *Die Versuchung Jesu*, SNTU, Linz 1984; J. I. GONZÁLEZ FAUS, «Las tentaciones de Jesús y la tentación cristiana», en *La teología de cada día*, Sígueme, Salamanca 1976; S. SCHULZ, *Q. Die Spruchquelle der Evangelisten*, TVZ, Zúrich 1972, 177-190.

TEOCRACIA

Flavio Josefo fue defensor de una teocracia o gobierno de Dios a través de los sacerdotes de Jerusalén. Ese sistema desapareció tras el 70 d.C. (con la destrucción del templo), quedando solo como recuerdo en la Misná, pero pervivió y fue recreado, con los cambios necesarios, en un tipo de cristianismo cesaropapista. Por eso resulta ilustrativo evocar las palabras de F. Josefo, quien, después de haber hablado de los tres sistemas de gobierno usuales en el mundo griego (monarquía, oligarquía y democracia), añade: «Nuestro legislador [Moisés] no atendió a ninguna de estas formas de gobierno, sino que dio a luz el Estado teocrático, como se le podría llamar..., que consiste en atribuir a Dios la autoridad y el poder... ¿Qué ley podría ser más hermosa y más justa que la que atribuye a Dios el gobierno de todo, la que encomienda a los sacerdotes administrar los asuntos más importantes en interés público y la que confía al Sumo Sacerdote, a su vez, la dirección de los demás sacerdotes...? Los sacerdotes quedaron encargados de vigilar a todos, de dirimir las controversias y de castigar a los condenados... La legislación de Moisés prescribe un único templo para un único Dios... Los sacerdotes han de servirle continuamente [a Dios]. A estos los ha de presidir siempre quien les precede por su linaje» (*Contra Apión*, XVI, 165; XXI, 185-187; XXIII, 192-194, Alianza, Madrid 1987). Los judíos rabínicos hubieran aceptado simbólicamente esta visión de la *teocracia*, pero añadiendo que no podía ni debía aplicarse en su tiempo, pues templo y sacerdotes habían perdido su función, de tal forma que el «poder de Dios» se reflejaba en la interpretación y adaptación rabínica de la Biblia y de las tradiciones legales. Por el contrario, los cristianos, más partidarios de una Iglesia fuerte, han aplicado casi literalmente ese esquema, en un proceso que culminó en la reforma gregoriana (s. XI d.C.) y que ha llegado hasta la actualidad, aunque solo en un plano religioso, no político, allí donde se dice, apoyándose en Mt 16,17-19, que Cristo ha concedido a Pedro y a sus sucesores el poder supremo del Sumo Sacerdocio, conforme a una visión jerárquica y sacrificial, es decir, teocrática, de la sociedad.

TEODICEA

(↗ *Dios*, *Job*, *macabeos [madre de los]*, *Sabiduría [libro de la]*, *sufrimiento*). La Biblia es un libro de teodicea o defensa de Dios, que no aparece como poder de la naturaleza (filosofía helenista), ni como razón del sistema (Ilustración moderna), sino como Aquel que llama (= crea) gratuitamente a los hombres, para que puedan vivir en libertad y transmitir la palabra (= crear) de manera personal, a través de una comunicación de amor. Dios no es garante o patrono de aquello que está dado de antemano, sino principio de aquello que los hombres debemos realizar, a partir de su llamada, apoyados en su gracia. La Biblia es el testimonio del fracaso de una visión antigua de Dios, vinculada al orden social de la monarquía, al bienestar del pueblo. Ese Dios fracasó con la derrota y el exilio de Israel, en los siglos VII-VI a.C. Pues bien, la novedad de la experiencia religiosa de los profetas de Israel y después de toda su Escritura está en el hecho de que ellos supieron interpretar aquel fracaso como obra del mismo Dios, que les castigaba y dirigía hacia una experiencia más honda de su presencia en el mundo. Esta visión israelita de Dios, que guía la historia desde el fracaso y sufrimiento, ha definido desde entonces no solo la visión bíblica de la realidad, sino la misma cultura de Occidente. Esta es la teodicea que se encuentra, con variantes, en los libros de Isaías*, Jeremías y Ezequiel*, lo mismo que en Job y en la Sabiduría. Según los cristianos, ese Dios israelita se ha «encarnado» en Jesús, a quien vemos como presencia y revelación de su misterio, tanto en su anuncio de Reino como en sus gestos de solidaridad con los pobres y en la muerte por aquello que creía. El Dios cristiano se define como aquel que ha resucitado a ese Jesús de los muertos. Desde esa base podemos presentar algunos rasgos básicos de la teodicea bíblica cristiana.

(1) *Teodicea y creación*, *Dios creador*. La religión bíblica es una religión histórica, fundada en la experiencia pascual de Jesús. Sin embargo, la revelación de Dios, expresada en claves de libertad, gratuidad y comunión, resulta inseparable de la realidad total del mundo, entendido como creación. Las religiones cósmicas tienden a identificar al mundo con Dios; las metacósmicas (judaísmo, cristianismo, hinduismo, budismo) tienden a separar de maneras distintas la experiencia de Dios y la vida del hombre en el mundo. Pero la teodicea bíblica es inseparable de la creación: si no podemos decir «en el principio creó el cielo y la tierra» no podemos hablar de Dios.

(2) *Teodicea y libertad*, *Dios liberador*. El hombre forma parte del proceso cósmico, está inmerso en la evolución de la vida y se define en términos de comunicación social (es momento de una red de relaciones vitales y afectivas, económicas y lingüísticas). Pues bien, surgiendo de esa base, cada individuo es libertad: es conciencia, un sujeto que desborda la necesidad cósmica (naturaleza) y la imposición social (política), viviendo, sin embargo, dentro de un proceso social que puede y debe ser liberador para los hombres. En ese contexto, la Biblia define a Dios como liberador. Por eso, la experiencia de Dios es inseparable de la liberación: si no podemos decir «éramos esclavos y nos liberó de Egipto» no podemos hablar de Dios según la Biblia.

(3) *Gratuidad*, *Dios amor*. Sobre el sistema cósmico y social tiende a imponerse la necesidad, que planea y domina en individuos y grupos humanos, como sabe la tragedia griega y gran parte del pensamiento filosófico moderno. Pues bien, superando ese nivel, el Dios cristiano es Presencia de gracia, que libera a los hombres para comunicarse entre ellos en libertad de amor. Las realidades cósmicas o las relaciones sociales dentro de un sistema están reguladas por ley. Pero solo allí donde la Palabra de gracia llama a los hombres a vivir en gratuidad se puede hablar de Dios: si no podemos decir «estábamos oprimidos y nos ha hecho vivir por amor» no podemos hablar de Dios.

(4) *Comunión*, *Dios vida compartida*. Solo donde hay gracia y libertad se puede hablar de comunión humana en línea de comunicación personal. Los poderes del sistema tienden a imponerse de forma obligatoria. Por el contrario, el Dios de la libertad y la gracia despierta a los hombres de manera que ellos sean capaces de comunicarse entre sí, dándose la vida unos a otros y estableciendo espacios de encuentro personal: si no podemos decir «estaba solo y me ha hecho capaz de compartir la vida» no podremos creen en Dios.

(5) *Historia culminada*, *Dios Futuro de Vida*. Allí donde los antiguos (filósofos griegos) hubieran colocado la teología física (visión sagrada del cosmos) ha situado la Biblia la historia. El mundo exterior, sometido por la ciencia, es incapaz de transmitirnos una palabra humana. Tampoco nos llama y motiva ya una sociedad donde todo está regulado por leyes necesarias. Solo Dios nos habla prometiéndonos un futuro de vida. Frente al giro de los astros (que repiten sus movimientos circulares, en sístole-diástole cósmica), se eleva así el camino y palabra de la historia, que entendemos como proceso de revelación de Dios y de realización humana, abierta a la comunión final: si no podemos decir que «esperamos en la Vida» no podemos creer en el Dios bíblico.

(6) *Teodicea de la pequeñez*. Desde las afirmaciones anteriores solo se puede trazar una teodicea que se funda y se centra de una forma práctica, en la ayuda que se ofrece a los pobres, oprimidos, rechazados. Todo sistema busca su propia seguridad y debe expulsar a quienes rompen su estructura. Pues bien, en contra de eso, en una perspectiva ya iniciada en el Antiguo Testamento (Dios de huérfanos*, viudas*, oprimidos), los cristianos saben que solo se puede confesar al Dios de Jesucristo allí donde se acoge y acompaña, por encima de toda teoría, a los pobres y expulsados del sistema (cf. Mt 25,31-46).

(7) *Teodicea de la universalidad*. Hay figuras de Dios que han servido y sirven para discriminar a los hombres, para separar a los unos de los otros. Pues bien, en contra de eso, la teodicea bíblica, tal como culmina en el mensaje y en la pascua de Jesús, ha de entenderse como experiencia de comunicación universal. Algunos judíos parecían encerrar a Dios en las mallas de su propia ley nacional, al menos para el tiempo de la historia. Los cristianos han apostado (¡al menos en principio!) por abrirse desde Dios a todos los pueblos de la tierra, empezando por los pobres y expulsados de la sociedad.

(8) *Este Dios de la teodicea cristiana es dogmático* en el sentido radical de la palabra. No es un Dios que se prueba por medios racionales, como resultado de una elaboración de sabios. No es tampoco el rey de un pueblo que defiende su interés, ni es ídolo de un

grupo que pretende saber o tener más que los otros; no es siquiera el Dios de una iglesia, si por iglesia entendemos un tipo de comunidad que se piensa más alta o mejor que otras comunidades. Este es un Dios dogmático porque brilla y ofrece a los que creen un intenso manantial de experiencia gratuita y compartida. Aquello que necesita demostrarse con largos argumentos puede ser importante en el plano de la ciencia, pero nunca vale mucho en ámbito de vida. Un Dios que necesita pruebas, un Dios al que solo se accede a través de intensas discusiones no será nunca divino. Si tuviéramos que votar, poniendo la existencia de Dios bajo el dictado de una opinión discutida de minorías (o mayorías), nos equivocaríamos siempre. Los cristianos creen en Dios porque Dios ha brillado: se le ha manifestado poderoso y humilde, gratuito y creador, en el rostro de Jesús, el Cristo (2 Cor 4,6). Esta es su teodicea.

Cf. J. ASURMENDI, *Job. Experiencia del mal*, *experiencia de Dios*, Verbo Divino, Estella 2001; E. L. FACKENHEIM, *La presencia de Dios en la historia*, Sígueme, Salamanca 2002; X. PIKAZA, *Dios es Palabra. Teodicea Bíblica*, Sal Terrae, Santander 2003; J. SCHLOSSER, *El Dios de Jesús. Estudio Exegético*, Sígueme, Salamanca 1995; G. THEISSEN, *La fe bíblica. Una perspectiva evolucionista*, Verbo Divino, Estella 2002.

TEOFANÍA

(↗ *apariciones*, *Apocalipsis*, *carismáticos*, *Daniel*, *Henoc*, *profetas extáticos*, *resurrección*). Se suele decir que la teofanía es la manifestación de lo divino a través de la naturaleza, en la línea de la filosofía griega, mientras que la profecía bíblica estaría más vinculada a la historia de los hombres. Otros hablan de teofanías extáticas o carismáticas, vinculadas a visiones interiores y/o ascensos del alma a la región de lo divino, tal como parecen haber hecho y hacen diversos tipos de chamanes y expertos en revelaciones ocultas. En principio, la Biblia no es partidaria de una «religión chamánica», vinculada a unos ritos y gestos orientados al ascenso del hombre hacia la altura celeste y a la contemplación de lo divino. De todas formas, *1 Henoc* y otros textos apocalípticos del Antiguo y Nuevo Testamento contienen elementos de ascenso del alma a lo divino (como en Ap 4 y en el mismo Pablo: 2 Cor 12,2). Estrictamente hablando, la teofanía básica cristiana se identifica con la pascua, es decir, con el descubrimiento de Jesús resucitado en la vida de los hombres y en la Iglesia. Pero la «aparición» de Jesús - resucitado rompe la dinámica de una teofanía por ascenso y sitúa el encuentro del hombre con la divinidad en el plano del encuentro interhumano.

TEOLOGÍA

(↗ *crítica bíblica*, *helenismo*, *hermenéutica*, *lecturas*). La Biblia no es un libro de teología en el sentido posterior de la palabra, es decir, de razonamiento discursivo, metódico y conclusivo sobre Dios y las cosas que se refieren a su misterio. Pero la Biblia ofrece el testimonio de un camino teológico fundamental para judíos y cristianos, como indicaremos ofreciendo un breve panorama.

(1) *Punto de partida. Escritura y tradición como «premisas» objetivas de la argumentación teológica*. Esta era la visión teológica dominante en la Iglesia católica desde la escolástica del siglo XIII hasta mediados del siglo XX. La teología aparecía como un orden clausurado, un edificio donde todo encontraba un lugar y realizaba una función precisa y bien fijada: (a) Había una premisa de fe, que venía dada por la Escritura y la Tradición, tal como se hallaba fijada en los dogmas definidos por concilios y papas y también en otras declaraciones eclesiales vinculantes, de tipo no dogmático. (b) Había una premisa de razón, centrada básicamente en la filosofía, concebida de un modo bastante monolítico, en la línea de la neoescolástica. (c) La teología venía a presentarse como una argumentación racional, que se expande y expresa de un modo bien preciso, conforme a un tipo de lógica deductiva, de carácter aristotélico, que llevaba de las fuentes de fe (de la Biblia) a unas conclusiones que podían formularse con bastante precisión: había conclusiones dogmáticas definidas, dogmáticas pero no definidas, teológicamente seguras, etc. La Biblia servía por tanto como un libro-fuente, una cantera de la que podían extraerse los materiales para construir después la teología, con la ayuda de una filosofía de tipo aristotélico.

(2) *Teología bíblica*. En contra de la postura anterior, desde hace algunos siglos, pero de un modo especial desde mediados del siglo XX, los exegetas y hermeneutas han ido descubriendo y elaborando una teología bíblica estrictamente dicha, tomando como base el despliegue histórico y religioso del Antiguo y del Nuevo Testamento. Se ha podido hablar de una teología bíblica judía y de una cristiana, según fueren los enfoques en la lectura de los textos y la extensión de los mismos textos, pues, para los cristianos, a diferencia de los judíos, la Biblia desemboca en Jesucristo. Desde esos diversos enfoques se han venido elaborando las teologías del Antiguo y del Nuevo Testamento, unas de tipo más histórico (en línea diacrónica) y otras de tipo más sistemático (leyendo los textos de un modo sincrónico). Algunas de ellas son muy valiosas, pero aún no ha surgido, que sepamos, una teología bíblica de conjunto. Con ese fin, dada la variedad de textos y tendencias de la Biblia, el problema de fondo consiste en determinar el centro hermenéutico del conjunto de la revelación: ¿Es la Ley del Antiguo Testamento o el mensaje moral de los profetas? ¿La justificación por la fe o la confesión cristológica? El tema sigue abierto no solo entre los cristianos (y en especial entre católicos y protestantes), sino entre cristianos y judíos.

(3) *Temas básicos de la teología bíblica del Antiguo Testamento*. En el Antiguo Testamento resulta fundamental la crítica contra las religiones del entorno (palestino, egipcio, mesopotamio), entendidas como idolatría, de manera que esa misma lucha a

favor de la unidad y trascendencia de Dios constituye el centro de toda teología bíblica. Pero dentro del mismo Antiguo Testamento hay tendencias y formas religiosas distintas: hay una línea más sacral (religión de los sacerdotes y del templo) y otra más profética (religión de la crítica social y de la superación de la violencia); hay una más sapiencial (que tiende a fundamentar en Dios todo lo que existe) y otra más apocalíptica, propia de grupos más marginales, que intentan transformar la realidad (o dejar que Dios la transforme). En este campo siguen abiertas algunas heridas y diferencias teológicas no solo entre los judíos y los samaritanos (que solo consideran como Biblia el Pentateuco) y entre los varios grupos de judíos, que interpretan su tradición desde perspectivas distintas, sino, y sobre todo, entre judíos y cristianos, que leen los mismos textos de la Biblia hebrea desde perspectivas teológicas, sociales y eclesiales distintas. La teología bíblica del Antiguo Testamento resulta inseparable de la búsqueda y definición de la identidad judía y cristiana.

(4) *Temas básicos de la teología del Nuevo Testamento*. En principio, estos temas han estado más vinculados a las diferencias confesionales. Los católicos han interpretado la Biblia a partir del magisterio, centrado en los papas como sucesores de Pedro, a través de una lectura más dogmática y eclesial, fijada por la misma Iglesia. A diferencia de eso, los protestantes, a partir del mismo Lutero, han puesto de relieve una lectura más privada de la Biblia, de manera que cada cristiano ha venido a ser teólogo, es decir, testigo del Dios que le habla por la Biblia. Pero esas diferencias confesionales están quedando ya en segundo plano, de manera que los cristianos, católicos y protestantes, han empezado a elaborar teologías bíblicas convergentes, aunque los protestantes ponen más de relieve la justificación por la fe (en la línea de Pablo) y los católicos la salvación sacramental y las mediaciones eclesiales. En este contexto podemos decir que han fracasado básicamente los intentos de desmitificación y desreligionización del cristianismo. El proyecto de desmitologización está vinculado a R. Bultmann; el de des-religionización está vinculado a K. Barth. Ambos fueron muy influyentes a mediados del siglo XX. Pero en los años posteriores se ha dado un cambio significativo, de manera que suele afirmarse, en contra de Bultmann, que en el fondo de la Biblia hay un mito o símbolo fundante, que se debe interpretar, pero nunca destruir o negar, pues si se niega se niega el mensaje. Por otra parte, en contra de K. Barth, debe afirmarse que la Biblia forma parte del despliegue religioso de la humanidad, de manera que no pueden trazarse fronteras estrictas entre la fe bíblica y las experiencias sagradas de otras religiones.

(5) *Temas abiertos de la teología bíblica. Iglesia helenista*. Conforme a la visión de T. Varrón, recibida y matizada por san Agustín, había en el viejo mundo grecorromano tres «teologías»: una mítica, propia de los poetas y de los cultos populares; otra política, propia del orden de las ciudades y Estados; y otra filosófica, propia de los pensadores. El cristianismo oficial rechazó la teología mítico-religiosa, adaptó la política y asumió la filosófica; de esa forma optó por una interpretación «no religiosa» de la teología cristiana, dialogando así más con el pensamiento filosófico que con las religiones tradicionales de los pueblos antiguos. Aquella opción tuvo sus valores positivos, pero en el fondo fue limitada y ha fracasado. Hoy sabemos que la interpretación de la Biblia no

está ligada solo con la tradición filosófica, sino también con la religión mítica (simbólica) y con la religión política (el despliegue de la justicia, la comunicación entre todos los hombres). En ese contexto podemos hablar de una vuelta a lo religioso: la teología bíblica tiene que dialogar no solo con las ciencias que surgieron de la Ilustración del siglo XVIII (que eran herederas de la filosofía griega), sino también con las religiones de la actualidad (que siguen situándose, de algún modo, en la línea de las religiones helenistas que la teología cristiana quiso dejar a un lado). Continúan abiertos, por tanto, los tres temas o caminos de T. Varrón: la teología bíblica tiene que dialogar con la teología política, poniendo así de relieve los aspectos sociales del mensaje de Jesús y de los profetas de Israel, en línea de liberación; la teología bíblica tiene que dialogar con la teología filosófica, es decir, con el pensamiento de la Ilustración, tal como se ha expandido y concretado en las ciencias modernas; la teología bíblica tiene que dialogar con la experiencia y mensaje de las religiones actuales (en la línea de lo que Varrón llamaba mito). El camino está abierto, las posibilidades y tareas son grandes.

Cf. R. ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento* I-II, Trotta, Madrid 1999; K. BARTH, *La revelación como abolición de la religión*, Marova, Madrid 1973; R. BULTMANN, *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca 1981; W. EICHRODT, *Teología del Antiguo Testamento* I-II, Cristiandad, Madrid 1975; J. GNILKA, *Teología del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 1998; D. PREUSS, *Teología del Antiguo Testamento* I-II, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999; K. H. SCHELKLE, *Teología del Nuevo Testamento I-IV*, Herder, Barcelona 1975; G. VON RAD, *Teología del Antiguo Testamento* I-II, BEB 11 y 12, Sígueme, Salamanca 1986; F. VOUGA, *Una teología del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella 2003.

TERAPEUTAS, FILÓN DE ALEJANDRÍA

(↗ *esenios*, *Qumrán*). El estudio que Filón* de Alejandría dedicó a los Terapeutas de Egipto en su *Vida contemplativa* constituye uno de los documentos más significativos de la historia religiosa de Occidente.

(1) *Comunidad contemplativa*. Como su nombre griego indica, los terapeutas (de *therapeuein*, servir) eran servidores de Dios o cumplidores de la Ley judía; formaban parte del amplio espectro de esenios, judíos piadosos o santos que tanto en Palestina como en Egipto llevaban una existencia de entrega religiosa. Filón afirma que vivían empeñados en la contemplación de *Aquel Que Es* (lo divino), superando para ello la esclavitud de los cuidados temporales (*Vita Contemplativa* = VC 11,16): «Huyen en huida sin retorno, abandonando hermanos, hijos, esposa, padres, numerosos parientes... Pero, a diferencia de los esclavos..., no *emigran* hacia otra ciudad, puesto que toda ciudad, aun la mejor organizada, está saturada de indecibles trastornos y agitaciones que no podría soportar quien ha sido alguna vez guiado por la filosofía. Los mejores [de estos terapeutas...] son enviados desde todas partes, como hacia una colonia, hacia cierto lugar sumamente apropiado, que ellos miran como su propia patria, situada al norte del lago Maerotis, sobre una colina... Las residencias de los allí congregados son sencillas y procuran las dos protecciones más necesarias: contra el ardor de los rayos de sol y contra el frío del aire... En cada residencia existe una habitación consagrada llamada santuario o *aislatorio*, en la que se aíslan para cumplir los ritos secretos de su vida religiosa... Dos veces por día acostumbran entregarse a las plegarias, hacia la aurora y hacia el atardecer: al salir el sol piden que el día sea brillante... Al ocultarse el sol ruegan que sus almas puedan ser liberadas de la turba de los sentidos y de las cosas sensibles...» (VC 18-28). En esa línea, la Biblia se convierte para ellos en libro de contemplación más que de historia, de interioridad espiritual más que de compromiso social. De esa forma realizan la emigración interior, un Éxodo místico, que no les lleva a la tierra prometida de Palestina, sino a un tipo de *colonia celeste*, a una Ciudad Nueva donde pueden entregarse a la Verdad, en una vida de aislamiento, que solo rompen el sábado, para dialogar sobre las Escrituras y atender a las necesidades del cuerpo (cf. VC 30,36-37).

(2) *La fiesta de los terapeutas*. Su gesto más significativo es un *banquete sagrado*, mucho más perfecto que el *Symposion* de Platón (cf. VC 40-63), que ellos repiten cada *semana de semanas*. Sagrado es para ellos el séptimo día (sábado), más sagrado es cada séptimo sábado, es decir, cada Pentecostés*, cuya vigilia celebran de un modo solemne. Según eso, cada cincuenta días se reúnen los miembros de la colonia, vestidos de blanco, hombres a la derecha, mujeres a la izquierda, sobre lechos de madera (según costumbre helenista), mientras sirven los más jóvenes del grupo, pues no hay entre ellos esclavos. «No se lleva vino en esos días, sino agua clarísima, fría para la mayoría, caliente para los ancianos en estado delicado. Además, la mesa permanece pura de seres con sangre y el alimento sobre ella se reduce a panes condimentados con sal, a los que a veces sazonan con hisopo, como un condimento a título de concesión para los paladares más refinados. La recta razón, que prescribe sobriedad a los sacerdotes cuando realizan los sacrificios,

prescribe a estos [terapeutas] que estén sobrios toda la vida, puesto que el vino es droga que produce insensatez y los costosos majares excitan la concupiscencia más insaciable de las creaturas» (VC 73-74). Estos terapeutas son vegetarianos*, no aceptan sacrificios, ni carne de animales, sino solo legumbres y verduras. Son también abstemios. Su verdadera comida es la contemplación comunitaria del misterio. No les importa lo que comen (alimentos* corporales), sino lo que contemplan y cantan. Así pasan la noche, mientras escuchan la palabra de los textos sagrados y cantan, en un tipo de armonía celeste, esperando que llegue el sol, desde el fondo de la noche, como el día primero de la creación. «El que preside la comunidad indaga sobre algún punto de las Sagradas Escrituras o esclarece alguna dificultad propuesta por otro... Después se pone de pie y canta un himno compuesto como una invocación a Dios... y después cantan también los demás, en el turno correspondiente, según el orden establecido... Después... se ponen todos de pie juntos y forman primero dos coros, uno de hombres y otro de mujeres... y poseídos de divina inspiración entonan ora los cantos procesionales, ora los estásimos, las estrofas o las antiestrofas... Entonces, una vez que cada uno de los dos coros ha realizado separadamente su propia parte en el festín, bebiendo como en las fiestas báquicas el vino puro del amor divino, mézclanse ambos coros y de dos conviértense en uno, como se hacía en remotos tiempos junto al mar Rojo (cf. Ex 15)..., donde hombres y mujeres a la par formaron un solo coro y cantaron himnos de acción de gracias a Dios, su salvador, dirigiendo a los hombres el profeta Moisés y a las mujeres la profetisa María... El coro de los terapeutas y terapéutrides... produce un concierto armonioso y realmente musical. De ese modo, embriagados con esta noble embriaguez, continúan hasta el amanecer... Y entonces, con todo el cuerpo dirigido hacia el oriente, cuando ven que asoma el Sol, elevando las manos hacia el cielo, suplican tener una feliz jornada y alcanzar la verdad y la clarividencia en su razonamiento. Y después de las plegarias todos se retiran hacia los santuarios privados, para practicar y cultivar de nuevo la filosofía que les es familiar» (cf. VC 75-90). Es evidente que Filón ha recreado, de forma literaria, el orden y sentido de este banquete de vigilia pentecostal utilizando el modelo de Platón. Pero, al mismo tiempo, evoca una fiesta que él mismo ha conocido, en su contacto con los terapeutas de Egipto. Después de haber escuchado y compartido la palabra de la Escritura, unidos por el canto, varones y mujeres, superan la oscuridad de la noche, hasta que llega el Sol, signo del Dios verdadero, al que reciben, mirando admirados y agradecidos hacia oriente. Es como si el mundo empezara de nuevo, como si volviera el día de la primera creación: ellos, los contemplativos cósmicos, han llamado al Dios del Sol con sus cantos en la noche; el Dios del Sol ha respondido y sigue respondiendo, cada cincuenta días, en la liturgia pentecostal de la nueva creación. Entendida así, esta celebración de los terapeutas tiene muchos rasgos que después han destacado los cristianos, especialmente en sus monasterios, cuando interpretaron la Biblia de formas contemplativas, destacando la importancia del canto. Hay en esta obra de Filón muchos otros rasgos, importantes para conocer el judaísmo helenista y contemplativo de su tiempo (en el tiempo de Jesús). Pero aquí solo hemos querido poner de relieve su modo de aplicar espiritualmente la Escritura.

Trad. castellana en J. M. TRIVIÑO, *Obras completas de Filón de Alejandría* V, Acerbo, Buenos Aires 1976, 153-176; S. VIDAL, *Filón de Alejandría. Los Terapeutas*, Sígueme, Salamanca 2005.

TESALONICENSES, PRIMERA CARTA A LOS

(↗ *apocalíptica*, *escatología*, *Pablo*). Tesalónica era una ciudad griega de Macedonia, con abundante población judía, donde Pablo misionó de forma autónoma, tras el «incidente» de Antioquía*, hacia el 49 d.C. Poco después (el mismo 49-50) escribió una carta a la comunidad (1 Tes), para aclarar algunas cuestiones que habían quedado abiertas.

(1) *Conversión*. Esta carta ofrece la primera reflexión cristiana escrita que conservamos, y en ella descubrimos el testimonio de Pablo, de manera íntima y apasionada. Así empieza presentando a los cristianos que vienen del paganismo: «Os habéis convertido de los ídolos a Dios y os habéis puesto al servicio del Dios vivo y verdadero, para esperar de los cielos a su Hijo, al que ha resucitado de los muertos, a Jesús que ha de librarnos de la ira que se acerca» (1 Tes 1,9-10). Ellos han abandonado los ídolos y se han vuelto al único Dios verdadero (vinculándose así con los judíos). Pero, además de eso, ellos han dado un paso más: esperan a Jesús, que es el Hijo de Dios resucitado (y en esto se distinguen del resto de los judíos). En ese contexto se puede hablar de identidad judía y de una novedad cristiana.

Identidad judía: servir a Dios. Los tesalonicenses se han transformado o convertido (*epestrepsate*; cf. 2 Cor 3,16 y Gal 4,9), abandonado los ídolos, con todo lo que implican de violencia, lejanía y esclavitud. En sí misma, esta conversión de la que habla Pablo forma el núcleo de la experiencia israelita, pues los judíos se presentan a sí mismos como los convertidos a Dios, como aquellos que han superado a los ídolos. En este contexto, Pablo sigue siendo un misionero judío, pues quiere que los paganos (todos los hombres) puedan *servir al Dios vivo y verdadero (douleuein theô zônti kai alethinô)*.

Novedad cristiana. Esperar a su Hijo. Los paganos de Tesalónica se han «convertido» no solo para «servir» a Dios, sino para esperar a su Hijo. Este es el rasgo específicamente cristiano del pasaje, que define a Dios como «aquel que ha resucitado a su Hijo Jesucristo», de manera que los cristianos son aquellos que esperan la llegada de ese Hijo, es decir, la plenitud de la obra de Dios. Los cristianos comparten con los judíos el monoteísmo, pero se distinguen de ellos por la forma de «esperar» al Hijo de Dios resucitado.

(2) *Venida mesiánica*. Los judíos esperaban el juicio de Dios y algunos la venida especial de algún «mesías» celeste o terrestre. Pero solo los cristianos aguardan a Jesús, muerto y resucitado, a quien descubren como liberador que vendrá de los cielos *(ek tôn ouranôn),* donde está resucitado, aguardando la hora de su manifestación gloriosa, como Hijo de Dios. Este Jesús que «bajará» de los cielos no es un ser angélico, ni un signo general de la humanidad, como el Hijo del Hombre de Dn 7,13-14 o de *1 Hen* 37-71, sino un hombre concreto, que ha muerto en cruz por fidelidad a Dios, que le ha resucitado. Es Hijo de Dios porque ha vencido en amor a la muerte en la misma historia de los hombres. Así puede venir para liberarnos de la «ira» que se acerca.

Pablo, como muchos judíos de su tiempo, vive sobrecogido ante el gran terror, ante el día de la ira inminente, que había proclamado Juan Bautista (cf. Mt 3,7). Pero, al mismo

tiempo, de un modo mucho más intenso, sabe que Jesús ha vencido esa «ira» (ese terror escatológico), para ofrecernos así la salvación. En esa línea ha «convertido» a los cristianos de Tesalónica, para que crean en Dios y esperen la salvación de su Hijo Jesús, con la certeza de que al fin no triunfará la muerte ni el terror, sino la Vida. Por eso, los tesalonicenses no aguardan la llegada de un personaje mítico, ni un tipo de justicia general, sino que esperan a Jesús, que ha vivido y ha muerto por ellos y por todos los hombres, superando así una ley que mantenía a los judíos sometidos y a los paganos alejados de la salvación.

De manera consecuente, al aceptar la fe de Pablo, los «paganocristianos» de Tesalónica han suscitado el rechazo de otros judíos (y judeocristianos), que han empezado a criticarles y perseguirles, porque, a su juicio, destruyen la identidad mesiánica y la separación del judaísmo. Además, después de que Pablo ha fundado la Iglesia y se ha ido, han surgido en la comunidad grandes problemas, no solo por las persecuciones que ellos padecen (que vienen de fuera), sino porque algunos creyentes han muerto, antes de la venida esperada de Jesús). Por eso, los cristianos de Tesalónica han enviado una delegación a Pablo (que está en Corinto), preguntándole sobre el sentido de esas cosas que han pasado (que seguían pasando), sin que Cristo haya venido, como él les había prometido. Desde aquí se plantea el tema de la persecución y el de la suerte de los muertos.

(3) *Persecución. Un tema intrajudío*. Otros grupos judíos han acusado a los cristianos de Tesalónica, diciendo que ellos han roto la identidad nacional del judaísmo (como había pensado Pablo antes de su conversión). Pablo responde a los perseguidos diciendo: «Porque vosotros, hermanos, habéis llegado a ser imitadores de las iglesias de Dios en Cristo Jesús que están en Judea; pues también vosotros habéis padecido por parte de vuestros propios compatriotas las mismas cosas que ellos han padecido de parte de los judíos, que mataron al Señor Jesús como habían matado a los profetas, que a nosotros nos han perseguido, que no agradan a Dios y se oponen a todos los hombres, prohibiéndonos hablar a los gentiles a fin de que sean salvos...» (1 Tes 2,14-16).

Estas palabras (que podrían haber sido incluidas como glosa por un redactor posterior de la carta) son quizá las más duras del Nuevo Testamento sobre «los judíos de Judea» (no sobre el judaísmo en general), y ellas deben entenderse en el contexto de la tradición profética y deuteronomista del Antiguo Testamento, donde una y otra vez se dice que grupos de antiguos judíos persiguieron a los profetas (cf. Neh 9,26; Mt 23,37 par). Pablo condena con ellas la actitud de un tipo de judaísmo de su tiempo que parece dispuesto a oponerse con violencia a la extensión del evangelio (al judaísmo universal de Jesús), y de esa forma condena lo que él mismo había hecho cuando perseguía a los cristianos (cf. Flp 3,6; Gal 1,13).

Pablo aparece así como testigo de la ruptura que se está produciendo en el interior del judaísmo (y de la humanidad), y su acusación ha de entenderse en el contexto de las luchas y condenas intrajudías (cf. Talmud J., *Sotá* 111, 4). Él no habla aquí desde fuera, como si no tuviera nada que ver, sino como un judío mesiánico (cristiano) que se opone a otros hermanos judíos que defienden su separación nacional, en la línea de lo que él

mismo ha realizado antes de que Dios le revelara a su Hijo (cf. Gal 1,13-16). Así han de entenderse estas palabras. Pero ellas, situadas fuera de su contexto histórico y retórico, han abierto una llaga que aún hoy (año 2015) no ha sanado. Lo que en tiempo de Pablo era lucha de unos judíos contra otros se ha convertido con frecuencia, a lo largo de la historia posterior, en persecución, incluso sangrienta, de los cristianos contra los judíos. Es evidente que esas palabras no son el juicio definitivo de Pablo (ni del conjunto del Nuevo Testamento) sobre el judaísmo no cristiano, pero son duras, desmesuradas y, en el fondo, injustas. El pensamiento más sereno del propio Pablo sobre el tema aparece en Rom 9–11.

(4) *El tiempo es breve*, *la suerte de los muertos.* Pablo no ha querido planear en Tesalónica una historia larga, organizando una Iglesia duradera, con estructuras y cargos que se Istabilizan y perduran, mientras los hombres y mujeres mueren. Las iglesias que él ha empezado a fundar son agrupaciones breves (para poco tiempo) de personas que se reúnen, en nombre de Jesús, hasta que él venga, agrupaciones para preparar y aguardar la llegada próxima del Señor, con el fin de que pueda haber creyentes que le esperen, atendiendo su llegada, para recibirle y compartir su gloria. Por eso, a Pablo no le había interesado el destino individual de los creyentes, pues, ante la próxima llegada de Cristo, se podía suponer que no morirían.

En esa línea, muchos creyentes de Tesalónica pensaron que ningún cristiano moriría antes que llegara el Hijo de Dios. Pero, en un plano externo, la realidad siguió rodando inexorable y algunos de la comunidad de Tesalónica murieron, sin que el Hijo de Dios hubiera venido, y eso planteó la pregunta por su suerte. ¿Qué pasará con esos que han muerto? ¿No podrán participar de la gloria del Señor? Pablo les responde diciendo que cuando venga el Señor los muertos resucitarán y que también ellos recibirán su gloria: «Porque el Señor mismo descenderá del cielo con aclamación, con voz de arcángel y con trompeta de Dios; y los muertos en Cristo resucitarán primero. Luego nosotros, los que vivimos y habremos quedado, seremos arrebatados juntamente con ellos en las nubes, para el encuentro con el Señor en el aire; y así estaremos siempre con el Señor» (1 Tes 4,16-17).

Pablo no quiso crear una Iglesia duradera, con instituciones permanentes, sino preparar grupos de creyentes mesiánicos a la espera de Jesús, para que le acojan y acompañen cuando venga, para reinar con él por siempre. En esa línea, las comunidades cristianas que fue creando eran «células de esperanza mesiánica», en medio de un mundo que tiene otros fines, que busca otros medios de triunfo y grandeza. Solo de esa forma, al situarlas ante la inminencia de la hora de Cristo ha podido hablar como ha hecho de la fe, de la esperanza y del amor (cf. 1 Tes 5,8), insistiendo en la alegría (1 Tes 5,16), porque los creyentes han pasado del sometimiento de los ídolos a la fe en Dios y a la esperanza de la llegada de su Hijo (1 Tes 1,9-10).

Pablo no ha intentado cambiar la realidad en su conjunto, eso lo hará el Cristo-Señor cuando llegue, sino crear comunidades de creyentes (convertido a Dios) que mantengan con alegría su esperanza, en esta breve historia, hasta la llegada de Cristo. Precisamente la falta de interés para crear estructuras duraderas (¿para qué servirán las instituciones

firmes, si Cristo viene?), la certeza de que el fin está llegando, la absoluta libertad ante el pasado, le ha permitido suscitar comunidades liberadas, capaces de vivir en comunión (de vincularse desde la fe en el Cristo de la Vida). Pablo no ha querido cambiar este mundo, no ha trazado un programa de vida que dure por toda la historia, sino crear comunidades que puedan esperar a Jesús, cuando venga «en el aire» (no en Jerusalén, ni en ningún otro lugar de la tierra), para ser transformados con él, en las nubes del cielo (es decir, en el mundo superior), donde se manifiesta lo divino. Toda la historia posterior del cristianismo está condensada en esta carta (1 Tes), el primer texto cristiano, escrito a los veinte años de la muerte de Jesús.

Entre los comentarios, cf. C. J. GIL ARBIOL, *1 y 2 Tesalonicenses*, Verbo Divino, Estella 2004; H. SCHÜRMANN, *1 Tesalonicenses*, Herder, Barcelona 1967; H. SCHLIER, *El apóstol y su comunidad. 1 Tesalonicenses*, AB, Fax, Madrid 1974. Introducción al tema de la «venida» pascual de Jesús en S. VIDAL, *La resurrección de Jesús en las cartas de Pablo*, Sígueme, Salamanca 1982.

TESALONICENSES, SEGUNDA CARTA A LOS

(↗ *Anticristo*, *apocalíptica*, *escatología*, *Pablo*, *parusía*, *Satán*). Carta escrita algunos decenios después de 1 Tes (hacia el 90 d.C.) por un miembro de la Escuela de Pablo para precisar varios rasgos de su escatología, que parecían haber quedado pendientes en 1 Tes, o que ahora debían resolverse de otra forma. Pablo había sido muy sobrio, y es normal que algunos discípulos o sucesores hayan retomado la temática del fin de los tiempos, poniendo de relieve el aspecto simbólico del gran *drama* apocalíptico, desplegando la «batalla» final entre Cristo y los poderes de la perdición. Así lo hace esta carta, poniendo en el centro del mensaje de Pablo la certeza de la *parusía* de Nuestro Señor Jesucristo.

(1) *Los misterios del fin. Alguien detiene al Señor.* 1 Tes 4 suponía que la venida de Jesús era inminente y se preocupaba por el tema inmediato de los difuntos: ¿Qué pasa con aquellos que han muerto y no estarán ya en el mundo para recibir a Jesús, cuando venga? 1 Cor 1 seguía suponiendo que Cristo vendrá muy pronto, y organizaba mejor los momentos del final, aquello que debe suceder en su venida, para que todos lo sepan y estén preparados. Por el contrario, 2 Tes supone que el tiempo del final se ha ensanchado y se alarga... Lo que preocupa no es ya la venida inmediata de Jesús, sino su tardanza. Por eso, el autor de la carta, en nombre de Pablo, invita a los fieles a seguir esperando, sin turbarse ante algunos anuncios «engañosos» de la venida inminente de Jesús, trazando así un «orden» sucesivo, la parusía, que ha marcado por siglos la imaginación de los fieles cristianos, de manera que, junto a ciertas interpretaciones del Apocalipsis, ha servido para orientar en la espera a milenaristas y apocalípticos de diverso tipo.

«Con respecto a la venida de nuestro Señor Jesucristo y nuestra reunión con Él... No sucederá sin que venga primero la apostasía y se manifieste el Hombre de iniquidad, el hijo de perdición, el que se opone y se alza contra todo lo que es Dios o es adorado, de manera que se sentará en el templo de Dios haciéndose pasar por Dios. Ahora sabéis quien lo detiene, a fin de que a su debido tiempo sea revelado. Porque ya está obrando el misterio de la iniquidad, pero debe ser quitado del medio Aquel que ahora lo detiene. Entonces será manifestado el Inicuo, a quien el Señor Jesús matará con el soplo (= espíritu) de su boca y destruirá con la epifanía (= resplandor) de su parusía. Y la parusía del inicuo es por operación de Satanás, con todo poder, señales y prodigios falsos...» (2 Tes 2,1.3-4.6-9).

Lógicamente, la historia debería haber terminado: Satán (el Anticristo) tendría que haberse alzado ya con furia destructora, para ser destruido por el Señor Jesús. Pero la amenaza «se ha parado» porque un Detenedor *(Katekhon)* está impidiendo el despliegue final de Satán. ¿Quién es ese que impide que el Maligno actúe ya? ¿La misericordia de Dios, el Imperio romano, la predicación cristiana...? 2 Tes no lo sabe (o no lo dice), no necesita decir más. Basta con afirmar que la gracia de Dios está abriendo un tiempo liberado de ira, antes de que actúe totalmente el Perverso y llegue el cumplimiento de la historia, con la victoria final del Señor Jesús.

El texto ofrece así una visión moderadamente *dualista.* (a) En el fondo está Dios, que se revela y obra en Cristo, de un modo escondido. (b) En un plano más exterior, está el mundo que se encuentra amenazado por un Anticristo, que es violencia satánica. Lo admirable no es que exista e influya el *Perverso* (a quien los fieles conocen por experiencia), sino que sigamos existiendo *nosotros*, a pesar de que el mundo sea como es. Entendido así, este relato, de duro corte mítico, recibe sorprendente actualidad. Lo lógico es que hubiéramos muerto, que la «bomba» de nuestras perversiones nos hubiera destruido, tanto entonces (finales del siglo I d.C.) como ahora (s. XXI). Lo nuevo y sorprendente es que Dios nos permita vivir, deteniendo el despliegue del mal, abriendo un espacio de vida en la historia.

(2) *Cosas que sucederán al fin de los tiempos*. Más que por la tardanza de Jesús (problema de 1 Tes 5 y 1 Cor 15), 2 Tes se interesa por el retraso del Perverso (y de su destrucción). Lo fácil es que el mundo acabe, por la cantidad de violencia que entraña; lo difícil es que continúe. Lo admirable no es la destrucción, ni la parusía de Cristo (implícita en su pascua), sino que siga habiendo mundo. Esta es la novedad: que Dios nos permita vivir por Jesús, aguardando su victoria final, en este tiempo de violencia. En esa base se entienden los acontecimientos del fin de los tiempos:

Apostasía, *aparición del Anticristo*. Conforme a una lógica de oposiciones, que está al fondo de la apocalíptica israelita, la redención de Dios solo vendrá tras la *gran apostasía* (propia de Satán), de manera que donde amenazaba el triunfo de la perversión triunfe y se exprese la gracia de la vida. Pues bien, el autor de nuestro texto sabe que no ha llegado aún ese momento, de manera que la historia sigue manteniéndose, mientras la pascua de Jesús abre a los hombres un tiempo de esperanza, hasta que al fin llegue el enfrentamiento decisivo: llegará la gran batalla cuyos rasgos evoca con nitidez este pasaje.

La revelación del mal (Malvado) se expresa así como un paroxismo de violencia, con signos tradicionales (cf. Dn 11,36; Ez 28,2), recreados desde un fondo cristiano: frente a Jesús, revelación de Dios, se eleva Satán, que es su contrario. La pascua de Jesús suscita, como por contraste, la Anti-pascua del Perverso, Hijo de la iniquidad, que pondrá su Trono en el Templo, haciéndose pasar por Dios, como suponía Dn 9,27; 11,31 (Antíoco hizo colocar una imagen o altar pagano en el Templo) y como muchos pudieron observar, cuando Calígula (40-41 d.C.) mandó poner allí su estatua (cf. Mc 13,14). Satanás, el Anti-Dios, actúa a través del Inicuo o Anti-Cristo, que aparece como un mesías invertido (cf. Ap 13: las dos Bestias). Este es el pecado, el Mal supremo, tras el cual solo queda la muerte. Pero sobre (contra) ese pecado se alzará el Mesías Jesucristo, para derrotarlo y expresar así la gracia y salvación de Dios.

El Detenedor. La fuerza del mal, que opera por el Anticristo, conduce a la muerte, de forma que humanamente hablando este mundo debería haberse destruido. Pero Alguien (Algo) se opone, impidiendo que la *Muerte* triunfe ahora. Eso significa que en medio de la historia existe un potencial de vida, al servicio de la creación, una presencia de Dios, que permite que la humanidad subsista. El Detenedor que lo permite no es Jesús (que es Vida culminada), pero se relaciona con él, al servicio de los hombres.

Lucha final, parusía del Inicuo. El texto no narra la venida de Jesús en sí misma (en la línea 1 Tes y 1 Cor 15), sino que la presenta como reacción frente al Perverso (como el Apocalipsis). Cuando parezca que el Contrario se eleva victorioso, cuando engañe a casi todos los hombres con prodigios falsos, vendrá el Cristo y le aniquilará con *el Soplo de su boca* (Palabra: cf. Ap 19,15; *4 Esd* 13,10), «con la epifanía de su parusía», con la fuerza y gloria de su presencia. Esta victoria final de Cristo sobre el Perverso constituye el motivo central de la apocalíptica cristiana, el culmen de toda teodicea.

(3) *Los motivos de la esperanza.* 2 Tes ofrece una visión apocalíptica de Dios y recuerda que vivimos en un tiempo de *gracia.* En realidad, llevadas hasta el fin, las contradicciones del mundo deberían haberlo destruido y eso sería quizá preferible para los creyentes: dejarían ya de estar amenazados por la Ira, vendría el mismo Cristo a liberarles del Gran Miedo. Pero la esperanza de Cristo extiende unos tiempos de gracia entre su pascua y parusía, para que podamos mantenernos en la historia:

Dios ha resucitado a Jesús, se ha revelado para siempre, en su vida, muerte y pascua. Sobre esta base se asienta el cristianismo, pues «Dios estaba en Jesús reconciliando el mundo consigo mismo...» (2 Cor 5,19), uniendo en transparencia de amor y perdón a todos los vivientes (cf. 1 Cor 15). Sin esta base y fe en el Dios de Cristo, la historia se haría locura de muerte.

El Detenedor, *un tiempo de historia bajo la amenaza de la muerte.* La acción de Jesús deja al desnudo la violencia de la historia. Pero allí donde el mundo podría haber terminado se abre un intervalo de gracia. Deberíamos haber muerto, devorados por nuestro pecado, como sabe Rom 1–3... El hecho de que el Mal no triunfe ni se imponga es *teodicea:* providencia de Dios sobre la historia, hasta que llegue la revelación definitiva del Mesías.

Victoria final. Teodicea apocalíptica. El tiempo de mal detenido no puede durar siempre. Explotará la iniquidad, amenazando todo, pero entonces «se mostrará el Señor Jesús y matará al Inicuo»: no habrá guerra ni batalla externa porque «el Señor le destruirá con el resplandor de su parusía» (2 Tes 2,8). Dios no forma parte del sistema de violencia. La revelación de su gracia: Esa es su teodicea. Este retraso de la parusía no funda una escatología intramundana (como hará Ap 20,1-6), aunque funciona como expresión de una providencia especial de Dios, que retrasa la llegada del final, para que los hombres puedan seguir viviendo. La violencia reprimida estallará al final, según la perversión del Anticristo, y solo entonces, superando la dinámica autodestructora del maligno, se revelará la humanidad de Dios en Cristo. Esa será la *teodicea apocalíptica*, victoria de la vida de Dios sobre el sistema de muerte.

No hay quizá tema que haya sido más estudiado y manipulado que este del fin de los tiempos, partiendo de 2 Tes. Entre los libros «populares» sobre el tema, cf. L. FANZAGA, *Dies Irae. Los días del Anticristo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2005. Sobre 2 Tes y la visión escatológica de la Iglesia primitiva, cf. R. F. COLLINS (ed.), *The Thessalonian Correspondence*, BETL 87, Lovaina 1990; O. CULLMANN, *La historia de la salvación*, Ed. 62, Barcelona 1967, O. LEPPÄ, «2 Thes. Among the pauline letters», en T. L. BRODIE (ed.), *Te inter-textuality of the epistles*, Sheffield 2006,176-195; B. MCGINN, *El Anticristo: dos milenios de fascinación humana por el mal*, Paidós, Barcelona 1997; R. I. PERVO, *Pablo después de Pablo*, Sígueme, Salamanca 2012.

TESORO, ATESORAR

(↗ *amor*, *deuda*, *dinero*, *don*, *economía*, *margarita*, *parábolas*, *pobreza*, *riqueza*). El evangelio incluye muchas escenas y palabras de Jesús relacionadas con la riqueza, desde parábolas (como la de los talentos: Mt 25,14-30) hasta relatos ejemplares (como los que evocan su relación con los recaudadores de impuestos: Mc 2,13-17); son escenas y palabras que aparecen en diversos contextos de la tradición antigua, de manera que es difícil trazar con ellas una tabla de conjunto. Como ejemplo tomamos el tema del «tesoro».

(1) *No acumuléis tesoros*... Jesús ha utilizado el tema del «tesoro escondido» o de la perla preciosa para hablar del Reino (Mt 13,44-52). Pues bien, el «cielo» donde se debe atesorar la perla de la vida no es un más allá platónico de virtudes superiores, sino el más acá concreto de los hombres y mujeres que viven en un mundo conflictivo en el que Jesús anuncia y comienza a extender su reino. Desde esa base se entiende su enseñanza: «No acumuléis para vosotros tesoros en la tierra, donde la polilla y el orín corrompen, y donde los ladrones excavan y roban. Más bien, acumulad para vosotros tesoros en el cielo, donde ni la polilla ni el óxido corrompen, y donde los ladrones no excavan ni roban. Porque donde esté tu tesoro, allí también estará tu corazón» (Mt 6,19-21).

Frente a los que amontonan de un modo material (de una manera egoísta, al modo capitalista) puede y debe hablarse de aquellos que acumulan en una línea de gratuidad, adquiriendo así un tesoro de fraternidad, al servicio de los pobres. Esto es lo que Jesús indica cuando habla de vender (de romper el modo egoísta de posesión) y darlo todo, para que todos puedan tener y compartir. Según eso, el verdadero tesoro de la vida está vinculado al corazón: «Porque donde esté tu tesoro estará también tu corazón».

Ese pasaje (Mt 6,19-21) evoca una transformación interior, un cambio radical en la manera de entender la vida, con sus prioridades y sus valores. En aquel momento, los más ricos de Israel y Roma se estaban apoderando de las propiedades de los pobres, convirtiendo la tierra de Dios (de todos) en mercado al servicio del Imperio lejano y de los terratenientes y administradores indígenas (cortesanos de Herodes Antipas). En ese contexto, Jesús aparece como un revolucionario campesino, pero no con violencia armada, como algunos han propuesto (no fue líder bandolero o militar), sino de forma profética, provocativa, mucho más intensa, queriendo transformar así la vida social y económica, desde los más pobres.

No quiso transformar la economía desde arriba, controlando los mercados imperiales, ni siquiera en Galilea. Tampoco quiso empezar organizando de un modo directo unos modelos de trabajo y propiedad (en la línea del principio de la historia de Israel, cuando se dice que las tierras se repartieron entre todos), sino que hizo algo anterior y mucho más profundo: empezó ofreciendo dignidad a los campesinos expulsados de su tierra. Ciertamente, quiso un cambio en el sistema externo, pero no empezó por eso: no intentó (ni pudo) realizar su proyecto de un modo militar o político, transformando las cosas desde fuera, desde arriba, pues si solo cambiaban así todo seguiría como antes. Al contrario, él quiso enriquecer y transformar la vida de los galileos desde su misma

humanidad, desde los pobres, cambiando su forma de pensar y sentir, de querer y de amarse (¡enriqueciendo su corazón!), para que pudieran compartir la tierra, como en el principio de la historia israelita, cuando las doce tribus compartieron la tierra, conforme al libro de Josué.

(2) *Quien no renuncie a todo... Ganaos amigos...* Jesús no condenó militarmente a los propietarios de grandes riquezas (no quiso matarles), pero no inició con ellos su proyecto de Reino, sino que lo hizo con los itinerantes pobres (que van y vienen, sin suelo fijo, ni casa). No trazó un esquema de inversión violenta (no quiso que los itinerantes-desposeídos ocupen el lugar de los sedentarios), sino de transformación, partiendo de los desposeídos, pidiéndoles que (en vez de conquistar las tierras de los ricos por la fuerza) regalaran incluso lo poco que tenían, para compartirlo, para crear de esa manera uno tesoro distinto «en el cielo» (es decir, en la comunidad de los voluntarios, al servicio del reino). En ese contexto se entiende la parábola sobre la torre, con su final enigmático: «¿Quién de vosotros si quiere construir una torre no se sienta primero para calcular el coste y ver si tiene medios para terminarla, no sea que poniendo los cimientos y no pudiendo culminarla se mofen de él todos los que miran...? Lo mismo vosotros: Quien no renuncie a todo lo que posee no puede ser discípulo mío» (cf. Lc 14,28-30.33).

Así se oponen las dos actitudes centrales. (a) En el plano de la posesión (construcción de la torre) es preciso tener lo necesario: solo el que cuenta con bienes suficientes puede culminarla, conforme a la lógica de la acumulación y del mercado. (b) Por el contrario, la lógica del Reino implica una actitud totalmente distinta: solo aquel que esté dispuesto a renunciar a todo lo que tiene (convirtiendo así su vida en gratuidad, en don) puede culminar la «obra de Jesús».

Esta «inversión» del dinero marca la dinámica del Evangelio, como ha puesto de relieve una de las «conclusiones» de la parábola del administrador injusto (Lc 16,1-12) que es capaz de engañar a su amo, para quedarse con dinero cuando le expulsen del trabajo. Pues bien, en ese contexto, Jesús añade: «Ganaos amigos con la mamona injusta (de la injusticia) *para que* cuando falte os reciban en las tiendas eternas» (Lc 16,9). El texto presupone que el dinero es injusto, porque ha sido mal ganado o se utiliza para dividir a los hombres, oprimiendo a los más débiles. Pero añade que ese mismo dinero puede convertirse en medio para obrar con fidelidad (16,11), es decir, para ayudar a los demás. Por un lado, Jesús nos mantiene muy atentos ante el origen y sentido malo del dinero, que él define como mamona de iniquidad o de injusticia. Pero, al mismo tiempo, él supone que podemos «convertir» ese dinero, es decir, transformarlo en principio de fraternidad. Esa transformación solo puede hacerse en la línea de la gratuidad: vender el dinero, darlo todo a los pobres, para así compartirlo.

TESTAMENTO

1. Antiguo Testamento

(↗ *alianza*, *Biblia*, *canon*, *Israel*, *judaísmo*, *Pentateuco*, *Profetas*). El Antiguo Testamento no es un libro sino una «biblioteca sagrada», un conjunto de libros que unos rabinos judíos y unos obispos cristianos fijaron como canónicos o normativos a finales del siglo II d.C. Como es normal, ha recibido y puede recibir nombres distintos. En griego, los judíos le llaman simplemente *Biblia*, que significa *Libros*, en plural, pero que puede entenderse también en singular: *El Libro* por excelencia.

(1) *Nombres*. Desde una perspectiva judía pueden destacarse los siguientes: (a) *Miqra:* palabra hebrea que significa Recitación, es decir, lo que se lee (como Corán, *Quran*, en árabe); pronto pasó a significar Escritura (lo que es para leerse), distinguiéndose así de la Misná, que son las tradiciones que se repiten oralmente, sin haberse fijado por escrito hasta finales del siglo II d.C. (b) *Tanak:* palabra que recoge las iniciales de sus tres partes: T: Torah (Ley, Pentateuco); N: Nebiim (Profetas, en los que se incluyen los libros históricos y los profetas propiamente dichos); K: Ketubim (Escritos, libros sapienciales). (c) *Biblia hebrea:* toma ese nombre por el idioma en que está escrito (aunque algunas partes pequeñas están en arameo). No incluye los libros griegos añadidos en la tradición de los LXX. (d) *Biblia judía.* En sentido extenso, la edición bíblica de los LXX (Setenta*), con los libros «deuterocanónicos», que también son judíos, pero no hebreos.

Los cristianos suelen utilizar el término de Antiguo Testamento o Antigua Alianza, una palabra (antiguo/a) que no ha sido bien recibida por los judíos, que prefieren hablar simplemente de Alianza o Testamento de Dios. En esa línea, algunos hablan de una Primera Alianza (frente a la «segunda», que sería la de Jesús), pero tampoco esa palabra convence a todos los judíos, que prefieren hablar de una única alianza. En ese contexto se pueden recordar otras denominaciones.

(2) *Contenido*. También aquí se pueden distinguir las perspectivas. *La Biblia hebrea (Miqra o Tanak) incluye 24 libros*, divididos en tres unidades básicas: (a) *Torah o Ley*: Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio. (b) *Profetas anteriores* (libros Históricos): Josué, Jueces, 1-2 Samuel y 1-2 Reyes; *y profetas posteriores* (libros Proféticos): Isaías, Jeremías, Ezequiel y los Doce Profetas (Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahúm, Habacuc, Sofonías, Ageo, Zacarías y Malaquías). (c) *Escritos*, de tipo litúrgico, sapiencial, histórico o profético: Salmos, Job, Proverbios, Meguillot o «Rollos» (Rut, Cantar de los Cantares, Qohelet, Lamentaciones, Ester), Daniel, Esdras, Nehemías, Crónicas.

El *canon cristiano* del Antiguo Testamento muestra ciertas variantes que provienen de la utilización de la Biblia hebrea o de la griega (LXX) y de las tradiciones de algunas iglesias particulares. (a) *La Biblia católica* sigue básicamente a la Biblia griega de los Setenta* con su canon largo, dividido en cuatro partes (pongo entre paréntesis los deuterocanónicos, propios de los LXX, que no aparecen en la Biblia hebrea): *Pentateuco*: Génesis, Éxodo, Levítico, Números, Deuteronomio. *Libros históricos*:

Josué, Jueces, Rut, 1 y 2 Samuel, 1 y 2 Reyes, 1 y 2 Crónicas, Esdras, Nehemías, Ester (y añadidos: Judit, Tobías, 1 y 2 Macabeos). *Libros proféticos*: Isaías, Jeremías, Ezequiel, Daniel, Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahúm, Habacuc, Sofonías, Ageo, Zacarías y Malaquías (Baruc y carta de Jeremías). *Sapienciales*: Salmos, Proverbios, Eclesiastés, Job, Cantar de los Cantares, Job (Eclesiástico, Sabiduría). (b) *La Biblia ortodoxa* recibe, en general, el mismo canon «católico», aunque ciertas iglesias aceptan otros libros que aparecen también en algunas ediciones de los Setenta, como: *3 y 4 Esdras*, *3 y 4 Macabeos*, *Odas de Salomón* y Sal 151. (c) *La Biblia protestante* ha vuelto al canon de la Biblia hebrea, y no incluye (en general) los siete deuterocanónicos de la Biblia católica de los LXX: Judit, Tobías, 1-2 Macabeos, Baruc, Eclesiástico y Sabiduría, con añadidos en Ester y Daniel. (d) *La Biblia etíope* conserva algunas novedades muy significativas. Además de los libros normales de los LXX toman como canónicos *1 Henoc*, *Jubileos* y el *Kebra Nagast*, o *Libro de la Gloria de los Reyes*, donde se traza la genealogía sagrada de los reyes de Etiopía, desde Menelik I, hijo de Salomón y de la Reina de Sabá (cf. 1 Re 10).

(3) *Traducciones «oficiales» y ejes de lectura*. Varias Iglesias cristianas han compuesto y editado traducciones normativas de la Biblia. Entre ellas, además de los LXX (Iglesia ortodoxa griega), pueden citarse: la Peshita (en siríaco, s. II-IV), la Vulgata (en latín, para la Iglesia romana, realizada básicamente por san Jerónimo, s. IV d.C.); la eslava (s. IX), la de Lutero (alemana, año 1534) y la King James (inglesa, 1621). El Antiguo Testamento es un libro múltiple, que puede leerse desde diversas perspectivas, destacando unos «ejes» o criterios distintos. Pueden distinguirse dos fundamentales:

Eje diacrónico, *línea vertical.* Este eje vertebra los mil años de la Biblia (Antiguo Testamento), pues ella puede entenderse como una «interpretación» creyente y profética de la historia israelita, tal como ha sido fijada en el tiempo del dominio persa (539-332 a.C.) y en los primeros años del dominio helenista (tras el 332 a.C.); en esa línea debemos distinguir entre las tradiciones (que pueden ser antiguas) y la redacción posterior de los textos.

Eje sincrónico, *línea horizontal.* La lectura de la Biblia puede dividirse en cinco secciones, desde un punto de vista temporal (cristiano): en el principio se pueden poner los libros históricos (de Josué a 2 Crónicas), que ofrecen el marco de interpretación del conjunto; a continuación se sitúan los profetas, que marcan la novedad israelita; en el centro estaría el Pentateuco (Ley), que recoge tradiciones anteriores, que se han redactado y han tomado la forma actual, en el V-IV a.C., tras la gran crisis de la caída del Primer Templo y del exilio hasta la conquista helenista (586 a.C.); a continuación se sitúan los libros sapienciales propiamente dichos (Prov, Eclo, Sab, Job); al final pueden ir los libros litúrgicos (Salmos...).

Textos originales: *Biblia hebraica stuttgartensia* (K. Elliger y otros, Stuttgart 1967/1977); LXX. *Septuaginta* (A. Rahlfs; original de 1984, edición de 1984). Entre las traducciones castellanas: *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1998; *Biblia Latinoamericana*, Verbo Divino, Estella 2000; *La Biblia del Peregrino. Edición de Estudio*, Mensajero, Bilbao y Verbo Divino, Estella 1996; *La Sagrada Biblia*, La Casa de la Biblia, Madrid 1992; *Sagrada Biblia*, BAC, Madrid 1975. Entre las introducciones al Antiguo Testamento, cf. H. CAZELLES (ed.), *Introducción Crítica al Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1981; O. EISSFELDT, *Introducción al Antiguo*

Testamento, Cristiandad, Madrid 2002; W. H. SCHMIDT, *Introducción al Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1990.

2. Nuevo Testamento

(↗ *apócrifos*, *Biblia*, *Evangelios*, *gnosticismo*, *Iglesia 6-7*, *Juan evangelista*, *literatura cristiana primitiva*, *Lucas*, *Marción*, *Marcos*, *Mateo*, *Pablo*). La Biblia de Jesús y de sus seguidores fue la de Israel, en su original hebreo y en sus traducciones (Setenta*, Tárgum*). Pero, pasados algunos decenios, los cristianos sintieron la necesidad de añadir unos textos vinculados a su propia identidad, como expresión de la Nueva Alianza o Testamento de Dios, que no invalida ni sustituye la antigua, sino que sirve para interpretarla mejor. Los judíos rabínicos tuvieron una necesidad semejante, pero no añadieron nuevos textos de Escritura (no hay un Nuevo Testamento judío), sino que interpretaron los antiguos a partir de (o con) la tradición oral, fijada en la Misná*; ellos suponen así que la tradición «oral», recogida en la Misná y el Talmud* posterior, no dice ni añade nada nuevo a la Escritura, sino que ofrece otra versión de su mismo argumento. En contra de eso, el Nuevo Testamento de los cristianos ofrece el testimonio de algo nuevo o, quizá mejor, de una reinterpretación radical de lo antiguo.

(1) *Iglesia y canon bíblico*. Hacia el 120-150 d.C., algunos semignósticos como Marción* intentaron separar el cristianismo de su base israelita, convirtiéndolo en una religión de experiencia interior y organización intimista, más parecida al budismo o hinduismo que al judaísmo histórico. De esa forma, rechazaron el Antiguo Testamento, porque pensaban que el Dios de Israel era contrario al de Jesús y aceptaron solo algunos libros de lo que será el canon del Nuevo Testamento (cartas de Pablo, evangelio de Lucas...). Pues bien, las iglesias en su conjunto más oficial (lo que se llama desde entonces Gran Iglesia) reaccionaron con dos gestos complementarios: *Defendieron el origen israelita del cristianismo*, aceptando la Escritura de Israel y algunos elementos sacrales de la institución sacerdotal de Jerusalén; *destacaron la novedad cristiana*, introduciendo en la Escritura unos textos propios (Nuevo Testamento) y organizando su vida y liturgia, de una forma episcopal.

En esa línea, a partir del año 200 d.C., la Iglesia se estructuró y expandió de manera autónoma, como cuerpo social y religioso abierto a todos los pueblos, mientras que el judaísmo rabínico reelaboraba de forma nacional sus tradiciones y sus leyes, recopiladas en la Misná, que será, de ahora en adelante, la espina dorsal de lo que podemos llamar el «eterno Israel». Según eso, los cristianos siguen asumiendo la Biblia de Israel, pero la entienden como Antiguo Testamento, es decir, como expresión de un camino que solo se cumple y expresa plenamente en Jesucristo, tal como lo muestra el Nuevo Testamento. Su Biblia consta así de dos partes unidas e inseparables, pero de dignidad desigual: el Antiguo Testamento ha de entenderse básicamente desde el Nuevo.

(2) *Novedad cristiana*. Las Iglesias aceptaron, casi al mismo tiempo, en la segunda mitad del siglo II d.C. un mismo canon básico de escritos (que debían unirse a la Escritura de Israel), unos escritos que marcaban su origen (evangelios, como nuevo Pentateuco), las tradiciones básicas de su historia (Hechos de los Apóstoles), su identidad apostólica (cartas de Pablo y de otros cristianos significativos del principio) y

su experiencia escatológica (Apocalipsis). Al mismo tiempo que el nuevo canon, como garantes de su valor e intérpretes de su verdad, surgieron los obispos (con los presbíteros y diáconos), que garantizaban la continuidad y orden de las Iglesias. Estas dos instituciones han marcado hasta hoy la identidad del cristianismo, en sus diversas formas.

Tanto el surgimiento del episcopado como la fijación del canon están vinculados al riesgo de la gnosis, que busca nuevas escrituras de tipo espiritualista (evangelios interiores), que rompen la unidad social de las iglesias, que tienden a convertirse en grupos de iniciados. Fueron ellos, los gnósticos (como Marción), los que primero quisieron fijar sus propias Escrituras. En ese contexto, para defender su identidad social (abierta a todos) y para mantener un canon en el que vinieran a quedar representadas todas las corrientes básicas de la Iglesia, surgieron, como he dicho, al mismo tiempo, completándose entre sí, las dos instituciones básicas de la Iglesia: la Escritura y la autoridad tradicional (el episcopado, un tipo de jerarquía*).

El Antiguo Testamento no ha presentado dificultades para los primeros cristianos helenistas, que aceptaron como base el texto griego (de los LXX), pues el griego fue en los primeros siglos la lengua franca de los cristianos del Imperio. Por el contrario, el canon del Nuevo Testamento ha sido fijado a través de una convergencia o vinculación de Iglesias (sobre todo, las de Roma y Éfeso), sin necesidad de un concilio o documento especial que ratificara el número y condición de esos escritos del Nuevo Testamento. De esa manera ha surgido la Gran Iglesia o comunidad de comunidades, sobre la base de una especie de «pacto del canon», en el que han quedado incluidos diversos textos y tendencias, que forman la Escritura cristiana.

En esa línea podemos hablar también de un «pacto de obispos» o representantes de las diversas Iglesias, que han querido mantenerse en comunión. Se puede (y debe) discutir en plano social y cultural la conveniencia de ese canon o pacto de Escritura (y de Episcopado), pero desde una perspectiva cristiana ese pacto ha sido y sigue siendo básico, pues forma eso que pudiéramos llamar el primero y más alto de todos los concilios de la Gran Iglesia. Las iglesias de Jesús han seguido existiendo y se han extendido en el Imperio romano y en el mundo vinculadas a un canon y a un episcopado.

(3) *Unidad y diversidad del Nuevo Testamento. Textos no aceptados*. En sí mismo, el canon ratifica unas escrituras, pero no «canoniza» unas formas de organización eclesial (presbiterales o episcopales, proféticas o sacerdotales), pues, partiendo de la comunión múltiple del Nuevo Testamento, las Iglesias han podido configurarse de maneras distintas, a partir de la experiencia base que está formada por la pascua de Jesús, el profeta nazareno, hijo de María, crucificado por Poncio Pilato. De todas formas, de hecho, los garantes y portadores del canon han sido en aquel tiempo (finales del s. II) los obispos de las Iglesias, que asumen el doble principio de la universalidad y «carnalidad» del movimiento de Jesús, y excluyen a quienes se excluyen a sí mismos de la visibilidad mesiánica del evangelio de Jesús y de su universalidad.

En la base de la Iglesia no hay un derecho o catecismo único, obligatorio literalmente, sino un conjunto de textos distintos, con tendencias diferentes. Así existen cuatro

evangelios, que ofrecen lecturas distintas, pero no contradictorias, del mensaje y de la vida de Jesús. Por su parte, entre las cartas (epístolas) al lado de las que provienen del Pablo histórico, tenemos las pastorales, propias de una tradición paulina, con textos de otras tradiciones (de Pedro y de Santiago, de Juan y de Judas). Finalmente, al lado de la historia muy realista del libro de los Hechos, tenemos la profecía visionaria del Apocalipsis, que no se contradicen, pero tampoco dicen lo mismo. El canon bíblico quiere ser «católico» o universal, y para ello tiene que excluir dos tipos de textos.

a. La Gran Iglesia rechaza (no acepta en su canon) los escritos de un tipo de judeocristiano nacionalista, que han intentado encerrar el mensaje y vida de Jesús dentro de unas estructuras legales de tipo nacional, rechazando de esa forma a los gentiles, es decir, a los que tienen otras formas de experiencia cultural y sacral, pues piensan que no ha llegado todavía el tiempo mesiánico de la universalidad (entonces quedarán incluidos los gentiles). Esa universalidad y variedad de formas cristianas de la Iglesia responde al mensaje de Jesús y se ha desarrollado de un modo especial en la tendencia helenista de la Iglesia, impulsada de manera radical por Pablo, pero ha sido aceptada de un modo o de otro, desde perspectivas distintas, por todos los libros que forman la unidad del canon del Nuevo Testamento.

Conforme al evangelio de Mateo, el garante de esa «unidad en la diversidad es Pedro», cuya función no es uniformar a todos (para que todos crean como él), sino abrir espacios para que en la Iglesia quepan todos los que aceptan a Jesús como Cristo, Hijo de Dios, Pablo y el Discípulo Amado, lo mismo que Santiago y Marcos (que, en otra línea, podrían haberse enfrentado y separado). Solo la unidad en la diversidad ha hecho posible la apertura y misión de la Iglesia a todos los pueblos y culturas, la universalidad del cristianismo. Partiendo de aquí han quedado excluidos algunos evangelios y textos judeocristianos (como el *Evangelio de los Ebionitas* y el *Evangelio de los Hebreos*) que, en otra perspectiva, podrían haber enriquecido la Escritura cristiana.

b. En la línea de Jn 1,14, el canon excluye también a los que niegan o ponen en riesgo la expresión social (carnal) del Evangelio, queriendo interpretarlo de un modo espiritualista, como si fuera solamente una gnosis interior. Por eso no acepta el conjunto de evangelios y libros de tendencia radicalmente gnóstica, que pueden transmitir buenas tradiciones de Jesús, pero las interpretan en la línea de una salvación elitista, de tipo interior, que se desliga del proceso histórico (de las generaciones de la vida humana) y del compromiso de comunicación social, que se abre a todos los hombres y mujeres, especialmente a los pobres. Solo pueden ser cristianos los que afirman que el Logos o Palabra de Dios «se ha hecho carne».

Solo allí donde la Iglesia se encarna en amor mutuo, en respeto y fidelidad al mensaje del Evangelio, en sus diversas formas, puede haber Iglesia; solo desde el amor a los más pobres tiene sentido la Iglesia, como han puesto de relieve, desde perspectivas distintas, autores tan diferenciados como Marcos y Santiago, como Pablo y el Discípulo Amado. Desde esta perspectiva han sido rechazados no solo los evangelios puramente gnósticos (como algunos encontrados en la biblioteca de Nag Hammadi, sino también algunos

textos que están bordeando la gnosis, pero que contienen elementos valiosos de tradición cristiana, como el *Evangelio de Tomás*).

El canon de la Iglesia cristiana tiene, por tanto, un origen o referencia básica (Jesús como revelador de Dios, en el signo de la pascua) y dos notas (universalidad y carnalidad) que aseguran y salvaguardan su identidad social, cerrando el paso a las posibles exclusiones, que derivan de un nacionalismo excluyente o de un espiritualismo desencarnado, que no se ocupa de los pobres. El problema que está al fondo de las varias eclesiologías, ratificadas por el canon, dentro de la Gran Iglesia, no es un problema teórico, sino práctico: lo que importa es que los cristianos puedan expandir la experiencia de Jesús como proyecto de universalidad humana, pero no en línea de imperio (sistema romano), ni de interioridad elitista (sabiduría gnóstica), sino de apertura a los pobres y de comunión universal.

Esta unión de universalidad y encarnación, partiendo de la pascua de Jesús, constituye la nota distintiva de los diversos caminos del cristianismo primitivo, asumidos en el canon, como han mostrado de hecho, desde diversas perspectivas culturales y religiosas, los grandes creadores de la Iglesia (Pedro, Santiago, Pablo) y los escritos del Nuevo Testamento que son cuatro evangelios (Marcos, Mateo, Lucas y Juan), con el libro de los Hechos y las cartas de Pablo (en las que se incluyen las de la cautividad, las pastorales y Hebreos), con las del Discípulo Amado (1-2-3 Jn), las dos de Pedro, con las de Santiago y Judas y el Apocalipsis.

Entre las introducciones al Nuevo Testamento, cf. R. E. BROWN, *Introducción al Nuevo Testamento* I-II, Trotta, Madrid 2002; A. GEORGE y P. GRELOT, *Introducción crítica al Nuevo Testamento* I-II, Herder, Barcelona 1983; H. KÖSTER, *Introducción al Nuevo Testamento. Historia*, *cultura y religión de la época helenista e historia y literatura del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 1988; Ph. VIELHAUER, *Historia de la literatura cristiana primitiva. Introducción al Nuevo Testamento*, *los apócrifos y los Padres Apostólicos*, Sígueme, Salamanca 2003; A. PIÑERO y J. PELÁEZ, *El Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos*, Almendro, Córdoba 1995.

TESTIMONIO

(↗ *fe*, *hombre*, *Jesús*, *juicio*, *macabeos [madre de los]*, *martirio*, *misión*, *palabra*, *Paráclito*, *teología*). La verdad judía (y la cristiana) es, ante todo, una verdad de testimonio, no de razonamiento abstracto, como puede ser la filosofía. La Biblia no quiere demostrar o imponer algo, sino ofrecer el testimonio personal de aquello que han vivido una serie de hombres y mujeres. En sentido estricto, los judíos han sido y son *mártires*, en el sentido original de la palabra: personas que ponen su misma vida como prueba de la verdad que han vivido. Así lo han hecho en los momentos más duros de su historia, en el exilio de Babilonia (s. VI a.C.), en el tiempo del alzamiento macabeo (s. II a.C.), en los años de las grandes rebeliones antirromanas (s. I-II d.C.), en la expulsión de España (s. XVI) y en la shoah* (s. XX). También el Nuevo Testamento pone de relieve la verdad del testimonio de la vida, es decir, del martirio.

(1) *Judíos*, *testigos de Dios*. Ellos mantienen el testimonio del «Yo soy», del Dios que se hace presente y actúa a través de ellos. Lógicamente, ellos no han tenido que apelar a razones filosóficas, ni han podido imponer su religión a través del poder político o del influjo social. Han querido ser, han sido y son testigos del Dios que actúa a través de su pueblo. Otros pueblos han ofrecido otras aportaciones culturales, sociales, económicas o militares. Los judíos, en cambio, han querido y han sido, básicamente, testigos de una presencia de Dios, de quien se sienten enviados.

«Vosotros sois mis testigos, dice Yahvé; mi siervo que yo escogí, para que me conozcáis y me creáis, a fin de que entendáis que Yo Soy. Antes de mí no fue formado ningún dios, ni lo será después de mí. Yo, yo Yahvé; fuera de mí no hay quien salve. Yo anuncié y salvé; yo proclamé, y no algún dios extraño entre vosotros. Vosotros sois mis testigos, y yo soy Dios, dice Yahvé. Aun antes que hubiera día, Yo Soy, y no hay quien pueda librar de mi mano. Lo que hago, ¿quién lo deshará?» (Is 43,10-13). «Así ha dicho Yahvé, Rey de Israel, y su Redentor, Yahvé de los Ejércitos: Yo soy el primero y yo soy el último, y fuera de mí no hay Dios. ¿Quién es como yo? ¡Que lo proclame! Que declare y relate delante de mí las cosas que han sucedido desde que establecí al pueblo antiguo, y declaren las cosas por venir. Sí, ¡declárenlas! No temáis, ni tengáis miedo. ¿No te lo hice oír y te lo dije desde antaño? Y vosotros sois mis testigos. ¿Hay Dios aparte de mí? No, no hay otra Roca; no conozco ninguna» (Is 44,6-7).

Si no hubieran mantenido ese testimonio, ellos habrían desaparecido, como han desaparecido la mayoría de los pueblos y culturas de los siglos VII a.C. al I d.C. Por transmitir un testimonio de Dios siguen existiendo y se renuevan, no como un fósil del pasado (conservando, comentando y cumpliendo unos libros escritos hace más de dos mil años), sino como pueblo que quiere avanzar hacia el futuro.

(2) *Cristianismo*, *testimonio mesiánico en la línea de Israel*. El Nuevo Testamento mantiene el testimonio judío, como afirma uno de los textos básicos del Nuevo Testamento, que asume el camino de la fe de los grandes creyentes de Israel, que ha culminado en Jesucristo, *el testigo fiel*, testigo de Dios para los hombres: «La fe es la constancia de las cosas que se esperan y la comprobación de los hechos que no se ven.

Por ella recibieron buen testimonio los antiguos... Por la fe Abrahán, cuando fue llamado, obedeció para salir al lugar que había de recibir por herencia; y salió sin saber adónde iba. Por la fe habitó como extranjero en la tierra prometida como en tierra ajena, viviendo en tiendas con Isaac y Jacob, los coherederos de la misma promesa; porque esperaba la ciudad que tiene cimientos, cuyo arquitecto y constructor es Dios. Conforme a su fe murieron todos estos sin haber recibido el cumplimiento de las promesas. Más bien, las miraron de lejos y las saludaron, y confesaron que eran extranjeros y peregrinos en la tierra... (Por la fe...) otros recibieron pruebas de burlas y de azotes, además de cadenas y cárcel. Fueron apedreados, aserrados, puestos a prueba, muertos a espada. Anduvieron de un lado para otro, cubiertos de pieles de ovejas y de cabras; pobres, angustiados, maltratados. El mundo no era digno de ellos. Andaban errantes por los desiertos, por las montañas, por las cuevas y por las cavernas de la tierra. Y todos estos, aunque recibieron buen testimonio por la fe, no recibieron el cumplimiento de la promesa, para que no fuesen ellos perfeccionados aparte de nosotros; porque Dios había provisto algo mejor para nosotros» (Heb 11,1-2.8-10.13.36-38). «Por tanto, nosotros también, teniendo en derredor nuestro tan grande nube de testigos, despojémonos de todo peso y del pecado que tan fácilmente nos enreda, y corramos con perseverancia la carrera que tenemos por delante, puestos los ojos en Jesús, el autor y consumador de la fe; quien por el gozo que tenía por delante sufrió la cruz, menospreciando el oprobio, y se ha sentado a la diestra del trono de Dios» (Heb 12,1-2).

La fe cristiana consiste, según eso, en aceptar y desplegar el testimonio de los creyentes anteriores, tal como culmina en Jesús. Ese testimonio de los judíos peregrinos (patriarcas) y, sobre todo, de los judíos mártires (¡apedreados, aserrados, muertos a espada...!) constituye un elemento esencial del recuerdo cristiano, es decir, de la confesión de fe de los discípulos de Jesús, que ven a su maestro como el último de los grandes testigos israelitas de Dios. Pero es evidente que, en otro sentido, el «testimonio judío» no termina en Jesús, sino que se mantiene vivo a lo largo de los siglos para los cristianos. En ese sentido, los mártires judíos de los siglos posteriores a Jesús siguen siendo un testimonio de fe para los cristianos.

En esa perspectiva, el Apocalipsis ha llamado a Jesús el «testigo fiel, el primogénito de entre los muertos» (Ap 1,5; cf. 3,14). Es testigo de Dios por su muerte y de un modo especial lo sigue siendo por su resurrección. Jesús mantuvo el buen testimonio de Dios ante Poncio Pilato (cf. 1 Tim 6,13) y en ese testimonio quieren mantenerse sus seguidores. Lógicamente, los misioneros cristianos tienen que ser y son ante todo testigos de Jesús «en Jerusalén, en toda Judea, en Samaría y hasta lo último de la tierra» (cf. Hch 1,8; cf. 2,32; 3,15). Más tarde, con el influjo del pensamiento griego y de la administración de tipo más romano, los cristianos pueden haber dejado en segundo plano esta verdad del testimonio, para destacar la argumentación racional o la eficacia administrativa. Pero, conforme a la visión del conjunto de la Biblia y, en especial del Nuevo Testamento, la verdad básica del cristianismo sigue siendo la del testimonio, que se expresa de un modo privilegiado en el «martirio», pues mártir es aquel que ofrece con su vida el testimonio de aquello en lo cree (incluso muriendo por ello).

TETRAMORFO, CUATRO VIVIENTES

(↗ *evangelios*, *Ezequiel*, *Isaías*, *Mercabá*). Los animales aparecen desde antiguo como signo de Dios, de tal forma que ha podido hablarse de un bestiario divino, de una zoolatría. La Biblia ha desdivinizado a los animales, pero ha vuelto a introducirlos dentro de un entorno religioso, como símbolos de la divinidad. Podemos tomar un texto de referencia: «Delante del trono había como un mar de vidrio semejante al cristal; y junto al trono, y alrededor del trono, cuatro seres vivientes llenos de ojos delante y detrás. El primer ser viviente era semejante a un león; el segundo era semejante a un toro; el tercero tenía rostro como de hombre; y el cuarto era semejante a un águila volando. Y los cuatro vivientes tenían cada uno seis alas, y alrededor y por dentro estaban llenos de ojos. Ni de día ni de noche cesan de decir: ¡Santo, Santo, Santo es el Señor Dios Todopoderoso, que era y que es y que ha de venir!» (Ap 4,6-8). Estos Vivientes son una señal de la plenitud del mundo: cuatro puntos cardinales, cuatro realidades básicas (cielo, tierra, mar, agua dulce: Ap 8,7-14; 14,7; 16,1-8), cuatro vivientes o animales. Están tomados de la tradición de Ez 1,10 (los vivientes tenían cara de hombre, de león, de toro y de águila) y de Is 6,2-3 (cantan al Dios de la santidad). Expresan el carácter cósmico y vital del ser humano, unido al águila, toro y león. Algunos de esos animales han sido divinizados en el entorno israelita: Toro de Baal o de Yahvé (cf. Ex 32), Águila romana... Pero aquí, junto al Trono cósmico de Dios, ellos ejercen una función de servicio y liturgia en el drama que sigue (cf. Ap 6,1-7; 7,11; 14,3; 15,7; 19,4). Al final, en la Ciudad de la presencia inmediata de Dios (Ap 21,1–22,5), ellos desaparecen, lo mismo que los veinticuatro Ancianos: han cumplido su función, no son necesarios sus ojos penetrantes y su canto. La tradición cristiana les ha seguido vinculando al anuncio del Evangelio, representado de forma cuádruple por esos animales: León-Marcos, Hombre-Mateo, Toro-Lucas, Águila-Juan; ellos son figura del Cristo pleno que vendrá cumpliendo lo que en ellos está simbolizado.

Cf. F. FROGER y J. P. DURAND, *Le bestiaire de la Bible*, DesIris, París 1994.

TEXTO

1. Introducción

(↗ *Antiguo Testamento*, *canon*, *crítica*, *hermenéutica*, *Nuevo Testamento*). El estudio de la Biblia implica una crítica textual, pues no poseemos los manuscritos, ni las primeras ediciones oficiales hechas por los autores de los libros ni por los compiladores del Antiguo y Nuevo Testamento, sino solo copias posteriores. La crítica textual estudia los diversos testimonios manuscritos de los textos (con sus traducciones más antiguas) para así determinar mejor el texto original, si es que lo hubiera, o los varios textos primitivos, en el caso de que la obra hubiera aparecido ya desde el principio en formas distintas.

(1) *Para el Antiguo Testamento* hay un texto oficial, fijado en lo que toca a las vocales (el hebreo antiguo no las tiene) por los masoretas de la familia de Ben Aser de Tiberíades; es un texto bueno, aunque bastante tardío (del s. X d.C.). Los descubrimientos del mar Muerto (Qumrán*) nos han permitido conocer el texto mucho más antiguo de algunos libros (como el de Isaías), utilizado por algunos judíos en el siglo I a.C., y hemos podido comprobar que concuerda con el texto consonántico de las ediciones modernas (la vocalización masorética es más discutible). Pero eso no significa que tengamos el original, pues hay variantes que pueden ser originales en la traducción de los LXX y en otras recensiones antiguas. De todas formas, debemos afirmar que, en su conjunto, el texto hebreo del Antiguo Testamento se encuentra muy bien conservado, de manera que podemos fiarnos plenamente de las ediciones modernas.

(2) *En el Nuevo Testamento* sucede algo semejante, aunque la Iglesia no conserve, ni haya fijado, un texto oficial, a pesar de los diversos intentos que ha habido en esa línea, desde la Antigüedad hasta el Renacimiento. Eso significa que conservamos varios textos griegos, que deben cotejarse, para fijar con la mayor exactitud posible (nunca con seguridad) el texto originario. No existe en Occidente ninguna obra antigua con tantos manuscritos, básicamente concordantes, aunque, como es lógico, haya variantes textuales, que no afectan al sentido básico del texto. Algunas traducciones antiguas (al siríaco, copto y latín) son importantes, pues son más antiguas que la mayoría de los manuscritos griegos que conservamos (la mayoría del s. IV d.C.). Desde el siglo XIX se valoran también mucho los papiros provenientes de Egipto, algunos de ellos del siglo II d.C.

(3) *Historia de la crítica textual moderna*. Había alcanzado un alto grado de perfección en el siglo XIX, sobre todo en el Nuevo Testamento, donde la edición de G. Tischendorf, *Novum Testamentum Graece* (Leipzig 1869, edición nueva de 1972) sigue siendo un lugar de referencia obligada para todos los investigadores. Se han encontrado algunos manuscritos antes desconocidos y muchos papiros, recogidos ya en parte en la obra de H. von Soden, *Die Schriften des Neue Testament* (Gotinga 1913); pero, en lo fundamental, seguimos utilizando las aportaciones del siglo XIX. En el campo de la Biblia hebrea las cosas parecían más sencillas, pues los masoretas habían fijado con toda precisión el texto hebreo. Todavía hoy nos sirve de referencia a ese nivel el trabajo de

Ch. D. Gingsburg, *Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible* (Londres 1897) y la primera edición de R. Kittel, *Biblia hebraica* (1906). También en este campo seguimos aprovechando las investigaciones del siglo XIX. Pero los descubrimientos y estudios posteriores (los textos de la Geniza de El Cairo, los manuscritos de Qumrán, la nueva valoración de los LXX, los estudios sobre el Pentateuco Samaritano, las aportaciones del Tárgum y de los apócrifos...) nos han ayudado a situar mejor el texto del Antiguo Testamento. Por eso hay proyectos de nuevas ediciones críticas, que pueden mejorar las anteriores.

(4) *Ediciones de los textos bíblicos*. Estas son, dejando a un lado las que están en curso de publicación, las ediciones científicas fundamentales de los textos bíblicos: K. Elliger y W. Rudolph, *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1977; A. Rahlfs, *Septuaginta*, id est *Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1979; K. Aland y B. Aland (E. Nestle), *Novum testamentum graece*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1993; K. Aland y otros, *The Greek New Testament*, SBU, Stuttgart 1993; J. M. Bover, *Novi Testamenti Biblia graeca et latina*, CSIC, Madrid 1958.

Cf. R. DUPONT-ROE y Ph. MERCIER, *Los manuscritos de la Biblia y la crítica textual*, Verbo Divino, Estella 2000; J. A. FITZMYER, *An Introductory Bibliography for the Study of the Scripture*, Istituto Biblico, Roma 1990; J. O'CALLAGHAN, *Los Primeros testimonios del Nuevo Testamento: papirología neotestamentaria*, El Almendro, Córdoba 1995; J. TREBOLLE, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Trotta, Madrid 1998; *Introducción a la crítica textual del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella 1999.

2. Biblia judía

(↗ *Antiguo Testamento*, *Biblia*, *judaísmo*, *Nuevo Testamento*, *Setenta*). La Biblia judía quedó fijada poco después de Jesús (hacia el s. II d.C.), cuando se estableció también el canon cristiano, y desde entonces no ha cambiado el texto, pero sí las interpretaciones que se han hecho utilizando diversas técnicas literarias, en las que (a diferencia de lo que sucederá entre los cristianos) importa más lo que se ha de hacer (ortopraxia, cumplimiento) que lo que ha de creerse (ortodoxia).

Texto base y variantes. En un sentido, el hebreo (y arameo) del Antiguo Testamento está fijado (canonizado), de manera que no puede cambiarse, ni ha cambiado desde antiguo (s. II d.C.), y además ha precisado al detalle por los masoretas (hasta el s. X d.C.), que han realizado una tarea filológica muy importante, conservando intacto el texto base consonántico (las vocales han sido introducidas después), fijando su lectura (con notaciones vocálicas, obra de los masoretas), en un proceso que ha durado casi mil años. A pesar de ello, al principio, no había un texto único, sino que conservamos dos variantes básicas: la Biblia hebrea y la de los LXX (y en el Pentateuco el texto Samaritano). Para centrarnos en el texto de la Biblia hebrea, contamos con: (a) *Rollos de Qumrán* (s. II-I a.C.). Muestran que ya en siglo I a.C. hubo un esfuerzo por unificar los textos, como muestra por ejemplo el texto de Isaías, que es prácticamente idéntico al actual. (b) *Códice de Leningrado* (Leningradensis, L), fechado en 1008 y conservado en la Biblioteca de San Petersburgo, ha sido y sigue siendo el texto de referencia para todas las biblias judías. (c) *Ediciones modernas*. Hay dos fundamentales, la de *Kittel* (1937) y

la *Stuttgartensia* (BHS, 1977). Ambas siguen el texto de Leningrado. De todas formas, la crítica textual sigue en curso, cotejando el texto recibido con los LXX y el Pentateuco Samaritano.

Interpretación y actualizaciones. El judaísmo no es la Biblia sin más, sino la Biblia interpretada, según diversas técnicas: el *pehsat* busca el sentido literal o directo; el *derash* (midras) quiere aplicar el texto, en línea de halaká (textos legales) y hagadá (textos históricos). Las actualizaciones son una exigencia del mismo texto, entendido como palabra y fuente de vida. En la línea de la *palabra*, los judíos saben que la Biblia es un mensaje que debe actualizarse, como han hecho los rabinos en sus midrashim, a partir del mismo siglo I-II d.C. En ese sentido, la *Torá she-biktav* (o Ley escrita, Mikra) resulta inseparable de la *Torah-she-be-al-pé* (Ley oral), de manera que podemos hablar de una «Biblia Doble», hecha de texto y de interpretaciones orales. En la línea de la *vida*, la Biblia es ante todo Ley de Vida. No es un libro de teoría, sino un código de conducta fiel y recta, que Dios mismo ha querido dar a su pueblo para guiarle sobre el mundo a lo largo de una historia que se narra y define en los libros antiguos, especialmente en el Pentateuco. No se trata, por tanto, de entender la Biblia, sino de cumplirla.

3. Nuevo Testamento

(↗ *Biblia*, *Biblia judía*, *canon*, *literatura cristiana primitiva*). La Iglesia mantiene el canon de la Biblia judía (básicamente en la versión de los LXX), pero agrega nuevos textos, referidos a Jesús y a la Iglesia primitiva (Nuevo Testamento). De esa forma construye un texto en dos partes que se complementan: el Antiguo Testamento se hace patente en el Nuevo Testamento; el Nuevo Testamento late en el Antiguo Testamento. Los dos forman la única Escritura del pueblo de Dios. Los testimonios físicos (= artefactos) cristianos más antiguos (junto a posibles restos arqueológicos, poco abundantes) son los papiros y manuscritos de textos del Nuevo Testamento y del conjunto de la Biblia:

Los primeros productos (testimonios físicos) del cristianismo son fragmentos de papiros, conservados sobre todo en Egipto (del s. II-III d.C.). Entre los más importantes están el P. Rylands (hacia 125-130 d.C., con textos de los evangelios), los de Bodmer, especialmente el P75 (hacia 175-170 d.C., con fragmentos de Lc y Jn) y los de Chester Beatty (P45, P46 y P47, de la primera mitad del s. III, con textos de evangelios, Pablo y Ap. Los libros de los que se conservan más papiros son el evangelio de Jn (con 16 testimonios), el de Mt (con 12) y los de Lc y Hch (con 7 cada uno). Tras los papiros vienen los *códices*, de los siglos III-V d.C. Están escritos en pergamino, en forma de libro (no de rollo), y contienen gran parte del (o todo el) Nuevo Testamento. Hay tres tipos básicos: (a) El alejandrino, de origen egipcio, con textos como el Vaticano (B) y el Sinaítico (S), con texto fijado a principios del siglo III d.C. (b) El occidental, representado por el Bezae Cantabrigensis (D), también del siglo III. (c) El bizantino, fijado más tarde, entre el III y el IV, y representado por el Códice Alejandrino (A) (que debe distinguirse bien del «tipo de texto» alejandrino, de los códices B y S). La discusión sobre la prioridad del tipo alejandrino o el occidental no se ha resuelto aún; en

general, hasta el momento, las ediciones críticas se fían más de los textos de tipo alejandrino, pero su opción no es segura.

A diferencia del judaísmo que ha canonizado el texto masorética, la Iglesia (el conjunto de Iglesias de Oriente y Occidente) no ha canonizado ningún texto, sino que acepta la variedad de la «tradición textual», compuesta no solo por muchos papiros y códices, sino también por traducciones de tipo más o menos oficial. Entre esas traducciones sobresale la de los LXX (Biblia Griega), la Peshita (Biblia Aramea) y la Vulgata (Biblia Romana), pero ninguna es oficial. Eso significa que hay una Biblia única, pero expresada en una variedad de testimonios convergentes, no en un texto único. Entre las ediciones modernas del Nuevo Testamento griego destacan las «interconfesionales», NTC: *Novum Testamentum graece* (Nestle-Aland, Stuttgart 1981) y GNT, *The Greek New Testament* (K. Aland y otros, Stuttgart 1975), pero tampoco son textos oficiales, sino resultado de un acuerdo básico de investigadores, abierta siempre a la nueva búsqueda de textos y de criterios hermenéuticos. Prácticamente resulta imposible fijar el texto más antiguo, porque no tenemos los manuscritos originales, sino textos diversos, con variantes pequeñas, aunque significativas. En esa línea podemos afirmar que el cristianismo no es la religión de un Libro Oficial sagrado (como el judaísmo rabínico o el islam), sino la religión de una experiencia mesiánica expresa en una diversidad de textos convergentes.

Cf. K. ALAND, *Studien zur Überlieferunf den Neuen Testaments und sines Textes*, ANT, Berlín 1967; J. W. CHILDERS y D. C. PARKER (eds.). *Transmission and Reception: New Testament Text-Critical and Exegetical Studies*, Gorgias Press, Piscataway NJ 2006; J. R. DUPONT-ROE y Ph. MERCIER, *Los manuscritos de la Biblia y la crítica textual*, Verbo Divino, Estella 2000; L. W. HURTADO, *Los primitivos papiros cristianos*, Sígueme, Salamanca 2010; J. O'CALLAGHAN, *Los primeros testimonios del Nuevo Testamento: papirología neotestamentaria*, El Almendro, Córdoba 1995; *Introducción a la crítica textual del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella 1999.

TIAMAT

(↗ *Ashera*, *Astarté*, *creación*, *Leviatán*, *Tannín*, *Tehom*). Muchos mitos presentan a la madre como signo supremo de Dios. Se trata de un símbolo básicamente pacífico y creador: la madre es expresión de un amor que engendra, es fuente de vida, el primer rostro humano de Dios.

(1) *El mito del asesinato de la madre*. Hay, sin embargo, varios mitos que suponen que los hijos tienen que «matar» a su madre para así crecer y volverse independientes, reinando en su lugar, como ha evocado el canto mesopotamio de la creación, titulado *Enuma Elish*: «cuando en lo alto...». Hubo un tiempo en que los hombres parecían dependientes de la madre engendradora: de ella nacían, en ella se encontraban sustentados. Pues bien, algunos pensaron que esa madre Tiamat les había engendrado para tenerles sometidos, como esclavos o niños menores, en su seno, impidiendo así que ellos llegaran a ser independientes. Les habría suscitado a fin de mantenerles sometidos. De manera consecuente, para alcanzar la madurez y realizarse con autonomía, los hijos tuvieron que matar a la madre, coronando como rey a Marduk, el más fuerte, el matricida. El mito empieza suponiendo que la madre Tiamat era diosa de las aguas originarias, de la que surgieron todas las cosas. La madre empezó siendo paciente, soportando el alboroto de los hijos aún menores y poco poderosos en su vientre. Pero, en un momento dado, ella no pudo sufrir ya la violencia de los hijos, cada vez más fuertes, que luchaban entre sí y en contra de ella, rebelándose en su vientre (cf. *Enuma Elish* I, 100-119). Como representante de esos nuevos hijos rebeldes se alzará Marduk*, capaz de vencer a su madre, saliendo totalmente de su seno y enfrentándose con ella, para convertirla de esa forma en madre dependiente. Así se opusieron el poder generador de la madre y el poder militar del hijo, y solo por la lucha se vio quién era más fuerte.

(2) *Madre opresora*. El mito supone que Tiamat se había convertido en madre castradora: había engendrado a los hijos, pero quería mantenerlos sometidos, sin dejarles autonomía. (a) Es *poderosa como madre*. Ha creado (engendrado, formado) el conjunto de las cosas (II, 10-19; III, 15-24.70-85) y así aparece como *cuerpo-vientre*, pero sin la inteligencia práctica que distingue ya a sus hijos. Es la vida inconsciente y por eso los dioses del imperio militar han de vencerla, iniciando la primera forma de racionalidad sobre la tierra. (b) Es *represora*, pues impide que sus hijos se vuelvan independientes, añadiendo que ella odia a los mismos seres que ha engendrado (II, 2.11). Así piensan los rebeldes, que quieren imponer su nueva ley de violencia guerrera, sobre la ley de vida de la madre. (c) Es *madre bruja* y representa los aspectos maléficos del cosmos: suscita un ejército de terrores naturales, diversos tipos de dragones, hidras, leviatanes (monstruos acuáticos), híbridos feroces (hombres-peces, hombres-escorpiones), evocando el miedo de la naturaleza, condensada en las doce constelaciones de monstruos dirigidos por un Titán o engendro maléfico, Kingu, a quien confía el mando, como a príncipe consorte (II-40; cf. III, 15-50). La Biblia no habla de Tiamat, pero presenta en el principio de la creación al Tehom*, que es el símbolo de las aguas del caos de las que surgirán todas las cosas, a través de la palabra de Dios (cf. Gn 1,2). Eso significa que en el fondo de la

Biblia se conserva también el mito de la madre sometida, es decir, de la opresión de lo materno-femenino, en manos del Dios masculino de la guerra.

Cf. F. LARA, *Enuma Elish*, Trotta, Madrid 1994; X. PIKAZA, *Hombre y mujer en las religiones*, Verbo Divino, Estella 1997.

TIEMPO, TIEMPOS FINALES

(↗ *Apocalipsis*, *apocalíptica*, *fiestas*, *historia*, *Tesalonicenses [2ª]*). Suelen distinguirse las religiones del eterno retorno, en las que todo vuelve (no hay tiempo ni historia), y las de la historia salvadora (en las que existe un despliegue lineal de la obra de Dios en el tiempo). Podemos decir que la Biblia es el libro de la revelación* de Dios (de la salvación* humana) en el tiempo y que nos lleva del primer paraíso (Adán) al paraíso final (cielo). Para los judíos, el tiempo básico sigue estando al final: cuando llegue la revelación mesiánica. Para los cristianos, la plenitud del tiempo está vinculada a Jesucristo, porque «el tiempo se ha cumplido» (cf. Mc 1,15) y «al llegar la plenitud de los tiempos, Dios envió a su Hijo» (Gal 4,4).

(1) *Israel. Tiempos sagrados*, *fiestas y peregrinaciones*. La institución temporal más importante de Israel ha sido y sigue siendo el sábado. Pero la misma Ley añade que Dios creó las grandes lumbreras del cielo (sol y luna) «para señalar las fiestas, los días y los años» (cf. Gn 1,14), de manera que existen unos ritmos religiosos temporales, que se vinculan al sol (solsticio de invierno y verano) y a la luna (neomenias), para expandirse especialmente en los grandes complejos festivos de Ázimos-Pascua (primavera), Semanas o Pentecostés (verano) y Tabernáculos y Expiación (otoño; cf. Ex 23,14-19; Dt 16; Lv 16; 23). Esas fiestas, que han empezado teniendo un sentido agrario y pastoral, vinculado a las primeras espigas y corderos (Pascua), a la cosecha de cereales (Pentecostés) y a la vendimia (Tabernáculos), recibieron después una interpretación histórica, en línea israelita: la pascua es liberación del éxodo, Pentecostés alianza del Sinaí, Tabernáculos paso por el desierto y plenitud escatológica. La celebración compartida de estas fiestas ha ido forjando la identidad y la pertenencia israelita. En ese contexto se sitúan las condenas que siguen: «quien haga trabajo en sábado será excluido del pueblo» (Ex 31,14); «quien no guarde penitencia el día de la expiación será excluido de su pueblo» (cf. Lv 23,29). Muchísimos judíos subían cada año, para celebrarlas en Jerusalén, no solo desde Palestina, sino de la diáspora, fortaleciendo sus lazos de identidad social y religiosa: la ley de las fiestas constituye un elemento integrador del pueblo que se identifica y celebra su vida y elección por ellas, como saben los cristianos que celebran la Pascua por Jesús y Pentecostés por el Espíritu Santo.

(2) *Tiempos finales. Orden apocalíptico*. Uno de los efectos básicos de la interpretación bíblica, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, en línea apocalíptica es la fijación del orden o despliegue de los tiempos finales. El esquema más perfecto y desarrollado es el que ofrece, desde claves judías, pero con orientación cristiana, el Apocalipsis de Juan: (a) *Lucha mesiánica*, *con la destrucción de Babilonia* (Ap 12,1–19,10). La historia se concibe como lucha entre el Dragón (con sus Bestias y Prostituta) y los elegidos de Jesús (equivalentes a los justos israelitas). El primer acto de la lucha culmina con la destrucción de Babel, la prostituta, signo del imperio mundial, al que vencen y devoran los mismos poderes perversos de la historia (= los reyes de la tierra); por ahora no interviene directamente el Mesías, sino los agentes históricos perversos, que luchan y se destruyen entre sí. (b) *Victoria mesiánica* (Ap 19,11-21). El

Mesías de Dios, que aparece montado en un Caballo Blanco, dirigiendo el ejército supremo (de ángeles y humanos fieles), vence con la espada de su boca a las bestias perversas y a los malos reyes de la tierra, arrojándolos al abismo. Esta victoria mesiánica se concibe como juicio divino sobre la historia perversa del mundo. (c) *Reino mesiánico*, *el Milenio* (Ap 20,1-6). Fiel a la más honda experiencia judía, el Ap de Juan ha presentado un reino mesiánico, entendiéndolo en forma de triunfo de los justos (los sacrificados de la historia, los mártires y testigos de la verdad) que viven y gozan, de forma desbordada, durante el tiempo largo de los mil años de triunfo mesiánico. (d) *Lucha final*, *victoria de Dios* (Ap 20,7-15). Siguiendo la misma dinámica de la apocalíptica judía, el autor del Ap de Juan sabe que hay una lucha y victoria de Dios más allá del mesianismo histórico, más allá del Milenio de triunfo de los justos. Por eso, vuelve a presentar la lucha, esta vez de forma universal: todos los males (= los Malos) de la historia se vinculan, con Gog y Magog, para alzarse contra Dios, siendo derrotados, de manera ya definitiva. (e) *Reino de Dios*, *la eternidad final*. Al triunfo mesiánico seguía el milenio de vida gozosa sobre el mundo. El triunfo de Dios queda expresado en forma de Vida sin fin, en el misterio del mismo Dios. El autor del Ap describe esta Vida final en formas *teológicas* (se cumple el pacto: Dios habita para siempre con los humanos), *mesiánicas* (son las Bodas del Mesías Cordero) e *israelitas* (la Nueva Jerusalén). Todas ellas se vinculan desde el signo mesiánico del Cristo cristiano, es decir, desde la simbología de la vida, muerte y pascua de Jesús. Pero, en el fondo, todos los elementos siguen siendo judíos. Estos cinco elementos unifican, de forma armónica, el despliegue del juicio mesiánico y divino, con el reino mesiánico (Milenio) y la plenitud de Dios que ofrece su Vida final a los humanos. Ninguno de los apocalipsis judíos ha distinguido y unificado con esta nitidez los momentos del drama final; pero un esquema como este se encuentra en el fondo de todos ellos.

Cf. O. CULLMANN, *Cristo y el tiempo*, Estela, Barcelona 1968; X. PIKAZA, *Apocalipsis*, Verbo Divino, Estella 1999; E. SCHÜRER, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús (175 a.C.-135 d.C.)* I-II, Cristiandad, Madrid 1985, 632-714.

TIERRA

1. Antiguo Testamento

(↗ *Abrahán*, *agua*, *conquista*, *ecología*, *fuego*, *Génesis*, *guerra santa*, *Israel*, *luz*, *promesa*, *ruah*, *sangre*). En un sentido general, el hombre está formado por barro de la tierra y por espíritu* de Dios. No es un ser caído, espíritu inmaterial, condenado al destierro del mundo (como en el gnosticismo), sino materia viviente, llena de Dios. La tierra en general, y de un modo especial la tierra de Canaán o Palestina (tierra de Israel), constituye uno de los elementos básicos de la historia y teología bíblica.

(1) *Tierra creada*, *tierra maldita*. La palabra clave de la Biblia sobre la tierra sigue siendo Gn 1,1: «En el principio creó Dios los cielos y la tierra». Como creación de Dios, la tierra es buena y forma parte de la totalidad de la creación, en la que se incluyen los cielos, es decir, el mundo superior de los astros, concebido como bóveda que se extiende sobre la tierra. La tierra es buena, aunque resulta dura para los hombres actuales, como ha destacado el relato del «pecado» de Adán: «Maldita será la tierra por tu causa...» (Gn 3,17). El hombre puede convertir la tierra el lugar de maldición, de trabajo envidioso y de muerte, como ha destacado Gn 4,11-12 cuando afirma, de manera sorprendente, que la tierra, que recibe la sangre del asesinado, maldice a su asesino. Sin duda, esta es una expresión simbólica, pero expresa una de las certezas más hondas de la historia humana: el asesinato de un hombre significa una afrenta contra la tierra donde ese hombre ha nacido. La tierra había comenzado a ser maldita por el pecado de Eva/Adán, que habían pretendido apoderarse de las fuerzas de la vida (Gn 3,17). Pero ahora se vuelve maldita en grado superlativo: no ha recibido el cuerpo de un hombre que muere de viejo, para descansar en ella, sino el cadáver de un asesinado. Hay una muerte natural y la tierra acoge con honor a los muertos, que de ella han brotado y a ella vuelven (cf. 3,18-19). Pero hay una muerte *contra natura*, es decir, contra la tierra, una tierra que maldice a los asesinos. La bendición de la tierra está vinculada a la vida de los hombres, de manera que allí donde ellos se matan se eleva desde su fondo la voz de la sangre *(qol dam)* de los asesinados, como voz que nunca se apaga ni extingue, porque la escucha el mismo Dios. Esa experiencia de la tierra que grita a Dios maldiciendo a los asesinos constituye una de las mayores aportaciones de la experiencia bíblica para el mundo actual, mundo marcado por el asesinato colectivo de millones de personas, que caen como víctimas de un sistema de opresión generalizado a través de los diversos tipos de racismo (como el de los nazis en contra de los judíos) y de capitalismo impositivo.

(2) *Tierra de Canaán*, *tierra prometida*. La Biblia supone que el mismo Dios ha concedido a los israelitas una tierra, la tierra de Canaán, que se extiende desde Fenicia (Sidón) hasta el sur de Palestina (Gaza, ciudades del mar Muerto: cf. Gn 10,15-19) o, con más precisión, desde Dan hasta Berseba (cf. Jc 21,1; 1 Sm 3,20; 2 Sm 17,11). Es la tierra de las promesas, que Dios concede a los israelitas, conforme al testimonio unánime del Antiguo Testamento (cf. Ex 6,4; Nm 13,2; Dt 32,49; Sal 105,11). Ella está especialmente vinculada a las tradiciones de Abrahán y a los relatos de la conquista, que

trazan dos líneas de tradición distintas pero vinculadas. Desde esa base podemos afirmar que la Biblia es el libro de la tierra prometida. Toda la antropología bíblica está vinculada a la experiencia de la tierra que Dios ha prometido a los hombres, especialmente a los israelitas, como lugar de vida y plenitud, dentro de un mundo también creado por Dios (Gn 1–2). Pensando en esa tierra prometida a la que deben entrar los israelitas ha sido escrito el Pentateuco. La tierra aparece así como teofanía o manifestación de Dios (cf. Gn 15,7; Dt 8,1-10), según muestra el final del Pentateuco (Dt 34,1-12) y el comienzo de los libros históricos (cf. Jos 1,2-6). Ciertamente, muchos pueblos han interpretado su entorno natural (montañas y mares, ríos y valles, etc.) como bendición de Dios y experiencia salvadora, de manera que han mantenido y cultivado un tipo de adoración de la tierra (Pacha Mama, Amalur, etc.). Pues bien, los israelitas han aportado en este campo una experiencia especial. Por una parte, han desacralizado toda tierra, afirmando que ninguna es sagrada, ni puede adorarse (Ex 20,4; Dt 5,8). Por otra parte, han concebido su tierra, *Eretz*, de Israel, como signo de elección y presencia divina. La tierra aparece así como el primero de los dones naturales de Dios, pero no es Madre-Diosa de la que nacen los hombres, como en los mitos cosmogónicos de Oriente y Occidente, sino barro del que los hombres han surgido por obra de Dios (cf. Gn 2,7) y don que Dios les ha ofrecido y que ellos deben heredar (Gn 15,7; Dt 3,28; 12,10; 31,7; 1 Sm 2,8; Jr 3,18) a través del éxodo liberador y de un camino de desierto. Finalmente, ella es meta a la que tiende la vida del pueblo: Moisés muere sin haberla alcanzado (Dt 34), y los profetas y apocalípticos la siguen prometiendo (cf. Is 65,17; 66,22), como repite el Apocalipsis cristiano (Ap 21,1). Por defender su tierra, centrada en Jerusalén, lucharon muchos judíos, tanto en tiempos anteriores a Jesús (macabeos), como posteriores (guerra del 67-70 d.C.). Por conquistar esa tierra lucharon los cruzados cristianos del siglo XII y por defenderla han creado algunos judíos el Estado actual de Israel, en conflicto con los palestinos y otros grupos árabes.

(3) *Tierra que mana leche y miel*. La Biblia afirma que Yahvé prometió a los hebreos esclavizados en Egipto una «tierra de leche y miel» (cf. Ex 3,8.17; 13,5), como garantía de plenitud, una tierra buena y ancha *(tobah wrhabah)*, a diferencia de Egipto, que era lugar de maldad y estrechez. La tierra que Dios promete a los hebreos es un espacio de abundancia y amplitud, de gozo y ternura, que están simbolizados por la leche y la miel. Esta expresión (tierra que mana leche y miel: *zabat halab wdba's*) proviene de textos mitológicos y está relacionada con la bondad de Dios, que ofrece a los hombres su leche (cuidado materno) y su miel (dulzura) en la tierra. En ese contexto se añade que los israelitas van a renacer en esa tierra desde el amor de Dios (cf. Lv 20,24; Nm 13,27; Dt 6,3; 11,9; etc.). Es evidente que en el fondo de ese deseo influye la añoranza del paraíso (Gn 2–3), reinterpretado de forma histórica, como experiencia de vida feliz. La tierra futura anhelada es más que un espacio puramente geográfico o material: Palestina ha sido y sigue siendo campo de contrastes, de dureza, sacrificio y muerte. Sin embargo, a los ojos del israelita ella aparece, como símbolo de nuevo nacimiento, cuna de humanidad. Ciertamente, esa expresión (tierra que mana leche y miel) puede convertirse en puro mito: el Dios de la Biblia nos saca de este mundo real para llevarnos a una tierra

imaginaria, un jardín de maravillas que solamente existe en el ámbito de la fantasía. Pues bien, en contra de eso, los textos del Pentateuco saben que los hebreos se dirigen de hecho hacia una tierra concreta y disputada sobre el mundo, ellos se dirigen al *meqom* (Ex 3,8) o lugar donde se encuentran asentados los seis (o siete) pueblos cananeos, heteos (= hititas), amorreos, etc., para iniciar allí su andadura como pueblo mesiánico, en un camino concreto de conflictos y esperanzas.

(4) *Tierra regalada y pactada. Abrahán: la tradición pacífica*. La tradición de la promesa de la tierra se encuentra vinculada con la memoria de Abrahán, desarrollada en los capítulos centrales del Génesis. Conforme a esa memoria, Abrahán «toma» pacíficamente una tierra que es de otros, teniendo que pactar con sus habitantes (con sus dioses), apareciendo así como peregrino en una tierra que aún no es suya, como indicaremos comentando el texto básico de Gn 12,1-8. Dios acaba de bendecir a Abrahán y le ha mandado que salga de su tierra (de Mesopotamia), con su familia, hacia una tierra nueva que el mismo Dios le mostraría. (a) *Salieron hacia la tierra de Canaán y entraron en la tierra de Canaán*... (Gn 12,5). Dios no le había dicho todavía adónde debía dirigirse. ¿Por qué viene a Canaán? Se puede responder de dos maneras. El redactor (que sabe ya cuál es la tierra prometida) nos haría ver que Abrahán iba cumpliendo la promesa, aunque él no lo supiera. Pero también se podría pensar que Abrahán estaba haciendo lo único sensato en su lugar y tiempo: toma la ruta del Creciente Fértil y por ella avanza con los otros caminantes de la historia. Desde Harrán, siguiendo la lógica de las emigraciones, Abrahán tiene que pasar por Siria y Canaán para llegar a Egipto. (b) *Y penetró Abrahán por la tierra hasta el maqom de Siquem*, hasta la encina de *Moréh* (de la Visión) (Gn 12,6). Ha dejado todo para seguir la palabra de Dios. Pero, al mismo tiempo, va buscando a Dios, como lo indica el hecho de que viene hasta el *maqom* o santuario. Quizá pudiéramos decir que viene encarnándose religiosamente por la tierra que atraviesa. Podría añadirse que la misma palabra de Dios le ha llevado a buscar su presencia en los lugares donde otros le invocaban ya. En esa misma línea ha de entenderse la referencia a la encina de *Moréh*. En Palestina eran abundantes los árboles* sagrados, vinculados a veces con el culto baalista que los profetas persiguieron. En este momento no hay aún ningún rechazo antipagano (aunque el texto recuerda que entonces habitaba en la tierra el cananeo: 12,6). Abrahán llega al santuario de la encina que es árbol de visión o instrucción-revelación, como indica su nombre *Moréh* (vinculado a *yarah*, *torah*, etc.), para recibir allí la palabra de Dios. (c) *Yahvé se apareció a Abrahán* (Gn 12,7). De pronto, en medio del camino, el proceso de su búsqueda humana se abre y Dios actúa nuevamente con el nombre propio de Yahvé. Al principio estaba solo la palabra (*wayy'omer*: Gn 12,1). Ahora llega la visión (*wayyera'*: 12,7); Dios mismo aparece en su forma personal, como Yahvé, mostrándole su presencia. Abrahán busca en una tierra donde ya había otras personas habitando y adorando a Dios, junto al santuario antiguo (cananeo) de Siquem, bajo el árbol sagrado de las revelaciones. Yahvé se le muestra de manera nueva, como el Dios que le había llamado, diciéndole que saliera de su patria; le ha estado esperando aquí, en la tierra nueva, cumpliendo su palabra y declarando así la santidad del lugar al que ha llegado. De ahora en adelante, Siquem ya

no será significativa (para los israelitas) por su viejo santuario cananeo, sino porque Yahvé se ha revelado allí, mostrando su rostro (presencia) al patriarca peregrino y diciéndole su palabra: «a tu descendencia daré esta tierra» (12,7). El centro de atención ya no es la tierra sino el mismo Dios de Abrahán que le ofrece su palabra y le promete su asistencia. (d) *Y Abrahán construyó allí un altar para Yahvé que se le había aparecido* (Gn 12,7). Elevar un altar significa aceptar la palabra de Dios, respondiendo a ella con gratitud. El altar *(mizbeah)* es el lugar donde los fieles sacrifican *(zabah)*, mostrando su fe en Dios y dándole gracias. Si Abrahán eleva un altar es porque cree, porque admite la palabra de Dios, porque sigue firme en su esperanza. Abrahán responde a la revelación de Dios fijando un signo sagrado sobre el suelo, creando así un espacio religioso que es garantía de presencia de Dios y principio de respuesta humana. Normalmente, la historia debería terminar aquí, como *hieros logos* o leyenda sagrada de un santuario (Siquem). Pero ese final hubiera sido contrario a la promesa de Abrahán y al contenido más profundo de la experiencia israelita. Abrahán no puede acabar su camino religioso edificando un solo altar, para quedar allí fijo, convertido en sacerdote de un templo. Todos los altares de Abrahán son etapas de una peregrinación que sigue abierta hacia el futuro que marcan las promesas. Por eso, el texto continúa. (e) *Y se trasladó desde allí a la montaña*, *al este de Betel*... plantó su tienda, construyó un altar... e invocó el nombre de Yahvé (Gn 12,8). Esta noticia (sobre el altar de Betel*) se relaciona con la que ofrece Gn 28,11-22, donde se narra el sueño de Jacob, con la visión de la presencia de Dios, la erección de una estela sagrada y la promesa de construir un santuario. Este último relato se encuentra más desarrollado y ofrece una visión más precisa del origen del santuario de Betel (= Casa de Dios). Sin embargo, la tradición recogida en Gn 12,8 resulta también significativa. Miremos un mapa de Palestina. El patriarca sigue dirigiéndose hacia el sur, tomando posesión prospectiva, esperanzada, caminante, de la tierra de Canaán. El texto dice que plantó su tienda. La plantó para luego levantarla (ese es el sentido de Gn 12,9), en camino que le va llevando al cumplimiento definitivo de la promesa. Ha recibido un signo de Dios (se le ha mostrado) y responde, tanto en Siquem como en Betel, construyendo un altar, es decir, poniendo marcas de misterio en su camino y abriendo así un espacio de experiencia religiosa para sus descendientes. La misma dinámica de la vocación hace que Abrahán viva en los caminos, morando en tiendas (sin suelo firme, sin tierra propia); pero su mismo gesto, fundado en la palabra de Dios, va ofreciendo signo y principio de vida para sus descendientes. Es significativo el hecho de que en este primer momento no aparezca Jerusalén, un motivo que después ha sido integrado en los recuerdos del patriarca en Gn 14,18-24. Por ahora, Abrahán sigue su camino y, por las huellas del Creciente Fértil, desciende hacia el Neguev, para tomar luego la ruta del hambre (y deseo de abundancia) que conduce a Egipto (Gn 12,10).

(5) *Tierra conquistada. La tradición guerrera. Tradición militar*. Junto a la tradición pacífica de Abrahán, que camina sin violencia por la tierra de Canaán, sabiendo que es un don de Dios, aceptando la presencia de otras gentes y otros cultos con los que tiene que pactar, en el conjunto del Pentateuco y de un modo especial en el libro de Josué, se ha impuesto la visión de la conquista violenta de la tierra, que Dios ha concedido a los

israelitas y que ellos pueden conquistar y poseer de un modo violento. «Cuando marche mi ángel ante ti y te introduzca en la tierra del amorreo, del hitita y ferezeo... no adores a sus dioses ni les sirvas, no fabriques lugares de culto como los suyos, sino que has de destruirlos y derribar también sus piedras sagradas» (Ex 23,23-24). Estas palabras forman parte de un pacto de constitución sacral y/o social del pueblo (cf. Ex 34,10-11; Jc 2,1-5; Dt 7 y 20), que vincula a los federados de Yahvé, haciendo que se opongan a los cananeos para destruirlos, en guerra militar e innovación popular. «Cuando Yahvé, tu Dios, te haya introducido en la tierra a la cual entrarás para tomarla en posesión, y haya expulsado de delante de ti a muchas naciones (heteos, gergeseos, amorreos, cananeos, ferezeos, jeveos y jebuseos: siete naciones mayores y más fuertes que tú) y cuando Yahvé tu Dios las haya entregado delante de ti y tú las hayas derrotado, entonces destrúyelas por completo. No harás alianza con ellas ni tendrás de ellas misericordia. No emparentarás con ellas: No darás tu hija a su hijo, ni tomarás su hija para tu hijo. Porque desviará a tu hijo de en pos de mí, y servirá a otros dioses, de modo que el furor de Yahvé se encenderá sobre vosotros y pronto os destruirá. Ciertamente, así habéis de proceder con ellos: Derribaréis sus altares, romperéis sus piedras rituales, cortaréis sus árboles de Ashera y quemaréis sus imágenes en el fuego. Porque tú eres un pueblo santo para Yahvé tu Dios; Yahvé tu Dios te ha escogido para que le seas un pueblo especial, más que todos los pueblos que están sobre la faz de la tierra» (Dt 7,2-6). Ciertamente, en contra de lo que mandaba la teología oficial del Deuteronomio, los israelitas no mataron de hecho a todos los habitantes de la tierra, sino que lucharon básicamente contra la oligarquía sacral cananea y destruyeron, en guerra* sagrada, sus signos de opresión fundamental, ligados al rey y al culto de los ídolos. Así vinieron a presentarse como nación santa y pueblo sacerdotal (cf. Ex 19,5-6), sobre una tierra que ellos consideraron como exclusivamente suya, tierra santa. De todas formas, su visión de la tierra como don de Dios que se traduce en forma de posesión política, que puede y debe conseguirse y mantenerse por las armas, forma parte de una de las líneas básicas de la teología y de la práctica social israelita, desde los macabeos* y celotas a nuestros días. De esa forma, lo que era don de Dios, en un plano religioso, viene a interpretarse como objeto y resultado de una conquista violenta. La posesión y defensa de esa tierra de Canaán (o de Palestina, es decir, de los filisteos), concebida como «tierra santa» (Zac 2,12), constituye uno de los temas básicos de la historia israelita, tema aún no resuelto por la teología oficial sionista de algunos judíos actuales.

Cf. M. COLLIN, *Abrahán*, Verbo Divino, Estella 1987; R. MICHAUD, *Los patriarcas. Historia y teología*, Verbo Divino, Estella 1997; E. PASCUAL CALVO, *La Promesa de la ʻAdamah en el Pentateuco*, Complutense, Madrid 1989; X. PIKAZA, *Tierra y promesa de Dios. La Biblia y la teología de la historia*, Fax, Madrid 1973; W. VOGELS, *Abraham y su leyenda: Génesis 12,1–25,11*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1997.

2. Nuevo Testamento

(↗ *alimentos*, *Apocalipsis*, *bienaventuranza*, *cielo*, *conquista*, *paraíso*, *promesa de la tierra*). Estrictamente hablando, el Nuevo Testamento no elabora una teología de la tierra, sino del hombre, es decir, de la humanidad a la que Jesús ha venido a ofrecer el Reino de Dios, desde los pobres. Eso significa que para los cristianos no existe ya una

tierra santa, ni la de Israel, ni la de ninguna otra del mundo. No hay en Jesús judío ni griego (Gal 3,28). Eso significa que para él no cuenta ya la tierra santa de Israel (ni la tierra sabia de los griegos). Ciertamente, Jerusalén ha tenido un sentido religioso, como tierra y ciudad de la revelación de Dios; pero lo ha trascendido, con la llegada del Cristo universal. Por eso dice el evangelio: «Créeme, mujer, que la hora viene cuando ni en este monte ni en Jerusalén adoraréis al Padre. Vosotros adoráis lo que no sabéis; nosotros adoramos lo que sabemos, porque la salvación procede de los judíos. Pero la hora viene, y ahora es, cuando los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad; porque también el Padre busca a tales que le adoren. Dios es espíritu; y es necesario que los que le adoran, le adoren en espíritu y en verdad» (Jn 4,21-23). Desde esa base han de entenderse dos pasajes importantes del Nuevo Testamento sobre la tierra:

(1) *Bienaventurados los mansos porque ellos heredarán la tierra* (Mt 5,5). Esta es una bienaventuranza nueva, que Mateo o su iglesia han creado, siguiendo el testimonio de Jesús, que ha sido pobre y pequeño (sin poder económico o social), pero que ha sabido elevar y enriquecer a los pequeños, convirtiendo su pobreza en fuente de gracia y vida para muchos. Mansos son los que actúan sin imponerse, los que ayudan a los demás desde su pobreza. Así ha dicho Jesús: «Acercaos a mí todos los que estáis rendidos y abrumamos, que yo os daré respiro. Cargad con mi yugo y aprended de mí, que soy manso y humilde...» (Mt 11,28-29).

Siendo pobre (manso, no violento), Jesús puede acoger y ayudar a los pobres, ofreciéndoles de un modo distinto la posesión de la tierra, que ahora está en manos de terratenientes, comerciantes y políticos que oprimen a los pobres. En esa línea, esa bienaventuranza (tomada del Salmo 37,11) expresa una experiencia radical, de tipo político: «los mansos heredarán la tierra», no al modo actual (por violencia, como dominio de unos sobre otros), sino al modo de Dios: por herencia de gracia. Esta palabra (los mansos heredarán la tierra) abre una utopía de pacificación, que va en contra de todos los principios y tácticas de guerra. Solo los mansos, los que renuncian a la imposición militar para «conquistarla», podrán poseerla de verdad, pues la tierra no se conquista, sino que se recibe de aquellos que nos han precedido, para regalarla y compartirla con aquellos que nos sigan o estén a nuestro lado.

La tierra que se conquista y somete por fuerza se vuelve un infierno de guerra y destrucción: cuanto más la dominemos más la estropeamos. Pero los mansos podrán heredar y compartir una tierra que es de todos, que no se conquista por las armas, sino que se recibe y se comparte. Los otros, los violentos, la destruyen y se destruyen a sí mismos. Esta tierra que los mansos recibirán en herencia no es una posesión espiritual, puramente interior, sino el mundo real, concreto, de las viñas y trigales, de las fuentes y montañas, el mundo que se goza y se trabaja. El evangelio de Jesús se expresa a través de un tipo de revolución social y ecológica, política y laboral que convierte a los pobres (a los creyentes) en dueños no violentos de la tierra. Eso significa que los cristianos, en cuanto tales, no tienen una tierra propia, pues entre ellos no hay hombre ni mujer, ni propietario ni esclavo, ni judío ni griego, pues todos son uno en Cristo, todos son dueños no violentos de la tierra (Gal 3,28).

Eso significa que no existen ya tierras sagradas, separadas, de alguna religión o propietario en exclusiva (cf. Jn 4,24), pues todas son (han de ser comunes) para los mansos, que las heredan de un modo pacífico. Mirados desde el contexto del Evangelio, los mansos que poseerán la tierra son los que actúan sin imponerse, los que ayudan a los demás desde su pobreza.

(2) *Tierra nueva y cielo nuevo*. «Y vi un cielo nuevo y una tierra nueva, pues el primer cielo y la primera tierra habían desaparecido y el mar ya no existía. Y la Ciudad Santa, la Nueva Jerusalén, bajando del cielo, de junto a Dios, ataviada como una novia que se adorna para su esposo» (Ap 21,1-2). Estas palabras están tomadas de Is 65,17; 66,22 (cf. 2 Pe 3,13) y reasumen en un nivel más alto el comienzo de la Biblia (Gn 1,1) donde se dice que «en el principió creó Dios los cielos y la tierra». Pues bien, ahora, al llegar la plenitud final de Apocalipsis, después de la ruina y destrucción del mundo viejo (que han cumplido su función), el texto de la Biblia sabe que ha llegado el tiempo nuevo, la nueva tierra, el nuevo cielo.

Según el Apocalipsis, la tierra antigua no acaba por pecado o vejez, cansancio o muerte, sino por culminación: ha cumplido su tarea, han culminado los mil años del reino de los justos (cf. Ap 20,4). Ante el rostro radiante de Dios desaparecen las formas viejas de mundo e historia (cf. 20,11), no para perderse sino para ser sustituidas por la más honda verdad: la nueva tierra, el nuevo cielo. Así empieza el nuevo relato de la creación.

La primera creación (Gn 1) duraba seis (siete) días, organizados de forma cósmica, progresiva, en armonía temporal mundana. Ahora no existen ya *días*, ni habrá *mar* como abismo vinculado al miedo (21,1), ni serán necesarios los *astros* arriba, pues no existe arriba o abajo, día o noche (cf. 21,23). La nueva tierra se identifica con la nueva ciudad Jerusalén, que desciende del cielo y con la nueva humanidad: que es la novia, Dios mismo como esposo/esposa de los hombres para siempre. Esta nueva tierra es tierra-ciudad de concordia (paraíso), es tierra-persona en plenitud (matrimonio culminado de Dios y de los hombres).

TIFERETH

(↗ *Cábala*). Significa en hebreo «belleza» y se aplica de un modo especial a los vestidos y adornos, a las joyas y también a la abundancia de posesiones. Aparece, sobre todo, en la literatura sapiencial y en la profética, como en Prov 4,9; 16,31; Is 62,3; 63,14, vinculándose de un modo especial con la belleza de los hombres y de Jerusalén, como ciudad escatológica donde se expresa la gloria de Dios. La Cábala* ha interpretado la *Tifereth* como sexta de las sefirot* o atributos de Dios, relacionándola con las dos anteriores (Hesed* y Din*): de la unión de la misericordia infinita y del juicio no solo justo, sino severo, brota la belleza y el orden de Dios, a modo de armonía. En esa línea podemos decir que la *Tifereth-Belleza* es la primera y más significativa de todas las armonías divinas, de manera que puede compararse con la experiencia griega del *cosmos*, expresión de belleza física y mental. Pues bien, para el pensamiento hebreo la belleza más honda no se encuentra en el mundo en cuanto objetivo, sino en la vinculación de la misericordia *(Heded)* y de la justicia *(Din)*. *Hesed*, *Din y Tifereth* constituyen la segunda tríada de las *sefirot*; en ella se concreta y explicita la primera, de tipo más originario, más vinculado a la misma intimidad de Dios (Kether*, Hokhmah* y Binah*).

TIMNITA, MUJER

(↗ *Dalila*, *jueces*, *matrimonio*, *Sansón*). La tradición recuerda a Sansón como guerrero de Yahvé (nazir, consagrado), capaz de vencer a los enemigos del pueblo, pero que es vencido (engañado) por mujeres. Su historia ofrece un carácter ambiguo, vinculado a sus extravagancias de héroe y, sobre todo, a su matrimonio con mujeres extranjeras*, entre las que se encuentra la timnita, una mujer filistea de la ciudad de Timna (Jc 14).

A pesar de la advertencia de sus padres, Sansón se casa con ella y a lo largo de las bodas (siete días) propone a sus «acompañantes» (amigos de la novia) una adivinanza (¿de quién se dice: «del que come salió comida, del fuerte salió dulzura»?), que alude a un león que él había matado y cuyo esqueleto encontró más tarde con un panal de abejas. Parece una broma, un juego de bodas, pero los filisteos quieren resolver la adivinanza sobornando para ello a la timnita, que debe escoger entre el amor a su nuevo marido o a la fidelidad a sus compatriotas filisteos, que amenazan con quemar a su familia, si ella no les ayuda.

En este contexto, la timnita opta por su pueblo, actuando así como espía y utilizando el amor de Sansón (¡en la fiesta de bodas!) para sacarle el secreto de su conocimiento: «Ella estuvo llorando encima de él los siete días que duró la fiesta. Por fin el séptimo día Sansón se lo explicó, porque ella lo tenía asediado; y así ella explicó la adivinanza a los hijos de su pueblo...: ¿Qué hay más dulce que la miel, y qué más fuerte que el león?» (Jc 14,16-18). En el fondo del relato hallamos una crítica en contra de los matrimonios mixtos de hombres israelitas con mujeres extranjeras (filisteas) que les roban su identidad, es decir, su sabiduría. Al casarse con ellas, Sansón queda no solo en sus manos, sino en las manos de sus compatriotas: «Si no hubierais arado con mi novilla, no habríais acertado mi adivinanza» (Jc 14,18).

TIMOTEO, CARTAS A

(↗ *Iglesia 2-3*, *jerarquía*, *Pablo*, *patriarcalismo*, *persecución*). Las cartas pastorales (1 Tim, 2 Tim, Tit) fueron escritas hacia el 100 d.C., en nombre de Pablo, muerto y venerado, para introducir y/o avalar con su autoridad la nueva estructura y función pastoral de las comunidades, una vez que el estado naciente de la Iglesia, de tipo más carismático, estaba pasando.

(1) *Estructura ministerial de las iglesias*. Ellas quieren definir e instituir la Iglesia como un grupo honorable, dentro de un Imperio romano en cuyo orden «sagrado» quieren insertarse (1 Tim 2,15; Tit 3,1). Ciertamente, conciben la Iglesia como institución mesiánica, fundada en la revelación de Dios en Cristo, por la acción misionera de Pablo. Pero la ven, al mismo tiempo, como institución elevada y legal, que puede y debe pactar con el Imperio romano. Desde esa perspectiva y desde la misma situación de las comunidades, amenazadas por un tipo de herejía gnóstica, se entiende su insistencia por los buenos ministerios. Conforme al testimonio de estas cartas, en las Iglesias de herencia paulina existen y actúan presbíteros, que pueden recibir el nombre de obispos, es decir, vigilantes o inspectores: hay en cada Iglesia un consejo presbiteral (Senado o *gerousía*), pero no es claro si existe un presbítero especial que preside como obispo monárquico y que tiene autoridad sobre el resto de los presbíteros y de la Iglesia. «Pablo» escribe a Timoteo y Tito y les presenta como una autoridad especial, de tal forma que se les podría concebir como obispos de sus comunidades. Pero luego las funciones de presbíteros y obispos parecen las mismas, de manera que resulta imposible saber si estas cartas han querido defender una institución colegiada (presbiteral) o monárquica (episcopal) para las iglesias. De todas formas, más que fijar la organización monárquica o colegiada de los ministerios, el autor de estas cartas quiere mantener la estructura de las Iglesias, que pueden correr el riesgo de volverse pequeños grupos intimistas de gnósticos. Para ello recibe y aplica dentro de la Iglesia una visión patriarcalista* de la vida social. Dentro de ese contexto destaca y se distingue la Segunda a Timoteo, que no tiene como finalidad la de apoyar un tipo de jerarquía en la Iglesia, sino la de presentar a Pablo como signo de cristiano, como mártir de Jesús y fundador de las comunidades.

(2) *Testamento de Pablo. 2 Timoteo*. Pablo aparece en esta carta como apóstol anciano que transmite su testimonio a la Iglesia y lo hace de un modo solemne, casi ritual, como un héroe del Evangelio, que ha combatido largo tiempo por Jesús y que se encuentra ya al borde de la muerte, esperando la sentencia. Esta carta, que puede interpretarse desde la categoría literaria de «Testamento» (como los *Testamentos de los Doce Patriarcas*), constituye la primera *laudatio* o alabanza martirial del Nuevo Testamento. Pablo se define en ella como «el perseguido», modelo de todos los cristianos que quieren entregar su vida por el Evangelio (persecución*).

Cf. J. JEREMIAS, *Epístolas a Timoteo y a Tito*, Fax, Madrid 1970; J. REUSS, *2 Timoteo*, NTM, Herder, Barcelona 1970.

TÍTULOS DE JESÚS

(↗ *Hijo de Dios*, *Hijo del Hombre*, *Jesús 6*, *Pablo*, *Señor*). Hemos recogido en sus lugares correspondientes algunos títulos mesiánicos de Jesús (Cristo, Hijo de Hombre, Señor, Hijo de Dios, Sacerdote). Aquí evocamos de un modo especial otros que aparecen casi solo en Pablo.

(1) *El Hombre (ho anthropos)*. Pablo no llama a Jesús «Hijo* del Hombre», como la tradición sinóptica, sino «el Hombre». En ese contexto dice: así como el pecado vino por un hombre (Adán), así la gracia vino por un hombre (*anthropos*, ser humano, no *anêr*, varón), que es Jesucristo (cf. Rom 5,12.15.19; 1 Cor 15,21). «El primer hombre Adán llegó a ser un alma viviente; y el último Adán, espíritu vivificante. Pero lo espiritual no es primero, sino lo natural; luego lo espiritual. El primer hombre es de la tierra, terrenal; el segundo hombre es celestial» (1 Cor 15,45-47). Jesús es, por tanto, el Hombre definitivo, que pertenece al mundo superior y se revela en nuestra historia, culminando así nuestra existencia. Pues bien, en contra de lo que suele suceder en el judaísmo apocalíptico y helenista, este Humano original no aparece en plenitud al principio para después devaluarse o perecer (caer) en el mundo, sino que desvela su grandeza en el final (por la pascua de Jesús); además, su potencia salvadora no proviene de algún tipo de propiedad mítica que pueda tener (de alguna fuerza extrahumana), sino del hecho de haber muerto y resucitado. Según Pablo, Jesús se identifica con el Hombre en su plenitud: no es la especie humana en general, ni un ser celeste que desciende (como en el mito gnóstico), sino el mismo Jesús, un hombre concreto, en quien encuentra su sentido toda la humanidad.

(2) *Imagen (Eikôn) de Dios* (2 Cor 4,4.6). Dios se expresa totalmente en Jesús resucitado (y no en alguna entidad ultramundana), de manera que por él llegamos al misterio original de lo divino. Al presentar de esta manera a Cristo, Pablo quiere superar la perspectiva de aquellos que interpretan la Ley como imagen y expresión total de Dios en la tierra. A juicio de Pablo, la Ley acaba siendo un velo que ha impedido contemplar el brillo de la luz divina (2 Cor 3,12-18), de manera que la misma búsqueda ansiosa de signos exteriores impide a los judíos descubrir la realidad de Dios en Cristo, lo mismo que la sabiduría del mundo se lo impide a los gentiles (1 Cor 1,22-25).

(3) *Sabiduría y justificación (sophia, dikaiosynê)*. Judíos y gentiles resultan incapaces de alcanzar la plenitud del Dios que brilla en Cristo (2 Cor 3,18), su imagen perfecta (2 Cor 4,4). Lo que debería ser fuente de luz se les vuelve tiniebla, de manera que no pueden descubrir «la sabiduría, justicia, santificación, redención de Dios en Cristo» (1 Cor 1,30). A diferencia de griegos y judíos, que buscan a Dios por el conocimiento y por las obras, Pablo le busca y encuentra en Jesús, que es sabiduría, poder y justicia salvadora de Dios (1 Cor 1,18-31). Desde esa perspectiva ha elaborado Pablo la carta a los Romanos, donde comenta y despliega su experiencia de Jesús como justificación de Dios, oponiéndose a una interpretación estrecha de la Ley, entendida como norma del juicio y como signo de la ira que amenaza a los hombres. Como buen apocalíptico, Pablo busca el valor final de la existencia, la posibilidad de una vida reconciliada, liberada de

la ira, más allá de la angustia de las obras que nos esclavizan y enfrentan, en un mundo de violencia (cf. Rom 1,16-17; 3,21-26).

(4) *Jesús*, *Propiciación y Reconciliación de Dios*. Pablo interpreta la vida y obra de Jesús desde el ritual sagrado del templo, que era medio para conseguir el perdón de Dios. Gran parte del judaísmo se hallaba obsesionado por la culpa, como si una mancha de pecado se cerniera sobre el ser humano. El pueblo de Israel debía expiar ese pecado, a través de un complejo ritual, centrado en el día de la Propiciación o Yom Kippur (expiación*, chivos*). La sangre de chivos y novillos, llevada al interior del Santuario (Santo de los Santos), tocando la placa del propiciatorio (lugar simbólico de presencia máxima de Dios) expiaba año tras año los pecados del pueblo (y de la humanidad), según Lv 16. Pues bien, en vez de aquel rito y sistema de purificación, superando una sacralidad centrada en la mancha, como expresión personal del perdón de Dios, Pablo ha presentado a Cristo como verdadero propiciatorio personal (*hilastêrion*: Rom 3,35), como el portador de la gracia de Dios que asume y supera por amor los pecados de los hombres. No son los hombres los que tienen que expiar y propiciar a Dios, sino que es el mismo Dios quien expía y propicia, es decir, quien ama y redime a los hombres en Cristo, a quien podemos llamar no solo sabiduría y justificación, sino también «santificación y redención de Dios» (1 Cor 1,30). En esa línea, Pablo añade que «Dios estaba en Cristo reconciliando [*katallassôn*] el mundo consigo mismo» (2 Cor 5,19). El Dios de Jesús no necesita rituales de templo ni leyes de pureza nacional. Su rito y pureza es Cristo, entendido como presencia de Dios y lugar de reconciliación o encuentro en amor para todos. Pasan a segundo plano los métodos de sacrificio y/o salvación religiosa y emerge, como presencia humanizadora de Dios, el mismo Jesucristo (cf. Rom 5,8-11).

Cf. A. FEUILLET, *Christologie paulinienne et tradition biblique*, París 1973; F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, FRLANT 83, Gotinga 1962; T. W. MANSON, *Cristo en la teología de Pablo y Juan*, Cristiandad, Madrid 1975; R. PENNA, *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Paoline, Turín 1991; X. PIKAZA, *Este es el hombre. Cristología bíblica*, Sec. Trinitario, Salamanca 1997; E. P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism*, SCM, Londres 1977.

TOBÍAS

(↗ *ángeles*, *matrimonio*, *peces*, *Sara*). Personaje y libro israelita de la Biblia griega (de los LXX). En un contexto sapiencial, en diálogo con la cultura del entorno, pero destacando la identidad israelita, el libro de Tobías, escrito en el siglo II a.C., presenta a Dios como Padre, en gesto de justicia y reconciliación. Ciertamente, Dios sigue vinculado a la historia de Israel como Señor, pero aparece, sobre todo, como Padre que dirige bondadosamente la historia de su pueblo y la vida del conjunto de la humanidad.

(1) *Tema*. El libro es una bella novela donde se narran, desde una perspectiva arcaica, los infortunios de una familia judía que vive en la diáspora de oriente. Tobías, el patriarca, ha caído ciego y envía a su hijo, Tobías el joven, para recuperar el dinero que le deben unos parientes lejanos. El joven Tobías, acompañado por un ángel, llamado Rafael (Medicina de Dios), que aparece en las historias de 1 Henoc* como fiero arcángel, defensor de los derechos de Dios, realiza bien su tarea. El ángel, que actúa como guía sabio, de forma humana, dirige los pasos de Tobías, que no le conoce y, con la ayuda del hígado de un pez milagroso que han pescado, consigue liberar a su pariente Sara, dominada por un fiero demonio llamado Asmodeo, que había matado en la noche de bodas a sus siete esposos anteriores. El joven Tobías y Sara se casan y Tobías vuelve a su tierra con ella y con el dinero que ha recuperado, y, con la ayuda de Rafael, cura la ceguera de su anciano padre. Así termina la historia donde se han contado los viajes y costumbres de algunos judíos ricos y fieles, en la diáspora de Mesopotamia y Persia. Es una historia moralista, escrita para entretener a los buenos judíos y para recordarles el valor de las buenas obras, especialmente la de enterrar a los muertos (cosa que hacía el viejo Tobías: cf. Tob 1,15-20; 2,3-8) y la de ser piadoso con los padres (como es el joven Tobías a lo largo del texto). Esta es una historia en la que se habla de los ángeles custodios, como Rafael, que asisten a los fieles y les libran de los diversos peligros de la vida (cf. Tob 12). Esta es una historia y un libro que, por su forma de entender las buenas obras, la providencia de Dios y la asistencia de los ángeles, ha influido mucho en la piedad y devoción de los cristianos católicos y ortodoxos, que lo tienen como canónico. Para los judíos no ha sido canónico, aunque ellos también han reconocido su valor ejemplar.

(2) *La oración de Tobías*. Desde el contexto anterior puede entenderse la oración más significativa del libro: «Bendito sea Dios, que vive eternamente, cuyo reino dura por los siglos. Él azota y se compadece: hunde hasta el abismo y saca de él, y no hay quien escape de su mano. Confesadle, israelitas, ante los gentiles, pues él nos dispersó entre ellos y allí nos mostró su grandeza. Ensalzadle ante todo viviente, porque él es nuestro Dios y Señor, nuestro Padre por todos los siglos. Él nos azota por nuestros delitos, pero se compadecerá de nuevo y os congregará de entre todas las naciones por donde estáis dispersados» (Tob 13,1-5). Este es el comienzo de una larga plegaria de tipo litúrgico (hímnico) que Tobías eleva desde el cautiverio, con la certeza de que Dios ha de escucharle y responderle, reuniendo a los dispersos de Israel en la tierra de elección y promesa (plenitud) que es Jerusalén. Las palabras iniciales (Bendito sea Dios...)

constituyen la base de la fe israelita en el Dios omnipotente, que ejerce su poder por igual sobre todos los pueblos de la tierra. Las palabras finales (os congregará...) expresan la esperanza del retorno y culminación escatológica. En el centro queda la gran confesión de fe, donde se expresa la tarea especial de los israelitas en la historia: Dios les ha dispersado entre los pueblos para que ofrezcan por doquier su testimonio de fe. Israel ha expresado así el sentido de su historia, situando en ese contexto el centro de sus males (exilio actual), de manera que el mismo cautiverio aparece como signo de providencia, ya que Dios se sirve de los judíos exiliados para extender y proclamar su grandeza ante todos los pueblos de la tierra. De esa forma, el exilio se vuelve misión y la desgracia actual aparece como señal de un amor siempre más alto de Dios. Los israelitas han de confesar y alabar a Dios ante los ojos de todos los hombres y mujeres del mundo, presentándole como Señor y Padre por los siglos. Tobías concede a Dios un Nombre y misión especial, que no es demasiado común en el judaísmo de su tiempo: Dios es «Padre» que ofrece a sus creyentes un camino de vida y esperanza universal. Según este pasaje, el destino del judaísmo consiste en extender por todo el mundo la experiencia de la paternidad de Dios. Ellos, los judíos exiliados, aparecen de esta forma como testigos - privilegiados de Dios Padre entre los pueblos de la tierra. Así han podido entender y entienden todavía su historia como testimonio especial de filiación, de manera que sus mismos sufrimientos pueden tomarse como prueba de elección divina. Gran parte de los judíos posteriores, hasta el momento actual, han podido sentirse representados por esta oración de Tobías: ellos, desterrados en el mundo, son herederos y testigos de un cuidado especial de Dios, que les ama y corrige, porque es Padre. Los cristianos han interpretado esta paternidad del Dios de Tobías a la luz del mensaje y pascua de Jesús.

Cf. G. DORÉ, *El libro de Tobit o El secreto del rey*, Verbo Divino, Estella 2000; J. VÍLCHEZ, *Tobías y Judit*, Verbo Divino, Estella 2000.

TOLERANCIA

(↗ *endogamia*, *Éxodo*, *fundamentalismo*, *guerra*, *herrem*, *violencia*). En principio, el judaísmo ha sido, y debe ser, una religión tolerante, pues está vinculada a un pueblo de perseguidos, que buscan libertad. Los israelitas se sabían descendientes de hebreos oprimidos que, con la ayuda de Dios, habían logrado salir de Egipto, que era para ellos un signo de *intolerancia*, expresión de un poder político que se impone por la fuerza, esclavizando a los marginales o distintos. Pero ellos, los hebreos, condenados a trabajos forzados y al control genético, invocaron a Dios y lograron liberarse. De esa forma, Dios se les vino a presentar como Presencia superior de vida, que les capacitaba para vivir dentro de una historia conflictiva, llena de «desgracias».

(1) *Judaísmo, una nación en el límite de la tolerancia.* Dentro de la gran marea de pueblos de Oriente, los israelitas, descendientes de los hebreos esclavizados en Egipto, se impusieron como pueblo dominante en Palestina a través de una guerra santa, expulsando a los cananeos, antiguos habitantes de la tierra. Pero después, a lo largo de un duro camino de fracasos y transformaciones, muchos de ellos optaron por extender su proyecto de vida de un modo pacífico, por medio de una estrategia de no agresión y tolerancia, quedando políticamente en manos de los grandes imperios de turno, a partir de la derrota militar y del exilio que sigue a la conquista de Jerusalén por los babilonios (587 a.C.).

Ciertamente, algunos judíos posteriores se volvieron otra vez intransigentes, o, mejor dicho, intolerantes, imponiendo leyes de exclusión social (con Esdras-Nehemías*) y promoviendo guerras a favor de un tipo de «limpieza étnica», desde los macabeos* (del s. II a.C.) hasta muchos partidarios de la guerra contra Roma (67-73 d.C.). Pero muchos judíos aprendieron a ser flexibles, adaptándose a las circunstancias y viviendo bajo el poder de diversas potencias, muchas veces enemigas. De esa manera, tras la destrucción final de la ciudad judía de Jerusalén (año 135 d.C.), los judíos solo han podido mantenerse confiando en la tolerancia (y sufriendo muchas veces la intolerancia) de los pueblos entre los que vivieron, desde Persia hasta Sefarad/España, pasando por Rusia o Alemania. Ellos son quizá el pueblo que ha soportado más persecuciones en la historia de Occidente. Con su misma resistencia en medio de muchas persecuciones, los judíos han abierto un camino de tolerancia activa y creadora que sigue siendo esencial en la historia de Occidente.

(2) *Nuevo Testamento, una llamada bíblica a la tolerancia.* El cristianismo está esencialmente vinculado al mensaje de Jesús, que ha ofrecido el Reino de Dios a los marginados y excluidos de su tiempo, siendo condenado a muerte por los «intolerantes oficiales» (gobernador romano, algunos sacerdotes judíos), que no podían aceptar su movimiento de apertura social y cultural (religiosa). Pero Jesús no era solo un hombre tolerante, sino comprometido a favor de aquellos a quienes la ortodoxia política y social de su tiempo expulsaba y condenaba. Lógicamente, siguiendo en la línea de su fundador, el cristianismo tendría que haber sido siempre tolerante con los marginados y excluidos, pues entre ellos y con ellos fundó Jesús su movimiento mesiánico. Pero, pasado un

tiempo, cuando el cristianismo se ha vinculado con el poder establecido, ha querido defender con fuerza su situación, por el «bien objetivo» de la fe, es decir, del sistema cristiano, volviéndose muchas veces intolerante, como muestra el antisemitismo y la inquisición.

De todas formas, debemos recordar que el ideal de la tolerancia social y religiosa ha nacido precisamente en Europa, en un contexto de origen básicamente judeocristiano, a partir de la Biblia. Ciertamente, a lo largo de siglos (desde el XIII hasta el XIX) ha existido en varias naciones «cristianas» de Europa una inquisición, encargada de vigilar la fe de los súbditos, con persecuciones contra los judíos. Por otra parte, algunos judíos del moderno Estado de Israel (fundado en año 1947) corren el riesgo de volverse intolerantes, haciendo difícil la vida de los no-judíos en su territorio. En ese contexto resulta necesario un retorno de los judíos y cristianos a sus fuentes de apertura social, abriendo así un camino de tolerancia activa en medio de sociedades que siguen siendo intolerantes.

TOMÁS

1. Apóstol

(↗ *discípulos*, *Doce*, *gnosis*, *Iglesia*, *Juan [evangelio de]*). Uno de los apóstoles, cuyo nombre propio ignoramos, pues Tomás, que significa en arameo «el Mellizo», es, evidentemente, un sobrenombre o mote. Ningún texto nos dice de quién era mellizo, lo cual ha llevado más tarde a muchas elaboraciones, llegándose a decir que era mellizo (espiritual) del mismo Jesús e identificándole incluso con uno de los «Judas» cuyo nombre aparece en algunas variantes de las listas de los Doce en los sinópticos.

(1) *Tomás*, *un iniciado*. Los sinópticos le incluyen con el nombre de Tomás, sin ninguna especificación ulterior, en las listas de los evangelios (Mt 10,3; Mc 3,8; Lc 6,15), y lo mismo hace Hch 1,13. Por el contrario, Juan le presenta tres veces como «Tomás, llamado el Mellizo, en griego Dídimo» (cf. Jn 11,16; 20,24; 21,2) y le concede un papel especial entre los personajes menores del evangelio. Tomás aparece, en primer lugar, como el discípulo valiente, que anima al resto de los discípulos, a fin de que superen su miedo y suban con Jesús a Jerusalén, dispuestos a morir con él (Jn 11,16). En la última cena le presenta como uno de los «discípulos mistagogos», que plantean a Jesús las preguntas básicas sobre el sentido de su entrega y de su gloria (los otros son Felipe [Jn 13,8] y Judas [Jn 13,22]). «Le dijo Tomás: Señor, no sabemos adónde vas. ¿Cómo, pues, podemos saber el camino? Jesús le dijo: Yo soy el camino, y la verdad, y la vida; nadie viene al Padre, sino por mí. Si me conocieseis, conoceríais también a mi Padre; y desde ahora le conocéis, y le habéis visto» (Jn 13,5-7). Este es el tipo de preguntas y respuestas características de los libros de revelación, que serán dominantes en los evangelios gnósticos posteriores. Eso significa que Tomás es para Jn un iniciado, alguien que ha penetrado en el conocimiento del Mesías.

(2) *Tomás*, *el incrédulo creyente*. Quizá para contrapesar esa imagen, el evangelio de Juan ha incluido otro pasaje sobre Tomás, ya en un contexto directamente pascual. Jesús se ha aparecido a los discípulos, ofreciéndoles su Espíritu y concediéndoles poder para perdonar los pecados. «Pero Tomás, uno de los doce, llamado Dídimo (en griego “Mellizo”), no estaba con ellos cuando Jesús vino. Le dijeron, pues, los otros discípulos: Hemos visto al Señor. Él les dijo: Si no viere en sus manos la señal de los clavos, y metiere mi dedo en el lugar de los clavos, y metiere mi mano en su costado, no creeré. Y ocho días después, estaban de nuevo sus discípulos en casa y Tomás con ellos; llegó Jesús, estando las puertas cerradas, se puso en medio y dijo: ¡Paz a vosotros! Luego dijo a Tomás: Trae tu dedo aquí y mira mis manos, trae tu mano y métela en mi costado y no seas incrédulo sino fiel. Respondió Tomás y dijo: ¡Señor mío y Dios mío! Y Jesús le dijo: Porque has visto has creído. ¡Felices los que no han visto y han creído!» (20,26-29). En el fondo de ese texto puede haber un recuerdo histórico, vinculado a Tomás, «uno de los Doce». Pero el pasaje puede ser también una parábola con dos finalidades específicas, propias del evangelio de Juan: (a) El grupo de los Doce no es garantía de fidelidad pascual, pues Tomás, uno de sus componentes, no estaba presente en la

experiencia básica de la pascua. (b) La experiencia pascual es inseparable de la afirmación de la corporalidad de Jesús, es decir, de la identidad entre el crucificado y el resucitado. Este Tomás puede ser un signo de aquellos adversarios del evangelista Jn, que creen en la gloria de Jesús, pero separada de su «carne», es decir, de su historia. Todo el relato habría sido compuesto para indicar la necesidad de conversión de Tomás y de aquellos protognósticos que creían en la gloria de Jesús, pero sin llagas, es decir, sin muerte.

(3) *Conversión de Tomás*. El riesgo de Tomás y de otros consiste en interpretar la pascua como una idea. En contra de eso, el Señor pascual de la Iglesia es alguien a quien se puede palpar: sigue siendo el mismo Jesús crucificado, como sabe ya Mc 16,6 y como resalta Lc 24,40, donde se dice que Jesús mostraba a sus discípulos pascuales las llagas de las manos y el costado (lo mismo que Jn 20,20). Pues bien, el evangelio de Jn ha querido insistir, por medio de Tomás, en la corporalidad de Jesús, de forma que podamos ver y tocar su cuerpo crucificado. La fe pascual viene a expresarse de esa forma como experiencia mística de identificación con el sufrimiento y muerte del Mesías. Los mismos signos de muerte (clavos que han atado a Jesús de pies y manos al madero, lanza que ha cortado su costado) vienen a mostrarse ya como señal de resurrección. De esa forma ha combatido Jn la herejía de aquellos que afirmaban que Cristo no ha venido en carne, sino que es solo un mero espíritu (cf. 1 Jn 4,2-3). Solo por haber aceptado a este Cristo carnal, Tomás puede formar parte de los siete misioneros, creadores de la Iglesia (Jn 21,2).

2. Evangelio

(↗ *apócrifos*, *evangelios*, *gnosis*, *madre de Jesús*, *María*, *Q*, *Santiago*). El *Evangelio de Tomás*, descubierto en la biblioteca de Nag Hammadi, el año 1947, como traducción copta de un original griego, forma parte de los apócrifos* del Nuevo Testamento y constituye uno de los testimonios más significativos de la literatura cristiana primitiva.

(1) *Origen y mensaje básico*. Consta de 114 *logia* o dichos, que tienen cierta semejanza con Q (fuente evangélica de los Dichos), pero aún más con algunos papiros antiguos, como el de los *Logia de Oxirrinco*. Se ha discutido su origen y algunos piensan que es muy primitivo, más antiguo incluso que Lc y Mt. Pero la mayoría de los investigadores piensan que es posterior y que deriva básicamente de los evangelios sinópticos o de alguna redacción hoy desconocida del documento Q. Habría sido escrito en Siria, hacia el año 140, quizá antes, en círculos cristianos de tendencia gnóstica, cuando todavía las líneas de la gnosis y la Gran Iglesia no se habían separado plenamente. Influyó de un modo especial en las comunidades de Egipto, donde fue traducido al copto y se ha conservado. Sea como fuere, este evangelio contiene textos de tradición venerable que provienen del mismo Jesús o de comunidades cristianas antiguas (especialmente la portadora de los Dichos, es decir, de Q). Más aún, este evangelio puede apelar y apela a la tradición de los dos hermanos de Jesús: *Judas-Tomás*, el Mellizo, en cuyo nombre se inscribe (cf. *EvTom*, *Inscriptio* y n. 13), y *Santiago*, *el Justo*, «por quien fueron hechos el cielo y la tierra» (*EvTom* 12). Esto significa que al menos

una parte de la Iglesia representada por estos hermanos de Jesús ha desembocado en un tipo de gnosis, pasando del más estricto legalismo a una experiencia de interioridad mística, donde la ley se interpreta en forma de símbolo de autenticidad. Por otra parte, el *EvTom* está cerca de Jn, pero con una diferencia básica: en el fondo de su experiencia gnóstica, Jn apela a la carne de Jesús y puede elaborar una teología de carácter histórico; por el contrario, el *EvTom* tiende a dejar a un lado la carne (con la muerte de Jesús), de manera que resulta difícil defender en su nombre una teología que apele de un modo consecuente a la historia de Jesús, relacionada con su madre histórica. Desde esta base, teniendo en cuenta la importancia que la mujer (y en especial la madre) ha tenido para los gnósticos, tomando como referencia la figura de la madre de Jesús, presentamos y comentamos algunos de los textos y temas básicos del *Evangelio de Tomás*.

(2) *Devaluación de la mujer histórica*, *la madre prostituta. EvTom* 79 puede asumir el *logion* de Lc 11,27-28 con la palabra de una mujer (¡Bendito el vientre que te llevó...!) y la respuesta de Jesús (¡Benditos los que han escuchado la palabra del Padre!), añadiendo en ese contexto las palabras apocalípticas de Lc 23,19: «¡Bendito el vientre que no ha concebido y los pechos que no han amamantado» (cf. Mt 24,19). Pero lo que Mt y Lc interpretan como expresión de angustia ante la crisis última de la humanidad, que era propia del fin de la historia (miedo de las madres por los hijos que se pierden), se vuelve en *EvTom* rechazo de la maternidad en cuanto tal, pues ella es causa de caída. Desde ese contexto se entiende la cita de Mc 3,31-35, contenida en *EvTom* 99, donde no solo se critica a la familia «jerosolimitana» de Jesús (como hacía Marcos), sino a todo tipo de «familia carnal». En esa línea avanza *EvTom* 101, donde, partiendo de Mt 10,37-38 (¡quien no odia a su padre y a su madre...!), se establece la distinción radical entre las dos madres: la madre carnal (que en este caso sería María) ha engendrado a Jesús en un mundo de pecado; solo su madre verdadera (que es el Espíritu de Dios) le ha concedido la auténtica Vida. La tradición sinóptica vinculaba los dos planos, afirmando que María, la madre de Jesús, había concebido por obra del Espíritu Santo (cf. Lc 1,26-38; Mt 1,18-25). *EvTom* los contrapone, devaluando la carne, es decir, la historia (en contra de Jn 1,14), para interpretar el nacimiento de Jesús en un plano de puro Espíritu (por tanto, la madre carnal pierde su valor cristiano). Llegando al final en esa línea, el Jesús de *EvTom* 105 afirma: «Quien conozca a su padre y a su madre, será llamado hijo de prostituta». Conocer significa valorar y vincularse. Como mujer-madre de este mundo, la misma María, madre de Jesús, ha sido esclava del pecado, y por eso podemos llamarla prostituta. No es carne buena, al servicio de la Vida, sino carne caída, dominada por el deseo de placer y por la muerte. En cuanto carnal, María ha sido simplemente pecadora. Conocer a esa madre significa encerrarse y morir en este mundo prostituido. Por eso resulta lógico que el *EvTom* no haya podido desarrollar una mariología, ni una cristología histórica, consecuente (en contra de Jn).

(3) *Soledad con Dios. El ideal gnóstico*. El *EvTom* devalúa, por tanto, la relación de origen; por eso la madre no puede conceder su verdad al ser humano, María no puede ofrecer a Jesús un lugar y sentido en la existencia. Con la maternidad se devalúa el sexo. Lógicamente, el signo de la verdadera humanidad serán los niños, que no tienen

vergüenza, pues no se identifican por su cuerpo masculino o femenino (cf. *EvTom* 21,37). De esa forma, hacerse pequeños, superando el sexo (cf. *EvTom* 46), significa hacerse solitarios: «¡Bienaventurados los solitarios y elegidos, porque encontraréis el Reino. Como habéis salido de él, a él volveréis!» (*EvTom* 49). La soledad define al hombre por su relación con lo divino: los gnósticos provienen de la luz, son como chispas que brotan del Padre viviente y que vuelven de nuevo al descanso del Padre (cf. *EvTom* 50). Este mundo es para ellos un cadáver, es muerte, es sepultura (cf. *EvTom* 56); quien lo sepa, quien se sepa muerto por su cuerpo, ha superado ya al mundo (cf. *EvTom* 86). Por eso puede añadir: «Los cielos y la tierra se enrollarán delante de vosotros, pero el que vive del Viviente no verá la muerte», pues ha superado el nivel de perecimiento de este mundo (cf. *EvTom* 111). No hay una madre que pueda ayudar a los hombres, pues toda madre del mundo les ha hecho nacer a la muerte, no a la vida. No puede hablarse de un proceso creador, de una historia positiva. El ideal gnóstico es la inmersión del hombre en lo divino, superando de esa forma las formas de vida (que es muerte) que provienen de las madres de este mundo.

(4) *Bodas interiores*, *más allá de la historia*. El tema podía aparecer de algún modo en Ap 21–22 (la misma Madre primera, la Mujer perseguida, se volvía al fin novia del Cordero) y sobre todo en Jn 1,1-11 (la Madre pedía a Jesús que convirtiera el agua de las purificaciones judías en vino de bodas). Pues bien, Tomás descubre y presenta unas bodas donde no existe lugar para la Madre, pues «son los solitarios (que renuncian a toda relación sexual o maternidad del mundo) los que entrarán en la cámara nupcial (lugar de bodas)» (cf. *EvTom* 75). Estas son las bodas interiores, donde se supera toda dualidad, de manera que el varón no sea ya varón, ni la hembra sea hembra, de manera que puedan superarse ya todas estas diferencias (cf. *EvTom* 22, en contra de Gal 3,28, que habla de comunión corporal en igualdad). Todo nos permite suponer que estas bodas constituyen una experiencia de identificación interior con Dios y de superación de las dualidades somáticas y personales (cf. *ApTom* 106). En este contexto se puede hablar de una eucaristía espiritual y sapiencial, que consiste en comer de la boca de Dios (cf. *ApTom* 108).

(5) *Un evangelio de mujeres*. Esta sabiduría interior se encuentra especialmente vinculada a las mujeres de la tradición del evangelio, Salomé y María Magdalena. *Salomé* (que aparecía en la pasión de Mc 15,40 y 16,1) es ahora una auténtica discípula, que pregunta a Jesús: «¿Quién eres tú, hombre, y de quién procedes? Has subido a mi lecho y has comido en mi mesa. Jesús le dijo: Yo soy el que procede del que es igual... Salomé le dijo: yo soy tu discípula» (*EvTom* 61). Ser discípula significa identificarse interiormente con Jesús, superando así toda diferencia, en unidad de lecho y comida, es decir, de sabiduría interior. *María Magdalena* constituye el ejemplo supremo de identificación cristiana. Pedro la quiere expulsar del grupo, porque es mujer. Jesús la defiende: «Yo la impulsaré para hacerla varón, a fin de que pueda ser un espíritu viviente, similar a vosotros, los varones. Porque cualquier mujer que se haga varón entrará en el reino de los cielos» (*EvTom* 114). Así termina el evangelio, con la mujer que se hace varón, es decir, que se unifica internamente, superando la división de

varones y mujeres. Tomás devalúa, según eso, la maternidad femenina, vinculada a la dualidad de varón y mujer, y el nacimiento a la vida de la carne, para elevar por igual a varones y mujeres (a Tomás y Salomé, a Santiago, Pedro o María), pero solo en la medida en que ellos vivan en un nivel de espíritu, vinculados a la Unidad de Dios, por encima de la historia.

(6) *No hay lugar para María en cuanto madre carnal de Jesús*, ni hay lugar para un Jesús de la carne. Llevada hasta el final, esta visión destruye el valor de la madre de Jesús, porque niega la carne de la historia, la maternidad humana, el valor social de la vida. También destruye toda posible *cristología histórica*, pues el Jesús de la historia carece de sentido salvador. Cada hombre o mujer queda a solas ante Dios. La Gran Iglesia ha rechazado esta visión de fondo de Tomás, pues para la Iglesia es esencial la historia concreta de Jesús, pero lo ha hecho conservando algunos de los riesgos de la gnosis y reprimiendo algunos de sus valores. Quizá el mayor de los riesgos de la gnosis ha sido (y sigue siendo) una exaltación del «espiritualismo», entendido como negación de sexo y como experiencia de pura soledad ante Dios, no desde una perspectiva escatológica (como hace Pablo en 1 Cor 7), sino desde el rechazo de la carne, es decir, de la realidad histórica del ser humano y de las relaciones personales. De esa forma se niega lo que Mt 1 y Lc 1 entendían como signo de la acción creadora de Dios en la historia (encarnación del Hijo de Dios en y por María). Conforme a la visión del *EvTom*, la madre de Jesús no puede convertirse en signo de vida eclesial, como ha hecho el evangelio de Juan (cf. Jn 2,1-11; 19,25-27). Pero no podemos olvidar que algunos textos de mariología de la Iglesia (incluido el famoso prefacio de las fiestas de la Virgen que dice que «María derramó sobre el mundo la luz eterna sin perder la gloria de la virginidad») corren el riesgo de situarse en una línea gnóstica. De todas formas, la gnosis de *EvTom* contenía también algunos valores que la Iglesia posterior ha reprimido. El más importante de ellos parece la *igualdad entre varones y mujeres*. Ciertamente, se trataba de una igualdad suprasexual, de tipo interno, hecha de represión, más que de diálogo y creatividad social, en la fuerte tarea de la historia. Pero ella era muy valiosa y podría haber sido asumida por la Gran Iglesia, que podría haberse convertido en principio de liberación humana, para varones y mujeres, en la línea del Magníficat (Lc 1,56-65).

Cf. M. ALCALÁ, *El evangelio de Tomás. Palabras ocultas de Jesús*, BEB 67, Sígueme, Salamanca 1989; A. PIÑERO (ed.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi* I-III, Trotta, Madrid 1997-2000; A. SANTOS OTERO, *Evangelios Apócrifos*, BAC 148, Madrid 1975; R. TREVIJANO, *Estudios sobre el evangelio de Tomás*, Fuentes Patrísticas, Ciudad Nueva, Madrid 1997.

TORAH, LEY JUDÍA

(↗ *judaísmo*, *ley*, *libro*, *Misná*, *Moisés*, *Pentateuco*, *rabinismo*). La Torah (traducida al griego como *Nomos* y al latín como *Lex*, Ley) constituye un elemento esencial de vida y de la Biblia israelita, de tal forma que el judaísmo posbíblico ha venido a convertirla en principio de identificación y sentido de toda su experiencia religiosa. Ciertamente, hay unos libros de la Torah (que se identifican con el Pentateuco o con toda la Escritura); pero existe también la Torah Oral (recogida parcialmente en la Misná) y, sobre todo, la Torah Celestial (cf. Misná, *San* 10,1), que se identifica de algún modo con la Sabiduría de Dios. En esa línea, siguiendo una tradición ya iniciada en Eclo 24, la Misná afirma que el mundo «fue creado por la Torah» (*Abot* 3,14), que es el Orden Universal y la esencia divina de los Mandamientos, de tal forma que ella se identifica con el mismo Dios en cuanto revelado a su pueblo. Sobre el sentido de la Torah y su relación con el Mesías y el Reino de Dios han existido fuertes controversias en el cristianismo primitivo (Iglesia*). Conforme a la versión de Pablo, un tipo de Torah israelita tiende a reducirse a unas obras* de la Ley, que culminan o acaban (¿quedan abolidas?) en Cristo (Rom 10,4). Por el contrario, el judaísmo rabínico ha considerado a la Torah como expresión de la presencia eterna de Dios en Israel. Ciertamente, la Torah puede y debe adaptarse, pero ella sigue siendo la verdad y contenido de la revelación de Dios. Sobre este tema continúa abierto el diálogo y enfrentamiento entre judíos y cristianos.

(1) *Judaísmo rabínico*, *experiencia de la Torah*. Este es un motivo que de alguna forma nos conduce al centro de las grandes religiones y culturas de la historia. Los chinos han interpretado el *tao* y los griegos al *logos* como mediador y centro de toda realidad. Pues bien, para los rabinos ese principio y sentido universal es la Torah: ella les ofrece el instrumento capaz de mantener en armonía la vida social, la estructura del mundo; ella es su tesoro, la gran joya donde encuentra su sentido y plenitud todo lo humano. Esta es la riqueza suprema, la razón de su existencia: Dios les ha colocado entre los pueblos para ofrecer el testimonio de su Ley y sostener de esa manera el mundo. Dios ha creado el mundo a través de la Torah, de tal forma que solo en ella encuentra su valor, su estructura y permanencia. Si nadie descubriera y respetara esa Torah sobre la tierra, si todos la olvidaran y quebraran su equilibrio, el mundo entero perdería su sentido, sumiéndose en el caos. Esta es la experiencia de los rabinos tras la ruptura del 70 d.C. Parecía que la historia entera se rompía, en un caos sin verdad ni consistencia, como si Dios negara su presencia. Pues bien, recién salvados de la ruina, sin hundirse en la desesperación, los rabinos judíos de los siglos II y III d.C. expresaron y cultivaron la certeza de que, con su estudio y cumplimiento de la Torah, ellos mantenían la existencia y el orden del mundo de Dios. Aquí está la paradoja. Otros (griegos o chinos) parecen hablar de una Ley impersonal, de un destino. Estos rabinos judíos, en cambio, saben que la Torah (Ley en plenitud, no simple *Nomos* legalista, ni *Lex* jurídica) es la misma norma de existencia social y religiosa que define su forma de vida en el mundo, siendo Presencia personal de Dios. Como depositarios de esa Torah, ellos se sintieron responsables de todo el universo, enviados a fundar el cosmos (mantener su estabilidad)

y a sostener la vida humana (dar sentido a la existencia de los hombres y los pueblos) a través de la observancia de la Torah. Así aparecieron como transparencia de Dios en persona. No eran sectarios, grupo aparte, alejados de todos, en lucha contra los poderes adversarios, como algunos iniciados de Qumrán. Ciertamente, se separan de otros por su ley, pero lo hacen al servicio de todos los hombres. Desde su propio particularismo judío, descubren y cultivan una vocación universal, pues Dios mismo les ha confiado la Ley para que por ella (y por ellos) se mantenga el universo. Solo ha existido, que yo sepa, un grupo humano con pretensiones semejantes: los cristianos. Pero los cristianos han abandonado la Torah (entendida como *Nomos* nacional judío) para centrarse en Jesús, a quien han visto como salvador universal. En contra de eso, los judíos rabínicos han sentido el deber de cultivar su propia identidad, reinterpretando de forma nacional las tradiciones anteriores y codificándolas a modo de Torah nacional y personal, vivida en el seno del propio grupo humano. De esa forma se mantienen fieles a su propia vocación: son el Israel eterno.

(2) *El yugo de la Torah*, *identidad israelita*. Dios ha concedido a Israel el yugo de la Torah. Es como si los restantes pueblos hubieran preferido mantenerse salvajes, siguiendo sus propias apetencias y caprichos. Solo los judíos han recibido el yugo, dejándose «domesticar» por Dios. Por eso, ellos no se cargan con otras muchas tareas de este mundo, pues Dios les ha escogido para ofrecer el testimonio del mayor tesoro, la verdad más alta de la vida, su Ley vivificadora (cf. Misná, *Abot* 3,5). Ciertamente, los rabinos saben que el yugo de la Ley es suave y ligero (Mt 11,29-30). Pero, conforme a la sentencia más famosa de R. Janina, habrían añadido: «sin el temor [= *moraa'*] los hombres se destruían mutuamente» (*Abot* 3,3). Yugo que sujeta y estimula: eso es la Torah para Israel. Es yugo amoroso de hijos (*Abot* 3,14), pero incluye también mucho temor: la obediencia a la Palabra de Dios, el respeto a sus instituciones. Así lo han visto y destacado los grandes rabinos judíos del siglo I d.C. (contemporáneos de Jesús, como Hillel y Samay) y sobre todo los que han venido tras la caída del templo (70 d.C.), tomando sobre sus hombros la tarea de recrear el Israel eterno (como Yohanan ben Zakay, Gamaliel II o Jehudá-ha-Nasí y otros muchos).

(3) *La Torah de Dios*, *el Dios de la Torah*. Entre Dios y la Torah hay una especie de identificación funcional, pues la Torah viene de Dios, como expresión de su misterio más profundo, como don de su amor especial hacia Israel. Quizá puede afirmarse que ella es la revelación plena de Dios, la Palabra de su amor hacia los hombres (cf. *Abot* 3,23). La Torah no es solo Libro (aunque lo es en un sentido). Tampoco es una Ley normativa que se impone desde fuera, aunque lo es de alguna forma. Ella es, más bien, una presencia personal, un tipo de comportamiento social que se hace objeto de diálogo y respeto entre todos los rabinos. Dios les ha dado la Torah, pero no ha quedado fuera, como al margen de aquello que piensan y dicen, sino que está con ellos (en ellos) como presencia de misterio, que sanciona y da sentido a su estudio/compromiso por la Ley. Quizá se puede decir, con una terminología cristiana posterior, que la Torah tiene dos naturalezas, de manera que aparece como realidad humana y como presencia del mismo Dios. Todos los israelitas saben que allí donde dos o tres personas estudian (recrean) la

Torah se encuentra Dios en medio de ellos, como Cristo está en medio de aquellos que se reúnen en su nombre, según Mt 18,20. Pero vengamos al texto judío, dejemos que hable: «Rabí Ananías, hijo de Teradión, decía: si dos están sentados juntos y no median entre ellos las palabras de la Torah, es una reunión de insolentes, como está escrito: en la junta de los insolentes no se sienta (Sal 1,1). Pero si dos personas están sentadas juntas y median entre ellas las palabras de la Torah, la Shekiná (= Dios) está en medio de ellos, como está escrito: cuando los temerosos de Yahvé se hablan mutuamente, Yahvé les habla y escucha y es escrito un libro de memorias en su presencia para los justos de Yahvé y para los que consideran su Nombre (Mal 3,16)... Rabí Simeón decía: si tres comen en una mesa y no hablan en ella sobre las palabras de la Torah, es como si comieran de los sacrificios de los muertos, tal como está escrito: porque todas las mesas están llenas de vómito y de inmundicia, sin que quede lugar libre (Is 21,8). Pero si tres comen en una mesa y hablan entre ellos palabras de la Torah, es como si comieran de la mesa de Dios (del Maqom), tal como está escrito: me dijo: esta es la mesa que está ante Yahvé (Ez 41,22)... Rabí Jalafta, hijo de Dosa, de la aldea de Hanania, decía: si diez se sienta y se ocupan de la Torah, la Shekiná está en medio de ellos, por cuanto está escrito: Dios (Elohim) está en medio de la comunidad de Dios» (Adat-'El) (Sal 82,19) (Abot 3,2-6). La misma conversación de los sabios rabinos viene a presentarse así como signo y realidad de Dios, presente entre los suyos. La Torah es así una presencia personal, pero no es una persona como Jesús, el Cristo.

Cf. G. F. MOORE, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim* I-III, Harvard University Press, Cambridge MA 1927-1930; J. NEUSNER, *Formative Judaism; Religious*, *historical and literary studies*, Scholars, Chico CA 1984; R. H. PFEIFFER, *History of the New Testament Times with Introduction to the Apocrypha*, Harper, Nueva York 1949; S. SAFRAI y M. STERN (eds.), *The Jewish People in the First Christian Century* I-II, Van Gorcum, Assen 1974-1976; E. P. SANDERS, *Judaism. Practice and Belief. 63 BCE-66 CE*, SCM, Londres 1992.

TORMENTA SAGRADA

(↗ *agua*, *creación*, *culto*, *Salmos*). Desde tiempo antiguo, los hombres han venerado lo divino en la tormenta, en convergencia religiosa muy significativa, de manera que hallamos testimonios de su divinización tanto en la India como en Perú, en el viejo mundo griego como en Siria, Fenicia y Palestina. En todos esos y otros casos, el Dios supremo emerge poderoso sobre el orbe con su cetro de rayo. Pues bien, el Salmo 19 ofrece un testimonio muy significativo de Yahvé como Dios de la tormenta. Se trata de Yahvé, Dios israelita, que aparece con los mismos atributos de *Baal*, Dios cananeo de la lluvia y la cosecha, la fertilidad y el poderío sexual que los profetas rechazaban. Es posible que este salmo formara parte de una liturgia pagana que los israelitas de algún santuario yahvista antiguo (Betel o Dan...) aplicaron a su Dios, introduciendo a *Yahvé* en un texto que antes se hallaba dedicado a otro Dios, como Baal o Hadad. En su forma actual, este salmo, cuyos orígenes pueden situarse entre 1200 y el 600 a.C., pertenece al culto de Jerusalén. Estas son sus palabras centrales: «Hijos de Dios, aclamad a Yahvé, aclamad la gloria y fuerza de Yahvé. Aclamad la gloria del nombre de Yahvé, postraos ante Yahvé en el atrio sagrado. La voz de Yahvé sobre las aguas: el Dios de la gloria ha tronado, Yahvé sobre las aguas torrenciales. La voz de Yahvé es potente, la voz de Yahvé es magnífica. La voz de Yahvé descuaja los cedros, Yahvé descuaja los cedros de Líbano. La voz de Yahvé lanza llamas de fuego...; la voz de Yahvé sacude el desierto, Yahvé sacude el desierto de Cadés» (cf. Sal 29,1-7). En vez de Yahvé se podría poner el nombre de otros dioses (Indra, Zeus), pero el orante israelita sabe que su Dios es único y, por eso, lo presenta como Dios del cosmos, Dios sagrado que se expresa a través de la tormenta. Estos son los motivos de su canto: revelación de Dios en los fenómenos atmosféricos (trueno, rayo, lluvia) y gesto de liturgia de los hombres que, al unirse con su canto y emoción a esa tormenta, celebran el misterio de un mundo teofánico. Aquí no se puede hablar todavía de una creación estricta, aunque, de alguna forma, el salmo destaca la trascendencia del poder de Dios en su inmanencia cósmica a través de la tormenta. Podemos entender sus partes principales como letra y canto (mito) de una gran liturgia (rito) que se desarrolla a cielo abierto, sobre un mundo hecho tormenta sagrada. Un maestro de coro invita a cantar y los fieles cantan, acompasando sus voces a las voces de la gran tormenta, entendida así como oración. Las aguas de Dios se extienden y avanzan sobre las nubes. Vienen del Norte, de los montes donde crecen los cedros del Líbano; van al Sur, hacia el desierto de Cadés donde se extienden los incultos pedregales. Entre esos extremos, recorriendo el horizonte israelita (o cananeo), cabalga con su fuerza el Dios/Tormenta y lanza el rayo, descuajando así los cedros del Norte (Líbano) e incendiando el páramo del sur (Cadés). Aliento de Dios es el fuego; su espada victoriosa el rayo, su trono las nubes, su voz el trueno, su bendición el agua.

Cf. J. L. CUNCHILLOS, *Estudio del Salmo* 29, Universidad Pontificia, Salamanca 1976; H. J. KRAUS, *Salmos* I, Sígueme, Salamanca 1993, 526-538; L. ALONSO SCHÖKEL y C. CARNITI, *Salmos* I, Verbo Divino, Estella 1992, 454-466.

TORO

(↗ *Baal*, *becerro de oro*). El toro *(shôr)* es uno de los animales sagrados más conocidos del Antiguo Testamento. Aparece vinculado al culto de Baal*, rechazado por los israelitas. Pero los israelitas antiguos, antes de que se impusiera la ley del culto a Yahvé sin imágenes (Dios*), adoraron también a Dios como Toro (*'egel*, toro joven, Becerro* de oro; cf. Ex 32,1-4; 1 Re 12,28). El signo del Toro está presente en los vivientes del carro de Dios de Ezequiel (Mercabá*) y en el tetramorfo* judío y cristiano.

TRADICIÓN Y CANON

(↗ *Biblia*, *Iglesia*, *judaísmo*, *Pentateuco*). Las primeras tradiciones de Israel han quedado expresadas básicamente en el Pentateuco, en los tiempos de la constitución de la comunidad del templo* (en torno al 450 a.C.); en ellas se ponen de relieve los valores de la santidad del pueblo y la exigencia del culto para alcanzar la purificación y el perdón de los pecados. La novedad y grandeza de Israel ha estado en el hecho de que los portadores de la tradición sacerdotal han pactado con los representantes de la tradición deuteronomista, de tal forma que el Pentateuco y el conjunto de la Biblia puede entenderse como resultado de un pacto, con elementos proféticos y sacerdotales. Pero la redacción final del Antiguo Testamento no la hicieron ni los deuteronomistas, ni los sacerdotes, sino los portadores de una tradición apocalíptica en la que desembocan todas las tendencias anteriores y reciben una coloración especial en la que domina la urgencia del fin de los tiempos. En este contexto apocalíptico caben todas las tradiciones y tendencias previas, la yahvista y la deuteronomista, la profética y la sacerdotal. Quizá podamos decir que la fijación básica de los textos y tendencias que constituyen el Antiguo Testamento actual se hizo tras la crisis de los macabeos. De todas formas, la aceptación definitiva del canon es posterior, del comienzo del rabinismo, y en ella ha desembocado una redacción apocalíptica, que reelaboró gran parte de la literatura profética y dio al conjunto del Antiguo Testamento el colorido que ahora ofrece.

(1) *Canon hebreo*, *canon griego. Dos textos*, *una tradición*. Los israelitas han sabido siempre que su Escritura estaba vinculada a la tradición hebrea, una tradición amplia en la que, en principio, habían confluido unas tendencias más judías de Jerusalén y otras tendencias más «israelitas», del reino del Norte. Eso explica que el Pentateuco (fijado en el s. III a.C.) sea común para judíos y samaritanos. Pero los samaritanos no aceptaron ya la tradición histórica y profética, demasiado vinculada al judaísmo de Jerusalén, de manera que el resto de la Biblia (todo lo que no es el Pentateuco) ha sido resultado de un pacto entre grupos judíos, en el que no han entrado ya los samaritanos. Ese pacto fue aceptado por judíos de lengua hebrea (los primeros creadores de la Biblia) y por judíos de lengua griega, especialmente los de la comunidad de Alejandría, que tradujeron la Biblia al griego (LXX). Pero los judíos de lengua griega no solo tradujeron la Biblia, sino que la interpretaron e introdujeron nuevos textos, que forman la actual Biblia griega (con sus libros nuevos: 1 y 2 Macabeos, Baruc, Tobías, Judit, Eclesiástico, Sabiduría y añadidos de Ester y Daniel). Esta edición bíblica fue rechazada por los rabinos posteriores de la Misná, pero ha sido incluida en el canon cristiano de los católicos y ortodoxos (y rechazada después por los protestantes).

(2) *Nuevo Testamento. ¿Una tradición distinta?* Los judíos no han añadido libros nuevos a su Escritura (Biblia hebrea), aunque han «canonizado» de alguna manera otros libros de tipo más «legal», que han marcado su vida posterior: Misná*, Talmud*, pero manteniéndose dentro de la misma tradición de la Ley, sin querer añadir nada nuevo al Pentateuco y al conjunto de la Biblia. Por el contrario, los cristianos han añadido a la Biblia hebrea (y a los LXX) una serie de textos eclesiales que contienen unas biografías

mesiánicas de Jesús (evangelios) y unas cartas o escritos de los «apóstoles». No han querido escribir una nueva Biblia, sino aportar un «Nuevo Testamento», de manera que la Biblia hebrea viene a interpretarse así como Antiguo Testamento. La Biblia cristiana contiene varias referencias a un pacto nuevo, vinculado a la entrega redentora de Jesús, especialmente en un contexto eucarístico (cf. Mc 14,14 par; 2 Cor 3,6); en esa línea, las dos partes de la Biblia cristiana deberían llamarse Antigua y Nueva Alianza (o pacto). Pero, siguiendo otras indicciones de Pablo, se ha preferido hablar de testamento, para así poner de relieve el carácter irreformable y definitivo de la Palabra salvadora de Dios: la alianza-pacto se rompe allí donde uno de los pactantes no lo cumple; el testamento, en cambio, sigue teniendo valor, siempre que el testador lo mantenga, aunque el beneficiario sea indigno, como Pablo ha destacado (cf. Gal 3,15.17). El Nuevo Testamento introduciría, según eso, una nueva tradición, en la línea de la antigua (de la Biblia de Israel), pero desbordando su sentido. El tema queda abierto y es objeto de diálogo y diferencia entre judíos y cristianos. Los judíos tienden a decir que los cristianos han añadido una nueva tradición y revelación a la tradición antigua. Por el contrario, los cristianos tienden a decir que el Primer Testamento (a pesar de llamarse en general Antiguo) no se encuentra anticuado, ni ha perdido su valor, de manera que no se puede dejar a un lado (como hacen los musulmanes con la Biblia judía y cristiana); al contrario, el Testamento Primero o Antiguo sigue formando parte del único Testamento de Dios a favor de los hombres, un Testamento que para los cristianos comienza en Israel y culmina en Jesucristo.

TRADUCCIONES CASTELLANAS

Hubo varias traducciones medievales, de origen judío y cristiano. Entre las modernas, la más significativa ha sido la del protestante Casiodoro de la Reina, *Biblia del Oso*, Basilea 1569. Su texto constituye un monumento de la lengua castellana e incluye en el lugar tradicional a los libros deuterocanónicos (Judit, Tobías, Sabiduría, Eclesiástico, Epístola de Jeremías...), suprimidos en general por los protestantes. Fue reelaborada por Cipriano de Valera y así apareció como *Biblia de Reina-Valera* (Ámsterdam 1602). Se sigue actualizando y reeditando, de manera que ofrece un gran servicio a estudiosos y devotos. Algunas ediciones incluyen los deuterocanónicos, otras no. Entre las traducciones católicas actuales pueden citarse las siguientes: (1) Nácar-Colunga, BAC, Madrid 1944, actualizada por M. García Cordero, que ha venido preparando las ediciones posteriores de la obra, a partir de 1965. Es quizá la más extendida. (2) Bover-Cantera, BAC, Madrid 1947. Más académica que la anterior. La versión del Antiguo Testamento no ha sido superada todavía en el mundo de habla castellana. (3) *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1998. Las introducciones a los bloques de libros y a los libros en concreto, lo mismo que las notas y las referencias cruzadas, convierten esta traducción de la Biblia en una enciclopedia, donde se recogen las aportaciones más significativas de la ciencia bíblica de los últimos decenios. (4) Cantera-Iglesias, *Sagrada Biblia*, BAC, Madrid 1975. Para el Antiguo Testamento se conserva básicamente la versión anterior de F. Cantera Burgos. La traducción del Nuevo Testamento la ha realizado M. Iglesias. Es actualmente la mejor traducción crítica de la Biblia en castellano. El prólogo y las introducciones, escritas por autores de tendencias diversas (incluso israelitas) ponen de relieve los aspectos literarios, arqueológicos e históricos del texto. En general, las notas son de tipo filológico. Está pensada para estudiantes, especialmente para aquellos que tengan algún conocimiento de hebreo y de griego. (5) *La Biblia de La Casa de la Biblia* (Atenas y PPC, Madrid; Verbo Divino, Estella; Sígueme, Salamanca 1992). Texto menos enciclopédico que la Biblia de Jerusalén y menos crítico que el de Cantera-Iglesias, pero muy apropiado para el estudio y meditación personal. Tiene diversas ediciones latinoamericanas y un comentario en tres volúmenes (Verbo Divino, Estella 1996) que constituye una verdadera enciclopedia de la Biblia. (6) *Biblia de Navarra* (Eunsa, Pamplona 2003). La traducción castellana, realizada a partir de los originales hebreos y griegos, viene acompañada por la versión latina de la Neovulgata. Enriquecen al texto numerosas notas y comentarios de tipo teológico y eclesiástico. (7) Luis Alonso Schökel, *Nueva Biblia española*, Cristiandad, Madrid 1975, y *Biblia del Peregrino*, Ega-Mensajero, Bilbao 1996. Obras de gran finura literaria y fidelidad textual, en línea de equivalencia dinámica, no de versión literal de los textos. Esas traducciones de la Biblia han sido y seguirán siendo un punto de referencia obligado en el plano de la espiritualidad, liturgia y literatura hispana de los próximos decenios. La edición comentada de la *Biblia del Peregrino. Edición de Estudio* I-III, Mensajero y Ega, Bilbao; Verbo Divino, Estella 1996, ofrece un comentario de conjunto de la Biblia. (8) R. Ricciardi y B. Hurault, *Biblia Latinoamericana* (Verbo

Divino, Madrid; Paulinas, Madrid 1972). Es una Biblia pastoral y popular, que interpreta los textos desde la situación actual. El lenguaje tiende a ser coloquial, lo que la hace fácil de leer. (9) A. J. Levoratti y A. Trusso, *El Libro del Pueblo de Dios*, Paulinas, Buenos Aires 1981. Actualiza el texto de la Biblia en el lenguaje actual de América del Sur. Quizá más que popular, esta es una Biblia *catequética*, muy útil para la instrucción cristiana y para la misma liturgia.

Cf. M. MONREALE, «Apuntes bibliográficos para la iniciación al estudio de las traducciones bíblicas medievales en castellano», *Sefarad* 20 (1960) 66-109; J. O'CALLAGHAN, *El Nuevo Testamento en las versiones españolas*, Istituto Biblico, Roma 1982; X. PIKAZA, «Versiones españolas», en R. E. BROWN, *Nuevo Comentario Bíblico san Jerónimo. Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella 2004, 768-789; J. M. SÁNCHEZ CARO, «La Biblia en España», en J. GONZÁLEZ ECHEGARAY, *La Biblia en su entorno. Introducción al estudio de la Biblia*, Verbo Divino, Estella 1992, 551-574.

TRAICIÓN, ENGAÑO

(↗ *Judas Iscariote*, *negación*, *pasión 1*). Dentro de la historia bíblica ocupa un lugar importante el engaño y la traición, como formas de ruptura de la amistad personal y de la solidaridad del grupo. El tema está en el fondo de *1 Henoc* (los ángeles* guardianes traicionan y violan a las mujeres a quienes debían proteger), pero culmina en el evangelio, donde se dice que Judas traiciona a Jesús, destruyendo la unión de su grupo. La traición no es un simple «pecado* personal», sino que va inscrita en la dinámica del sistema, que puede y debe utilizar a sus individuos para provecho y triunfo del conjunto.

TRAMA

(↗ *narratología*). La Biblia concibe la vida de los hombres en el mundo como tejido de intereses, que se van desarrollando dentro de un sistema dominado por el dinero* (mamona) y la violencia*, pero donde, al fin, podrá triunfar la gracia, que supera el nivel de los puros intereses que chocan entre sí, para mostrarse como signo de Dios. No hay una esencia ontológica humana fuera de esa trama, del conflicto de intereses de los varios personajes que van actuando, desde el Génesis al Apocalipsis. Pero, al mismo tiempo, la verdad del hombre supera esa trama, pues viene a desvelarse como expresión del don de Dios. En esa trama se sitúa la muerte de Jesús, el dato teológico central de la Biblia cristiana. Pero hay algo más grande que esa muerte, entendida desde el punto de vista de la violencia: a través de ella viene a revelarse el don de Dios, que ama al hombre y que le concede su sentido por la resurrección. En el fondo de la muerte actúa la gracia (resurrección de Jesús), que rompe esa trama de violencia y permite que el hombre pueda vivir en libertad, en gratuidad.

TRANSFIGURACIÓN

(↗ *Elías*, *Jesús 5*, *Moisés*, *resurrección*). En el centro de los sinópticos (Mc 9,1-9 par) se dice que Jesús subió con tres discípulos a una montaña elevada y quedó allí transfigurado, brillante de gloria y recibiendo el testimonio de los dos grandes testigos, representantes de la Ley* y de la profecía que habían encontrado a Dios en la montaña (Moisés y Elías). Ellos son testigos de la gloria mesiánica del Cristo.

(1) *Los planos de la escena*. Esta escena, enraizada en el camino de Jesús, recuerda aspectos de las apariciones pascuales del Señor. Por eso algunos han querido interpretarla como experiencia pascual que los cristianos han antedatado, para así indicar que el mismo Cristo de la gloria es el Jesús que padecía en su camino de entrega que culmina en el Calvario. Esta escena ofrece también rasgos de tipo escatológico; eran muchos los judíos de aquel tiempo que esperaban a Elías como mensajero definitivo de Dios e introductor del fin del mundo, y también a Moisés, a quien pedían que viniera ya como profeta escatológico. Pues bien, al situar a Jesús entre esos grandes testigos del final, los cristianos confesaban la gloria de Jesús y esperaban su venida final como salvador para los hombres. Finalmente, los evangelios han situado esa escena en la historia de Jesús, para indicar de esa manera que el mismo profeta del Reino, que subió a Jerusalén donde le mataron, es el portador de la gloria de Dios y el garante de su esperanza: «Después de seis días, Jesús tomó a Pedro, a Santiago y a Juan y les llevó a un monte elevado, a solas con él. Y se transfiguró delante de ellos. Y sus vestiduras se volvieron de un blanco resplandeciente, como nadie sobre el mundo podría blanquearlas. Y se les aparecieron Elías con Moisés, que estaban dialogando con Jesús. Y respondiendo Pedro dijo a Jesús: Maestro, qué hermoso nos resulta estar aquí; hagamos tres tiendas, una para ti, otra para Moisés y otra para Elías. No sabía lo que decía, pues estaban llenos de miedo. Y vino una nube, que les cubrió, y se escuchó una voz de la nube ¡este es mi Hijo amado, escuchadle! Y de pronto, mirando a todas partes, ya no vieron más que a Jesús solo con ellos» (Mc 9,2-8 par).

(2) *Tema de fondo*. El tema central del relato es la gloria de Jesús, conforme a una experiencia que después recoge Jn 1,14: «hemos visto su gloria, gloria como de Unigénito de Dios, lleno de gracia y de verdad». El mismo Jesús que sube hacia Jerusalén para morir en defensa de su proyecto mesiánico, es la gloria de Dios, es la señal de su presencia salvadora sobre el mundo. Pero Jesús no viene por aislado, sino que ha reasumido el camino de los grandes patriarcas y profetas de Israel. Por eso atestiguan su verdad y reconocen su gloria los dos representantes primordiales de Israel: Moisés, maestro de la Ley, y Elías, el mayor de los profetas. Elías y Moisés quedan asumidos como testigos de Jesús; por eso dialogan con él, en un diálogo que, conforme a Lc 9,31, trata del «éxodo» o camino de entrega que Jesús debe culminar en Jerusalén. Pero Jesús es más que todos los profetas. Por eso ha recibido un testimonio más excelso: la palabra de Dios Padre que le reconoce como Hijo y que pide que acojamos su testimonio: ¡este es mi Hijo amado, escuchadle! Es como si Dios hubiera dejado su palabra en manos de Jesús, de tal manera que para escuchar a Dios tenemos que escuchar

desde ahora a Jesús. Este es, sin duda, un testimonio pascual y escatológico de la gloria de Dios que se revela en Cristo, pero es un testimonio que se expresa allí donde los discípulos escuchan a Jesús y cumplen su palabra. Por otra parte, más que de Jesús, esta escena habla de sus discípulos, sus tres preferidos, los tres íntimos que suben a la montaña de la revelación y escuchan aquello que los otros no escuchaban todavía sobre el mundo. Ven la gloria de Dios en Jesucristo, ven la meta israelita (de Moisés y los profetas), logran descubrir la palabra de Dios que revela a su propio Hijo. Pues bien, a pesar de eso, ellos no acaban de entender. La causa es clara: por un lado tienen miedo, están como dormidos sobre el mundo; por otra parte buscan la tranquilidad, quieren quedarse allí, olvidados de los temas y dolores de la tierra (= hacer tres tiendas). Así interpretan la revelación como un descanso; quieren quedar allí, dormirse y reposar con Cristo y con los santos. Por eso, el texto sigue hablando del descenso hacia el llano donde están los restantes discípulos, para asumir así el camino de la cruz, para curar el niño endemoniado (cf. Mc 9,9-29).

Cf. P. EVDOKIMOV, *El arte del icono. Teología de la belleza*, Claretianas, Madrid 1991; E. NARDONI, *La transfiguración de Jesús y el diálogo sobre Elías según el evangelio de san Marcos*, UCA, Buenos Aires 1976; J. M. NÜTZEL, *Die Verklärungs-erzählung im Markusevangelium*, FB 6, Wurzburgo 1973.

TRIBUS

(↗ *historia*, *Israel*, *Jacob*). Como muchos otros pueblos, los israelitas nacieron y se fueron configurando en forma de «alianza de tribus». Pudo haber al principio unas tribus del Norte (en torno a Siquem) y otras del Sur (en torno a Hebrón), pero no conservamos memoria más precisa de ellas, pues lo que sabemos de Israel con cierta seguridad comienza en tiempos de la monarquía.

Punto de partida. En el siglo XI a.C., cuando los pueblos del entorno (Moab, Amón, Edom) habían creado monarquías, con estructura y administración unificada, los israelitas siguieron siendo una *federación de tribus*, asociadas a nivel social y religioso, pero independientes entre sí. La fe en el mismo Dios les vinculaba, más que un rey o proyecto nacional de tipo político o administrativo. Los israelitas conservaron (o crearon) en esa línea una fuerte conciencia de autonomía familiar y libertad: cada «casa», clan y tribu se sentía independiente, sin centro superior, ni plan social unificado. Esta federación se había formado a partir de diversos grupos raciales y sociales, que se solidarizaban desde su marginación: pastores trashumantes de la estepa oriental, hebreos fugados de Egipto, campesinos y soldados pobres de los reinos cananeos. La fe en Yahvé y un tipo de conciencia de igualdad y solidaridad les vinculó en forma igualitaria de familias libres, sin un poder superior como el de las fuertes ciudades cananeas (dominadas por un rey y templo), sin una milicia permanente (todos los varones en edad militar acudían en caso de peligro) y sin economía centralizada o administración superior, pues les juntaba la misma fe en el Dios de libertad y la conciencia de asumir un mismo ideal de solidaridad social. Esta alianza de grupos autónomos constituye un ejemplo significativo de comunidad humana.

Un modelo distinto de comunicación. Los federados de las doce tribus no eran unos pobres subdesarrollados frente a las grandes instituciones estatales (como la de Egipto), sino todo lo contrario: habían descubierto y desplegado un elemento de concordia social que puede ser modelo para tiempos posteriores, una semilla de globalización no impositiva. Su experiencia de cohesión social ofrece una alternativa frente a oligarquías económicas, sociales y sacrales más extensas (Canaán o Egipto), que imponen su poder autoritario. Los hebreos pudieron oponerse por un tiempo al sistema opresor del entorno, creando espacios de igualdad, como ha contado y cantado la parábola del Éxodo (salida de Egipto): son testimonio de alianza como autoridad suprema para los humanos.

Desde el momento en que se constituye como unidad estable, la comunidad de los israelitas aparece constituida por doce tribus, que corresponden, simbólicamente, a los doce hijos de Jacob: Rubén, Simeón, Leví, Judá, Dan, Neptalí, Gad, Aser, Isacar, Zabulón, José y Benjamín. De algunas queda solo una memoria borrosa. Otras han pervivido por más tiempo y han tenido más influjo en la historia israelita (las de Efraín, Benjamín y Judá). Ese esquema ofrece una alternativa frente a oligarquías económicas, sociales y sacrales más extensas (Canaán o Egipto), que imponen su poder autoritario. Los hebreos pudieron oponerse por un tiempo al sistema opresor del entorno, creando

espacios de igualdad, como ha contado y cantado la parábola del Éxodo (salida de Egipto): son testimonio de alianza, autoridad suprema para los humanos.

La unión de las tribus está muy relacionada con las «ferias» y fiestas, que eran momentos de encuentro y simbiosis entre agricultores más estables y pastores, con más movilidad. En esa línea fue muy significativa la vinculación de las fiestas de unos y otros: la fiesta de los panes ázimos (propia de los agricultores) y la fiesta de los primeros pastores o pascua (propia de los pastores). La fiesta de los *Ázimos* (que en principio era de tipo agrícola) queda asociada con la *Pascua* (que es recuerdo de la liberación histórica de Egipto). De esa forma, el pan del año nuevo se entiende como expresión de libertad. El texto relaciona los Ázimos-Pascua con la circuncisión, vinculada a alianza: solo pueden celebrar la Pascua y comer los Ázimos de la bendición de Dios, año tras año, los que pertenecen al pueblo de Dios, participando así de su pureza.

De esa forma se instituye el pueblo en *Guilgal* (que significa *círculo*, emparentado con *circuncisión*), junto a Jericó, que fue quizá el primer santuario de la tierra de Palestina, vinculado a la pascua y los ázimos santos. Gálgala o Guilgal, con su círculo de doce piedras milenarias, junto a Jericó, al lado del Jordán (cf. Jos 4,19-24), ha vinculado el recuerdo de la entrada en la tierra prometida con la fiesta del pan nuevo y los nuevos corderos. Allí se ha ido tejiendo la identidad israelita, con el encuentro de pastores y agricultores, esencial para la historia del pueblo de Dios. Se han contado leyendas de unos grupos y otros, se han sellado pactos, se han fijado encuentros de familias y clanes, en torno a los dones del campo (pan) y los rebaños (corderos), como se ve en la fiesta de Pascua. Este ha sido quizá el más antiguo santuario israelita en Palestina. Allá en Guilgal, junto a la antigua ciudad de Jericó (quizá destruida en aquel tiempo), en la hoya del Jordán, tuvo lugar uno de los acontecimientos fundamentales de la historia humana: la unión religiosa y social de unas tribus de las que nacería el pueblo de Israel.

El tiempo de las tribus como tales pasó tras el comienzo de la monarquía, pero su memoria ha seguido siendo el punto de referencia simbólico de la unidad y riqueza de Israel, entendido como alianza de grupos vinculados por una fe en Yahvé y por unos antepasados comunes. Esa visión constituye también el horizonte de referencia del mensaje de Jesús, que expresa en el «retorno» (culminación) de las doce tribus, personificadas en los doce* apóstoles.

Cf. N. K. GOTTWALD, *The Tribes of Yahweh*, SCM, Londres 1980; S. HERRMANN, *Historia de Israel*, Sígueme, Salamanca 1979; B. HALPERN, *The emergence of Israel in Canaan*, SBL MS 29, Chico CA 1983; R. DE VAUX, *Historia antigua de Israel* I-II, Cristiandad, Madrid 1975; *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985.

TRIBUTO AL CÉSAR

(↗ *César*, *denario*, *dinero*, *economía*, *poder*, *política*). La escena del tributo al césar (Mc 12,13-17 par) nos sitúa ante uno de los temas básicos de la Biblia y del cristianismo primitivo: la relación de los judíos y cristianos ante la sociedad civil. La respuesta de Jesús (devolved al césar lo que es del césar y a Dios lo que es de Dios: Mc 12,17) puede entenderse al menos de tres maneras: de forma irónica y evasiva (no afirma ni niega); de forma negativa (que paguen los que utilizan moneda y se aprovechan de sus beneficios; los demás no pagan); de forma positiva (en el ámbito de la fe interna los creyentes son de Dios y no pagan; a nivel externo son súbditos de Roma y tienen que pagar). En la línea de las dos últimas opiniones (que suponen que Jesús aprueba el tributo) suele decirse que él se ha opuesto al error del mesianismo político que quiere impedir que se paguen tributos al césar. A veces se añade que el Estado tiene el derecho de exigir aquello que necesita para su existencia, pero no más, pues su soberanía sobre el ser humano es limitada. A mi juicio, estas respuestas resultan imprecisas, pues proyectan sobre el tiempo de Jesús una división moderna (intimista, ilustrada) de interioridad y mundo externo, convirtiendo la religión en asunto privado, cuestión de conciencia. Ciertamente, Jesús no actúa con métodos políticos de guerra y lucha económica, pero su Reino se sitúa en un camino de política más honda, hecha de pan y casa compartida para todos los humanos. Por eso, no aprueba ni condena el tributo (no defiende a celotas ni a imperiales), sino que sitúa su respuesta a otro nivel. No defiende sin más la legalidad del Estado (romano), pues en ese caso habría respondido: «sí, pagad el impuesto», cayendo así en la trampa que le habían tendido (para hacerle pasar como contrario a los celotas*, que rechazaban el tributo). Jesús no ha caído en la trampa, no defiende la ley del tributo (desacreditándose ante los nacionalistas judíos), ni la niega (oponiéndose el imperio), sino que se sitúa por encima de la disputa de romanos y rebeldes, pues ambos se mueven en un mismo plano de violencia (más grande o más pequeña). No se trata de pagar o no pagar, de apoyar un modelo u otro de Estado (uno civil, otro religioso), no se trata de apoyar con dinero el ejército oficial de Roma, ni la posible guerrilla de los insurgentes judíos. Superando ese nivel, Jesús insiste en lo importante (dad a Dios lo que es de Dios), para que se pueda resolver sobre esa base el tema de las cosas del césar. Todo lo que existe sobre el mundo debe recrearse desde el Reino de Dios. Desde esa perspectiva debemos afirmar que el texto es evasivo, pero solo para aquellos que buscan una respuesta inmediata, a favor de romanos o celotas, de imperio o guerrilla. Jesús no ha querido pronunciarse a ese plano, sino que sitúa todas las cosas (economía y política) en ámbito de Reino: dar a Dios lo de Dios significa asumir su programa de curación y casa compartida, de comunión de mesa y de perdón gratuito. De esa forma, unos y otros, romanos y celotas, imperiales y guerrilleros, quedan invitados a recorrer el camino de Jesús, que no ha querido caer en la trampa de unos u otros. Un cristiano más imperial (de cultura romana) se sentirá inclinado a justificar el tributo romano. Un cristiano más celota (de cultura revolucionaria) pensará que no debe pagarse ese tributo, sino otro. Jesús invita a unos y otros para que puedan asumir su camino de Reino: más allá de la

acción y reacción del mundo está la experiencia y tarea de la gratuidad de Dios, que se expresa en el don del Reino y en la ayuda a los más pobres. Solo desde esa base se puede plantear el tema del tributo.

Cf. J.-C. ESLIN, *Dieu et le Pouvoir. Théologie et Politique en Occident*, Seuil, París 1999.

TRINIDAD

(↗ *Dios*, *Espíritu Santo*, *Hijo de Dios*, *Padre*). Muchas religiones hablan de tres funciones o figuras de Dios, en línea politeísta (habría tres dioses básicos) o mística (Dios tendría tres nombres principales). Esos modelos nos ayudan a situar el tema de la Trinidad cristiana, fundada en la experiencia bíblica del Dios que se revela en Jesús y que realiza su obra salvadora por medio del Espíritu Santo.

(1) *La Trinidad de las religiones*. (a) *Cierto politeísmo naturalista* toma como signo hierofánico primero el despliegue sagrado de la vida, elaborando así a veces una especie de Trinidad o, mejor dicho, una tríada de tipo familiar, formada por el Dios Padre del cielo, la Diosa Madre de la tierra y el Dios Hijo, que nace de ellos y expresa en general la victoria de la vida sobre la muerte. Ese modelo se ha concretado de un modo especial en el oriente mediterráneo, donde hallamos la tríada cananea de dioses (El, Ashera y Baal) y la tríada egipcia de Osiris, Isis, Horus, que tanto ha influido en las formulaciones filosóficas del platonismo medio y del neoplatonismo. Estas religiones poseen tríadas sagradas, pero los dioses que las forman no se pueden tomar como personas, en el sentido estricto del término; son más bien un signo de las fuerzas de la naturaleza y de la vida. (b) *También se puede hablar de un Dios que se expresa a través de tres funciones sagradas*, formando un triadismo funcional intradivino. Algunas tradiciones hindúes hablan de la *Trimurti* o tres formas de Dios (= Brahma, Vishnú, Shiva). En el fondo de la divinidad está *Brahma*, entendido como espíritu universal o sustrato fundante de toda realidad, especialmente de la hondura (Atmán) del ser humano. De Brahma provienen los otros dos grandes signos de Dios: Vishnú y Shiva. *Brahma* es la conciencia universal, totalidad sagrada; *Vishnú* es la fuerza del amor y de la vida creadora, *Shiva* el misterio de la muerte donde todo se disuelve para renacer de nuevo. Los tres momentos sagrados (Brahma, Visnú y Shiva) constituyen formas del ser divino, pero estrictamente hablando no se pueden llamar personas, no son Trinidad. (c) *Puede hablarse igualmente de una Trinidad revelatoria*, formada por los tres momentos que integran la manifestación de lo divino (el Revelador, la Revelación, lo Revelado). Hay un *Dios revelador*, principio y fuente de todo lo que existe: ley divina en que se fundan todas las diversas realidades del cielo y de la tierra. Hay *una Revelación divina*, entendida como proceso de despliegue del mismo Dios que se vuelve luz (en ciertas formas de budismo) o palabra (en el judeocristianismo e islam). Está, finalmente, *lo Revelado*, la nueva Realidad que brota de la revelación de Dios y que se puede identificar con el Espíritu Santo de las tradiciones cristianas y se relaciona con la comunidad sagrada (la Umma del islam o la Shanga del budismo). Este esquema se hallaría especialmente expresado en las *Tres Joyas* del budismo que incluyen el *Dhama* o ley universal de la realidad, el *Buda* o revelador de su luz y la *Sangha* o comunidad de monjes iluminados que expresan sobre el mundo el sentido de la realidad original, del nirvana. Ciertamente hay un proceso ternario de despliegue de la realidad sagrada, pero no podemos hablar de personas trinitarias. (d) *Algunos hablan también de una Trinidad filosófica* expresada de múltiples maneras en las tradiciones de Occidente. La más conocida es la del neoplatonismo con sus diversas

variantes. Algunos hablan del Dios-Artífice como causa activa, de la Materia-Preexistente como causa receptiva y del Mundo divino (o las ideas) que brotan de la unión de los momentos anteriores. Otros aluden al Uno como Dios fundante, a la *Sophia* o Logos, que expresa el sentido de ese Dios en perspectiva de idea creadora, y al Alma sagrada del mundo. En el fondo de este esquema hallamos la certeza de que la realidad es originalmente un proceso divino donde todo se encuentra sustentado y vinculado: la vida de la realidad se expresa y despliega en tres momentos. Hay ciertamente un esquema ternario, no existe Trinidad de personas.

(2) *La Trinidad cristiana*. La experiencia fundante de la Trinidad se encuentra en la Biblia cristiana (Antiguo y Nuevo Testamento), que es el libro de la revelación de Dios Padre, a través de la vida-mensaje de Jesús y de la presencia de su Espíritu. La Biblia no ha empleado el término *Trinidad*, ni ha desarrollado una reflexión temática sobre las «tres personas de Dios». Ciertamente, muchos cristianos han visto ya en el mismo Antiguo Testamento cierto número de imágenes o prefiguraciones de la Trinidad (los tres ángeles bajo la encina de Mambré, Gn 18; los tres jóvenes del horno de fuego, Dn 3,24-90; los serafines de Isaías Is 6,3; etc.). (a) *Testimonios del Nuevo Testamento*. En sentido estricto, los cristianos saben que solo el Nuevo Testamento ha ofrecido el testimonio trinitario, de Dios Padre, por Jesús, en el Espíritu. Desde esa base, los sinópticos hablan de la vida histórica de Jesús, que invoca a Dios como Padre y que actúa con la fuerza del Espíritu Santo, venciendo de esa forma a los espíritus impuros. Por su parte, Pablo presenta a Jesús como *Kyrios* pascual, Señor divino, que está siempre vinculado a Dios Padre y que actúa en la Iglesia por medio del Espíritu Santo. Desde ahí se entienden las numerosas fórmulas ternarias de sus cartas, como aquella con la que culmina la Segunda a los Corintios: «La gracia del Señor Jesucristo, el amor de Dios, y la comunión del Espíritu Santo sean con todos vosotros» (2 Cor 13,14). Por su parte, Juan evoca las relaciones filiales de Jesús con el Padre, de tal forma que todo su evangelio es una reflexión sobre la gran comunión divina del Padre y del Hijo Jesús, que se expresa y actualiza en la Iglesia por medio del Espíritu Paráclito. De esa forma, sin citar la palabra *trinidad*, los grandes escritores del Nuevo Testamento, cada uno a su manera, ofrecen el testimonio de Jesús a quien vinculan con el Padre y el Espíritu, aunque no formulen su experiencia de una forma trinaria expresa, como hace Mt 28,19, cuando presenta la última palabra de Jesús a sus amigos: «Id y haced discípulos de todas las naciones, bautizándoles en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo». (b) *Reflexión de la Iglesia*. La elaboración de la *teología trinitaria* se ha realizado más tarde, en el curso de los primeros siglos, para desarrollar el sentido de la nueva experiencia cristiana y también, de alguna forma, para responder a una serie de problemas planteados por aquellos a quienes los creyentes de la Gran Iglesia consideran herejes o infieles al legado de Cristo y de la tradición apostólica. Algunos de esos herejes parecen rechazar el monoteísmo bíblico, cayendo en un tipo de triteísmo; otros niegan la divinidad de Cristo o del Espíritu; otros, es fin, como algunos gnósticos, parecen confundir o mezclar los diversos aspectos de Dios, introduciendo en su interior un proceso vital de tipo triádico que rompe la bondad de Dios o que niega el valor de la historia. Pues bien, el Nuevo

Testamento no emplea el nombre Trinidad, pero habla de Dios Padre, de Jesús (a quien descubre de un modo radical como divino) y del Espíritu de Dios. Uno de los primeros autores que ha empleado dentro de la Gran Iglesia el término *trias* para hablar de Dios ha sido Teófilo de Antioquía, un apologista de finales del siglo II. Unos decenios más tarde, Tertuliano introducirá la fórmula «una esencia y tres personas» para designar a la Trinidad, una fórmula que se convertirá en punto de referencia para la teología posterior. Desde ese momento, en los primeros siglos de la Iglesia, y también en la Edad Media, se realizó un gran esfuerzo para expresar en lo posible el misterio, explicándolo a través de palabras que resultaban adecuadas para la época: *hipóstasis*, *persona*, *esencia*, *procesión*, *relación*, *perijóresis*... Esas palabras, tomadas en su mayor parte de la filosofía griega, nos resultan hoy a veces alejadas, de manera que algunos piensan que la Trinidad constituye un misterio inaccesible; pero, situadas en su contexto y recreadas en perspectiva actual, nos permiten descubrir la Trinidad como centro y corazón de nuestra vida, expresión del despliegue y de la comunión de Dios.

Cf. X. PIKAZA, *Dios como Espíritu y persona*, Sec. Trinitario, Salamanca 1990; *Enquiridion Trinitatis*, Sec. Trinitario, Salamanca 2005; X. PIKAZA y N. SILANES, *El Dios cristiano. Diccionario teológico*, Sec. Trinitario, Salamanca 1994.

TROMPETAS Y CUERNOS

(↗ *Apocalipsis*). Había en Israel cuernos (*qeren*, griego *keras*) de carnero o macho cabrío, para iniciar la batalla (cf. Jos 6,5-6; Jc 7,16-17) o convocar a las grandes celebraciones (Jl 2,15; Lv 25,9). Había también trompetas de metal (*jasosrah*, griego *salpinx*), empleadas también en guerra y culto (fiestas) del pueblo (cf. Nm 10,8; 2 Cr 5,12ss). La apocalíptica judía y cristiana les confiere una clara función escatológica (cf. Mt 24,31 par; 1 Tes 4,16; 1 Cor 15,22): Dios o su ángel anuncian con la trompeta la llegada del tiempo final. Particular importancia tienen las trompetas en Qumrán, donde ellas marcan los momentos y matices de una guerra santa concebida como manifestación final de Dios y van dirigiendo la lucha histórica (militar) contra los enemigos de Israel: hay trompetas para enrolarse en las batallas, para formar los campamentos, para iniciar el combate, para la emboscada y la matanza, trompetas para la persecución de los enemigos y para declarar la victoria (cf. 1QM 3,1-10, *Regla de la guerra*). Las trompetas *(salpigges)* del Ap definen los momentos de una lucha que no es militar, sino testimonial: los soldados de Cristo (mártires) no matan, sino que están dispuestos a morir como (con) el Cordero degollado. El Apocalipsis presenta de un modo especial las siete trompetas finales, como signo escatológico que marca el centro del despliegue del libro (cf. Ap 7,6–11,15), entre la ruptura de los siete sellos y el despliegue de las copas de la ira. Esas trompetas definen al Ap como liturgia guerrera y salvadora de Dios para los últimos tiempos.

TRONO

(↗ *Apocalipsis*, *Ascensión de Jesús*, *juicio 2 [Mt 25]*, *sentado*). Signo de poder de los reyes y, especialmente, de Dios (cf. 1 Sm 4,4; 6,2; 1 Re 1,17; Sal 47,8). Evocaremos especialmente su sentido mesiánico, para fijarnos después en una representación medieval de la cruz como trono de Cristo.

(1) *La Biblia*, *un libro sobre el Trono*. Podría decirse que la Biblia es la historia de una disputa sobre el sentido del verdadero trono y poder. Entre las referencias al trono de Dios y de su Mesías podemos citar: el trono de piedras de zafiro de Ez 1,26 (Mercabá*) y el trono de 1 Henoc* 14. En el Nuevo Testamento destaca el trono del Hijo del Hombre (Mt 25,31), acompañado por los doce apóstoles, que se sientan sobre doce tronos, para «juzgar» a las doce tribus de Israel (Mt 19,28; Lc 22,30). Sobre el trono mesiánico se sientan en el milenio todos los justos, cada uno en el suyo, todos juntos con el Cordero sacrificado (cf. Ap 20,4). Col 1,16 habla de tronos «personificados», seres angélicos llamados tronos (ellos aparecen así en los nueve órdenes angélicos de la tradición posterior: Ángeles, Arcángeles, Tronos, Dominaciones, Virtudes, Principados, Potestades, Querubines y Serafines). En el Apocalipsis hay también tronos para los Ancianos del salón celeste (Ap 4,4; 10,16) y para los hombres salvados, tanto en el milenio (20,4) como en el reino final de Cristo con su Padre: «Al vencedor yo le daré que se siente conmigo en mi trono; así como yo también he vencido y me he sentado con mi Padre en su trono» (3,21). El Trono constituye, según eso, un elemento de la salvación de Dios: todos los hombres y mujeres son reyes, todos participan por Cristo del trono de la salvación. Desde esa base, el Apocalipsis se define como lucha entre el Trono de Dios, que es gracia abierta a todos los hombres, y el Trono de Dragón que es propio de la Bestia y de la Prostituta, sentada sobre la Bestia (Ap 13,2; 16,10; 17,1-6). En un sentido estricto, el trono pertenece a Dios de tal manera que ambos nombres se identifican. Dios es el Sentado sobre el Trono, en gesto de poder supremo (Ap 4,2-9; 5,1.7.13; etc.). Juan, el autor del Apocalipsis, quiere afirmar así que el verdadero Trono pertenece solo a Dios, que las Bestias y la Prostituta no pueden usurparlo, haciéndose reyes. Quienes comen idolocitos y se prostituyen con Roma rechazan el Trono de Dios para ponerse al servicio del Trono de Satanás (cf. Ap 2,13). Lógicamente, el Ap culmina con la visión de un Trono grande, blanco, donde Dios juzga la historia (Ap 20,11), de manera que ese Trono (compartido por Dios y su Cordero) se hace fuente de existencia (lámpara de luz, río y árbol de vida y curación) para todos los humanos (22,1-5). En las especulaciones de la Cábala*, Dios mismo se identifica con un Trono y el *Metatron* viene a presentarse como el ángel supremo, que asiste a Dios (de ahí vendría su nombre griego: Meta-tron, el que está tras el Trono o junto al Trono).

(2) *Trono de Gracia*, *Cruz de Jesús*. Desde tiempo antiguo, tanto en sus escritos como en las representaciones artísticas (pinturas y esculturas), los cristianos han interpretado la Cruz de Jesús como Trono de gracia y su muerte como victoria de Dios sobre la muerte. Ciertamente, siguen estando en el fondo las palabras de Jesús en Mc 15,34: Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado? Pero en el fondo de esas palabras se descubre la

más alta presencia salvadora de Dios, «que estaba en Cristo, reconciliando el cosmos consigo mismo, no computando a los hombres sus pecados y poniendo en nuestra boca una palabra de reconciliación» (2 Cor 5,19). Dios estaba en Cristo, sosteniendo y asumiendo su entrega por los hombres, en un gesto de amor divino. Ama Dios a Cristo, su Hijo, al permitirle que culmine su camino de ofrenda redentora. Y ama Dios a los hombres al entregarles a su propio Hijo como propiciación por los pecados (cf. Jn 3,16). Así lo ha visto el evangelio de Juan cuando presenta la muerte de Jesús como principio de gracia salvadora abierta hacia los hombres. Así lo ha confesado la Iglesia cuando interpreta la cruz como trono de la gracia de Dios. Sentado sobre el trono se halla el Padre, en gesto de suprema bondad, sosteniendo entre sus brazos y rodillas la cruz del Cristo que muere diciendo, como sabe Lc 13,46: «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu». Desde ahí se entienden también las palabras de Juan. «Junto a la cruz de Jesús estaban su madre y la hermana de su madre, María la de Cleofás, y María Magdalena. Jesús, viendo allí a su madre y al discípulo que amaba, dijo a su madre: mujer, ahí tienes a tu hijo. Después dice al discípulo: ahí tienes a tu madre. Y desde aquella hora el discípulo la recibió en su casa» (Jn 19,25-27). Muere Jesús, pero, en su muerte, él aparece como Señor supremo de la vida, firmando desde el alto de la cruz su testamento. Madre y discípulos son el signo de la Iglesia o, mejor dicho, de la humanidad entera. Desde el alto de la cruz, como fuente de la gracia, Jesús ha instituido la existencia nueva de los fieles en la Iglesia, uniendo a la Madre (Antiguo Testamento) con el discípulo amado (la Iglesia). En ese contexto se entiende también otro pasaje de Juan: «Cuando vieron que Jesús había muerto no rompieron sus piernas, sino que uno de los soldados abrió su costado con una lanza. Y de pronto salió de allí sangre y agua» (Jn 19,33-34). La cruz de Jesús aparece así como trono de gracia de Dios para los hombres. Jesús, que es Dios de amor crucificado, les ofrece el torrente de su gracia, el agua de su Espíritu de vida, conforme a su promesa: «Todo el que beba de esta agua no volverá ya a tener sed; quien beba del agua que he de darle no tendrá ya sed jamás, sino que el agua que he de darle vendrá a hacerse dentro de él una fuente de agua viva que mana hasta la vida eterna» (Jn 4,13-14). Esta es el agua del Espíritu que brota de Jesús glorificado (cf. Jn 7,39), haciendo que los hombres puedan nacer de nuevo (de lo alto) (cf. Jn 3,3). De esa forma, la cruz que era maldición (cf. Gal 3,13-14) se convierte en principio de bendición. Ella se muestra así como trono de la vida de Dios para los hombres, porque Jesús ha dicho en ella: «Todo está cumplido. E inclinando la cabeza entregó el Espíritu» (Jn 19,3).

Cf. GERMÁN DE PAMPLONA, *Iconografía de la Santísima Trinidad en el arte medieval español*, CSIC, Madrid 1970; X. PIKAZA, *La Biblia de los pobres*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1982.

TUMBA DE JESÚS

1. Historia

(↗ *Apariciones*, *Cruz*, *fe*, *Jerusalén*, *Jesús*, *José de Arimatea*, *María Magdalena*, *Moisés*, *muerte*, *Pedro*, *resurrección*, *Santiago*). La tumba de los santos y fundadores de religiones suele ser un lugar sagrado. Así en Palestina se veneran las tumbas de patriarcas y reyes (como Abrahán y David), lo mismo que se veneran en Roma y en otros lugares las tumbas de apóstoles y mártires cristianos (como la de san Pedro en el Vaticano). Pero, de un modo significativo, no se conserva ni venera la tumba de Moisés ni la de Jesús. De Moisés se dice, misteriosamente, que «Dios mismo le sepultó en el valle, en la tierra de Moab, frente a Bet-peor. Nadie sabe dónde está su tumba, hasta el día de hoy» (cf. Dt 34,6).

Es posible que ya nadie conociera, en el tiempo del Deuteronomio, el lugar donde Moisés pudo haber sido sepultado. También es posible que el autor israelita quisiera borrar el recuerdo de una posible tumba de Moisés, para que los israelitas no la veneraran. Sea como fuere, la religión de Israel no es religión de tumbas, sino de fidelidad a Dios y de cumplimiento de sus leyes. De la tumba de Jesús, en cambio, se dicen muchas cosas en el Nuevo Testamento, pero no para que los cristianos la veneren, sino todo lo contrario: para que ellos sepan que está vacía y así busquen y encuentren a Jesús resucitado en su mensaje, como seguiré indicando.

(1) *Jesús criticó una religión de tumbas*. Para sus primeros seguidores, Jesús fue un muerto sin tumba; su memoria no estuvo vinculada a un monumento donde se guardaron y se siguieron venerando por siglos sus huesos, como sucede con muchos sepulcros que llenan el duro valle de Josafat, junto a Jerusalén. Los cristianos comienzan su andadura histórica con un «menos» (no tienen ni siquiera el consuelo de la tumba). Pero ese «menos» se ha transformado en un «más»: no poseen una tumba porque «tienen a Jesús todo entero», animándoles a retomar el camino del Reino. Desde esa base han de entenderse algunos textos centrales de los evangelios en los que Jesús había condenado la religión de los sepultureros aprovechados: «Deja que los muertos entierren a los muertos...» (Lc 9,59-60; cf. Mt 8,21-22). «Ay de vosotros que edificáis los sepulcros de los profetas...» (Lc 11,47-48; cf. Mt 23,29-32).

Jesús, que protestaba contra los constructores violentos de tumbas, no había comprado en Jerusalén una parcela donde pudieran enterrarle, ni quiso que le edificaran una tumba. Jesús criticó una religión de «sepulcros blanqueados» (Mt 23,27), propia de aquellos que elevan tumbas hermosas para los mismos muertos a quienes ellos o sus padres han asesinado (religión de muerte) para así seguir asesinando (religión que mata). Los que edifican sepulcros suponen que ellos honran la memoria de los muertos, pero hacen algo diferente: quieren enterrar mejor a los asesinados, aprovechando su memoria para continuar imponiendo su violencia (es decir, para matar a los profetas del presente). No murió para dejar un monumento glorioso, sino para seguir viviendo en los pobres que mueren y esperan el Reino de Dios.

El evangelio de Mateo ha insistido en el tema, aplicándolo a los escribas y fariseos (judíos de diversas tendencias, incluso judeocristianos): «Con esto dais testimonio contra vosotros mismos de que sois hijos de aquellos que mataron a los profetas. ¡Vosotros, pues, colmad la medida de vuestros padres!» (Mt 23,31-32). Al construir los monumentos de los profetas asesinados, diciendo así que quieren distanciarse de sus padres asesinos, los hijos siguen aprobando la violencia de esos padres y viviendo de ella. Necesitamos destruir para afirmarnos, matar para justificarnos, de manera que nuestra misma estructura social tiende a mostrarse como culto a la destrucción. Primero matamos y después (al mismo tiempo) divinizamos o sacralizamos a los muertos, para justificarnos mejor. Jesús descubrió y denunció ese mecanismo de muerte (vinculado al sistema religioso/social de Jerusalén) y por eso, entre otras cosas, le mataron.

(2) *Quizá no hubo «santo» entierro*. La tradición más antigua es muy sobria y solo dice que «fue enterrado» (1 Cor 15,4), afirmando así que murió del todo y no pudo revivir en este mundo viejo (en contra de algunos textos gnósticos que dicen que despertó en la tumba y volvió a este mundo). Algunos cristianos posteriores quisieron saber dónde se hallaba su tumba, suponiendo que debía ser «honorable», como aquellas que se hacían construir algunos ricos de Jerusalén. Pero, en contra de esa posibilidad (¡una tumba distinguida de Jesús!) se viene elevando desde antiguo un argumento muy sólido: los romanos solían dejar que los ajusticiados públicos quedaran sobre el patíbulo, para escarmiento general, o los arrojaban a una fosa común donde se consumían, sin cultos funerarios, también para escarmiento de otros posibles malhechores.

En esa línea, muchos investigadores afirman que Jesús no fue enterrado con honor, sino arrojado por los mismos verdugos romanos a una fosa o pudridero para condenados, donde ningún hombre puro podía acercarse, pues su contacto manchaba. Pero otros piensan que, conforme a la tradición de los evangelios, resulta más probable que le enterraran «los judíos», es decir, los delegados del Sanedrín o las autoridades israelitas de Jerusalén, que pidieron a Pilato los cuerpos de los ajusticiados, pues, quedándose al raso a lo largo de la noche, habrían manchado la tierra y corrompido la ciudad, sobre todo en una fiesta como Pascua (Jn 19,31-37; cf. Dt 21,22-23). Parece que Hch 13,29 nos sitúa en esa misma línea cuando afirma que «los judíos bajaron a Jesús de la cruz y lo enterraron». Sean quienes fueren, no hubo un «santo entierro» en el sentido piadoso del término: le bajaron de la cruz y le pusieron bajo tierra los representantes de los asesinos, para que todo pudiera seguir su curso, como si nada hubiera sucedido. Críticamente, leyendo en el fondo de los textos, se pueden trazar tres posibilidades, y las tres encuentran defensores entre los historiadores actuales, cristianos o no cristianos.

Le enterraron soldados romanos. Los judíos podrían haber pedido a Pilato que bajara de la cruz a los tres ajusticiados, pero fueron los mismos soldados romanos quienes les enterraron, en una fosa común o sumidero para condenados, allá cerca, en algún hueco de la cantera abandonada de la crucifixión (bien analizada por los arqueólogos), llamada Gólgota o Calvario, Lugar de Calavera (cf. Mc 15,22; Lc 23,33). Había allí huecos abundantes para muertos.

Delegados del sanedrín. Otros investigadores piensan que los delegados del Sanedrín judío pidieron los cadáveres y ellos mismos los enterraron con prisa, antes de que llegara el sábado pascual, sin unción ni ceremonia funerarias, en una fosa común de ajusticiados e impuros, no en el Gólgota, sino al otro lado de la colina, quizá en el valle de la Gehenna (lugar asociado a la muerte). En este caso, lo mismo que en el anterior, los discípulos (mujeres) podrían haber mirado de lejos el «entierro apresurado de Jesús», pero sin participar en él, ni poder separar después el cadáver de Jesús de los otros cadáveres, de manera que se quedaron sin su cuerpo.

Amigos de Jesús. Esta posibilidad es una ampliación de la anterior. No se puede negar la posibilidad de que Jesús hubiera tenido un amigo judío «influyente», llamado José de Arimatea, un «aristócrata bueno», que consiguió que le dieran el cuerpo y lo enterró de prisa, pero con cuidado, mientras las mujeres amigas miraban de lejos, sin poder acercarse a su tumba «noble y pura», excavada en la roca. Los cristianos debieron reconocer que ellos no habían enterrado a Jesús: ¡No tenían autoridad para eso! Pero pudieron añadir que le enterró un buen judío, amigo de Jesús, y que las mujeres miraban de lejos. (Pues bien, en ese caso, si José era amigo ¿por qué no llamó a las mujeres o se acercaron ellas para acompañarle y ayudarle?). Sea como fuere, los cristianos podían decir que el sepulcro de Jesús fue limpio, propiedad de un rico (pues solo los ricos podían tener un sepulcro así en Jerusalén).

(3) *Un muerto que no necesita tumba «honrada».* Desde el punto de vista histórico y teológico, resulta más coherente pensar que Jesús murió y fue enterrado con los pobres, en la línea de Is 53,9 («fue con los impíos su sepultura»), de manera que su muerte respondió a lo que fue toda su vida: un gesto de solidaridad con los rechazados y expulsados del buen sistema social. En esa línea, reinterpretando el texto de los evangelios actuales (Mc 16,1-8 par), sabemos que las mujeres no pudieron encontrar el cadáver de Jesús, sea porque lo habían arrojado a una fosa común que ellas no podían abrir (estaba custodiada), sea porque el sepulcro donde, al parecer, le había colocado José de Arimatea se encontró vacío, por la causa que fuere.

Sea como fuere, las mujeres y los demás amigos (discípulos) no pudieron encontrar el cadáver de Jesús, ni embalsamarle y enterrarle con honores y volver cada semana (o cada año) al monumento para celebrar la memoria de su muerte. Jesús no tuvo tumba propia, pero, en compensación, tuvo buenos amigos, quizá escondidos al principio, pero muy visibles luego, los primeros cristianos, que empezaron siendo un grupo de fugitivos (dejaron morir a Jesús), para convertirse después en testigos de su vida y esperanza. Así surgieron los cristianos, como amigos de un muerto cuyo cadáver no pudieron encontrar ni honrar, porque estaba vivo.

Esta es la respuesta más verosímil y coherente: la vida histórica de Jesús acabó en la fosa común de los asesinados, al lado de los miles de expulsados, de aquellos que mueren de un modo violento y son arrojados, aplastados, sin honor, en cualquier cuneta o pudridero de la humanidad triunfante. Allí quisieron echarle, allí le echaron con los otros dos crucificados (quizá con la intervención de un hombre llamado José de

Arimatea), para que los otros (¡los judíos y romanos triunfadores!) pudieran seguir celebrando de forma orgullosa una fiesta dedicada al Dios de la victoria de los «buenos».

En ese contexto, la Iglesia ha confesado que Jesús «descendió a los infiernos» (Credo Romano), a través de la fosa común, para dar vida a los muertos. De esa forma, lo que podía ser suprema maldición (¡morir sin buen entierro, pudrirse sin sepultura honrada!) vino a presentarse como bendición suprema, revelación del Dios de Jesucristo, en la línea de todo el Evangelio. Por eso, no pudieron labrarle un sepulcro, pues él mismo se había convertido en Vida para todos y en todos ellos (en los que sigue viviendo). Venerar a Jesús en una tumba significaría clausurar el Evangelio. Por eso, el ángel de pascua dijo a las mujeres: «No está aquí, id a Galilea... y allí le encontraréis con aquellos que siguen su camino» (cf. Mt 16,7-8).

(4) *El deseo de un entierro honorable.* La tradición cristiana, partiendo de Marcos (cf. Mc 15,42-47), ha desarrollado (al menos simbólicamente) la tercera posibilidad antes indicada: según ella, los romanos o el sanedrín dejarán el cadáver de Jesús en manos de un simpatizante mesiánico que había estado escondido en el momento de la condena, un hombre rico, que actuó después de forma decidida (aunque como delegado del Sanedrín), enterrando al «buen» crucificado, Jesús (no a los otros dos), en su propio sepulcro, excavado en la roca, sin contar con los «familiares» del crucificado, ni con sus discípulos, ni con las mujeres amigas. Esa afirmación aporta un dato muy importante: ese hombre «rico» garantizó la pureza del entierro y de la sepultura de Jesús y sirvió para afirmar que el cuerpo de Jesús no estaba después en el sepulcro, sino que había resucitado.

Ciertamente, hay cosas que no encajan bien en esa perspectiva, pero los cristianos podían decir que el entierro de Jesús fue honorable (estuvo dirigido por unos amigos) y que su sepulcro fue limpio, propiedad de un rico, pues solo los ricos podían tener sepulcro noble en el entorno de Jerusalén (en la ciudad no se enterraba). Los evangelios (partiendo de Mc 15,42-47) han desarrollado simbólicamente la tercera posibilidad, afirmando que un hombre rico garantizó la pureza del entierro y sepultura de Jesús (de forma que después se pudo hablar de un sepulcro vacío...), aunque, en línea de Evangelio, siguiendo el mensaje de Jesús, podemos preguntar: ¿Por qué sería «puro» un sepulcro nuevo y limpio, exclusivo de Jesús, mientras que una fosa común hubiera sido «impura»?

A la luz de su vida y mensaje, una fosa común es tan pura como un sepulcro ostentoso de ricos. Sea como fuere, desde el punto de vista histórico y teológico, parece más coherente pensar que Jesús murió y que le enterraron entre los rechazados sociales (cf. Is 53,9: «fue con los impíos su sepultura»), de manera que su muerte fue como su vida, un gesto de solidaridad con los maldecidos y expulsados del buen orden social. Históricamente, parece más verosímil que fuera enterrado directamente por los romanos, o con su autorización, en un sepulcro común, y es muy posible que el encargado de hacerlo se llamara José de Arimatea, un buen judío a quien los cristianos recuerdan por eso con cariño. Lo mismo habría sucedido con los otros dos «ladrones».

(5) *El recuerdo de Jesús no es una tumba.* Desde esa base puede leerse el relato simbólico de Mt 28,1-4, que evoca la acción escatológica de Dios, que ha empezado a romper las tumbas de los muertos antiguos, para ofrecer una esperanza a los crucificados y a todos los muertos (cf. Mt 27,51-53). Es muy difícil asegurar lo qué pasó externamente con el cadáver. Lo que importa es lo que pasó de verdad, en sentido teológico: Jesús «bajó a los infiernos», entró del todo en el reino de la podredumbre y de la muerte, para iniciar desde allí un camino de pascua (cf. 1 Pe 3,18-22). El signo de la historia de Jesús, la prueba de su pascua, no es la desaparición físico-biológica de su cadáver, sino la experiencia de sus seguidores. Por eso, cuando los textos evangélicos (a partir de Mc 15,42–16,8) evocan una tumba honorable, no están hablando de algo físico, sino de un misterio de fe: Dios mismo ha recogido a Jesús desde el abismo de la muerte, para asumir toda su vida y resucitarle, con los crucificados y expulsados de la historia, haciéndole fuente de vida.

Jesús no está allí donde quisieron arrojarle y encerrarle, rápidamente, para que su cuerpo no contaminara el aire de pascua, sino que está en el Dios de la vida de los hombres y mujeres que le siguen. Por eso, los cristianos no son guardianes de un sepulcro cerrado, sino mensajeros de una tumba abierta, vacía de muerte, pero llena de Vida pascual. Esta tumba abierta no se encuentra ya en Jerusalén, sino en cualquier lugar del mundo donde los seguidores de Jesús se muestran y actúan como testigos de la Vida de Dios que resucita a los crucificados de la historia. El posible dato de la tumba rica que Jesús habría tenido, para ser allí recordado, puede resultar secundario e incluso molesto para el evangelio de la Cruz cristiana. El recuerdo de Jesús no está vinculado a una tumba venerable, como la del Rey David, sepultado con majestad y gloria en Jerusalén (cf. Hch 2,29), ni a un espíritu-fantasma, que actúa a través de otros personajes, que reciben su poder y pueden realizar así prodigios (como piensa Herodes, refiriéndose al Bautista; cf. Mc 6,14-16). El recuerdo de Jesús se identifica con la vida de sus discípulos, que expanden su Evangelio, y con la vida de los pobres de la tierra, que siguen siendo arrojados y expulsados a sepulcros sin honor ni gloria, asesinados por el mismo sistema de poder que enterró a Jesús en una tierra (que ellos creían) infame.

Así podemos decir, en conclusión, que con los medios de la exégesis parece difícil afirmar que Jesús tuvo un entierro honorable y que su tumba (propiedad de un rico y famoso judío) se encontró después vacía, sin que humanamente se pudiera saber lo que pasó. Sin duda, pudo haber una tumba rica (¡para recuerdo mundano del muerto!), que después se halló vacía. Pero, a mi juicio, es más probable que Jesús fuera enterrado como un ajusticiado peligroso y que ninguno de los suyos pudiera llegar hasta su fosa (maldita y quizá protegida por una prohibición), distinguiendo su cadáver, para honrarlo, mientras que los demás cadáveres de los crucificados o ajusticiados seguían abandonados, sin honor alguno. Jesús no quiso terminar en una tumba, sino proclamar la llegada del Reino. En esa línea él ha sido y sigue siendo para la Iglesia *un muerto sin monumento funerario.*

Jesús no es un cuerpo para monumento, una momia incorrupta o unos huesos santos, sobre los que pueden edificarse grandes pirámides o basílicas, para enterrar así la llama

de su vida. Jesús es un muerto sin sepulcro, un hombre vivo, pues ha empezado a resucitar no solo en Dios que resucita a los muertos (cf. Rom 4,23; en pura trascendencia), sino en la fe de sus discípulos, en la vida de los hombres y mujeres que le aceptan, con todos los que han muerto y han sido sepultados como él en la fosa común de la historia. Por eso, los cristianos no van a Jerusalén a ver la tumba de Jesús, sino a descubrir que Jesús no tiene tumba, pudiendo confesar así mejor su resurrección.

Sobre el tema de la tumba de Jesús y la posible «desaparición» de su cadáver, hay una bibliografía interminable. De ella tratan las «vidas» de Jesús, entre ellas las de J. D. CROSSAN, *Jesús. Vida de un campesino judío*, Crítica, Barcelona 1994; J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, Verbo Divino, Estella 2009; G. THEISSEN y A. MERZ, *El Jesús histórico*, Sígueme, Salamanca 1999. Cf. también J. J. BARTOLOMÉ, *La resurrección de Jesús. Testimonio del Nuevo Testamento*, CCS, Madrid 1994; R. E. BROWN, *La muerte del Mesías* I-II, Verbo Divino, Estella 2004/2006; J. A. FITZMYER, «Crucifixion in Ancient Palestine. Qumran Literature and the New Testament», *CBQ* 40 (1978) 493-513; R. H. FULLER, *The Formation of the Resurrection Narratives*, SPCK, Londres 1972; M. HENGEL, *Crucifixion in the Ancient World*, Fortress, Filadelfia 1977; J. E. TAYLOR, «Golgotha. A Reconsideration of the Evidence for the Sites of Jesus Crucifixion and Burial», *NTS* 44 (1998) 180-203; N. T. WRIGHT, *La resurrección del Hijo de Dios. Los orígenes cristianos y la cuestión de Dios*, Verbo Divino, Estella 2008.

2. Sentido

(↗ *muerte*, *resurrección*, *sepulcro*). Gran parte de las religiones de la historia han sido formas de sacralizar a los muertos, reconociendo que viven y venerando su memoria en un sepulcro (monumento o *mnemeion*: recordatorio), lugar donde se mantiene la memoria de los muertos, como expresión de una experiencia universal de Vida. Pues bien, los cristianos han rechazado el culto de la tumba de Jesús, diciendo que ella está vacía, como hemos puesto de relieve en el tema del sepulcro*, que aquí matizamos y completamos. Jesús vive en la comunidad de sus seguidores, es decir, allí donde se anuncia su Palabra de Evangelio, pues Dios le ha recibido en su Vida.

(1) *Jesús*, *un Mesías sin tumba*. La tradición cristiana vincula a Juan Bautista con una tumba-memorial *(mnemeion)* que sus discípulos alzaron en su honor (cf. Mc 6,29). Jesús, en cambio, no la tiene: su memoria no se ha vinculado a un monumento, donde se contienen sus huesos como recuerdo de su pasado y anticipo de su Reino futuro. En ese sentido, los cristianos parten de un «menos» (no tienen ni siquiera el consuelo de la tumba). Pues bien, por un proceso sorprendente de creatividad, ellos han descubierto que ese menos significa un «más»: tienen a Jesús, pero le tienen de un modo distinto, sin necesidad de tumba que mantenga su memoria. Desde ese contexto pueden entenderse algunos textos básicos de los evangelios: «Deja que los muertos entierren a los muertos...» (Lc 9,59-60; cf. Mt 8,21-22). «Ay de vosotros que edificáis los sepulcros de los profetas...» (Lc 11,47-48; cf. Mt 23,29-32). Jesús, que protesta contra los constructores violentos de tumbas, no ha comprado en Jerusalén una parcela donde puedan enterrarle, ni ha podido desear que le construyan un monumento. No ha subido a Jerusalén para que allí quede su tumba, sino para que se exprese allí su Reino. En ese contexto, es lógico que Jesús no tuviera tumba, de manera que nadie pudo acudir a su cementerio para mantener su memoria a través de un culto funerario, con cadáver o sin cadáver. Nadie pudo rechazar tampoco su memoria, abriendo un sepulcro y diciendo:

¡este es Jesús, a quien pensáis resucitado! El recuerdo de Jesús se encuentra unido con un hueco o vacío. Sus discípulos no pudieron enterrar su cadáver; quizá no supieron dónde había sido sepultado o, si lo supieron, no pudieron encontrarlo, porque se trataba de una fosa común de ajusticiados.

(2) *No tuvo honor su sepultura* (cf. Is 53,9). Los textos del sepulcro de Jesús que está abierto (desde dentro) y vacío (no contiene el cuerpo de Jesús) forman parte del final de los cuatros evangelios (Mc 16; Mt 28; Lc 24; Jn 20). Esos textos no quieren demostrar un hecho físico (un sepulcro se ha roto por dentro, el cadáver de Jesús se ha desmaterializado), sino proclamar un dato de fe: Jesús no está en la tumba donde han podido enterrarle, sea la fosa común de los crucificados, sea un monumento rico excavado en la roca. Esos textos quieren decir y dicen que ninguna tumba ha sido capaz de encerrar a Jesús, pues él sigue estando presente en los suyos, a través de su mensaje, de manera que podemos verle en Galilea, es decir, allí donde sus discípulos hacen aquello que él hacía y viven como él vivía. Muchas religiones y cultos de diverso tipo han ido creciendo en torno a una tumba famosa, que sirve para recordar al muerto (como las estupas de Buda o el sepulcro de Muhammad en Medina). Los cristianos, en cambio, están menos preocupados por la tumba. Por eso pueden sentirse más a gusto con un Jesús que ha sido enterrado en una fosa común, con otros muchos crucificados y expulsados de la sociedad (y con los dos bandidos que según el evangelio fueron crucificados a su lado). Jesús se había puesto de parte de los pobres y expulsados; con ellos, con los crucificados de la historia, en una fosa impura, entre cuerpos de crucificados, parece haber terminado su historia externa. Pero los discípulos no quieren buscarle en la tumba, para venerarle allí, sino que podrán encontrarle vivo, allí donde extienden su Evangelio.

(3) *Dios transforma la tumba de Jesús*. Desde esa base puede leerse el relato simbólico de Mt 28,1-4, que evoca la acción escatológica de Dios, que ha empezado a romper las tumbas de la vieja historia de muerte, para ofrecer de esa manera una esperanza a los crucificados y muertos de la historia (cf. Mt 27,51-53). Es muy difícil decir lo que pasó físicamente con su cadáver. Pero la tradición afirma que él «bajó a los infiernos», entró hasta el fin en el reino de la destrucción y de la muerte, para iniciar desde allí un camino de pascua (cf. 1 Pe 3,18-22). Histórica y teológicamente, lo que importa no es una desaparición físico-biológica del cuerpo de Jesús, sino la experiencia de su vida y su presencia entre sus seguidores. Desde ese contexto puede y debe proclamarse el mensaje de la resurrección al tercer día (al final del tiempo viejo), cuando todos los cuerpos resucitarán, de manera que culmine al fin la historia de la creación, como afirma 1 Cor 15. Por eso, cuando los textos evangélicos (a partir de Marcos 15,42–16,8) hablan de una tumba honorable de Jesús, no están hablando de un hecho físico, sino de un misterio de fe: Dios mismo ha recogido a Jesús desde el abismo de la muerte, en la que ha penetrado, siendo enterrado con los crucificados y expulsados de la historia. Desde esa perspectiva, aunque tuviéramos la certeza de que a Jesús le enterraron en una tumba honorable, que apareció después vacía (sin que se pueda encontrar la causa de ello), deberíamos añadir que ese dato físico resulta secundario y casi contrario al evangelio de la Cruz de Cristo. El recuerdo de Jesús no está vinculado a una tumba

venerable, como la del Rey David, sepultado con honor y gloria en Jerusalén (cf. Hch 2,29), ni a un espíritu-fantasma, que actúa a través de otros personajes, que reciben su poder y pueden realizar así prodigios (como piensa Herodes, refiriéndose al Bautista; cf. Mc 6,14-16). El recuerdo de Jesús se identifica con la vida de sus discípulos que expanden su evangelio, y con la vida de los pobres de la tierra, que siguen siendo arrojados y expulsados a sepulcros sin honor ni gloria, asesinados por el mismo sistema de poder que asesinó y arrojó a Jesús a una tumba infame.

Cf. C. W. CERAM, *Dioses*, *tumbas y sabios*, Destino, Barcelona 2001; M. SAWICKI, *Seeing the Lord. Resurrection and Early Christian Practices*, Fortress, Minneapolis 1994.

U

UNCIÓN, MUJER DE LA

(↗ *Cruz*, *discípulos*, *Iglesia*, *Jesús*, *Marcos*, *María Magdalena*, *Muerte*, *Pasión*). Una de las más enigmáticas y significativas del grupo Jesús, según los evangelios, es la mujer que le unge y proclama Mesías, adelantando su entrega (muerte) y anunciando la experiencia pascual del sepulcro, convertido en experiencia de perfume, de amor regalado y compartido: «Y estando él en Betania, en casa de Simón el leproso, recostado [a la mesa], vino una mujer llevando un vaso de alabastro lleno de un perfume de nardo auténtico, muy caro. Rompió el vaso cerrado y derramó el perfume sobre su cabeza. Algunos estaban indignados y comentaban entre sí: ¿A qué viene este despilfarro de perfume? Se podía haber vendido por más de trescientos denarios y habérselos dado a los pobres. Y la injuriaban. Jesús, sin embargo, replicó: Dejadla. ¿Por qué la molestáis? Ha hecho conmigo una obra buena. A los pobres los tenéis siempre con vosotros y podéis socorrerlos cuando queráis, pero a mí no siempre me tendréis. Ha hecho lo que ha podido. Se ha anticipado a ungir mi cuerpo para la sepultura. En verdad os digo: en cualquier lugar donde se anuncie el evangelio en todo el cosmos se dirá también lo que ella ha hecho, para memoria de ella» (Mc 14,3-9).

(1) *Encuadre y gesto básico: una profetisa en casa de Simón leproso...* (Mc 14,3). Jesús había curado a un leproso, mandándole que fuera a presentarse ante los sacerdotes, según la ley; pero él no lo hizo, no fue a los sacerdotes, ni volvió al espacio de la sacralidad antigua, hecha de leyes de muerte (Mc 1,40-45 par). Pues bien, aquí aparece otro leproso, en el momento clave de la entrega de Jesús, recibiéndole en su casa, mientras los sanedritas (símbolo del templo) deciden matarle. De esa manera, frente al templo «impuro» se eleva ahora la casa de este «puro» leproso, ante cuya mesa está *recostado*, con tiempo para dialogar, en gesto gozoso de comunicación y comida compartida.

Entonces *vino una mujer llevando un (vaso de) alabastro con perfume de nardo...* (14,3). Normalmente, una mujer debía actuar como criada, sirviendo la comida. Pero, en lugar de una bandeja de alimentos, ella trae un vaso (frasco) de cristal sellado con perfume de fiesta y gozo, que anuncia la pascua. De esa forma, la comida se convierte en revelación de amor, como sabe la tradición filosófica y literaria del *Symposion* o banquete de la Sabiduría (evocado por Platón y por la Biblia: cf. Prov 9,1-5). Ella actúa como profetisa, completando el signo y función del Bautista, Pero el Bautista había ofrecido a Jesús en el principio el agua de la penitencia (Mc 1,1-8); esta, en cambio, derrama sobre su cabeza el perfume de la sepultura gloriosa (de la pascua). No se dice su

nombre. Solo sabemos que es (tiene que ser) una mujer. El texto la identifica por el vaso de perfume que lleva en la mano. Ella es la profetisa de una humanidad que recibe a su Mesías y le unge como rey-mesías. En este contexto se entiende su acción de mujer: rompiendo el [vaso de] alabastro derramó [su contenido] sobre su cabeza [de Jesús] (Mc 14,3). Así le unge como a un rey a quien ofrece y marca su tarea (cf. 1 Sm 10,1; cf. 1 Sm 16,13; 1 Re 1,39), ofreciéndole también su cariño y apoyo con perfume.

Los comensales reaccionan de forma negativa: *Había allí algunos que la molestaban... ¿a qué viene este derroche?* (Mc 14,4-5). Razonan desde claves económicas de compraventa. Ciertamente, lo hacen en actitud externa de servicio, señalando que el perfume se podía haber vendido *por más de trescientos denarios (jornales)*, *para dárselo a los pobres*. Entienden el camino de Jesús en claves monetarias y piensan que solo se puede ayudar a los pobres (darles de comer) con dinero. Según ellos, el Mesías debería ser inmensamente rico, para resolver así los problemas de la tierra. Pero ricos de este mundo son los sacerdotes, que emplean su dinero para comprar y matar a Jesús (Mc 14,11).

(2) *Una controversia resuelta por Jesús*. Estos son los datos básicos. (a) *La mujer* emplea su dinero por amor y para amar, abriendo ante Jesús un camino de vida. (b) *Los críticos* quieren convertir el mesianismo de Jesús en cuestión de dinero (con la excusa de los pobres). (c) *Jesús* defiende a la mujer: «¡Ha hecho conmigo una obra buena...!» (14,6). Frente a los discípulos que lo interpretan todo en plano de dinero, ella ha entendido rectamente a Jesús y se lo ha dicho, ofreciéndole de un modo abundante (¡con derroche!) lo más grande que tiene (su perfume) y diciéndole que él mismo es perfume de pascua.

Esta mujer ha iniciado en Jesús (y con Jesús) un gesto de ayuda, de presencia, que se puede traducir y se traduce con perfume, de manera que la muerte viene a convertirse en pascua. En ese contexto, ampliando una palabra de la tradición israelita (Dt 15,11), Jesús dice: *Siempre tendréis pobres entre vosotros*, *a mí no siempre me tendréis* (Mc 14,7). Lo ha dado todo por ellos (por los enfermos, marginados, hambrientos) y ha subido a Jerusalén, dispuesto a morir para ofrecerles el Reino de Dios. Pero ahora se atreve a añadir: *a mí no siempre me tendréis.* Él es el pobre, enfrentado ante la muerte. Ella, la mujer, lo ha comprendido y por eso le ha ungido, como a esposo de bodas, como a rey salvador, ofreciéndole su amor hecho perfume. Jesús lo acepta, recibe el don de la mujer y responde como representante de los pobres: lo que ella ha hecho con él pueden y deben hacerlo todos con los pobres. Ya no se puede hablar de dos maneras de servir: a unos (como a Jesús) con perfume; a otros (a los pobres) con dinero.

La mujer del perfume ha vinculado a Jesús con los pobres, ofreciéndole una ayuda de perfume (de gozo y aroma), mostrando así que la muerte a favor de los demás es principio de vida, que la tumba se vuelve casa de pascua. Ahora sabemos bien lo que sabía ya Jesús al comienzo de su ministerio: «No solo de pan vive el hombre...» (cf. Mt 4,4; cf. Dt 8,3); no solo de dinero vive el pobre, sino también, y sobre todo, de dignidad y perfume, de presencia humana. Desde esa perspectiva añade: «Ha hecho lo que ha podido: ha ungido mi cuerpo *(sôma)* para la sepultura» (14,8). Esta mujer le ha ofrecido

su perfume para que él pueda culminar su tarea de entrega. Ella ha comprendido la misión de Jesús, y le ha dicho su palabra con perfume que vence la muerte y se expresa como esperanza de resurrección. Jesús así lo entiende y lo acepta: *¡Ha ungido mi cuerpo para la sepultura!* Ha ungido a Jesús de tal forma que su sepulcro no será ya lugar de podredumbre y muerte, sino espacio de perfume que se expande por toda la casa (casa de Simón, casa de resurrección).

Entendida así, *esta escena aparece como relato de pascua*. En realidad, Jesús ya ha muerto y está ungido: ha entregado su vida en favor de los pobres y leprosos, de manera que dentro de la Iglesia (en casa de Simón Leproso) se extiende ya, por obra de esta mujer, el perfume de pascua. Los otros hablan de dinero de muerte. Esta mujer habla de muerte para la vida, de cuerpo hecho perfume que se extiende por la casa (cf. Jn 11,3). Por eso resulta esencial su memoria en la Iglesia: «en cualquier lugar donde se anuncie el evangelio en todo el cosmos se dirá también lo que ha hecho, para memoria de ella». Este Jesús ungido por la mujer es ya un *Jesús pascal*, hecho perfume de vida y esperanza para todos, por medio de la Iglesia. Por eso, el recuerdo de Jesús está vinculado a la memoria de esta mujer, en medio de una comida de memoria eucarística (cf. Lc 22,19; 1 Cor 11,23-25). Ella está vinculada a la memoria de la muerte y de la pascua de Jesús. Es la mujer del vaso de perfume de alabastro, memoria necesaria (aunque muchas veces olvidada) de la Iglesia.

Cf. J. JEREMIAS, «Die Salbungsgeschichte Mk 14, 3-9», *ANW* 35 (1935) 75-82; S. LÜCKING, *Mimesis der Verachteten. Eine Studie zur Erzählweise von Mk 14,111*, SBS 152, Stuttgart 1993; M. NAVARRO, *Ungido para la vida. Exégesis narra y teología de Mc 14*, *3-9; Jn 12*,*1-8*, Verbo Divino, Estella 1999; *Marcos*, Verbo Divino, Estella 2006; R. PESCH, *Die Salbung Jesu in Bethanien (Mk 14*, *3-9)*, en *Fest. J. Schmid*, Friburgo de Brisgovia 1973, 267-285; E. SCHÜSSLER FIORENZA, *En memoria de ella*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1988.

UNGIDO

(↗ *Bautismo*, *David*, *Espíritu Santo*, *Jesús 5*, *Mesías 1-2*). La unción, básicamente realizada con aceite, constituye un tipo de consagración o investidura que se emplea con los sacerdotes y reyes. De los sacerdotes ungidos tratan varios textos del Antiguo Testamento (Lv 4,3.5.15; Nm 16,32). De los reyes ungidos, tratan también varios textos de la Biblia: 1 Sm 10,1 (unción de Saúl), 1 Sm 16,13 (unción de David), 1 Re 1,39 (Salomón); incluso a Ciro, rey de Persia, se le llama ungido de Dios (Is 41,5). Pero el ungido básico de Israel será David y su descendiente mesiánico (cf. Sal 18,50). La Iglesia primitiva ha descrito de varias formas la unción de Jesús. Entre los textos más significativos están los siguientes:

(1) *Unción por el Espíritu*, *unción para realizar la tarea mesiánica*. Lc 4,18: «El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido para dar buenas nuevas a los pobres». Esta es la unción por excelencia, la unción con el Espíritu, no con aceite como a los reyes del mundo. La unción se interpreta así como investidura mesiánica, para realizar la acción liberadora. En esta línea se mantienen los textos del bautismo, que han de entenderse en forma de unción mesiánica de Jesús.

(2) *La unción de la mujer*, *unción pascual*: «Pero estando él en Betania, en casa de Simón el leproso, y sentado a la mesa, vino una mujer con un vaso de alabastro de perfume de nardo puro de mucho precio; y quebrando el vaso de alabastro, se lo derramó sobre su cabeza» (Mc 14,3 par). La mujer profeta unge a Jesús como rey-mesías, para que cumpla su tarea, preparándole así para la muerte pascual y la resurrección. Lógicamente, las mujeres de la tumba vacía no pudieron ungirle para la sepultura de este mundo (cf. Mc 16,1-4), pues Jesús ya había sido ungido, de otra manera, para la vida.

(3) *La unción de Jesús es el Espíritu*. Siguiendo en esa línea, la Primera de Juan ha identificado la unción de Jesús con el mismo Espíritu Santo, que se comunica a los creyentes: «Pero vosotros tenéis la unción del Santo, y conocéis todas las cosas... Todo aquel que niega al Hijo, tampoco tiene al Padre. El que confiesa al Hijo, tiene también al Padre. Lo que habéis oído desde el principio, permanezca en vosotros. Si lo que habéis oído desde el principio permanece en vosotros, también vosotros permaneceréis en el Hijo y en el Padre. Y esta es la promesa que él nos hizo, la vida eterna. Os he escrito esto sobre los que os engañan. Pero la unción que vosotros recibisteis de él permanece en vosotros, y no tenéis necesidad de que nadie os enseñe; así como la unción misma os enseña todas las cosas, y es verdadera, y no es mentira, según ella os ha enseñado, permaneced en él» (1 Jn 2,20.23-27). Esta no es una unción que proviene del Espíritu, sino el mismo Espíritu Santo como unción, que nos vincula al Padre y al Hijo. Según eso, los cristianos son hombres y mujeres mesiánicos: tienen la unción de Dios, que es el mismo Espíritu Santo.

Cf. M. NAVARRO, *Ungido para la vida. Exégesis narrativa de Mc 14,3-9 y Jn 12,1-8*, Verbo Divino, Estella 1999.

UNIVERSALIDAD Y MONOTEÍSMO

(↗ *Dios*, *historia*, *Iglesia*, *Israel*, *Jesús*, *Jesús 7-8*, *misión*). El judaísmo expresa la experiencia particular de un pequeño pueblo. Pero, al mismo tiempo, ha querido ser y sigue siendo una religión universal, pues ofrece un mensaje de Presencia de Dios y de esperanza al conjunto de la humanidad. Los judíos bíblicos son un pueblo especial, pero con vocación universal, pues piensan que Dios les ha hecho testigos y portadores de una revelación que se abre al conjunto de la humanidad, y así han querido mantenerse separados, para ofrecer un fermento de esperanza a todos los hombres. Esta vocación de universalidad judía está vinculada a su visión del monoteísmo, es decir, a la unidad de Dios, que, siendo propio de ellos, Dios de Israel, es Señor de todos los pueblos.

(1) *Politeísmo y monoteísmo*. Los dioses enfrentados del politeísmo parecen reflejar una disputa por la posesión del espacio vital, en plano familiar y cósmico, político y social. Se ha dicho que el politeísmo es signo de mayor tolerancia, pues deja a cada uno que escoja su propia forma de pensar y de vivir, ya que hay lugar para todos. Pero en el fondo el politeísmo puede indicar también la lucha entre poderes distintos, con la victoria del más fuerte, que impone su forma de ser y su supremacía sobre los otros; así aparece como signo de pluralidad violenta, dentro de un mundo sagrado que se concibe de acuerdo con las leyes del mercado: cada Dios tendría que encontrar su espacio vital en lucha contra los otros dioses. Tiene semejanzas con un *mundo postmoderno* en el que combaten las diversas ideologías, por vencer en la gran batalla de la vida. Estos son los *dioses del mercado*, en el que cada uno ofrece su propia mercancía, su forma de presencia, su medio de hacerse creíble y de conseguir devotos sobre el mundo.

En ese sentido, los dioses del politeísmo no son trascendentes, sino que expresan los diversos poderes cósmicos y vitales que se mantienen en lucha entre sí, porque unos se limitan con otros, pues ninguno es realmente infinito. En contra de eso, el Dios monoteísta es universal: signo de la unidad y comunión de todos los hombres. Sin duda alguna, en un nivel externo, el monoteísmo bíblico se ha podido elaborar por adición, es decir, por identificación de Dioses antes separados (Yahvé y El, El Elyon y El Shadai, Baal Berit y Sebaot) que han podido vincularse y se han vinculado para formar un único Dios, que toma el nombre básico de Yahvé. Pero eso no ha sido suficiente, pues el monoteísmo israelita nace de una experiencia especial de la radical trascendencia de Dios, que no puede confundirse con nada del mundo.

(2) *Monoteísmo*, *riesgo y tarea*. El monoteísmo y universalismo israelita nace de la experiencia del poder radical y universal del Dios Yahvé. Los dioses particulares ofrecen espacios de seguridad particular donde sus fieles pueden resguardarse, conforme a las diversas prácticas religiosas o experiencias legales. Por el contrario, el Dios de Israel no ofrece a los suyos ningún espacio concreto en el que sentirse seguros, sino que les abre a la visión universal de la historia, de la unión de todos los hombres del mundo.

El Dios monoteísta tiene que ser, por principio, universal, esto es, abierto a todos los humanos, a quienes ofrece un lugar en su vida infinita, acogiendo de un modo especial y paradójico (es decir, por contraste), en un espacio de amor más elevado, a los que en este

mundo se encuentran expulsados del sistema (es decir, a los pobres y, más en concreto, a los pobres israelitas). En este contexto se plantea el tema del sentido de la universalidad, que los griegos han tratado en perspectiva de conocimiento (de sabiduría), mientras que la Biblia lo plantea en perspectiva social, como exigencia de crear una forma de comunicación que vincule a todos los hombres. El descubrimiento de la unidad y universalidad de Dios se traduce, por tanto, en una línea de apertura hacia todos los hombres. En principio, el Dios único y universal abre un espacio de vida para todos los humanos: es infinito, no está limitado por nada ni por nadie. Desde esa base ha de entenderse el riesgo y tarea del monoteísmo.

Riesgo monoteísta. Se da allí donde una visión de Dios se expresa de un molo impositivo, en el ámbito social o intelectual, negando así su verdadera trascendencia, como si fuera un conocimiento que puede imponerse a todos a la fuerza, como si implicara una práctica social que se impone también con medios coactivos, como puede haber sucedido en algunos momentos de la historia israelita y del cristianismo (o islam) posterior. En esa línea se confunde el verdadero monoteísmo con un tipo de monolatría particular.

Tarea monoteísta. Consiste en expresar de forma concreta la fe en el Dios trascendente, traduciéndolo en un tipo de modelo social que puede abrirse a todos los hombres. Eso es lo que ha realizado Jesús, siguiendo las indicaciones de la tradición israelita. La universalidad del monoteísmo israelita no es de tipo teórico (en plano racional), ni se sitúa en el nivel del puro conocimiento. Tampoco empieza siendo universalidad política, expresado en forma de imperio mundial, como sistema de poder que se impone sobre todos los pueblos, pero tiene un carácter testimonial y profético.

(3) *Una promesa de universalidad*. La visión bíblica de Dios no es algo que se consigue desde el triunfo de la propia idea o de la propia política sobre los demás, sino a través de la acogida y salvación de los exilados y derrotados, de los expulsados y oprimidos. El Dios israelita quiere ser universal desde los pobres. Solo de esa forma, siendo el Dios particular de un pueblo, puede convertirse en Dios universal, ofreciendo un testimonio de la esperanza y salvación para todos los hombres.

Por eso, siendo propio de Israel, el Dios Yahvé es Señor y Salvador de todos los pueblos, como muestra el *símbolo de Sión*, ciudad donde se unirán en concordia, al fin de los tiempos, la totalidad de los hombres y los pueblos. El monoteísmo bíblico se expresa así en forma de esperanza profética, vinculada a la peregrinación escatológica (todos a Sión) y a la reconciliación pacífica de los pueblos (cf. Is 2,2-4). Esta universalidad de Dios solo puede conseguirse a través de una experiencia de transformación mesiánica, abierta desde Israel a todos los pueblos. No es una universalidad interior (o de puro conocimiento), sino de vinculación social concreta de todos los pueblos. Así lo muestra este pasaje clave (Is 2,2-4), que retoma y despliega el mito de la reconciliación universal que aparece en otros textos del mismo libro (Is 11: lobo y cordero se unirán).

Esta profecía vincula la experiencia de fondo de la creación (Gn 1–2: mundo de Dios como armonía, paraíso...) con la esperanza y tarea mesiánica que se expresa en el

surgimiento y despliegue de la nueva Jerusalén (Sión*), donde se encarna el mito de la reconciliación de los vivientes. El mismo cambio cósmico se traduce en la transformación de los corazones de los hombres (Is 2,2-4: de Sión saldrá la Ley, de las espadas forjarán arados...). La historia humana, envuelta por los siglos en enfrentamientos y discordias, viene a convertirse en hogar de reconciliación, como muestran los diversos mitos de la reconciliación final de los apocalípticos.

(4) *Universalidad gratuita.* Jesús se ha situado en el lugar donde Juan Bautista proclamaba el fin del mundo viejo (cf. Mt 3,7-12). Ciertamente, como muchos judíos piadosos, Juan y otros profetas hablaban de la gracia peculiar de Dios que había suscitado al pueblo en el origen de la historia. Pero ahora, por urgencia de la alianza («pongo ante ti lo bueno y malo, vida y muerte») y respondiendo a la exigencia del talión*, Dios no tenía más remedio que venir con su justicia y sancionar al fin los males de la historia. La mentalidad de un pacto legal (talión) está determinada por las obras: divide y distingue a los hombres de acuerdo a su conducta. En esa línea, la visión apocalíptica de Juan Bautista conduce a un final insostenible: todo está perdido, no hay salida para el hombre.

Pues bien, superando ese horizonte de fracaso, Jesús ha proclamado la nueva acción creadora de Dios que perdona y vincula en amor a todos los hombres. Sobre la ruina de un tipo de historia que divide a los hombres por ley en buenos y perversos, Jesús pone en marcha un Evangelio de nueva creación, de amor universal, por el que se cumple la esperanza de los profetas, de manera que puede recrearse el espíritu de la creación primera (Gn 1) y de la reconciliación final (Is 2,2-4). En esa línea, el Evangelio no es teoría sobre Dios, un modo más piadoso de entender sus atributos inmortales, sino fuerza creadora (cf. Rom 1,16), que se anuncia y se realiza en la misma vida humana.

Jesús pone así a los hombres ante un nuevo comienzo en el que Dios ha decidido revelarse ya del todo y los humanos pueden encontrar su vida y realizarse en fraternidad universal. No defiende con eso una visión de progreso idealista, que interpreta la historia en forma de despliegue lineal, como un avance que va de lo imperfecto a lo perfecto, como muchos han pensado en el siglo XVIII-XIX, de manera que la misma diacronía progresiva de la historia bíblica vendría a mostrarse salvadora. Pues bien, en contra de eso, Jesús sigue aquí un esquema de contraste y salto. La estructura de las obras (buenos y malos; talión y justicia) conduce a la muerte. Pues bien, sobre el fracaso de ese esquema, que partía de una forma de vida moralista, viene a desvelarse el rostro verdadero de Dios Padre, como fuente de amor universal, que vincula gratuitamente a todos los hombres.

De esa manera ha vinculado la *universalidad con la mediación de los pobres.* Un tipo de judaísmo había destacado la importancia de la mediación nacional: los judíos han sido elegidos para transmitir la salvación entre los hombres, como de manera ejemplar ha recordado Rom 2,19-20, al decir que ellos se toman como «guías de los ciegos (gentiles), luz de los que están en las tinieblas, pedagogos de los insensatos, maestros de los simples...». Lógicamente, en esa línea, Cristo debería haber fortalecido la vida y enseñanza de los fieles de Israel, para hacerlos portadores de la salvación de Dios (como

árbol bueno) para el resto de los pueblos. Pues bien, en contra de eso, retomando otra línea de judaísmo, *Jesús no ha pretendido dar gloria a su pueblo*, sino abrir un camino de universalidad profética desde los pobres y excluidos del sistema social de su tiempo.

De esa forma, al centrarse en los pobres, Jesús rompe los esquemas del nacionalismo particular, traduciendo así el monoteísmo (su visión de Dios) en un camino abierto a la universalidad humana. Jesús no dice nunca que los pecadores, pobres o tullidos sean más perfectos o tengan méritos más grandes para hacerse así merecedores de la gracia. Tampoco ha dicho que ellos puedan exigir la salvación o presentarse como justos. Su mensaje no implica, por tanto, una inversión de lugar o grupo humano (los pobres en vez de los ricos...), sino una transformación de todos, desde los más pobres, en línea de amor, superando el talión.

(5) *Universalidad de amor*, *más allá del talión.* El proyecto de Jesús supera el principio del talión como justicia pactual, conmutativa, que divide y distingue a unos hombres de otros. Dios no quiere a los hombres para premiarles o pedirles después alguna cosa, sino simplemente porque es bueno: es padre y goza dando vida en abundancia. De esa forma se vuelve posible una universalidad que proviene de la gracia, desde los más pobres. Dios se expresa según eso como *agapé*: amor activo que crea vida donde no hay vida y que suscita el bien de los necesitados. Solo allí donde se rompe el talión de la justicia puramente legalista, allí donde el amor supera la barrera de los méritos y normas judiciales, puede hablarse de los pobres como signo y lugar de la presencia universal de Dios a través de los pobres.

No es que los pobres sean más, no es que ellos valgan por encima de los otros. La grandeza de su mediación consiste precisamente en que ellos trascienden el modelo de la ley contractual. Ellos no pueden imponerse por contrato (por armas), pero Dios les ama simplemente porque están necesitados, en gesto de elección y entrega que desborda los esquemas de talión de la historia anterior. De esa forma se vinculan la *gracia* creadora más intensa de Dios (que ama porque quiere) y la *pobreza* de los hombres que, no siendo ni pudiendo exigir nada, se descubren amados, liberados, transformados de un modo gratuito.

Precisamente, en la pequeñez de esos hombres rechazados por todos los sistemas sociales, religiosos y morales de la tierra, podemos descubrir la trascendencia de Dios como principio de amor gratuito, fundando así la verdadera universalidad mesiánica. Solo así, los pobres pueden presentarse como *mediadores de la salvación mesiánica*: por ellos se expresa la palabra de llamada universal del Cristo, en gesto abierto a todos los hombres de la tierra.

Normalmente, muchos judíos dividían el mundo en dos grupos: por un lado ellos, por otro los gentiles. Por eso, el Mesías debía dirigirse primero a los judíos, para transformarlos como pueblo; solo después, cuando ellos alcanzaran su grandeza mesiánica, podrían extenderla (de su misma plenitud y centro) a los restantes pueblos de la tierra. Pues bien, Jesús ha roto ese modelo. No ha rechazado teóricamente los valores de Israel; no ha condenado externamente su estructura (dejando a un lado el gesto sobre el templo). Lo que hace es más significativo: ha extendido el reino a pecadores y

expulsados, iniciando así el camino mesiánico precisamente con aquellos que se hallaban más alejados del centro israelita que formaban sacerdotes, fariseos, esenios, etc.

Aquí se funda la nueva categoría mesiánica de la *universalidad.* Suele decirse que la democracia «nivela» a los ciudadanos desde abajo, igualándoles en algo que es poco valioso: un hombre un voto, todas las ideas son iguales, etc. De ordinario, los sistemas unifican en clave de ideología: nos hacen ciudadanos, dicen que tenemos un alma semejante, dejando que subsistan luego en la vida o realidad concreta todas las posibles diferencias. En contra de eso, Jesús pone como principio de universalidad el amor de Dios, vivido desde los pobres, como don y tarea.

Principio de universalidad es el amor que Dios ofrece como Padre a todos. Teóricamente lo había señalado el libro de la Sabiduría: «Amas a todos los seres y no aborreces nada» (Sab 11,24). Pero luego, ese mismo libro, aferrándose al talión, no lograba explicitar las consecuencias de ese «principio de imparcialidad divina» (no hay en Dios acepción de personas; cf. Rom 2,11) y acababa separando a judíos y gentiles (egipcios) en el Éxodo (cf. Sab 16–19). En contra de eso, Jesús ha propuesto un principio de universalidad real, abriendo un camino de amor al enemigo y de perdón de las deudas, por encima de una moral de pequeño grupo.

La universalidad es una tarea, como ha puesto de relieve el relato del buen samaritano*: lo que importa no es mirar al prójimo por fuera sino hacerme prójimo de aquel que está necesitado (cf. Lc 10,25-37). La universalidad solo es posible si los hombres ponen lo que son y pueden al servicio de los pobres (cf. Mt 25,31-46). Los *pequeños* (pobres, expulsados...) son signo de universalidad porque están necesitados y porque Dios les ama. Por su parte, los ricos valen en la medida en que aman y ayudan a los pobres. Esta es la *inversión mesiánica.* Jesús anuncia el Reino y lo comienza a realizar en actitud de gracia desde los pobres, abriendo para ellos un camino de vida, y pidiendo a los ricos que se pongan al servicio de los pobres, abriendo así un camino concreto de universalidad mesiánica.

USURA

(↗ *dinero*, *economía*, *justicia*, *tesoro*, *universalismo*). En el Antiguo Testamento la ley de la «usura» (préstamo a interés) va íntimamente unida a la ley de la esclavitud. Un judío solo puede esclavizar a otro judío por siete años (hasta el próximo año sabático). Por el contrario, a los extranjeros* los podrá esclavizar para siempre, a pesar de las leyes que existen a su favor (cf. Dt 15,1-5; Lv 25,39-46). En esa línea, el tema de la usura se vincula de manera intensa con la experiencia de esclavitud.

(1) *Esclavitud y usura*, *una ley doble.* Conforme a los textos citados, el dinero sirve para comprar esclavos, esto es, para mantener a los hombres sometidos, según una ley que divide los hombres en dos grupos: israelitas y extraños. Dentro de Israel, los israelitas solo pueden ser esclavizados por un tiempo, en gesto de servicio temporal. Los otros (no judíos o extranjeros) pueden ser esclavizados para siempre. De esta forma se ratifica una doble moralidad legal que, desgraciadamente, se ha reintroducido entre grupos de herencia israelita (cristianos y musulmanes), permitiendo diversos tipos de esclavitud de los ajenos. Pensamos que esa ley ha constituido y sigue constituyendo uno de los problemas más graves de la historia humana (no solo de los judíos, sino también de sus «herederos» cristianos y musulmanes).

Los judíos se defienden unos a los otros, sin que ninguno pueda esclavizar a otro por más de siete años; en esa línea se ayudan mutuamente, pero pueden aplicar otras leyes de esclavitud a los gentiles. Es como si los de fuera pertenecieran a otro estrato de humanidad, de manera que ellos pueden ser esclavizados. Desde esa base se entiende la doble ley del interés, que ha determinado la prohibición y práctica de la usura en la historia de Occidente. Es una ley pensada para la protección de Israel, pero ella ha sido (y sigue siendo) una de las normas económicas más perniciosas de la historia de la humanidad: «No prestarás a interés a tu hermano, ya se trate de réditos de dinero, o de víveres, o de cualquier otra cosa que produzca interés. Al extranjero podrás prestarle a interés, pero a tu hermano no le prestarás a interés, para que Yahvé tu Dios te bendiga en todas tus empresas, en la tierra a la que vas a entrar para tomarla en posesión» (Dt 23,19-20).

Queda así conculcado el principio de la universalidad, pues estas leyes no valen por igual para todos, judíos y gentiles, tanto en el plano de la esclavitud como en el campo de las relaciones económicas. De esa forma, algunos judíos han formulado (e introducido en la Biblia) unas leyes especiales para ellos, los «hermanos», es decir, para el pueblo santo, defendiendo así su singularidad: ellos son como una isla de comunión fraterna en un mundo donde rigen (para el que rigen) normas de imperialismo y sometimiento, tanto en el plano económico como en el social.

Esta es una ley que ha permitido a los judíos el préstamo con interés (la usura) en su trato con los no judíos, y de esa forma el dinero ha venido a convertirse en motor de la economía, por encima de la vida y libertad de los hombres. De esa forma, los antiguos hebreos, que quisieron oponerse al proyecto de vida de los cananeos* (comerciantes, usureros), pudieron convertirse en nuevos «judíos cananeos», usureros, dueños de un

dinero convertido en capital, de manera que pudo cumplirse una bendición monetaria que decía: «Prestaréis a muchos, y no tendréis necesidad de pedir prestado» (Dt 15,6).

De un modo significativo, estas dos leyes, de la esclavitud (dominio permanente del hombre sobre el hombre) y del interés (dinero tomado como fin en sí mismo, productor de dinero) se vinculan con un tipo de judaísmo que nunca ha triunfado del todo (no ha sido el único judaísmo existente), pero que ha cobrado gran importancia a lo largo de la historia occidental, a partir de la Edad Media, en esa línea de doble moralidad, una para dentro, otra para fuera. Muchos judíos piensan que solo con la llegada de los tiempos mesiánicos podrá superarse esa dualidad, el tiempo del dominio económico y de la esclavitud para los hombres y mujeres que están fuera del círculo sagrado del pueblo de la alianza.

(2) *Judaísmo, ¿una religión económica?* Se ha dicho con frecuencia que los judíos han creado una «religión del dinero», que ha traducido la fe en Dios en una forma «ventaja económica», expresando así la promesa de bendición divina (Alianza: «yo estaré con vosotros») en promesa de éxito económico. En esa línea se añade con frecuencia que ellos han sido los verdaderos inventores de la economía, en el sentido moderno del término, de forma que el dinero no sea un simple medio de intercambios económicos, sino un valor en sí, llegando así a dominar sobre gran parte del mundo. Esa afirmación tiene cierta parte de verdad, que está relacionada con la misma identidad del pueblo judío, que se hallaba extendido a comienzos de la Edad Media en todo el mundo conocido, desde la India y Persia hasta el Occidente (Magreb, España), ejerciendo funciones de mediación social y económica entre culturas y reinos.

Esta función monetaria del judaísmo está fundada en su propia fidelidad moral, que ha sido fijada en la Misná (s. II), donde se detallan y precisan, de un modo minucioso, los intercambios económicos. En esa línea, los judíos han podido convertirse en agentes económicos valiéndose de su propia identidad de «pueblo» internacional, sin tierra propia (sin grandes posesiones inmobiliarias), pero con mucha capacidad de contactos sociales entre los diversos países y grupos del mundo. Desde el siglo VIII d.C., ellos fueron intermediarios entre países cristianos y musulmanes, como antes lo habían sido entre bizantinos y persas. Así les encontramos como «banqueros» o mediadores económicos entre los califas de Bagdad o de Córdoba y los reinos cristianos (y entre los reinos cristianos), de manera que pudieron establecer una especie de «economía precapitalista», fundada en el dinero, ya en la Edad Media.

En un sentido extenso, *los judíos fueron los primeros banqueros de Europa*, no solo por su movilidad, sus contactos sociales y su habilidad comercial, sino también porque la Ley les permitía prestar con interés, convirtiendo el dinero en medio de ganancia. Ellos no ejercieron de «banqueros» solo por deseo propio, sino por necesidad, porque eran los únicos que tenían libertad y preparación para ellos, pues la Iglesia había prohibido a los cristianos el préstamo con «interés» (usura), tomando precisamente como base unas citas del Antiguo Testamento judío (Lv 25,36; Dt 23,20 y Ez 18,8-9), aplicándolas en sentido universal (al menos para todos los cristianos entre sí).

Pues bien, en su nuevo despliegue (al superar una visión de la riqueza centrada en la posesión de tierras), la economía naciente de Europa exigía una forma distinta de entender el dinero (el préstamo, algún tipo de usura) y, según ley, los únicos que podían hacerlo eran los judíos, que, además, estaban preparados para ellos. Lógicamente, ellos fueron los primeros banqueros (buenos banqueros, también «usureros») al comienzo de la Edad Media. Muchos se hicieron así razonablemente ricos, en un tiempo en que no había dinero (la única propiedad de los cristianos era la tierra). Realizaron una función necesaria, pero lógicamente fueron criticados y perseguidos por ella.

Pero más tarde los judíos dejaron de ser los (únicos) banqueros, porque la Iglesia católica, que había prohibido estrictamente el préstamo con interés (por ejemplo en el Concilio II de Letrán, año 1139), fue cambiando lentamente de opinión a lo largo de los siglos XIII-XIV, basándose en las reflexiones de los teólogos y, sobre todo, de las necesidades prácticas de la nueva economía. En ese momento, a partir del siglo XIV, surgieron los grandes bancos italianos, flamencos y alemanes, con los que se inició la nueva economía occidental (el precapitalismo estrictamente dicho). Los judíos perdieron el monopolio, pero siguieron siendo maestros en el «arte» del dinero y de la economía, de una forma positiva y también muy negativa, según el Evangelio (dinero*, economía*).

UTOPÍA MESIÁNICA

(↗ *Apocalipsis*, *apocalíptica*, *profetas*, *promesa*, *Reino de Dios*). La profecía bíblica ha recogido y desarrollado en clave yahvista varias formas de utopía histórica que están en la base de la cultura de Occidente. (1) *Es una utopía de reconciliación supramilitar*, que se expresa en una paz sin armas, paz de diálogo que nace de una Ley justa, promulgada desde Jerusalén y compartida por todos: «Venid, subamos al monte de Yahvé... Porque de Sión saldrá la Ley, y de Jerusalén la palabra de Yahvé... De las espadas forjarán arados...» (Is 2,2-5; Miq 4,13). El don de Dios se encarna en la opción de no violencia creyente. (2) *Es una utopía de reconciliación cósmica*, que se abre al conjunto de la naturaleza, que volverá a ser como en los tiempos primeros del paraíso, donde no existía violencia ni muerte: «Se juntarán el oso y el cordero..., y un muchacho los pastorea...» (cf. Is 11,6-9). (3) *Es reconciliación escatológica*, entendida y vivida en forma de banquete universal de concordia y abundancia: «El Señor de los ejércitos prepara para todos los pueblos un festín de manjares suculentos...» (Is 24,6-8). Será fiesta de Dios, victoria de la vida y de la concordia sobre la muerte. (4) *Es reconciliación mesiánica, que se logra con medios no militares*. Los hombres solo pueden renunciar a la guerra (a la violencia) allí donde emerge el Dios de paz como fuente de esperanza. En ese contexto, el Mesías* no aparece ya como guerrero triunfador, que impone la paz por la guerra, sino como un hombre de reconciliación interhumana, que es capaz de vivir de una manera consecuente, soportando el sufrimiento a favor de los demás e integrando el fracaso como signo de Dios, como muestran los Cantos del Siervo* (Is 40–55) y el relato del Justo* sufriente. De la integración y desarrollo práctico de esas formas de utopía han nacido las dos grandes interpretaciones de la Biblia: el judaísmo y el cristianismo (cf. N. Cohn, *El cosmos*, *el caos y el mundo venidero. Las antiguas raíces de la fe apocalíptica*, Crítica, Barcelona 1995).

V

VACAS FLACAS, SUEÑO DE LAS

La Biblia cuenta diferentes sueños*, que se encuentran, sobre todo, en las historias de José* y Daniel*. Entre ellos, junto al sueño de los racimos y las espigas, está el de las vacas y espigas, propio del Faraón: «Soñó que se encontraba parado a la vera del río. De pronto subían del río *siete vacas* hermosas y lustrosas que se pusieron a pacer en el carrizal. Pero he aquí que detrás de aquellas subían del río otras siete vacas horribles y macilentas, que se pararon junto a las otras vacas, a la vera del río, y las vacas horribles y macilentas comieron a las siete hermosas y lustrosas. El Faraón soñó otra vez que *siete espigas* crecían en una misma caña, lozanas y buenas. Pero he aquí que otras siete espigas flacas y asolanadas brotaron después de aquellas y las espigas flacas comieron a las siete lozanas y llenas» (Gn 41,2-7). Este es el sueño y problema del Faraón, que José, hebreo sabio, interpreta de forma brillante: las vacas y espigas gordas son siete años de abundancia; las vacas flacas (expresión que se ha hecho proverbial) son años de miseria. Para mantener en vida a la población, José recomienda al Faraón que se almacenen las sobras de los años de abundancia. El Faraón acepta y nombra a José ministro, gerente racional de su economía, centrada básicamente en el trigo, que se almacena en los grandes graneros repletos en años de abundancia, para que hombres y mujeres puedan comer en los años de escasez. De esa manera, los judíos han interpretado el orden económico de Egipto como un invento israelita.

VALENTÍN

(↗ *Apócrifo de Juan*, *gnosis*, *Marción*, *Qumrán*, *Sofía*). Teólogo gnóstico del siglo II originario de Alejandría, ciudad cosmopolita en la que, al lado de la Gran Iglesia «ortodoxa» (representada poco después por Clemente de Alejandría y más tarde por Orígenes), existía una fuerte comunidad de tipo gnóstico, donde los elementos cristianos se vinculaban con otros de tipo filosófico, más griego, y con una visión unitaria de la realidad divina, como proceso de ruptura interior, de caída en la materia y de ascenso posterior a lo divino (cf. gnósticos*, *Apócrifo de Juan*, Basílides). Hacia el año 140 d.C., fue Valentín a Roma, donde creó una escuela (quizá una iglesia) que tuvo gran importancia en todo el cristianismo posterior, pues planteaba y resolvía de un modo sapiencial las preguntas esenciales de la vida: «¿Qué somos, de dónde venimos, hacia dónde vamos, de qué forma podemos ser redimidos? ¿Cómo hemos sido generados, cómo hemos caído y cómo seremos regenerados?». Valentín fue el primer gran teólogo cristiano que intentó responder teóricamente a esas preguntas, acudiendo para ello a las formulaciones de la filosofía griega, recreada de forma mitológica y expresada como símbolo de verdades cristianas.

Ha sido quizá el más conocido de los gnósticos y se ha situado todavía cerca del cristianismo ortodoxo. Algunos de sus escritos parecen haberse conservado en la biblioteca de Nag Hammadi, en Egipto, descubierta el año 1945. Entre ellos estaría la *Epístola a Regino*, que traduce en forma gnóstica la doctrina cristiana de la resurrección de Jesús, entendiéndola como retorno interior a lo divino. También parece suyo *El Evangelio de la Verdad*, un texto de gran autoridad, que relaciona el mensaje cristiano con elementos filosóficos, tomados del contexto espiritual helenista y de un judaísmo donde se vinculaban elementos sapienciales y apocalípticos.

Entre los elementos básicos de su teología podemos distinguir estos. (a) En el principio hay un tipo de dualidad (o cuaternidad) inestable, un pléroma formado por una mezcla de elementos en tensión, de tipo masculino y femenino. (b) Hubo una ruptura en el interior de Dios y de esa ruptura provenimos nosotros, y ahora estamos inmersos en el mundo de los eones, seres inferiores, pasajeros, sujetos a un abismo de pasión y tristeza, de ignorancia y muerte. (c) Desde este espacio/tiempo de sufrimiento e ignorancia, los habitantes de los eones han (hemos) pedido ayuda al Dios bueno, que nos ha enviado al Eón perfecto, que es el Cristo, Salvador y Sacerdote, que ha venido para iluminarnos, de manera que podamos conocer nuestro origen y recuperar nuestro estado originario. (d) Cristo es por tanto el gran reconciliador: el enviado del Dios bueno, que nos permite conocer la verdad (conocernos) y retornar de esa manera al Dios originario, superando las rupturas y divisiones que han nacido con la dualidad y la caída cósmica de Dios.

Parece que Valentín no fue expulsado nunca de la Gran Iglesia, pero sus discípulos, divididos en varias ramas, se fueron alejando cada vez más de ella, en un proceso que se desarrolla en el último tercio del siglo II d.C. y que marca el comienzo del cristianismo posterior. Por un lado, la Gran Iglesia se separa de los grupos gnósticos, proclamando un canon bíblico del Nuevo Testamento (y rechazando por tanto otros escritos) y

estructurándose en torno a unos obispos que aparecen como portadores de la ortodoxia. Por otro lado, los gnósticos exploran nuevas formas de conocimiento, cada vez más alejadas de la Gran Iglesia, en una línea espiritualista y dualista, contraria al espíritu bíblico.

Cf. textos editados por A. PIÑERO, *Textos gnósticos de Nag Hammadi* I-III, Madrid 1997. Para el conocimiento de Valentín siguen siendo fundamentales los escritos de Ireneo *(Adversus haereses)*, de Hipólito *(Philosophumena)* y de Tertuliano *(Adversus Valentínianum)*. Cf. A. ORBE, *Estudios Valentinianos* I-V, Roma 1955-1966; *Introducción a la teología de los siglos II y III*, Madrid 1987.

VANIDAD DE VANIDADES

(↗ *Eclesiastés*, *Job*, *teodicea*). La experiencia de la vanidad de todas las cosas está vinculada en la Biblia al libro de Eclesiastés o Qohelet, que puede verse en paralelo con Job* y que ofrece una de las visiones más poderosas de la problemática del sentido de la vida en la historia de Occidente.

(1) *Qohelet*, *una experiencia desgarrada*. Job hacía la experiencia del dolor y de la falta de sentido de las cosas desde una situación de total desamparo físico y familiar. Por el contrario, Qohelet hace esa experiencia desde una situación inversa: es rey y rico, sano y sabio y, sin embargo, ya no le convencen las razones de los sabios amigos. Así habla Job: «Yo, Eclesiastés, he sido rey de Israel en Jerusalén... Hablé en mi corazón: ¡adelante, voy a probarte en el placer! ¡disfruta de la dicha!... Hice grandes obras: construí palacios, planté viñas, huertos y jardines con frutales... Tuve siervos y siervas. Poseía servidumbre. También atesoré el oro y la plata, tributo de reyes y provincias. De cuanto me pedían los ojos nada les negué, ni rehusé a mi corazón gozo ninguno» (Eclo 2,1-10). Estos son los dones que hacen al hombre dichoso: poder, salud y dinero; belleza y placer, dominio sobre el mundo. Estos son los bienes que han buscado por milenios varones y mujeres. Los mismos hebreos oprimidos que dejaron Egipto (Éxodo*) salieron en busca de esas cosas: una tierra donde pudieran ser afortunados, de manera que los mismos pobres pudieran disfrutar el gozo bueno de sus frutos. Pero ha llegado la crisis más fuerte y Qohelet descubre que tampoco el goce de la tierra y de la vida resulta suficiente. No basta la riqueza que concede el mundo; también son incapaces de ofrecer felicidad auténtica los bienes y fortunas de una existencia que rueda hacia la muerte. Por eso, el más afortunado de los hombres, Qohelet, varón privilegiado que preside la asamblea social y religiosa de Israel, acaba siendo infortunado. Ha dedicado el tiempo de su vida a conocer y probar todas las cosas y, sin embargo, descubre que: «Todo es vanidad y perseguir al viento» (Eclo 2,11). «He observado cuanto pasa bajo el sol y he visto que todo es vanidad y perseguir al viento» (1,14). Esta es la experiencia del hombre que ha subido, desde el hondo placer de la tierra, hasta el más alto desencanto: vanidad de vanidades, todo vanidad (1,2). El dolor y la injusticia eran en *Job* principio de protesta. El mismo gozo se vuelve para Eclesiastés: *habel habalim ha-kkol habel* (TM), *mataiotes mataiotetôn*, *ta panta mataiotes* (LXX), es decir, *vanidad de vanidades*, *todo vanidad* (Eclo 1,3). En esta línea se han dicho las palabras más duras de la Biblia: «No sabe el hombre si es objeto de amor o de odio» (Eclo 9,1). Desde un nivel de mundo, el hombre no sabe si Dios le ha creado porque le ama o si ha nacido porque le odia.

(2) *Un Dios que no puede defenderse desde el cosmos*. Eso significa que no podemos proyectar sobre Dios nuestros esquemas, como si Dios fuera principio de emociones exteriores. En pura humanidad, desde la rueda cósmica, ignoramos si Dios nos ama o nos odia. A nivel de mundo, lo mismo da ser puro que impuro, justo que pecador: «Todo acontece de la misma manera a todos; un mismo suceso ocurre al justo y al impío; al bueno, al puro y al no impuro; al que sacrifica, y al que no sacrifica; lo mismo le pasa al bueno y al que peca; al que jura, como al que teme el juramento. Este mal hay en todo lo

que se hace debajo del sol, que un mismo suceso acontece a todos, y también que el corazón de los hijos de los hombres está lleno de mal y de insensatez durante su vida; y después de esto se van a los muertos» (Eclo 9,2-3). Eso significa que la religión no influye en la marcha externa de las cosas. El cosmos rueda indiferente a nuestros valores. No hace caso de nuestras pretensiones de tipo ético o piadoso. *En un nivel de prueba cósmica* el mundo es simplemente mundo y a ese plano todo gira en el círculo de la fortuna, indiferente a los deseos e ideales de los hombres. Entendido así, el cosmos no es religioso y da lo mismo ser puro que impuro, hacer sacrificios o no hacerlos. Quien busque por la religión ventajas de tipo cósmico se engaña. Quien intente transformar la fe divina en instrumento de triunfo sobre el mundo confunde a Dios con su poder mundano y se equivoca. Qohelet ha dejado de aplicar la racionalidad en el campo de las tradiciones religiosas de su pueblo, llegando a la conclusión de que la lógica del mundo tomada en sí, no prueba la existencia de Dios, ni la rechaza. El orden cósmico resulta indiferente a Dios y a los humanos. A ese nivel somos vanidad *(habel)*. Pero Dios es posible y se desvela a nivel de gratuidad, sobrepasando las razones del mundo. Esa trascendencia cósmica de Dios, que desborda nuestro juicio, no se puede interpretar como evasión, como escapar del mundo por algún tipo de miedo. Ella nos invita a recrear lo que existe en perspectiva de gratuidad.

Cf. J. ELLUL, *La razón de ser. Meditación sobre el Eclesiastés*, Herder, Barcelona 1989; E. TÁMEZ, *Cuando los horizontes se cierran. Relectura del libro de Eclesiastés o Qohelet*, DEI, San José de Costa Rica 1998; J. VÍLCHEZ, *Eclesiastés o Qohelet*, Verbo Divino, Estella 1994.

VARÓN Y MUJER LOS CREÓ

(Gn 1,18-24) (↗ *divorcio*, *Eva*, *hombre*, *homosexualidad*, *matrimonio*, *mujer*, *patriarcalismo*, *varón y mujer*). En un primer nivel, el conjunto de la Biblia refleja una sociedad patriarcalista. Pero los relatos de la creación, retomados por Jesús para superar el derecho de divorcio del marido (Mc 10,6), suponen que varón y mujer son iguales y complementarios.

(1) *El primer relato de la creación* (Gn 1,26-27) afirma que Dios había creado al ser humano (Adam) como «varón y mujer», sin precisar el sentido que tiene su dualidad: «Entonces dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y tenga potestad sobre los peces del mar, las aves de los cielos y las bestias, sobre toda la tierra y sobre todo animal que se arrastra sobre la tierra. Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó». El texto no precisa el sentido de la dualidad, pero supone que los hombres son imagen de Dios en cuanto dualidad, ni el hombre solo, ni la mujer por aislado, de manera que se supera así, por principio todo patriarcalismo y todo matriarcalismo, entendidos como superioridad de un sexo sobre el otro. Dios no se expresa en un ser humano por aislado, sino en su dualidad de comunicación y de engendramiento, expresada por la bendición que sigue: «creced, multiplicaos...» (Gn 1,28). Solo como dualidad, varón y mujer, los hombres son signo de Dios y tienen poder sobre el mundo.

(2) *El segundo relato de la creación* precisa el tema, diciendo que varón y mujer son compañía personal uno para el otro, no solo en el plano del deseo/comida (árboles) y de la imposición de nombre/dominio (animales), como venía diciendo el texto (cf. Gn 2,15-20), sino de manera más profunda: «Y dijo Yahvé Elohim: No es bueno que el hombre esté solo; le haré una ayuda semejante para él... Entonces Yahvé Elohim hizo caer un sueño profundo sobre Adán, y mientras este dormía, tomó una de sus costillas, y cerró la carne en su lugar. Y de la costilla que Yahvé Elohim tomó del hombre, hizo una mujer, y la trajo al hombre. Dijo entonces Adán: Esto es ahora hueso de mis huesos y carne de mi carne; esta será llamada varona, porque del varón fue tomada. Por tanto, dejará el hombre a su padre y a su madre, y se unirá a su mujer, y serán una sola carne. Y estaban ambos desnudos, Adán y su mujer, y no se avergonzaban» (Gn 2,18.21-25). Varón y mujer son compañía personal, de manera que cada uno es como el otro y ante el otro, en alteridad real. En la parte anterior del relato (Gn 2,20), el término *Adam* se entendía en sentido abarcador y presexual: era el ser humano, un símbolo de la totalidad que incluía a varones y mujeres. Pero en el momento en que Dios toma la costilla (intimidad profunda del Adam presexuado) para modelar con ella a otro humano podemos hablar de Adán (ya no Adam), como hombre masculino, y de Eva, como hombre (= humanidad) femenina. No había primero varón y luego mujer, pues del Adam presexuado surgen los dos sexos a la vez: varón y varona, hombre y hembra. Los animales empiezan siendo compañeros del ser humano, que les puede *llamar*, iniciando con ellos un principio de relación siempre insuficiente, pues ellos no pueden responder como responde el hombre. Si no hay diálogo de persona a persona, como el de un varón con una mujer, el de un ser

humano con otro ser humano, no existe humanidad verdadera, ni varón ni mujer. Solo otro ser humano (varón o mujer) será verdadero compañero del hombre. Del ser humano abstracto pasamos así a un varón y una mujer como personas concretas. El texto supone que la dualidad sexual nace del hueco (la costilla abierta) del Adam presexuado o bisexual. Pero podemos ampliar esa imagen: cada ser humano (varón o mujer) es como un hueco donde habita y se realiza otro ser humano, de manera que ambos se completan, pues cada uno es hueso de los huesos y carne de la carne del otro, siendo diferentes.

(3) *La unión de varón y mujer es de tipo humano*, de forma que uno es «ayuda en semejanza» (en alteridad) para el otro, cosa que no habían podido ser los animales*. En ese sentido el «hueco» del ser humano es de tipo personal más que puramente físico: varón y mujer se necesitan y completan mutuamente, sabiendo cada uno que el otro es «hueso de sus huesos, carne de su carne», en una especie de corporalidad y personalidad dual donde cada uno existe en el otro y por el otro. Solo con la división nacen los hombres y mujeres, que no existen en abstracto, sino en relación mutua. En ese contexto, en contra de la costumbre posterior de los varones de Israel y de toda sociedad patriarcalista*, el texto supone que es el varón el que debe realizar la mayor ruptura para alcanzar su identidad: tiene que superar su origen (padre-madre) para buscar una esposa que está fuera, siendo parte de sí mismo (cf. Gn 2,24).

(4) *Unión transparente*, *unión engendradora*. Estaban los dos *'arumim*, desnudos, abiertos uno al otro, en actitud de gozo intenso que se expresa en la palabra del primer canto del hombre, canto de amor del varón que descubre a la mujer en el centro de su vida: «¡Esta es hueso de mis huesos, carne de mi carne! Su nombre es varona, pues ha sido tomada del varón. Por eso el Hombre abandona padre y madre y se junta a su mujer y se hacen una sola carne» (Gn 2,23-24). Esta es la primera palabra del Adán ya varón: es palabra de encuentro personal que resume y da sentido a nuestra historia. Ciertamente, está al fondo Dios, está el campo con los árboles y ríos, están los animales... Pero en el centro de la vida y de la historia están ellos, la pareja primordial y transparente, seres desnudos, que pueden mirarse y que al hacerlo pueden engendrar. Esta será en perspectiva israelita posterior (genealógica) la pareja primordial, la que se encuentra integrada por los padres y los hijos. Hasta aquí, la letra del texto del Génesis no había dicho nada de los padres (aunque los había evocado en Gn 1,28 al decir «creced, multiplicaos...»), pero ahora los evoca, suponiendo que hombres y mujeres (especialmente los varones) no pueden quedar fijados en sus padres. Solo ahora, cuando el viejo Adam está dispuesto a dejar todo e iniciar (reiniciar y definir) su vida desde la unión con la mujer, surge el verdadero ser humano sobre el mundo. No es ella la que debe cambiar más. Es él, el varón, quien ha de hallarse dispuesto a perder su propia identidad para encontrarla en la mujer.

Cf. J. S. CROATTO, *El hombre en el mundo. Creación y designio. Estudio de Génesis 1:1–2:3*, La Aurora, Buenos Aires 1974; *Crear y amar en libertad. Estudio de Génesis 2:4–3:24*, La Aurora, Buenos Aires 1986; E. DREWERMANN, *Strukturen des Bösen* I, Schönningh, Paderborn 1989; M. NAVARRO, *Barro y aliento. Exégesis y antropología teológica de Génesis 2–3*, Paulinas, Madrid 1993; X. PIKAZA, *Antropología bíblica*, Sígueme, Salamanca 2006.

VATICANO II. LA BIBLIA EN LA IGLESIA

(↗ *hermenéutica*, *Iglesia*, *revelación*). La Constitución *Dei Verbum* (DV, Sobre la Divina Revelación) del Concilio Vaticano II (1962-1965) es uno de los documentos más significativos de la Iglesia en los últimos siglos. Es la mejor guía católica para la lectura de la Biblia.

(1) *Historia.* La comisión preparatoria (encargada de proponer el tema) redactó un texto sobre las *Fuentes de la Revelación (De fontibus revelationis)* para que fuera discutido en el Concilio. Era un escrito «dogmático», con elementos de teología neoescolástica, en una línea *antiprotestante*: Frente al «sola Scriptura» (solo Biblia) de la Reforma destacaba la existencia de dos «fuentes de Revelación» (Escritura y Tradición), e insistía en el papel de la Iglesia en la lectura e interpretación de la Palabra de Dios. Se trataba además de un esquema muy *escolástico* y ponía de relieve el carácter «conceptual» de la revelación, que se concretaba en unas proposiciones dogmáticas, que podían extraerse de la Escritura y de la Tradición, y que la Iglesia jerárquica (pastores y teólogos) deducía y proclamaba en forma «dogmática», para bien de los fieles.

El esquema, presentado en el Concilio el 14 de noviembre de 1962, fue objeto de una durísima disputa, siendo al fin rechazado, de manera que tuvieron que presentarse otros textos alternativos. Diversos teólogos y grupos conciliares trazaron las líneas básicas por las que debía avanzar el nuevo documento, insistiendo en los siguientes puntos: (a) La certeza de que la Palabra, revelada en la Escritura, recibía su sentido en la vida de la Iglesia (Y. M. Congar). (b) El convencimiento de que la revelación era un encuentro entre Dios que se manifiesta y el hombre que le acoge, descubriendo (revelando) de esa forma su verdad (K. Rahner). (c) La necesidad de establecer un diálogo entre las iglesias, a partir de la misma Palabra (así lo deseaban gran parte de los Padres del Concilio).

Partiendo de esta base se fue elaborando el documento, en largas y duras discusiones, tanto en el aula conciliar, como en las comisiones. Era como si los Padres Conciliares quisieran «devolver la Palabra» a todos los fieles, encarnándola en la Iglesia. Se trataba de superar una teología impuesta desde fuera, para descubrir que la Palabra de Dios se encarnaba no solo en Jesús (cosa evidente), sino en la misma vida de la Iglesia, a través de la acogida e interpretación de la Escritura. El documento resultante fue aprobado el 18 de noviembre de 1965, ofreciendo las bases para una interpretación católica (y cristiana) de la Biblia.

(2) *Aportaciones.* Conforme al documento conciliar, el objeto básico de la Revelación no son unas verdades conceptuales, sino el encuentro personal de los hombres con Dios, por medio de Jesucristo, su Hijo. Dios no se revela a través de unos conceptos (que pueden codificarse en un tipo de doctrina), sino que se ha dado (entregado) a sí mismo, a fin de que los hombres puedan insertarse en su misma Vida divina. Estos son sus elementos principales:

Carácter personal. Dios no revela «cosas», se revela a sí mismo, para que los hombres sean plenamente humanos aceptando el don amoroso de su vida. La revelación constituye por tanto un diálogo de Dios con los hombres, a lo largo de una historia de

salvación, en línea creyente (es decir, de fe personal), culminando, para los cristianos, en el mismo Jesucristo, Verbo Encarnado. Su centro no es un puro libro, ni un conjunto de verdades recogidas y transmitidas en un «depósito» o sistema doctrinal, sino que se identifica con un Hombre (Hijo de Dios), en quien Dios se expresa totalmente.

Carácter histórico. No hay una Revelación acabada y perfecta, que después se transmite a los hombres, sino que la misma transmisión (comunicación humana), a lo largo de la historia, forma parte de la revelación de Dios. En ese sentido, la Biblia es inseparable de la Tradición de los creyentes. Por eso, no podemos hablar de dos fuentes de revelación, sino de dos elementos o rasgos de un mismo despliegue de la Palabra de Dios en (para, con) los hombres, tal como culmina y se expresa plenamente, según los cristianos, en la vida y pascua de Jesucristo.

Biblia y comunidad creyente. La revelación de Dios resulta inseparable de la comunidad de aquellos que la acogen, la viven y la transmiten, es decir, del pueblo de Israel y, en el caso cristiano, de la Iglesia. No se puede hablar de Revelación en sí, sin una comunidad que la reciba y entienda, y se deje transformar por ella, porque la Palabra solo es tal en la medida en que se dice, se acoge, se responde, en una historia de comunicación social. Ciertamente, puede haber (y hay) unos intérpretes privilegiados de esa Palabra que son aquellos que la han «fijado» por escrito (hagiógrafos), y también los ministros de las comunidades, encargados de mantener vivo el impulso de la Palabra, pero en sí la Revelación ha sido ofrecida a (y debe ser acogida por) todos los creyentes.

(3) *Novedades*, *un camino abierto.* Desde el fondo anterior se entienden las tres novedades básicas del documento *(Dei Verbum)*, que están siendo todavía discutidas entre cristianos de diversas tendencias. Unos, los católicos, insisten más en la tradición eclesial. Otros, como los protestantes, insisten más en la identidad del mismo libro bíblico. Otros, los ortodoxos, vinculan más la revelación con la liturgia y vida de la Iglesia. Pero todos pueden aceptar estos rasgos distintivos:

La Revelación es el centro de la *Economía o manifestación salvadora de Dios*. Ciertamente, se puede hablar del Dios en sí (en su Inmanencia trinitaria); pero él solo puede ser conocido y resulta accesible en su economía, es decir, en su historia salvadora. El Dios revelado en Escritura/Tradición es el mismo Dios en Sí. En esa línea podemos afirmar que la Revelación forma parte de la historia salvadora de Dios.

La Revelación se expresa en *hechos y dichos (gestis verbisque)*, no solo en palabras separadas de la vida, sino en la misma vida de los hombres, de forma que ella se identifica con la más honda verdad de los hombres, en Cristo. De esa se vinculan revelación de Dios y revelación del hombre, pues la misma vida de los hombres puede y debe entenderse por Jesús como Revelación de Dios, conforme al argumento más profundo de la Escritura y de la Tradición de la Iglesia.

Entendida así, la revelación abre *un espacio de libertad creadora para los creyentes.* Ciertamente, ellos acogen (obedecen) la Palabra de la Biblia y de la Iglesia. Pero, al mismo tiempo, la comparten y actualizan (la realizan). Por su naturaleza (vinculada a la entrega liberadora de Jesús por el Espíritu), la experiencia cristiana, implica un tipo de escucha común de la Palabra, al servicio de la implantación del Reino de Dios.

Sigue habiendo divisiones entre los cristianos, pero los puntos en común son más que las diferencias. Por otra parte, han surgido y crecen nuevas diferencias entre los mismos católicos. A partir del Vaticano II se han dado en la Iglesia católica dos tendencias en la forma de entender la Biblia.

a. Insistencia en el Magisterio, *una línea más conservadora.* Evidentemente, el Magisterio de la Iglesia católica ha seguido defendiendo la *Dei Verbum*, pero ha querido poner de relieve la necesidad de mantener la Revelación de Dios y la interpretación de la Escritura dentro de los cauces de la Iglesia (del mismo Magisterio). La Pontificia Comisión Bíblica ha publicado documentos de gran interés, que abren fecundos para la lectura de la Biblia: *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993); *El pueblo judío y sus sagradas Escrituras en la Biblia cristiana* (2001). Pero otros parecen más restrictivos, insistiendo en la prioridad del Magisterio eclesial: *De sacra Scriptura et Christologia* (1984); *Unidad y diversidad en la Iglesia* (1988); *Biblia y moral. Raíces bíblicas del obrar cristiano* (2008). En esa línea parecen situarse algunos teólogos y obispos más preocupados por mantener la autoridad de la Iglesia sobre la Palabra que por dejar que la misma Palabra se expanda y actúe de un modo eficaz entre todos los creyentes.

b. Palabra abierta. Pese a las restricciones anteriores, la Iglesia Católica en su conjunto está empeñada en renovarse partiendo de una experiencia más profunda de la revelación bíblica, de tal forma que la misma teología católica tiende a identificarse con la lectura e interpretación de la Biblia, en un camino que sigue explorándose. En esa línea quiere situarse este diccionario.

VEGETARIANO, RÉGIMEN

(↗ *alimentos*, *comidas*, *ecología*, *Génesis 2*, *sábado*, *sacrificio*, *utopía*). Muchas veces se ha acusado a la Biblia de violencia en contra de los animales. La palabra donde Dios dice a los hombres que «llenen la tierra y la sojuzguen, que dominen sobre los peces del mar, sobre las aves de los cielos y sobre todas las bestias que se mueven sobre la tierra» (Gn 1,28), implicaría una negación del orden vital anterior donde hombres y animales compartían un mismo proceso sagrado de vida. Ahora los hombres se han elevado sobre los animales, de manera que se convierten en dictadores cósmicos. Pues bien, en contra de esa acusación, leyendo el pasaje en su contexto, descubrimos que la Biblia ha postulado para el principio de los tiempos un tipo de concordia pacífica entre hombres y animales, aunque ha destacado la superioridad del hombre.

(1) *Texto bíblico*. Dios ha hecho al hombre señor sobre los animales, pero no para matarlos y comerlos, sino para compartir con ellos los alimentos de unas plantas, que no tienen que destruirse ni matarse para ser consumidas, pues ellas mismas regalan aquello que les sobra: los frutos que caen, las hierbas que se cortan para que el tallo siga creciendo. Así dice Dios a los hombres: «Os entrego como alimento toda hierba que lleve semilla y todo árbol que produzca fruto. Y a todo animal terrestre y a toda ave de los cielos y a todo reptil de los suelos... toda la hierba verde les servirá de alimento» (Gn 1,29-30). Esta es una ley que empareja a hombres y animales, distinguiéndolos de las plantas: los hombres se alimentan de semillas y frutos del campo; por su parte, los animales deben comer hierba y no carne de otros animales. En su principio, unos y otros son vegetarianos, en la línea de los textos proféticos que afirman que en los tiempos finales se unirán lobo y cordero, alimentándose de hierba, sobre el campo (Is 11,2-9; 65,25; cf. también Ez 34,25). El hombre come semillas de plantas (trigo, centeno, uvas...) o frutos de árboles (olivo, higuera, manzano...): los animales comen hierba; y así, unos y otros, viven en paz sobre la tierra, recogiendo lo que ella produce, sin forzarla, como hijos agradecidos de una madre generosa. Esto supone que el hecho de comer carne (con derramamiento de sangre de animales) llevaría un germen de violencia: no implicaría señorío sino dictadura, esclavizamiento. En ese sentido, el principio de la Biblia se halla cerca de muchos mitos y símbolos de pueblos de Oriente y Occidente que postulan una edad de oro (no violenta) en el origen de la historia, como dice un texto chino: «No arrebatar nada a la fuerza; solo el fruto, sin urgir más, el fruto, sin más empeñarse, sin encapricharse..., el fruto, sin forzar más» (Tao 30b). Hombres y animales, todos vegetarianos, habitan en fraternidad universal, sin enfrentarse con violencia. De esa forma evoca el texto bíblico el tiempo feliz, edad de oro en que los seres primigenios convivían en paz mesiánica y profética, sobre la ancha y abundante tierra. Este pasaje (todo Gn 1,26-31) eleva su utopía frente al mundo actual, que es campo de batalla donde humanos y animales se comen entre sí y se enfrentan por comida. Al afirmar que al principio no era así (no se comía en violencia como ahora), Gn 1 profetiza el banquete final, armonía escatológica de seres vivientes, que comerán ya sin violencia, en un

mundo donde ya no hay que matar a los demás para comer, pues ya no hay muerte (cf. Ap 21–22).

(2) *Interpretación*. Esos textos no pueden entenderse de forma historicista. Las cosas no sucedieron así a nivel biológico: muchos animales fueron siempre carnívoros; la vida de unos es muerte para otros. Además, los mismos hombres han comido desde antiguo carne, no han sido vegetarianos, como Gn 1 supone. Pero, en el fondo, esos textos reflejan una gran verdad: ofrecen una utopía, la de una humanidad y vida ya pacificada, que no se alimenta de muerte. Conforme a esa utopía, humanos y animales deberían consumir aquello que la tierra produce espontáneamente, el fruto de las plantas, sin matarlas. Por eso, el señorío del hombre sobre los animales (y de humanos y animales sobre las plantas) ha de estar al servicio de la vida, no de la muerte. Siguiendo una visión de muchos mitos (por ejemplo de Grecia), los hombres deberían ser reyes buenos de un mundo al que cuidan, sin aprovecharse de animales ni matarles, en armonía con todos los vivientes. El texto evoca así un tiempo feliz, una edad de oro donde hombres y animales eran hermanos. Este es un sueño que los hombres han cultivado desde siempre, proyectándolo al principio y a la meta de la historia. Por eso, el texto, siendo relato sacerdotal de alabanza cósmica, es también un canto de protesta y profecía frente al mundo actual que es campo de lucha en que se matan hombres y animales. Esta es una protesta utópica (el hombre no puede cambiar la dieta alimenticia de los animales) y exigente, pues supone que una vida donde el hombre se alimenta de la muerte de animales es injusta.

(3) *En las fronteras del mito*. La formulación bíblica se encuentra cerca de mitos y símbolos de pueblos antiguos que postulan una edad de oro (no violenta) en el origen de la historia. Avanzando en esa línea, ella aplica ese régimen de paz vegetariana a los animales (leones y panteras, serpientes y lobos de Is 11,1-9), de manera que todos los vivientes (cuadrúpedos, aves, reptiles) comerán la hierba verde, en paz con la vida de la tierra (Gn 1,30). Los mismos animales (excluidos los peces, pues de ellos nada sabe o quiere decir nuestro autor, como tampoco sabe nada de virus o bacterias) aparecen así pacificados. Lobos y corderos, palomas y aguiluchos... vivirían en paz sobre la tierra, comiendo lo que ella produce, de forma espontánea, sin matar por ello. Muchos pueblos, desde los chinos antiguos hasta los israelitas del Génesis, han pensado que hubo (= debió haber) un tiempo feliz, una edad fraterna. Otros pueblos del entorno mediterráneo han tenido un tipo de sueño semejante. Asumido de forma genial por la Biblia y situado en el comienzo de la creación, este sueño eleva su protesta frente al mundo actual, que es un campo de batalla en que se matan humanos y animales, de manera que solo los más fuertes y/o adaptados perduran. Históricamente, somos hijos de unos animales y unos hombres que han crecido y pervivido matando y comiendo (en sentido físico o simbólico) a otros animales y hombres. Pero más allá de esa historia de violencia puede haber un orden de paz y complementariedad no violenta entre todos los vivientes, de manera que unos y otros convivan sin matarse, ayudándose mutuamente (pues es bueno que a una planta le quiten los frutos sobrantes de los que vive el ser humano).

(4) *Sentido litúrgico*. Desde esa perspectiva se entiende *el Sábado de Dios*, como liturgia natural del cosmos (cf. Gn 2,2-3). En un mundo como aquel no hacían falta templos especiales, ni sacrificios de animales. La misma armonía universal, reasumida y celebrada cada sábado, en descanso creador, era culto sagrado. Para que celebren su sábado ha creado Dios a los humanos; para que veneren y gocen su fiesta, con los animales, sobre un campo armonioso, les ha hecho. Dios no necesita que los hombres le aplaquen con sangre derramada, pues no se encuentra airado o enojado. Tampoco los humanos deberían canalizar su violencia, descargándola sobre víctimas, pues no deberían existir violencias reprimidas sobre el mundo. En este principio no hacen falta sacrificios, ni expiaciones, ni restauraciones, pues no hay nada que expiar o restaurar. La vida humana es gozo compartido sobre el mundo, comida en equilibrio gozoso con todos los vivientes. Ciertamente, este pasaje (Gn 1,29-30) describe una utopía, como he dicho, pues no existe ni ha existido vida semejante en ninguno de los mundos conocidos. Pero no es una utopía falsa, ni es vacío o evasión, sino al contrario: deseo y promesa de pacificación final de todos los vivientes.

Cf. P. BEAUCHAMP, *Création et séparation*, Cerf, París 1969; «Création et fondation de la loi en Gn 1,1–2,4a. Le don de la nourriture végétale en Gn 1,19ss», en *La création dans l'Orient ancien*, Cerf, París 1987, 123-138; X. PIKAZA, «Dominad la Tierra (Gn 1,28). Relato bíblico de la Creación y Ecología», en J. M. GARCÍA GÓMEZ-HERAS (ed.), *Ética del medio ambiente. Problema*, *perspectivas*, *historia*, Tecnos, Madrid 1997, 207-222; «Varón y Mujer los creó. Ecología humana y relación de sexos en Gn 1–4», en C. NUÉVALOS (ed.), *Una mirada diferentes. La mujer y la conservación del medio ambiente*, Edetania, Valencia 1999, 23-58.

VELO

(↗ *cuerpo*, *Dios*, *Espíritu Santo*, *Moisés*, *mujer*, *Pablo*, *templo 6*, *vestido*). El velo que cubre, en algunos momentos, el rostro de la mujer forma parte de las costumbres antiguas de algunos pueblos del Oriente Próximo, entre los que se encuentran los judíos. Así Rebeca se pone el velo ante aquel que será su marido (cf. Gn 24,66); también las prostitutas se cubren con un velo a la vera del camino (cf. Gn 38,14-15). El Cantar de los Cantares habla igualmente del velo de la novia, que sirve para cubrir pero también para incitar al amante, prometiéndole un encuentro posterior, ya sin velo (cf. Cant 4,1.3; 6,7).

El tema del velo, vinculado a la mujer, nos sitúa ante una honda problemática de opresión y encerramiento, pero también de misterio y comunicación luminosa. Es velo que oculta y oprime, pero es también promesa de revelación más honda y signo de una gracia que no puede desvelarse ante el primer curioso, ante el *voyeur* dominador y/o violador de turno. Solo el amor es capaz de mirar tras el velo sin destruir lo mirado, solo el amor es capaz de enriquecer y vestir con un velo de gloria y respeto a las personas que, de otra manera, sin amor, corren el riesgo de quedar a merced de la voracidad pornográfica que mira y se ríe, destruyendo de esa forma todo lo mirado, como sabe la Biblia en el caso de Noé, borracho y desnudo ante la mirada irreverente de uno de sus hijos (Gn 9,22-23).

Actualmente, nos hallamos en el centro de una cultura que intenta rasgar todos los velos y mirar tras todas las ventanas y paredes, poniendo cada cosa ante el desnudo irreverente de un tipo de televisión de turno. Hay unos velos de intimidad que son necesarios para la existencia humana. Teniendo eso en cuenta resulta necesario velar lo que ha de ser velado (por intimidad y por misterio) y desvelar lo que debe ser desvelado, por libertad y por verdad humana. Lógicamente, en el fondo de la problemática del velo está el motivo más hondo de la identidad y diferencia del hombre y de la mujer.

(1) *Velo de mujer.* El velo que cubre, en algunos momentos, el rostro de la mujer forma parte de las costumbres antiguas de los pueblos del Oriente Próximo, entre los que se encuentran los judíos. Así Rebeca se pone el velo ante aquel que será su marido (cf. Gn 24,66); también las prostitutas se cubren con un velo a la vera del camino (cf. Gn 38,14-15). El Cantar de los Cantares habla igualmente del velo de la novia, que sirve para cubrir pero también para incitar al amante, prometiéndole un encuentro posterior, ya sin velo (cf. Cant 4,1.3; 6,7). Como indican esos textos, algunas mujeres judías (o del entorno judío) ponían un velo ante su rostro en determinados momentos; y así lo hacían, de un modo especial, las novias (como siguen haciendo todavía algunas, el día de la boda, cuando van veladas hasta el templo) y las mujeres judías casadas como signo de la vinculación especial que tienen con sus maridos.

Sea como fuere, el velo no ha tenido en la Biblia israelita un sentido religioso o social muy profundo (en contra de lo que parece haber sucedido en otras tradiciones religiosas o sociales, más inclinadas a ocultar la intimidad de la mujer). En sí mismo, el velo de la mujer, como todo el vestido de hombres y mujeres, forma parte de la trama de la comunicación personal, hecha de ocultamiento y manifestación, de intimidad y entrega.

El velo en sí es un medio. Lo que importa es la comunicación: aquello que los hombres y mujeres pueden y quieren decirse con sus cuerpos transparentes (¡ojos y manos, boca y palabra...!), en contextos de intimidad (madre-hijos, amigos, esposos...) o de relación pública. En ese sentido, el velo sirve para ocultar, pero también para prometer y reservar contactos especiales con amigos o familiares.

(2) *Velo de Dios*, *velo de Moisés*. La Biblia recoge otro velo importante que se utiliza para ocultar y distinguir a Dios: el velo que separa el interior del santuario, como espacio reservado al Dios escondido. Allá, detrás de un gran velo (o, mejor dicho, de dos velos o cortinas: uno para el Santo y otro para el Santo de los Santos), mora el ser divino, en la oscuridad de su cámara secreta. En este contexto se suele citar el ejemplo de Isis, que dice «Yo soy todo lo que ha sido, es y será; y ningún mortal ha logrado arrancar jamás mi velo» (Plutarco, *De Isis y Osiris* 354 C). Esta es la mujer divina de los siete velos, a la que todos han querido ver desnuda, sin lograrlo nunca, porque hay algo de Dios (¿del Dios-mujer?) que sigue estando siempre oculto.

En una perspectiva semejante, pero quizá más radical, se sitúa el Dios judío (Yahvé), que se vela y separa, para habitar de esa manera a solas, en la oscuridad del santuario. Por eso, la Biblia dice, una y otra vez, que quien descubre y mira el rostro-cuerpo de Dios tiene que morir: ¡Ay de mí, que he visto a Dios, voy a morir, dicen los profetas como Isaías! (Is 6,5; cf. Ex 19,21-22). En ese contexto se sitúa el velo del templo que aparece de un modo constante en las ordenanzas del santuario de Yahvé (Ex 26–40) y, de un modo más particular, en la celebración de la liturgia del Yom Kippur (Lv 16). Ese velo de Dios (al que no se puede ver) constituye uno de los elementos más significativos de la religión israelita. Este es un velo que sirve no solo para ocultar a Dios (manteniendo su misterio) sino también para impedir que el fuego de su luz «salga» de la cámara oscura y deslumbre y ciegue a los hombres, impidiéndoles vivir sobre la tierra.

En el fondo de esta experiencia está la idea de que Dios tiene que «retirarse», dejando así un lugar para los hombres, pues si él se expresara con toda su realidad (¡irradiara su luz, como Sol inmenso!) en medio de los hombres y mujeres, les impediría ser y vivir como humanos. Así lo ha puesto de relieve la cábala judía posterior, cuando habla del *zimzum*, es decir, del ocultamiento de Dios, que se retira, a fin de que los hombres puedan emerge, en medio de la «semi-oscuridad» que es propia de los hombres y mujeres, que también deben velarse allí donde se ponen en contacto con las fuentes de la vida. En ese contexto se sitúa la famosa historia de Moisés, el hombre del velo: «Aconteció que al descender Moisés del monte Sinaí con las dos tablas del testimonio en su mano, mientras bajaba del monte, Moisés no sabía que la piel de su cara resplandecía por haber estado hablando con Dios. Aarón y todos los hijos de Israel miraron a Moisés, y he aquí que la piel de su cara era resplandeciente, y temieron acercarse a él. Moisés los llamó. Entonces Aarón y todos los jefes de la congregación volvieron a él, y Moisés les habló. Después de esto, se acercaron todos los hijos de Israel, y Moisés les mandó cumplir todas las cosas que Yahvé le había dicho en el monte Sinaí. Y cuando Moisés terminó de hablar con ellos, puso un velo sobre su cara. Cuando entraba a la presencia de Yahvé para hablar con él, se quitaba el velo hasta que salía. Entonces cuando salía,

hablaba con los hijos de Israel lo que él le mandaba. Al ver los hijos de Israel que la piel de su cara resplandecía, Moisés volvía a poner el velo sobre su cara...» (cf. Ex 34,29-35).

Moisés participa de la gloria de Dios y recibe una luz que le desborda, como si fuera una potente Luna del Dios Sol. Por eso tiene que ponerse un velo, porque los hombres normales no soportan el brillo que brota del Dios desnudo. El brillo del sol del mediodía quema los ojos de quien quiere mirarlo de un modo directo. De esa manera, la religión re-vela o desvela (quita el velo), pero lo hace velando de un modo más hondo el misterio originario. Si las grandes realidades no se resguardan con un velo corren el riesgo de perder su hondura, su fascinación, su secreto. Pero se trata de un velo para mirar mejor y para liberar, no para oprimir y segregar.

(3) *Nuevo Testamento. Principios*. Del velo especial de las mujeres cristianas (sobre el pelo, ante los ojos), en la vida ordinaria, Jesús no dice nada. Todo nos permite suponer que ellas siguen básicamente las costumbres sociales del entorno, de manera que van con el rostro descubierto, aunque algunas casadas pueden llevar un velo que cubre sus cabellos, que son solo para la caricia y la contemplación de sus maridos. Sea como fuere, el tema no es importante y no ha quedado reglamentado en ningún pasaje central de los evangelios. Todo nos permite suponer que, en el entorno de Jesús, las mujeres iban y venían con el rostro descubierto. Pero, partiendo de esa constatación, se pueden destacar algunos textos significativos, sobre Dios y las mujeres, que han tenido mucha importancia en la tradición posterior de la Iglesia.

El velo del Templo de Yahvé se ha rasgado (simbólicamente) en la muerte de Jesús, como dice de forma unánime la tradición sinóptica (Mc 15,37-38 par), indicando así que el tiempo de la religión sacral, que separaba a los hombres de Dios, ha terminado. Este es el texto más importante de la tradición cristiana, sobre el tema del ocultamiento y la revelación del Dios escondido y presente en la muerte de Jesús. Dios no se oculta ya en el templo cerrado, tras el velo tenso, sino que se ha manifestado para siempre en el Cristo desnudo, es decir, en el amor de su evangelio, en la vida plena de un hombre que ha entregado su vida por los demás, muriendo desnudo en la cruz. Ya no hay velos que tapen, no hay que ocultar nada de Dios, no hay que ocultar nada de la religión. Ese hombre desnudo que muere por amor, sin velo alguno que oculte su cuerpo, es presencia de Dios. El templo ha perdido su función; ya no hay necesidad de esconder a Dios tras un lienzo o cortina, ya no hay necesidad de resguardarse de su presencia, pues Dios se ha hecho Presente de manera total en Jesús crucificado.

La carta a los Hebreos conoce y recuerda perfectamente la tradición del velo del templo, que solo podía separar y atravesar el sacerdote una vez al año, penetrando así en el Santo de los Santos, donde pronunciaba el nombre innombrable de Yahvé (Heb 9,3; cf. Lv 16,2ss). Pero Jesús ha superado esa clausura del velo. «Así que, hermanos, teniendo plena confianza para entrar al lugar santísimo por la sangre de Jesús, por el camino nuevo y vivo que él nos abrió a través del velo (es decir, su cuerpo), y teniendo un gran sacerdote sobre la casa de Dios, acerquémonos con corazón sincero, en plena certidumbre de fe, purificados los corazones de mala conciencia, y lavados los cuerpos con agua pura» (Heb 10,20-22). De esa manera entramos en la Casa de Dios, que es la

Casa de la Vida, para mirar a Dios sin velos, es decir, para mirarnos unos a los otros, corazón a corazón.

(4) *Pablo*, *un midrás sobre el velo* (2 Cor 3). El desarrollo más extenso del tema en el Nuevo Testamento aparece en el comentario en el que Pablo presenta a los judíos no mesiánicos (aquellos que no creen en Jesús) como representantes de una religión de Ley, simbolizada por el Velo de Moisés (cf. Ex 34,29-35). Pablo supone que ellos no pueden, ni quieren contemplar a Dios, ni mirarse a la cara unos a otros, pues cada vez que leen a Moisés (es decir, cuando le miran y se miran, mirando a Dios) llevan puesto un velo sobre sus corazones, de manera que no pueden entender lo que hay al fondo (no pueden conocer a Dios). En ese contexto de judaísmo legal, que Pablo critica desde el evangelio mesiánico de Jesús, la religión aparece como una estrategia de dominio, una forma de poner un velo a los demás, para que no vean, para que no entiendan: «Pero, cuando se vuelvan al Señor caerá su velo, pues el Señor es el Espíritu y donde está el Espíritu del Señor allí está la libertad» (2 Cor 3,15-17).

Ese antiguo Moisés llevaba un velo en su rostro y nos impedía mirar directamente a Dios (o nos recordaba que éramos incapaces de mirarle así, cara a cara). Jesús, en cambio (¡el Señor!), no lleva velo, sino que está desnudo y transparente (en la cruz y en la resurrección), de manera podemos mirarle directamente, viendo en él a Dios. El Evangelio es para Pablo una experiencia de amor transparente y se expresa en la posibilidad de mirarse unos a otros, de un modo directo.

Por eso, los cristianos no necesitan ya ponerse un velo, no tienen que ocultarse (por miedo a la muerte, es decir, al Dios que mata cuando se le mira: cf. Jc 6,22-23), sino que pueden contemplarse así, directamente, unos a otros, sin intermediarios que ocultan su verdad, en gesto de transparencia creciente. «En cambio, todos nosotros, contemplando, sin velo en el rostro, la Gloria del Señor, nos transformamos conforme a su imagen, de gloria en gloria, según el Espíritu del Señor» (2 Cor 3,18).

De modo consecuente, los cristianos pueden mirar sin velo al Señor y mirarse entre sí, de manera transparente, unos a otros, en comunicación de vida. El *conocimiento velado* permanece en un nivel de muerte o, mejor dicho, tiene miedo de la muerte, es decir, de la destrucción radical de la persona, «pero nosotros hemos pasado de la muerte a la vida, porque amamos a los hermanos» (1 Jn 3,14). Ahí, en el amor a los hermanos, se rompe un tipo de velo, para que todo sea amor.

El amor es transparencia: mirar sin velos. Pero ha de vivirse y desplegarse con respeto, como sabe y dice, de manera impresionante, el mismo Pablo. Ciertamente: «Todo me es lícito, pero no todo conviene. Todo me es lícito, pero no todo edifica. Nadie busque su propio bien, sino el bien del otro» (1 Cor 10,23-24). La libertad y la verdad cristiana no consisten en «quitar a los demás el velo por la fuerza», sino en respetarles por amor, para que así todos podamos vivir en transparencia. El amor no está en forzar a los demás, en obligarles a quedar desnudos (¡sin ninguno de sus velos!).

Amar es aceptar a los demás como distintos, abriendo de esa forma un espacio de confianza, para que ellos mismos puedan mostrarse en su verdad. Por eso, «aunque supiera todos los misterios y tuviera todo el conocimiento, si no tuviera amor nada soy»

(1 Cor 13,2). Eso significa que existe una forma inconveniente de «quitar el velo», de penetrar en la intimidad de los demás, si es que lo hacemos de manera prepotente, pornográfica. El conocimiento del amor es decoroso, no se deja llevar por la curiosidad ajena (cf. 1 Cor 13, 5). En ese sentido podemos añadir que el amor (que todo lo conoce) pone, sin embargo, un velo de respeto y de cariño ante el misterio de los otros. En este contexto sigue diciendo Pablo: «El amor nunca cesará. Pero las profecías se acabarán, cesarán las lenguas, y se acabará el conocimiento. Porque conocemos solo en parte y en parte profetizamos; pero cuando venga lo que es perfecto, entonces lo que es en parte será abolido. Cuando yo era niño, hablaba como niño, pensaba como niño, razonaba como niño; pero cuando llegué a ser hombre, dejé lo que era de niño. Ahora vemos oscuramente por medio de un espejo, pero entonces veremos cara a cara. Ahora conozco en parte, pero entonces conoceré plenamente, así como soy conocido» (1 Cor 13,8-12).

Hay un tipo de conocimiento instrumental, que consiste en mirar para dominar, por curiosidad o por afán de dominio absoluto. Somos como niños, pero como «niños malos»: conocemos solo poco, como en un espejo, borrosamente (tras un velo). Por eso tenemos que recorrer un camino de amor, para que aprendamos a mirar con respeto, a conocer como somos conocidos, cara a cara. Ese cara a cara (mano a mano, cuerpo a cuerpo), en desnudez y comunicación gozosa, se llama, en lenguaje cristiano, paraíso. No es un cielo para el más allá, sino que empieza en la tierra, aquí mismo, sin más «ceñidor» o cinturón (¡vestido!) que la verdad, como dice la carta a los Efesios (Ef 6,14). Ese es el único vestido: la transparencia plena *(a-letheia)* en el amor (en el *agape*) (cf. Ef 4,15). Por eso, Adán y Eva, en el paraíso original, iban desnudos (cf. Gn 2,25).

(5) *Excurso 1. El velo de las profetisas en el culto* (1 Cor 11). Los principios quedan claros en las reflexiones anteriores. Allí donde hay amor (¡y por amor!) todo está permitido. Pero hay cuestiones prácticas difíciles de resolver, como la planteada por ciertas mujeres en culto. Sobre ese tema ha escrito Pablo un texto muy complejo, que podemos dividir en tres partes: «(a: *Un hecho*) *Toda mujer que ora o profetiza con la cabeza no cubierta*, afrenta su cabeza, porque es como si se hubiese rapado. Porque si la mujer no se cubre, que se corte todo el cabello; y si le es vergonzoso cortarse el cabello o raparse, que se cubra. El hombre no ha de cubrir su cabeza, porque él es la imagen y la gloria de Dios; pero la mujer es la gloria del hombre. Porque el hombre no procede de la mujer, sino la mujer del hombre. Además, el hombre no fue creado a causa de la mujer, sino la mujer a causa del hombre. Por lo cual, la mujer debe tener una señal de autoridad sobre su cabeza por causa de los ángeles. (b: *Un principio*). *No obstante*, *en el Señor*, ni el hombre existe sin la mujer, ni la mujer sin el hombre. Porque así como la mujer proviene del hombre, así también el hombre nace de la mujer; pero todo proviene de Dios. (c: *Una consecuencia*) *Juzgad por vosotros mismos:* ¿Es apropiado que la mujer ore a Dios con la cabeza no cubierta? ¿Acaso no os enseña la naturaleza misma que le es deshonroso al hombre dejarse crecer el cabello, mientras que a la mujer le es honroso dejarse crecer el cabello? Porque le ha sido dado el cabello en lugar de velo. Con todo, si alguien quiere ser contencioso, nosotros no tenemos tal costumbre, ni tampoco las iglesias de Dios» (cf. 1 Cor 11,6-16).

Este es el pasaje central de Pablo sobre el tema, con un argumento retórico y paradójico (e incluso, quizá contradictorio, pues dice cosas que se oponen). Que yo sepa, ningún comentarista ha logrado precisar su sentido completo, porque se nos han escapado las circunstancias más precisas en las que Pablo lo compuso y su finalidad inmediata. De todas formas, hay varias cosas que son evidentes.

Un hecho, *discusión sobre el velo.* Las (¿algunas?) mujeres cristianas de Corinto no llevan velo (ni sobre la cabeza, ni ante los ojos), no solo cuando asisten como los demás a la liturgia (de ellas no dice Pablo nada), sino cuando se ponen en el centro de la asamblea para orar o profetizar. Al profetizar, ellas se colocan ante todos, elevan las manos, se mueven y cantan, hablando en nombre de Dios (¡profetizan!), sin cubrirse el cabello, quedando así, con la cabeza descubierta y los cabellos al aire, ante las miradas en corro de los asistentes. Da la impresión de que algunos de los que participan en ese culto, con mujeres que profetizan sin velarse, han tenido miedo de que se pueda producir una explosión de deseos sexuales y han escrito de ello a Pablo, que responde pidiendo a las mujeres «profetas» que, en el momento de su intervención, cuando hablen o canten (o bailen) en trance extático, en el culto de la comunidad, se cubran, para no parecer indecorosas, «por causa de los ángeles» (1 Cor 11,10).

Ese último argumento resulta hoy incomprensible. Da la impresión de que Pablo está pensando que el culto lo presiden unos «ángeles machos», que pueden sentirse atraídos por mujeres descubiertas y extáticas (conforme a un simbolismo muy influyente de la tradición de Henoc*). Sea como fuere, el tema de fondo son los «hombres», más que las mujeres. Ellos, los hombres, pueden profetizar sin velo, porque llevan el pelo cortado (no tiene un cabello sexualmente seductor ¡en aquel contexto!); las mujeres, en cambio, llevan al aire un cabello atractivo, que parece estar pensado para gozo de los hombres, pero que no se debe utilizar para llamar la atención (¡con riesgo de atracción sexual!) en el culto de la comunidad. A partir de aquí podemos ofrecer algunas reflexiones:

Un principio. Llegando al final de la argumentación anterior, después de haber desarrollado unos principios que no derivan de Jesús, sino de una antropología común del entorno judío (¡la mujer es para el hombre!), Pablo se detiene y despliega, de un modo tajante, el argumento cristiano (que él ha desarrollado en Gal 3,18), empezando con un *plên* enfático: «¡No obstante...!» en el Señor (es decir, en Jesús resucitado), ya no hay hombre ni mujer, sino que es uno para el otro y los dos para Dios (desde Dios)». Todos los argumentos anteriores quedan en suspenso o deben entenderse de otra forma a partir de esta afirmación. El velo o no velo es cuestión secundaria, que habrá que aplicar en cada circunstancia. Lo que importa es que los hombres sean para las mujeres y viceversa, en complementariedad de amor.

Una consecuencia. El tema sigue abierto. Al llegar aquí, Pablo abandona el argumento, con todas sus posibles razones, y pide a los corintios que piensen y decidan por sí mismos, resolviendo el tema de manera recta. Él piensa que para la mujer es natural dejarse crecer el pelo (y velarlo en algunas ocasiones...); para el hombre, en cambio, lo natural sería cortarse el pelo (por lo que no tiene que velarlo). Pero da la impresión de que Pablo descubre la inconsecuencia de ese argumento y deja el tema en

el aire, decidiendo que no quiere discutir más. Podemos suponer que no tiene más razones y así acaba imponiendo simplemente su autoridad: ¡Él no tiene costumbre de discutir sobre estos temas!

Eso significa que el argumento y el problema sigue abierto, para las mujeres que «profetizan» (es decir, que entran en trance extático en la comunidad, no para las otras mujeres). Queda claro que, por evitar el escándalo, Pablo quiere que, en un contexto de celebración «extática» (allí en Corinto) las mujeres vayan veladas, con el pelo (¡no con el rostro!) cubierto. De esa manera, él ha querido contestar en concreto a las críticas de aquellos que pueden tomar las reuniones cristianas como lugares y momentos de acciones escandalosas. Lo que él dice valió en aquel momento (¡para las profetisas extáticas!), pero su deseo y argumento no se puede extrapolar ni aplicar en general, ni a todas las mujeres, en otras circunstancias culturales ni sociales. Pablo no ha querido imponer una doctrina universal, sino que se ha limitado a pedir (¡no imponer!) que las mujeres profetas de Corinto se pongan el velo en el culto, cuando realizan su acción litúrgica de tipo extático, para no atraer así la atención sexual de los varones.

La cuestión de fondo no es la capacidad profética y ministerial de las mujeres (cosa que se da por supuesta y que se quiere precisamente defender), sino un problema de «vestidura litúrgica» o, quizá mejor, de vestidura decorosa, para ciertos momentos especiales de culto. Pablo piensa que el velo es adecuado para las mujeres que salen a profetizar, teniendo que mostrar con su palabra y su cuerpo el misterio más alto de una presencia de Dios que les llena y transfigura. Lo que Pablo desea es simplemente que el acto litúrgico no se convierta en *show* femenino, en aquel contexto donde el cabello de la mujer podía volverse signo sexual, en contra de los hombres, que llevaban el pelo cortado.

Las circunstancias han cambiado y es muy posible que las mujeres de este tiempo (año 2015), si se cubrieran el rostro con un velo, irían en contra de lo que quiso Pablo. Por otra parte, en la actualidad, el tema que debe discutirse no es el velo, sino la libertad y la aportación profética de las mujeres. Pablo quiso poner quizá unas cortapisas a un tipo de mujeres profetas (¡que se pongan un velo en los cultos extáticos!), pero lo hizo para que ellas pudieran seguir profetizando, que es lo importante y lo que él quiere defender de un modo especial.

(6) *Excurso 2. Que las mujeres no hablen...* Algunos años más tarde, un pretendido discípulo de Pablo, para evitar de raíz el pretendido problema (y quizá para ayudar a que la primera carta a los Corintios entrara en el canon), introdujo en la misma carta una glosa que va ya claramente en contra de la intención de Pablo, una glosa que ha marcado después la vida de muchas comunidades cristianas: «Las mujeres guarden silencio en las iglesias; porque no se les permite hablar, sino que estén sujetas, como también lo dice la ley. Si quieren aprender acerca de alguna cosa, pregunten en casa a sus propios maridos; porque a la mujer le es impropio hablar en la iglesia» (1 Cor 14,34-35).

De esa manera, el glosador de Pablo resolvió la cuestión «por lo sano» (es decir, por lo que más conviene a algunos varones). En esta prohibición no aparece ya un Pablo respetuoso y tanteante, que quiere que las mujeres hablen y profeticen en las iglesias y

que pone los medios para ello (¡desde el punto de vista de los varones!), aunque sea pidiendo que pongan un velo en ciertos momentos. El que ha escrito e introducido esa glosa es un hombre legal, que va en contra de la intención básica de Pablo, imponiendo así una norma que no hallamos en ninguna parte del Antiguo Testamento ni del evangelio de Jesús. Este glosador pretende imponer silencio a las mujeres (con velo o sin velo). Pablo había querido que la liturgia cristiana no se convirtiera en un «*show* sensualizado», con mujeres-objeto sexual, atrayendo a los varones en el centro de la asamblea (¡con varones deseosos de ver a mujeres en trance, poco cubiertas!).

Pablo había querido que las mujeres hablaran y que su palabra se pudiera escuchar de un modo personal, por el valor que ella tenía. No permitió que la Iglesia fuera un lugar de mujeres-objeto a las que miraban con simple deseo posesivo unos hombres-violadores (como los malos ángeles de la tradición de Henoc). Quiso que las mujeres hablaran, como queremos nosotros, aunque dejó unos cabos sueltos en el tema del velo. Releyendo su carta, hoy descubrimos (como ya se ha dicho) que el tema en cuestión no es velo en sí (¡que se podría poner en ciertas circunstancias!), sino el acceso a la palabra, como sabe el autor de 1 Cor 14,34-35, uno de los primeros «hombres de Iglesia», de manera que quiso corregir y corrigió al mismo Pablo, diciendo que las mujeres no hablen en la Iglesia.

VENDE LO QUE TIENES...

(↗ *amor*, *deuda*, *dinero*, *don*, *mamona*, *pobreza*, *seguimiento*). Según Jesús, el proyecto de Reino exige decisión total, de manera que los nuevos voluntarios tienen que dejar que «los muertos entierren a sus muertos» (Mt 8,22 par), superando así un orden económico y social abocado a la muerte. Solo la ruina de ese antiguo estilo de vida hará posible la llegada de un mundo distinto, que no se funda ya en el dinero, sino en la nueva experiencia humana del seguimiento desprendido, de la entrega personal, como indica un texto clave del Nuevo Testamento: «Y se le acercó uno corriendo, se arrodilló ante él y le preguntó: Maestro bueno, ¿qué haré para heredar la vida eterna? Él le contestó: ¿Por qué me llamas bueno? Solo Uno es bueno: Dios. Ya conoces los mandamientos: No matarás, no adulterarás, no robarás, no darás falso testimonio, no defraudarás, honra a tu padre y a tu madre. Él replicó: Maestro, todo eso lo he cumplido desde joven. Jesús, mirándole, le amó y le dijo: Una cosa te falta: vete, vende todo lo que tienes y dáselo a los pobres; así tendrás un tesoro en el cielo, y luego sígueme. Ante estas palabras, él suspiró y se marchó entristecido, porque poseía muchas riquezas» (Mc 9,17-21).

(1) *Un relato ejemplar*. Este es un texto parabólico, recreado quizá por el mismo evangelista, pero recoge algunos rasgos esenciales del movimiento de Jesús y conserva quizá el recuerdo de una escena real. Jesús aparece como líder de un movimiento de transformación, abierto a lo que el texto llama la «vida eterna», es decir, el cumplimiento de las esperanzas. En ese contexto le sale al encuentro «alguien» a quien Marcos no siente necesidad de presentar de un modo más preciso (a diferencia de Mt 19,20, que le llama joven, y de Lc 18,18, que le convierte en *arkhôn*, hombre principal).

Viene corriendo, como si tuviera prisa por resolver algún problema, arrodillándose ante él, en signo de gran respeto, llamando a Jesús Maestro Bueno, es decir, Líder Supremo (la bondad es un atributo de Dios), y pidiéndole que le diga lo que debe hacer, cómo debe comportarse para «heredar» la vida, es decir, para alcanzar las promesas. Significativamente, Mt 25,34 habla de «heredar el Reino» (cf. 1 Cor 6,9-10; 15,50), utilizando una terminología judía y mesiánica. Nuestro pasaje se sitúa en un contexto más sapiencial y helenista, al hablar de la herencia de la Vida Eterna, que está vinculada con el mismo ser y plenitud de Dios.

Jesús le responde diciendo que «cumpla los mandamientos», es decir, que se mantenga en la línea de lo estipulado (no matar, no robar...). Hay un orden y ese orden debe cumplirse, conforme a la tradición de la sabiduría antigua, con sus mandamientos básicos. Jesús no rechaza las normas de la tradición; al contrario, supone que deben cumplirse, y así lo ha hecho este hombre, que le responde asegurando que las ha cumplido desde su juventud. A partir de aquí se entienden los gestos y palabras de Jesús:

Mirándole le amó. Esa mirada marca la novedad de lo que él va a proponer, el paso de un orden social «justo» (cumplir los mandamientos) a una experiencia nueva de colaboración que va a fundarse en el amor, más allá de todas las normas de seguridad ética (o de seguridad económica). En un cierto nivel, las cosas se ajustan y mantienen conforme a unos principios de equivalencia o justicia que son impersonales, es decir, que

pueden estructurarse conforme a unas leyes de igualdad. Aquí, en cambio, se rompe ese nivel y Jesús introduce en el diálogo un principio de amor.

Una cosa te falta... Solo el amor hace posible este descubrimiento. Al hombre que quiere «heredar la vida eterna» le falta una cosa (o le sobra), según se mire. Es un hombre «rico», que vive para cultivar (conseguir, guardar) su riqueza, y buscar seguridad en ella. Pues bien, esas riquezas que tiene (y para las que vive) le sobran, no le dejan vivir en libertad, no le permiten descubrir su auténtica riqueza humana, sus posibilidades.

Vende lo que tienes... Hasta ahora ha vivido para ganar, dentro de un mundo de cálculos, donde el comprar y el vender se equilibran dentro de un mercado en el que quiere asegurar su vida. Pues bien, Jesús le dice que lo venda todo en el mercado de los intercambios económicos. Esta será su última acción económica. Venderlo todo equivale a «dejar que los muertos entierren a los muertos», es abandonar el nivel monetario de la economía. Se trata, por tanto, de superar el orden del equilibrio económico, para situarse en un plano de gratuidad, de regalo.

Y dáselo a los pobres, es decir, a los que están fuera de los circuitos de la economía. El vender (que en otro contexto podía interpretarse en un contexto comercial) se convierte en expresión de gratuidad. Este hombre tiene que vender para dar (regalar), superando el plano del talión (*do ut des:* doy para que me des). No da lo que ha ganado a otros hombres ricos, para que así pueda seguir la rueda de los intercambios (cf. Mt 5,46-48), ni se lo entrega a una comunidad religiosa en la que podrá luego vivir, como se decía en la Regla de Qumrán (cf. 1QS 6,20-26) o se dirá en Hch 4,34-37 (en relación con la primera comunidad de Jerusalén, donde todos ponían sus bienes en manos de los representantes de la Iglesia, para que ellos los distribuyeran al conjunto de los hermanos). Dar a los pobres significa poner esos bienes en manos de aquellos que no pueden devolverlos, es decir, en manos de los *ptôjoi*, de los pordioseros, de aquellos que están fuera del orden económico.

Y tendrás un tesoro en el cielo... Cielo es aquí «Dios», entendido en su sentido más concreto como «principio de gratuidad». Al «dar» sus bienes a los pobres tras venderlos en el mercado (y rompiendo con el mercado), este hombre vendrá a situar su vida en el ámbito de Dios, arriesgándose con él (como él) a vivir en un gesto de creatividad. Este será su tesoro, su nueva riqueza. Jesús no le pide directamente que pase de la posesión individual (o en pequeña familia) a la posesión grupal de bienes (como parece indicar Mc 10,28-31), con la seguridad que ello implica, pues se supone que la comunidad responderá, ayudando y manteniendo con sus bienes comunes al que ha puesto los suyos en manos de ella. Jesús no pide al postulante que ingrese en una «sociedad de bienes compartidos», sino que los ponga al servicio de todos los necesitados. Jesús le pide que se arriesgue a ser como Dios.

Y ven y sígueme... Jesús se presenta así como aquel que está recorriendo el camino de Dios, que es camino de gratuidad. No tiene más «bien» o tesoro que su propia vida, y así la entrega, se entrega, al servicio de Dios (en Dios), que es el reino. De esa forma rompe un tipo de economía de mercado, centrada en el comprar y el vender, según ley

(conforme a un principio de equivalencia que termina condenando a muerte a los pobres), para iniciar un camino de gratuidad, abierto a los pobres.

(2) ¿Fracaso de Jesús? El evangelio sigue diciendo que *ante esas palabras (el hombre) se marchó entristecido.* No se arriesgó a tomar el camino de Jesús, en gesto de desprendimiento compartido; no estuvo dispuesto a pasar del plano de la «deuda» (del nivel de los bienes económicos) al plano de la gratuidad. No se trataba de dar muchos bienes, ni siquiera de «quemarlos» (abandonarlos, sin más), sino de regalarlos, pasando de la propiedad privada a la comunión universal, que se establece así con todos los pobres del mundo (es decir, con los que nada poseen, con los *ptôkhoi*, que son los pordioseros).

Es evidente que el «tesoro en el Cielo» del que habla el pasaje puede y debe expresarse en la tierra como vida compartida y fraterna (Mc 10,30), pero no con una «comunidad» particular que posee sus propios bienes en común, sino con todos los pobres del mundo. Jesús no rechaza los bienes del rico por ascesis sino por amor, porque le quiere, y porque quiere que su vida se vuelva regalo, y eso solo es posible allí donde cada uno la convierte (convierte sus bienes) en regalo para los otros Es evidente que, en este sentido, Dios es un misterio económico, no solo a nivel de revelación religiosa (economía trinitaria) sino a nivel de transformación económica.

VENDIMIA SANGRIENTA

(↗ *Apocalipsis*, *juicio*, *siega*, *viña*). La Biblia emplea más la imagen de la siega* para hablar de la culminación escatológica (cf. Mt 13,30.39; Jn 4,35-37; Ap 14,15). Pero también conoce la imagen de la vendimia.

(1) *Los ángeles de la vendimia de Dios*. «Y salió otro ángel del templo celeste llevando también una hoz afilada. Y salió del altar otro ángel con autoridad sobre el fuego y gritó con voz potente al que tenía la hoz afilada: Mete tu hoz afilada y vendimia los racimos de la viña de la tierra, pues están ya las uvas en sazón. Acercó el ángel su hoz a la tierra, vendimió la viña de la tierra y arrojó los racimos al lagar grande de la ira de Dios. El lagar fue pisado en las afueras de la ciudad, y salió de él tanta sangre que alcanzó la altura de los frenos de los caballos en un radio de mil seiscientos estadios» (Ap 14,17-20). El tema aparece en diversos lugares de la tradición evangélica, con cierto tono judicial o escatológico (cf. Mc 12,1-12 par; Mt 20,1-16; Jn 15,1-10), pero solo aquí ha venido a presentarse como signo fuerte y unívoco de juicio. Así lo indica el motivo del lagar donde la uva pisada se hace sangre, invirtiendo de forma poderosa algunos de los rasgos más significativos de una liturgia donde el vino suele aparecer como signo de alegría y gloria. Estos son sus dos rasgos principales: (a) *Salió otro ángel del templo*, *con la hoz afilada* (14,17) para realizar la obra de Dios. Es ángel del juicio, que cumple la misma función del Hijo del Hombre en la siega (Ap 14,15-16). Pero la hoz de su mano no siega el trigo, sino que corta los racimos. (b) *Salió del altar otro ángel*, *con autoridad sobre el fuego*... (14,18). En Ap 8,3-5 estaba encargado de elevar ante Dios las oraciones de los santos, unidas al humo del perfume: tomó el fuego del altar de incienso, arrojándolo en el suelo e iniciando la serie de trompetas del gran juicio. Ahora le vemos de nuevo, anunciando el septenario paralelo de las plagas (15,1–16,21), con el fuego del altar (incienso de Dios) que significa destrucción de los perversos (cf. 16,8; 17,16; 18,8; etc.). Tiene poder sobre el fuego (cf. 20,10.14.15) y de esa forma pone en marcha el juicio de la muerte, diciendo al primer ángel (de la hoz afilada) que vendimie los racimos de la viña de la tierra.

(2) *El lagar de la ira de Dios*. El texto dice que el ángel «arrojó (los racimos) en el lagar grande de la ira de Dios» (*lênos tou thymou*: 14,19) en tema que reasume e invierte el motivo del *vino de la ira (oinos tou thymou)* de la ramera Babilonia que emborrachaba a todos los pueblos (14,8). Dios había amenazado ya con su talión (el vino de su ira) a los adoradores de la Bestia (14,10). Ahora (14,19) cumple su amenaza: los racimos de la viña del mundo que el ángel arroja en el lagar de la ira de Dios son los seguidores de la Bestia que impusieron sobre el mundo una tortura que ahora se vuelve contra ellos. Por eso se sigue diciendo que «pisaron el lagar fuera de la ciudad y salió sangre del lagar...» (14,20). Allí donde debía haberse producido vino bueno para el Reino (cf. Mc 14,25) brota sangre, conforme a una relación conocida desde antiguo: el vino se ha llamado sangre de la vid; la liturgia de la Iglesia emplea el vino como signo supremo de la sangre mesiánica (cf. Mc 14,23-24 par). La viña y lagar del Cristo produce vino bueno del Reino, sangre que salva (cf. Jn 15,1-17). La viña de los adoradores de la bestia se hace

sangre de muerte, asesinato perdurable. Esta imagen del lagar del vino que se vuelve sangre, que mana y se extiende como fuente imparable de muerte, desde el exterior de la ciudad perversa (14,20) donde han crucificado al Señor de la vida (cf. 11,8), nos sitúa en el centro del Apocalipsis. Bajo el altar clamaba justicia (venganza) la sangre de los degollados por la Bestia y desde el cielo les habían pedido que esperaran descansando (6,10-11). Ahora termina ese descanso, pues la sangre del mundo se ha desbordado. Este es el mar de sangre asesina que avanza e inunda la tierra, hasta la altura del bozal de los caballos, en un entorno de 1.600 estadios (unos 300 km; el número es simbólico: 1.600 son 40 x 40, la totalidad del mundo perverso). Lo que parecía uva de buen vino (imperio de Babel, prostituta) se ha vuelto vino de ira: prensado en el lagar de Dios. La humanidad se vuelve sangre, violencia y destrucción que se destruye a sí misma. Pero la sangre salvadora del Cristo es más poderosa.

VENGANZA

(↗ *guerra santa*, *talión*, *violencia*). La moral del talión* se puede entender desde una perspectiva de venganza, dentro de un equilibrio entre la acción y la reacción. En un primer nivel, la venganza queda en manos del *goel* o defensor de la sangre: un miembro especial de la familia o del clan que está encargado de restablecer la justicia. En un segundo nivel, la venganza pertenece a la ciudad o al Estado, superando así el plano de la justicia privada de la familia o tribu. En esa línea, la ley israelita ha intentado superar la venganza, poniendo de relieve la exigencia de la justicia de Dios. Ella sigue conservando, sin embargo, un tipo de venganza, vinculada al talión. Solo el perdón y el amor al enemigo, que aparece ya en algunos estratos del Antiguo Testamento, y que se despliega de un modo consecuente en el Nuevo Testamento, nos permite superar el nivel de la Ley* con su venganza legítima (cf. Mt 5,38-48; Rom 12,19). El Apocalipsis ha reelaborado el tema de la venganza, desde una perspectiva de persecución extrema, identificándola en el fondo con la justicia. Los asesinados de la historia no pueden aceptar componendas, ni «juiciosas» respuestas religiosas, ni discursos moralistas; por eso, sus voces se escuchan en el fondo del altar, pidiendo a Dios que se vengue de asesinados (Ap 6,10; cf. 19,2). Es evidente que Dios acepta en un nivel su grito, aunque la respuesta que ofrece (a través el Cordero degollado) desborda el nivel de la venganza histórica donde ellos han empezado a moverse, para situarnos en un plano de victoria gratuita de Dios. De todas formas, el tema de la venganza en el Apocalipsis ofrece unos rasgos retóricos que resultan menos concordes con el Sermón de la Montaña.

Cf. X. PIKAZA, *Apocalipsis*, Verbo Divino, Estella 1999.

VER A DIOS

(↗ *arte*, *belleza*, *idolatría*). Suele decirse que los griegos han querido «ver», desarrollando una religión de las imágenes y formas. Por el contrario, los israelitas han puesto de relieve el «oír», la fidelidad a la palabra de Dios. «Yahvé habló con vosotros de en medio del fuego; oísteis la voz de sus palabras, pero a excepción de oír la voz, no visteis ninguna figura. Y él os anunció su pacto, el cual os mandó poner por obra; los diez mandamientos, y los escribió en dos tablas de piedra. A mí también me mandó en aquel tiempo que os enseñase los estatutos y juicios, para que los pusieseis por obra en la tierra a la cual pasáis, para tomar posesión de ella. Guardad, pues, mucho vuestras almas; pues ninguna figura visteis el día que Yahvé habló con vosotros de en medio del fuego» (Dt 4,12-15). Este es un compendio de toda la teología israelita, centrada en el oír y cumplir, no en el ver y adorar. Siguiendo en esa línea, el evangelio de Juan ha formulado: «A Dios nadie le ha visto jamás, el Dios unigénito, que estaba en el seno del Padre, ese nos lo ha revelado» (Jn 1,18). Juan se sitúa en la línea de aquellos judíos que decían que nadie puede ver a Dios sin morir (cf. Jc 6,22-23; 13,22) y han añadido que el nombre de Yahvé no puede profanarse ni nombrarse en vano (Ex 20,7); más aún, conforme a 2 Cor 3–4, los judíos han querido poner un velo ante sus ojos para no ver ni el reflejo de su rostro en Moisés (Ex 34,33-35). Esta es la verdad final del más hondo judaísmo que ha mantenido, de forma admirable, su fidelidad a un misterio que jamás podrá encarnarse, es decir, identificarse con un hombre. Pero los cristianos añaden: «el Dios unigénito que estaba en el seno del Padre nos lo ha revelado». Algunos manuscritos, en vez de «Dios unigénito» han puesto «Hijo Unigénito» para suavizar así la dureza de la frase. Pero hemos querido mantener la lectura más difícil, presentando a Jesús como Dios Unigénito que habita en el seno del Padre Dios, volviéndole visible entre los hombres. Habitando en el seno del Padre, Jesús vive (ha vivido) al mismo tiempo entre los hombres en una historia bien concreta de revelación. Desde esa base puede añadir, en la culminación del evangelio, «quien me ha visto ha visto al Padre» (Jn 14,9). Creer en Jesús y seguirle, permaneciendo en él, esto es ver a Dios.

VESTIDOS. PROTECCIÓN Y COMUNICACIÓN

(↗ *desnudos*, *Dios*, *Génesis*, *hombre*, *Jesús*, *Juan Bautista*, *mujer*, *palabra*, *paraíso*, *sacerdote*, *templo*, *velo*). La Biblia supone que, en principio, los hombres estaban desnudos y así se podían mirar unos a otros, sin avergonzarse (cf. Gn 2,25). En esa línea, incide en que el estado «natural» del hombre es la desnudez, que hace juego con la transparencia de plantas y animales. Esta es una desnudez de atracción amorosa, como muestra el canto de Adán, cuando mira y desea a la mujer desnuda (cf. Gn 2,23), de un modo transparente, sin posesión violenta, es decir, destructora. Solo cuando los hombres comen del árbol del conocimiento del bien y del mal descubren su desnudez de manera violenta y la sienten como carencia y riesgo (cf. Gn 3,7). Antes, era natural. Ahora está llena de deseos difíciles de controlar. Por eso, para marcar una distancia y poder relacionarse, necesitan unos vestidos que, por paradoja, se convertirán en un modo distinto y más hondo de comunicación, como una palabra que se expresa en el «hábito» externo, que es reflejo y signo del «hábito» interior de la vida. El vestido tiene, por tanto, dos funciones: es signo de protección (el desnudo está indefenso ante las inclemencias del tiempo y ante la violencia de los demás) y de comunicación (vinculado al lenguaje de los cuerpos, que se protegen y hablando a través de lo que visten).

(1) *Dios viste a los hombres*. Gn 3 evoca dos tipos de vestidos. (a) Están primero los *vestidos vegetales*, confeccionados por los mismos hombres con hojas de parra o de higuera, o con fibras ya más trabajadas (cf. Gn 3,7). (b) Vienen después los *vestidos de pieles de animales*, hechos por Dios (Gn 3,21). Es como si la Biblia pensara que, al principio, los hombres y mujeres se vestían por sí mismos, para así relacionarse, con frágiles telas vegetales. Pero, en un momento dado, tiene que vestirles Dios, porque ellos le han dicho que están desnudos y tienen miedo de que él les vea sin cubrirse. Pues bien, Dios les viste con pieles animales, marcando así la violencia que está al fondo de los vestidos, pues hay que matar a otros vivientes para vestirse de su lana o de sus pieles (cf. Gn 3,10). Hasta ahora, Gn 1–2 suponía que los hombres eran vegetarianos, que «domaban» a los animales, pero que no los mataban ni comían (ni se vestían de sus pieles, como si fueran un trofeo). Ahora se supone que Dios mismo mata animales o permite que los hombres los maten para así vestirse. Mirado así, el vestido empieza a ser un signo de violencia, al menos en el sentido de superioridad del hombre contra los animales.

(2) *Vestido para el culto*, *vestido de los pobres.* La Biblia incluye diversas indicaciones sobre vestidos, pero (prescindiendo quizá de las armaduras guerreras de Goliat y de David, que aparecen en 1 Sm 17,4-6.38-39) ella habla poco de vestidos concretos, detallados, con fines militares. Forman una excepción los vestidos sagrados del Sumo Sacerdote, que han sido descritos de un modo minucioso en Ex 28, donde se supone que ellos sirven para ensalzar y sacralizar al ministro del culto: «Harás que se acerque a ti, de entre los hijos de Israel, tu hermano Aarón y sus hijos con él... para que me sirvan como sacerdotes. Harás vestiduras sagradas para tu hermano Aarón, que le den gloria y esplendor. Tú hablarás a todos los que tienen sabiduría de corazón, a quienes he

llenado de espíritu de sabiduría, y ellos harán las vestiduras de Aarón, para consagrarlo a fin de que me sirva como sacerdote. Las vestiduras que serán confeccionadas son las siguientes: el pectoral, el efod, la túnica, el vestido a cuadros, el turbante y el cinturón. Harán las vestiduras sagradas para tu hermano Aarón y para sus hijos, a fin de que me sirvan como sacerdotes» (Ex 28,1-4).

Estas vestiduras son sagradas. No sirven para quitar la vergüenza del hombre ante Dios o de los hombres entre sí, ni para cubrirse del frío, ni para marcar el poder del hombre sobre los animales, sino para indicar la gloria de Dios al que honra el sacerdote. Son vestiduras especiales, propias de los jerarcas religiosos, en momento de culto; sirven para marcar una distancia entre los sacerdotes y el resto de los creyentes de Israel, trazando de esa forma unas jerarquías sagradas en el pueblo.

Pero, al lado de eso, la ley del éxodo (centrada en el Código de la Alianza: Ex 20,22–23,18) ha puesto de relieve el valor sagrado vestido de los pobres, vinculado a su necesidad: «Si tomas en prenda el manto de tu prójimo, se lo devolverás a la puesta de sol, porque es su única manta y no tiene vestido para cubrir su cuerpo. ¿Con qué más ha de dormir? Cuando él clame a mí, yo le oiré; porque soy misericordioso» (Ex 22,26). Siguiendo en esa línea, el vestido no es solo objeto de culto, sino protección para el pobre, como ha destacado el conjunto de la tradición bíblica, cuando afirma que la verdadera religión, el auténtico ayuno, consiste en vestir la desnudez del pobre, ayudándole a vivir en dignidad (Is 68,7). Más importante que los ornamentos del sacerdote de culto en el templo es el vestido de la vida de los pobres.

(3) *Eclesiástico*, *el vestido del Sumo Sacerdote.* El texto del Éxodo era todavía sobrio. Más rico y preciso es el lenguaje del libro del Eclesiástico (Ben Siraj), un judío piadoso que describe las grandes ceremonias del templo, a principios del siglo II a.C., unos decenios antes de que estalle la gran crisis de los macabeos (organizada en parte porque varios miembros de familias sacerdotales intentaron ponerse los vestidos del Sumo Sacerdote, tomando así su dignidad y realizando sus funciones). El texto habla de las vestiduras de Aarón (es decir, del Sumo Sacerdote del tiempo del autor). Ellas indican la importancia del Sumo Sacerdote ante Dios y sobre los restantes fieles, en la fiesta de los sacrificios: «Consagró a Aarón, de la tribu de Leva. Estableció con él un pacto eterno y le dio el sacerdocio del pueblo. Le hizo feliz con espléndido adorno *(eukosmia)* y le ciñó de vestidura de gloria. Le vistió con magnificencia perfecta *(synteleian)* y le fortaleció con insignias de fuerza: calzón, túnica y manto. Le rodeó de granadas y de muchas campanillas de oro en torno, para que sonasen caminando y se escuchase su sonido como memorial para los hijos de tu pueblo. Con vestidura sagrada de oro, jacinto y púrpura bordadas, con el pectoral del juicio, que sirve para declarar la verdad, de tejido carmesí, obra de artista. Con piedras preciosas, talladas como sello, con engaste de oro, obra de joyero, con letras grabadas, para memorial de los hijos de Israel. Y una corona de oro sobre el turbante y un relieve con el sello de la santidad, gloria honrosa, obra de poder, deseo perfecto de los ojos. Antes de él no hubo hermosura semejante, ni habrá extranjero que la lleve jamás; solo sus hijos y sus nietos en lo sucesivo. Sus ofrendas se queman por completo, dos veces por día sin interrupción. Le consagró Moisés y le ungió con aceite

santo; se le dio una alianza eterna y a sus descendientes para siempre, para servir a Dios como sacerdote, y bendecir en su nombre al pueblo. Le escogió entre todos, para presentar los frutos del Señor, incienso y aroma, en memorial, para expiar por su pueblo. Le dio por sus mandatos poder en alianzas de juicios, para enseñar a Jacob los testimonios e iluminar en su ley a Israel» (Eclo 45,6-17).

La tradición que va del Éxodo al Deuteronomio presentaba al sacerdote/profeta como hombre del pacto; Lv 16 destacaba su función expiatoria; el Eclesiástico, en cambio ha destacado su vestimenta, y en esa línea sigue el libro de la Sabiduría, que le define por la hermosura de sus ornamentos sagrados: «Puso en su ropa talar el mundo entero, y los nombres ilustres de los patriarcas, en la cuádruple hilera de piedras talladas y el Nombre de tu Majestad en la diadema de la cabeza» (Sab 18,24).

El vestido aparece así como señal de Dios, signo supremo de sacralidad. Lógicamente, la posesión y custodia de las vestiduras del Sumo Sacerdote fue elemento clave de disputa y toma de poder entre los sacerdotes. No podía haber celebración del Yom* Kippur sin que el sacerdote se pusiera las vestiduras. Por eso, cuando los reyes más hábiles de Siria (con los herodianos posteriores y los procuradores romanos) vieron el valor que ellas tenían, tomaron la costumbre de guardarlas bajo su poder, para dárselas al sacerdote solamente los días de celebración. Era un problema de vida o muerte religiosa (incluso de guerras, como cuenta Flavio Josefo). Se mataban unos a otros por tener los vestidos, pues si no los tenían no podían actuar como sumos sacerdotes.

Ciertamente, hay otros temas de discusión entre sacerdotes (genealogías, purezas, sacrificios...). Pero el centro de la cuestión sacerdotal son *unas vestiduras*. En este contexto, es difícil separar la *tradición* (deseo de conservar el pasado), el *simbolismo* cósmico/sacral (cf. Sab 18,24) y el puro *goce estético*, producido por la impresión de las formas y colores. Este es un rasgo que aparece en casi todas las culturas religiosas: en un momento dado ellas destacan el valor de los vestidos, los juegos de colores y tonos y otros signos estético/sacrales que aparecen como irradiación divina. Bastará recordar el atuendo de ciertos hechiceros, las máscaras de muchas religiones de África, el vestido de algunos prelados cristianos. Pero aparece de un modo especial en el culto judío.

Estamos ante un *Dios del culto sagrado*: Señor de las formas, fuente y poder de belleza. Más que la persona en sí (varón/mujer) importa aquí el adorno y gloria grande de sus vestiduras, los bordados y brillo del manto, las piedras preciosas, la corona... Cada rasgo tiene su sentido; en todo hay un misterio que puede y debe desvelarse. Ataviado para realizar su función, el sacerdote viene a ser una especie de *microcosmos sagrado*, expresión viviente del misterio, manifestación de lo divino. Por eso se amontonan, se vinculan y completan/complementan los colores del vestido, la irradiación de las piedras (señal de paraíso), el pectoral del juicio, es decir, para realizar los juicios (Urim y Tumim), el turbante de realeza... La Biblia hebrea prohibía de antiguo las imágenes (cf. Ex 20,4), pues Dios no puede ser representado; pero la prohibición no impide que el Sumo Sacerdote, revestido de sus hábitos cultuales, sea signo de Dios sobre la tierra.

(4) *Una teofanía estética.* El libro del Eclesiástico habla en concreto de Simón, el gran sacerdote de su tiempo (177-174 a.C.), que sale del Santísimo del templo, el día de la

expiación (Yom Kippur), abriendo el velo, tras el cual debe pronunciar el nombre de Yahvé. Después vuelve a separar el velo para salir al aire libre y mientras va avanzando viene a presentarse como *teofanía* personal. Todas las cosas reciben sentido en su presencia: El mismo sacerdote, vestido de fiesta de Dios, es signo y plenitud del universo, es principio ordenador y contenido muy profundo de todo lo que existe: «¡Qué gloria llevaba al andar entre el pueblo cuando salía del templo del velo! Como estrella matutina entre las nubes, como luna llena en los días de fiesta, como sol que refulge sobre el templo del Altísimo, como arco que brilla entre nubes de gloria, como planta de rosas en día de primavera, como lirio junto al manantial del agua, como brote de cedro en los días de verano, como fuego e incienso sobre el incensario, como vaso de oro macizo, adornado con múltiples piedras preciosas, como olivo repleto de frutos y como ciprés que se eleva hasta las nubes... cuando se ponía el vestido de gloria y se revestía en plenitud de perfección, al subir el santo altar llenaba de *gloria* el santuario...» (Eclo 50,5-11).

Esta nueva función del sacerdote no podía haberse expresado en un código de leyes ni tampoco en una teología de tipo conceptual o discursivo. Para describirla hay que emplear las claves de la *teología estética*, vinculando las vestiduras sacerdotales con el universo. Es como si todo naciera otra vez y empezara a existir este día de Yom Kippur. Vuelven a la vida los valores de gozo y belleza de la tierra: estrella, sol y luna es su presencia, como firmamento de Dios que nos cobija. El sacerdote es arco iris de paz, es rosa y lirio, es cedro, olivo y ciprés, planta frágil y árbol grande, es hermosura de los ojos, gozo de la vida... porque ofrece garantía de reconciliación del universo. El Sacerdote ha salido del lugar de Dios, ha pasado a través de la cortina y viene a fundar la existencia sagrada de los fieles a través de su mediación sagrada. Lleva la perfección del cielo expresada en sus vestidos; y así sube al altar, siendo en sí mismo *fuego*, *incienso e incensario* (Eclo 50,9). En algún sentido, su misma existencia tiene valor sacrificial (reconciliador) sobre la tierra. No vale ya por lo que hace sino por lo que representa con su vestidura.

(5) *Judaísmo posterior*, *vestidos «religiosos».* Tras la caída del templo (70 d.C.), la vestimenta de los sacerdotes han pasado a ser un recuerdo simbólico. Los judíos se han vestido y se siguen vistiendo como los pueblos del entorno, sin diferencia apreciable entre los rabinos y el resto de los fieles. Un elemento significativo en su vestimenta ha sido el apego a la tradición, de manera que, a veces, grupos de judíos especialmente observantes han seguido vistiendo como lo hacían sus antepasados, en Sefarad o en Europa Oriental (sobre todo en Polonia o Rusia...), con turbantes o sombreros grandes y chaquetas oscuras (tipo *kaftán*). De esa forma siguen caminando por las calles de las ciudades con más presencia judía (Jerusalén, Nueva York...), como signo viviente de una tradición venerada. En ese contexto hay que destacar dos prendas unidas a las oraciones de los judíos en la actualidad:

El Talit o manto para la oración, con el que se cubren los judíos piadosos, hecho de lino o de lana (pero sin que se mezclen los hilos). Suele terminar en unos flecos o *Tzitzit*, que sirven para recordar y cumplir los preceptos de Dios: «Habla a los hijos de Israel y

diles que a través de sus generaciones se hagan flecos en los bordes de sus vestiduras y que pongan un cordón azul en cada fleco del borde. Los flecos servirán para que al verlos os acordéis de todos los mandamientos de Yahvé, a fin de ponerlos por obra, y para que no vayáis en pos de vuestro propio corazón y de vuestros propios ojos, tras los cuales os habéis prostituido» (Nm 15,38-39; cf. Dt 22,12).

Los Tefilim. Son unos cubitos de cuero que contienen cuatro fragmentos de la Torah con una cuerda o cinto de cuero negro para colocarse en el brazo izquierdo. Los fragmentos de la Torah que se introducen en los cubitos son Ex 23,1-10 y 23,11-16 (parte esencial del Código de la Santidad) y Dt 6,4-9 y 11,13-21. Estos dos últimos textos son los más significativos, pues contienen el precepto de recordar los mandamientos, poniéndolos incluso en los vestidos: «Estas palabras... las atarás a tu mano como señal, y estarán como frontales entre tus ojos. Las escribirás en los postes de tu casa y en las puertas de tus ciudades» (Dt 6,8-9). «Pondréis estas palabras mías en vuestro corazón y en vuestra alma. Las ataréis a vuestra mano como señal, y estarán como frontales entre vuestros ojos» (Dt 11,18).

(7) *De Juan Bautista a Jesús.* En principio, el Nuevo Testamento ofrece menos material sobre vestiduras que el Antiguo. Pero incluye algunos textos básicos muy significativos. El primero se refiere a *Juan Bautista*, que «llevaba un vestido de pelo de camello, con un cinturón de cuero» (Mc 1,6). Esta es una vestidura *profética*, pues alude ciertamente a Elías, a quien se le distingue porque va «ceñido con un cinto de cuero a la cintura» (2 Re 1,8), oponiéndose así a los sacerdotes, que llevan cinturones de lino bordado (cf. Ex 39,29). Es una vestidura *contracultural*, como la de Bano, otro profeta bautista, un poco posterior, quien, según Flavio Josefo, que fue su discípulo, «vivía en el desierto y llevaba un vestido hecho de hojas» (*Aut* II, 11). Ese signo, unido a su comida (saltamontes y miel silvestre), es una señal de su protesta contracultural.

La vestidura de Juan Bautista se opone además a los rituales de pureza de los sacerdotes y de otros judíos observantes, que rechazaban el roce con vestidos y utensilios de camello, que, según la Ley, eran impuros (cf. Lv 11,4; Dt 14,7). Pero la vestidura de pelo de camello puede evocar también la figura de los peregrinos o caminantes que viene de la zona del desierto y no han entrado todavía en la tierra prometida, como los primeros hebreos que vagaron cuarenta años por la estepa, antes de entrar en la tierra prometida. Así se vestiría Juan, como hombre de camino, que espera a la vera del Jordán, vestido de desierto, antes de introducirse en la tierra.

El evangelio no recuerda ningún rasgo característico de las vestiduras de Jesús, lo que significa que no eran especiales, a diferencia de lo que sucedía con Juan Bautista y también con los sacerdotes (con vestiduras sacrales) y los nuevos fariseos (que harán ostentación de vestidos piadosos; cf. Mt 23,5). Jesús y su gente se vistieron, sin duda, como los hombres y mujeres de su tiempo, los más pobres, sin distinguirse de ellos por la ropa. Nada indica que se pusieran atuendos particulares para la multiplicación de los panes, ni para la última cena. En los relatos de la crucifixión se alude a sus vestidos, repartidos entre los verdugos, sin indicación especial sobre su forma y riqueza, suponiéndose, más bien, que son pobres (cf. Mt 27,35 par). En este contexto, Jn 19,23-

24 añade que «no partieron su túnica» porque era de una sola pieza, sino que la echaron a suertes; pero, al decir eso, no quiere evocar la riqueza de su vestidura, sino la falta de separaciones y apartados de su vestido más propio, que es signo de la Iglesia, que no puede dividirse.

Esa escena del reparto y sorteo de las vestiduras de Jesús se ha descrito y fijado a partir del salmo de lamento del que se han tomado las palabras finales de la Cruz (¡Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?, cf. Sal 22,1), pues en ese mismo salmo se dice que «repartieron entre sí mis vestidos y sobre mi ropa echan suertes» (Sal 22,18). De todas maneras, es muy posible que en el fondo de ese «reparto» de los vestidos de Jesús haya un recuerdo histórico, que debe vincularse, en otro contexto, con la «sábana» o sudario con el que cubren y entierran su cuerpo en la tumba (cf. Mc 15,46 par), un sudario que Jn 20, 5-7 ha destacado y que después ha sido objeto de un culto especial en la Iglesia católica (Santo Sudario de Turín, que forma parte de la devoción medieval de una Iglesia católica, deseosa de reliquias y signos religiosos).

Es muy posible que ese sudario que «envolvió» el cuerpo muerto de Jesús como última vestidura tenga que tomarse como signo de un tipo de «humanidad mortal», que queda superada por la resurrección; por eso, el Jesús resucitado no necesita vestidos, de manera que ellos quedan abandonados en la tumba. Todo nos permite suponer que este es un dato simbólico, que está indicando el «paso» de Jesús en la tumba hacia una humanidad resucitada distinta, sin necesidad de viejos vestidos, que quedan en tierra (en la tumba), pues ya no son necesarios. Desnudo ha muerto Jesús (en clave de vergüenza y tortura); desnudo resucita, en clave de gloria. El «descubrimiento y veneración» del Sudario de Turín parece encajar mal en un esquema bíblico..

(8) *¡No os preocupéis del vestido!* El texto más preciso del evangelio sobre el tema dice: «No os agobiéis por la vida, qué comeréis, ni por el cuerpo, cómo os vestiréis... Mirad a los cuervos: no siembran ni siegan; no tienen despensa ni granero; y sin embargo Dios los alimenta... Mirad a los lirios: cómo crecen. No hilan ni tejen y os digo que ni siquiera Salomón en toda su gloria se vistió como uno de ellos...» (cf. Lc 12,22-31; cf. Mt 6,25-32). La ansiedad por la comida (supervivencia) y la ambición por el vestido (apariencia) convierten la existencia de muchos en angustia y guerra. Por encima de esas preocupaciones, sitúa Jesús la búsqueda del Reino, que se funda en Dios y que libera al hombre para la gracia. Ciertamente, los cuervos no siembran ni siegan, y los lirios no hilan ni tejen; los hombres, en cambio, deben sembrar-segar e hilar-tejer si quieren comer y vestirse (cf. Gn 2); pero han de hacerlo sin el agobio que les vuelve esclavos de la producción, del consumo y de la apariencia.

La angustia por los vestidos destruye a los hombres y les hace enemigos. En ese contexto habla Jesús de una *contemplación gozosa*, que permite disfrutar de la belleza de los lirios (¡ni Salomón se vistió como uno de ellos!), sin necesidad de angustiarse por el vestido en cuanto tal. Ciertamente, los hombres trabajan para vivir: siembran y siegan (a diferencia de las aves), hilan y tejen (a diferencia de las flores); pero su trabajo no puede entenderse como esclavitud y agobio, sino como expresión y expansión peculiar de una gratuidad superior.

(9) *Contra el vestido como ostentación sacral: ¡No hagáis como ellos hacen!* La tradición cristiana más antigua conserva el recuerdo de las disputas entre discípulos de Jesús y otros grupos judíos, de tendencia farisea. El evangelio de Mateo ha destacado en ese campo la discusión sobre los vestidos: «Los escribas y los fariseos están sentados en la cátedra de Moisés. Así que, todo lo que os digan hacedlo y guardadlo; pero no hagáis según sus obras, porque ellos dicen y no hacen. Hacen todo para ser vistos por los hombres: ensanchan sus filacterias y alargan los flecos: buscan el puesto de honor en los banquetes y los primeros asientos en las sinagogas, y los saludos respetuosos en las plazas y ser llamados por los hombres Rabí» (Mt 23,2-7).

Este no es un texto de polémica antijudía, sino intracristiana. Al Jesús de Mateo no le importan los fariseos de fuera, sino un tipo cristianos de tipo «fariseo», dominados por la búsqueda de honor y apariencia. Este Jesús no condena aquí el buen judaísmo de la honradez y devoción profunda, sino un mal cristianismo de gestos externos y formas, que pueden acabar dominando en la Iglesia. El *poder de los vestidos* (con su magia sacral) parece que ha tardado más en extenderse en el cristianismo; el de la presidencia en *banquetes y reuniones doctrinales* (sinagogas) se ha extendido pronto.

Este Jesús de Mt 23 no habría aceptado un tipo de mística de la jerarquía que desarrolla con bastante rapidez en la Iglesia (aparece ya en Ignacio de Antioquía). Tampoco habría aceptado el tipo de vestidos sagrados de la Iglesia posterior, propios de obispos y presbíteros e incluso de monjes y monjas. Jesús se opone a la ostentación de unos vestidos judíos, con su Talit de flecos y sus Tefilim. Evidentemente, se habría opuesto al despliegue todavía más ostentoso de muchas vestiduras cristianas posteriores (a pesar de las razones sagradas que se han podido dar para su despliegue y mantenimiento).

(10) *Estuve desnudo y me vestisteis. No llevéis dos túnicas...* En la culminación del evangelio ha situado Mt 25,31-46 la palabra más solemne del juicio donde el mismo Jesús de la gloria final dice en su juicio: «Venid, benditos de mi Padre, porque estuve desnudo y me vestisteis...». Esta palabra retoma una experiencia radical judía, que hemos visto ya en Is 58,7, donde la verdadera religión (ayuno) se expresa vistiendo (es decir, ayudando) a los desnudos y marginados. En esa misma línea siguen los textos programáticos de Ezequiel, donde, entre las notas del hombre justo, se citan las siguientes: «no robar, alimentar al hambriento, vestir al desnudo, no prestar con usura...» (Ez 18,7.16; cf. Job 22,6).

Desnudo no es solo el que no tiene ropa, sino el que está humillado, oprimido por otros, aquel que no puede tener dignidad porque otros le «roban» o utilizan sus vestidos. Por eso, quien tiene algo de «ropa» sobrante (manto de sacerdote o capa de rey) y no viste al desnudo es un ladrón, merecedor del juicio (cf. mensaje del Bautista en Lc 3,11). De esa forma ha retomado Jesús la tradición fundamental de Israel sobre los vestidos, como sabe Sant 2,13-15, cuando se opone a un tipo de fe «sin obras», que dice confiar en Dios, pero no alimenta al que tiene hambre, ni viste al desnudo. La vestidura se convierte así en signo supremo de amor. Vestirse uno mismo por ostentación es pecado. Vestir al desnudo por solidaridad y justicia es signo supremo de salvación.

Dentro de nuestra cultura occidental moderna, en la clase pudiente, la indumentaria tiende a convertirse en signo de identidad individual, de tal manera que cada uno se pone solo sus propios vestidos. En contra de eso, el evangelio de Jesús ha puesto en marcha un movimiento de solidaridad que permite confiar en otros y compartir de esa manera los vestidos. Así cuenta el evangelio el envío de Jesús a sus discípulos: «Les mandó que no llevasen nada para el camino: ni pan, ni bolsa, ni dinero en el cinto, sino solamente un bastón; pero que calzasen sandalias y que no llevasen dos túnicas» (Mc 6,8-9). «No toméis nada para el camino, ni bastón, ni bolsa, ni pan, ni dinero; ni tengáis dos túnicas» (Lc 9,3). «Tampoco llevéis bolsas para el camino, ni dos vestidos, ni zapatos, ni bastón; porque el obrero es digno de su alimento» (Mt 10,6).

Estas reglamentaciones no son de tipo ascético, sino evangélico. Ciertamente, hay un ascetismo de fondo, pues los enviados de Jesús han de ser desprendidos, yendo así ligeros de equipaje y sin necesidad de ropas especiales, de corte exclusivo, para ellos. Pero la razón básica de su desprendimiento no es el rechazo de los bienes materiales, sino la experiencia y esperanza de solidaridad. Ellos van y regalan lo que tienen (evangelio), dando gratis aquello que gratis han recibido (cf. Mt 10,8). De esa forma curan a los «propietarios» de las casas donde les reciben. Por eso esperan también «gratuitamente» la acogida de aquellos que quieran recibirles.

(11) *Apéndice. Una historia de vestidos sagrados en la Iglesia.* Esta inspiración básica del evangelio se ha mantenido durante decenios y siglos, de manera que aun san Agustín y otros grandes obispos de los siglos IV y V vestían como los restantes cristianos y habitantes del entorno, sobriamente, sin distinguirse de ellos. Pero, después, los jerarcas cristianos han tendido a imitar las vestiduras de los dignatarios y nobles del lugar (del bajo Imperio romano), manteniéndolas y sacralizándolas cuando otros grupos de la sociedad las han abandonado, tendiendo así a vestirse como se vestía en siglos ya pasado. De esa manera, los ministros de la Iglesia llevan en sus vestiduras (u ornamentos) restos de vestidos, capas y coronas (o mitras) de romanos y griegos, de persas y de reyes del Medioevo y de las monarquías absolutas del siglo XVI-XVII.

Ello se debe a la «inercia» de las iglesias, que tiende a mantener las tradiciones, no dejándose llevar por la «moda» allí donde las modas han cambiado. Según el Nuevo Testamento, la Iglesia ha de volver a la actitud de Jesús y de sus primeros seguidores, que rechazaron las vestiduras «sagradas» de los sacerdotes de Israel, para vestir como vestían todos, desde los más pobres. De un modo especial, ella tiene que encarnar y aplicar la palabra esencial de Jesús (estuve desnudo y me vestisteis; Mt 25,31-46) y la de Juan Bautista (quien tenga dos túnicas dé una a quien no tiene; Lc 3,11), poniendo sus riquezas y vestidos al servicio de los pobres (¡para que se vistan, para que tengan dignidad!). Eso significa que la Iglesia tiene que poner de relieve la solidaridad en bienes y vestidos: ¡No tenemos que andar por todas partes, llevando la ropa a cuestas, porque habrá siempre otros que nos reciban y quieran compartir con nosotros los vestidos!

VIAJE CELESTE

(↗ *Apocalipsis*, *Ascensión*, *Elías 1*, *Henoc*). El tema de los viajes celestes forma parte del aspecto chamánico de las religiones. La Biblia apenas conoce viajes de este tipo, aunque hay algunos que pueden ser significativos. El más importante, en la literatura parabíblica, es el de *1 Hen* 14,8-9: «He aquí que las nubes y la niebla me llamaban, el curso estelar y los relámpagos me apresuraban y apremiaban, y los vientos en mi visión me arrebataban raudos, levantándome a toda prisa y llevándome al cielo». Este ascenso del Henoc apócrifo puede apoyarse en la misma tradición bíblica que dice que «caminó con Dios y desapareció, pues Dios le llevó» (cf. Gn 5,24), como llevó también a Elías (cf. 2 Re 2,1-18). En esa línea se puede interpretar la visión* de *1 Hen* 14 (y en algún sentido las de Is 6 y Ez 1). En el Nuevo Testamento hay por lo menos dos viajes celestes o ascensos divinos. Uno es el de Pablo: «Conozco a un hombre en Cristo, que hace catorce años (si en el cuerpo, no lo sé; si fuera del cuerpo, no lo sé; Dios lo sabe) fue arrebatado hasta el tercer cielo. Y conozco al tal hombre (si en el cuerpo, o fuera del cuerpo, no lo sé; Dios lo sabe), que fue arrebatado al paraíso, donde oyó palabras inefables que no le es dado al hombre expresar» (1 Cor 12,2-3). Algunos exegetas suponen que en el entorno del templo de Jerusalén había un tipo de escuela de prácticas de elevación celeste, como las que se desarrollarán siglos más tarde en la Cábala* judía. Sea como fuere, ese tipo de viaje celeste no constituye para Pablo una experiencia «extravagante», sino que se inscribe con nitidez entre las posibilidades humanas. Algo semejante aparece en el segundo viaje del Nuevo Testamento, el del Apocalipsis, donde se dice: «Después de esto miré, y he aquí una puerta abierta en el cielo; y la primera voz que oí, como de trompeta, hablando conmigo, dijo: Sube acá, y yo te mostraré las cosas que sucederán después de estas. Y al instante yo estaba en el Espíritu; y he aquí, un trono establecido en el cielo, y en el trono, uno sentado» (Ap 4,1-2). Se trata, con toda claridad, de un ascenso celeste «en Espíritu». El vidente apocalíptico es un hombre que ha subido al cielo y ha visto desde allí todas las cosas. Se trata, sin duda, de una experiencia límite, formulada de manera literaria. Pero en el fondo de ella tiene que haber un tipo de experiencia histórica, como la que se describe en la historia de Esteban «que vio los cielos abiertos y al Hijo del Hombre sentado a la derecha de Dios» (Hch 7,56) y en la del mismo Jesús que «vio los cielos abiertos y el Espíritu de Dios que descendía como paloma y venía sobre él» (cf. Mt 3,16). Pero en su conjunto, tanto la antropología del Antiguo como la del Nuevo Testamento no son visionarias, de manera que ni Moisés ni Jesús son en sí mismos «videntes», sino profetas*, hombres o mujeres que descubren la presencia de Dios en su misma vida y la traducen en un compromiso ético de justicia* y/o en una tensión superior de gratuidad.

Cf. M. BARKER, *On Earth as It Is in Heaven: Temple Symbolism in the New Testament*, Clark, Edimburgo 1995; P. SCHÄFER, *Hekhalot-Studien*, Mohr, Tubinga 1988; *The Hidden and the Manifest God: Some Major Themes in Early Jewish Mysticism*, State University of New York, Albany NY 1992.

VÍCTIMAS. JESÚS, MEMORIA DE LAS

(↗ *altar*, *sacerdote*, *sacrificios*, *templo*, *violencia 5-6*, *Yom Kippur*). La política triunfadora antigua (y la Ilustración europea) ha corrido el riesgo de olvidar a las víctimas, como si ellas hubieran sido justamente sacrificadas (cf. Mt 23,29-31 par). En contra de eso, el Antiguo y el Nuevo Testamento edifican su discurso partiendo de la razón de las víctimas, que aparecen como inocentes y necesitan un tipo de reparación.

Se dice que gran parte de la religión antigua ha sido una justificación de la violencia de los vencedores, que descargan su justicia sobre las víctimas, que merecerían el castigo recibido. En un determinado nivel, el pensamiento bíblico sigue apelando a la necesidad de aplacar a Dios con víctimas (con sacrificios* de animales), y en esa línea algunos han pensado que la misma muerte de Jesús debería entenderse como sacrificio expiatorio, por el que se ha ofrecido como víctima ante Dios, para aplacar su ira*. Pero la Biblia en su conjunto y en especial el Nuevo Testamento han invertido esa visión, pues Dios no necesita víctimas, sino que se revela como fuente de amor gratuito por medio de Cristo, cuya muerte ha de entenderse como culminación (superación) de todas las víctimas sacrificadas (asesinadas) por los hombres. Dios no está con los verdugos, triunfadores de la historia, sino con las víctimas, en gesto de amor y de solidaridad, que conduce a la justicia nueva, a la superación de toda violencia sacrificial. En esa línea avanza el argumento principal de la Biblia, comenzando por el libro del Éxodo*.

(1) *Víctimas y verdugos*, *los chivos de Lv 16.* Muchos hombres han pensado que para establecer la concordia entre pueblos y personas ellos no tenían más remedio que matar a los contrarios (a los opuestos, a los malos), convertidos así en «chivos expiatorios» de su violencia. Los miembros de un grupo solo podrían reconciliarse entre sí combatiendo juntos contra el presunto culpable (un enemigo común), al que matan y de alguna forma divinizan, como muestra el signo del chivo expiatorio* (sacrificado) y del chivo emisario*, expulsado al desierto de Azazel (un tema que aparece ritualizado en Lv 16).

Sobre esas dos víctimas, una interna (represión, inquisición) y otra externa (expulsión, agresión militar), se fundaría la historia de los hombres: necesitamos una víctima interior para purificarnos y una exterior para unirnos en combate. Ello nos permite pensar que nuestra violencia es buena y que el sacrificio de la víctima ha sido necesario y justo, pues nos ha permitido reconciliarnos y vivir juntos. El impacto de este descubrimiento del valor pacificador de las víctimas (es decir, de la violencia) ha sido tan grande, que los hombres han tenido que «inventar» siempre nuevas víctimas para así pacificarse, combatiendo en contra de ellas. Así se ha pensado que la paz se consigue venciendo y «matando» a los perversos (los otros, los contrarios), sea a través de la guerra, sea a través de imposiciones de tipo económico o social: los «otros» son siempre los malos, los «terroristas».

De esa forma hemos edificado (y seguimos edificando) nuestra cultura sobre la muerte de las víctimas, de las que vivimos y nos alimentamos (necesitamos víctimas, necesitamos echar la culpa a los malos, matándolos de un modo ritual o simbólicos para así sentirnos bien, justificando lo que hacemos). Para sentirnos bien nosotros de matarles

de manera física o social a otros, en una rueda que puede variar y que varía, de manera que los culpables (vencidos) de ayer aparecen con frecuencia como los justos (vencedores) del mañana, en una rueda sin fin de violencia, en la que cambian los actores pero el motivo de fondo permanece. En esa línea se puede pensar que solo existe la paz de los que vencen, la paz como «justicia» de los que reprimen y expulsan (incluso matan) a los vencidos, dentro de una rueda infinita de violencia.

Buda pensó que la violencia solo podía vencerse saliendo de ella, negándose al «deseo» de la vida. Pues bien, en contra de eso, la Biblia en su conjunto, profundizando en el sentido de los dos chivos de Lv 16, ha ido descubriendo que debemos superar esa dinámica de acción y reacción, de violencia y contra-violencia, pero sin salir del mundo, edificando un tipo de sociedad distinta, sin sacrificar a otros para así triunfar nosotros.

Este es el descubrimiento que está en el fondo del mensaje del Siervo* de Yahvé de Is 40–56 o del Justo sufriente del libro de la Sabiduría* (Sab 1–2), donde se muestra que los representantes de Dios no son los triunfadores, aquellos que se imponen destruyendo (física, moral o económicamente a los demás), sino los perdedores que no buscan venganza, sino que ofrecen perdón y comunión. Entendida desde esa base, la Biblia aparece como el libro del recuerdo y de la reivindicación de las víctimas inocentes, libro donde elevan su voz los expulsados y excluidos, como representantes de Dios, portadores de su promesa de salvación, no para imponerse por la fuerza a los verdugos, sino para abrir con ellos (para todos) un camino de reconciliación.

(2) *Jesús no quiso ser víctima*, *pero actuó en nombre de ellas.* No actuó por resentimiento, ni se quejó de su mala fortuna, ni echó la culpa a los demás de su fracaso, ni reaccionó como un despechado. Ciertamente, él estuvo con las víctimas (con los enfermos y expulsados de la sociedad, con los impuros y oprimidos), pero no para quejarse con ellas, sino para ofrecerles el Reino de Dios, iniciando con y para ellas una «marcha mesiánica» que culminaría en Jerusalén, con la manifestación victoriosa de Dios. Según eso, él no subió a Jerusalén para morir, en el sentido sacrificial de la palabra, aunque estaba dispuesto a morir, si hiciera falta, sino todo lo contrario. Él no buscó su destrucción, como víctima en manos de Dios, para deshacerse ante el fuego de su justicia, como a veces se ha dicho, sino todo lo contrario: anunció la llegada del Reino de Dios, para los hombres y mujeres de su pueblo, empezando por los pobres (hambrientos, impuros, expulsados del sistema israelita y romano), a quienes había ofrecido su mensaje en Galilea.

No subió para morir como el Sócrates platónico, dejando «el bajo suelo, de noche rodeado» (cf. Fray Luis de León, *Oda* VIII), para alcanzar así la inmortalidad divina del cielo de las almas, pues para él la presencia de Dios se expresaba en la vida de los hombres, en el mundo. No subió para triunfar de una manera externa, porque su Reino no llega con el triunfo militar o comercial, social o intelectual, sino con la experiencia de la vida compartida, desde los más pobres. No subió para acelerar la llegada apocalíptica y transmundana de un Hijo de Hombre futuro, sino para reunir en gratuidad-amor a todos los hombres, en esta misma tierra, dentro de la misma historia. Vino, en conclusión, por fidelidad a Dios y por amor a sus discípulos, a quienes quería hacer

participantes de su Reino. Así vino a Jerusalén de un modo «pacífico» pero muy provocador, vinculado a los pobres, en nombre de las víctimas, para presentar su alternativa de Reino.

No fue una víctima de templo, como los corderos y toros que sacrificaban sobre el altar, limpios, sagrados, ante la posible ira de Dios (¡su Dios no tiene ira y necesidad de sangre derramada en su honor!), sino una víctima profana, en manos de los intereses económicos, políticos y sociales de los poderosos de su tiempo. Así aparece en los relatos del juicio (Mc 15 par), que le presentan como moneda de cambio de sacerdotes y soldados romanos. No importa su inocencia, su bondad o malicia, sino los intereses de unos y de otros, pues todos quieren manejar al pueblo. A los sacerdotes les conviene que muera Jesús, para seguir dirigiendo y dominando la religión del templo, como si fueran su propiedad privada.

Pilato no quiso que hubiera revueltas en el pueblo, ni gentes que pudieran presentarse como «reyes», pues no había más reyes que aquellos que quería Roma; por eso, condenó a Jesús y mandó que pusieran sobre la cruz un letrero de aviso y de burla que dice ¡Rey de los judíos! (Mc 15,26; cf. Mc 15,18). De esa forma, quizá sin saberlo, le presentó como víctima de los intereses políticos de Roma. Jesús no quiso ser sacrificado, sino todo lo contrario: él quiso superar un sistema de opresión que se eleva y avanza sobre muertos (sobre los cadáveres de los expulsados y los crucificados). No quiso ser víctima, pero aceptó su «destino» (¡estaba escrito!: cf. Mc 8,31; 9,31; 10,32-34 par) y así murió con las víctimas, por ellas, como el Siervo de Yahvé, arrojado a la tumba* o fosa común de los rechazados de la historia humana.

(3) *Vivió a favor de los demás*. No fue víctima en la línea de los corderos sacrificados del templo (dejándose matar), sino que dio la vida, de un modo voluntario, al servicio del Reino de Dios. De esa forma, ha invertido la lógica de los sacrificios antiguos. Él no derrama sangre ajena ni aplaca a Dios (y a la comunidad) con su violencia; pero tampoco se inclina como víctima en sentido sacrificial, dejándose matar sin más. Al contrario, él es mesías de Dios (nuevo sacerdote) con su propia vida, pues no ha venido a que le sirvan (ni a dejarse matar sin más), sino a servir activamente a los demás, ofreciendo su vida en rescate (= redención) por muchos (Mc 10,45), invirtiendo así el sentido del texto clave de la esperanza apocalíptica donde se promete que todos los pueblos, naciones y lenguas servirán al Hijo del Hombre (Dn 7,14; cf. Dn 7,25-27), como ha puesto de relieve la carta a los Hebreos: «Sacrificio y ofrenda no has querido, pero un cuerpo has preparado para mí; en holocaustos y ofrendas no te has complacido. Entonces dije: he aquí, Yo he venido... para hacer, oh Dios, tu voluntad» (Heb 5,5-7; Sal 40,6-8). De esa forma expresa el despliegue de la vida al servicio de los demás.

No ha venido a exigir servidumbre, sino a servir, no ha venido a quitar vida sino a darla por los otros, como indica la palabra clave de la eucaristía: «Esta es la Sangre de mi alianza, derramada por muchos...» (Mc 14,24 par). De esa forma es *redentor*, entregando la vida por los otros, no a través de un sacrificio cruento (como si Dios exigiera su sangre con violencia), sino poniéndose al servicio de los demás, hasta la misma muerte. De esa forma se puede decir que él ha sido la «víctima pascual» (cf. 1

Cor 5,7), porque es portador y principio de una pascua en la que se superan todos los sacrificios.

Ciertamente, va como «oveja callada» que llevan al matadero (cf. Hch 8,32; con cita de Is 53,7), pero su silencio es la voz suprema de la historia humana: muriendo como ha muerto, Jesús ha protestado contra todas las víctimas de la historia humana, para iniciar con ellas una historia pascual de paz. Así aparece en unión con los expulsados y sacrificados de la historia, como revelador de un Dios que ama a todos los hombres, pero de un modo especial a las víctimas, al servicio de una reconciliación (de un perdón) universal. Dios no está con los fuertes que vencen y matan, sino con los débiles que son expulsados y que mueren. En ese sentido, el Nuevo Testamento afirma que Dios ama a Jesús, que no le hace morir para descargar sobre él su violencia, sino todo lo contrario: le acompaña en amor cuando anuncia y prepara la llegada del Reino y cuando muere, precisamente al servicio de la llegada de ese Reino... de un Reino que es para todos, incluso para los verdugos.

Jesús no es víctima de la ira de Dios, sino signo y presencia de su amor privilegiado, un amor que puede y quiere ser fuente de paz para todos, transformando (salvando) incluso a las víctimas. No es víctima de la violencia de Dios, sino portador de su gracia salvadora a favor de las víctimas. Esta es la experiencia suprema de la Iglesia, al celebrar la resurrección* de Jesús en la eucaristía*.

(4) *Paz cristiana*, *perdón de las víctimas.* Los poderosos como tales no pueden perdonar, porque no han sido ofendidos ni humillados y porque, además, tienen poder para imponer su ley. El perdón de Dios solo puede expresarse a través del amor de los expulsados de la «buena» sociedad, de aquellos que como Jesús padecen la violencia de prepotentes y, sin embargo, responden amando. Este no es un perdón de Ley (pues la supera), ni una estrategia de revancha, sino expresión del amor de Dios, que se identifica con las víctimas (no las víctimas de Dios, sino las del sistema de opresión del mundo), superando así la violencia de los asesinos. En esta línea se entiende la palabra de Jesús: «¡Ay de vosotros! Porque edificáis los sepulcros de los profetas, pero vuestros padres los mataron. Con eso, sois testigos y consentís en los hechos de vuestros padres; porque ellos los mataron y vosotros edificáis sus sepulcros. Por eso, la misma Sabiduría de Dios dijo: les enviaré profetas y apóstoles y a unos los matarán y a otros los perseguirán, de manera que a esta generación se le pedirá cuentas de la sangre de todos los profetas asesinados desde la creación del mundo, desde la sangre de Abel hasta la sangre de Zacarías, que murió entre el altar y el templo. Sí, en verdad os digo, se le pedirán cuentas a esta generación» (Lc 11,49- 51; cf. Mt 23,29-31 par).

Esta generación de la que habla el texto está formada por los que edifican los sepulcros de los profetas antiguos (apareciendo como defensores de las víctimas), para así engañar y seguir matando mejor, haciéndose guardianes y testigos de un tipo de orden sagrado (¡se creen enviados de Dios!) para oprimir y dominar con más fuerza a los pobres. La historia humana aparece así condensada, según Jesús, en la sangre de los asesinados, desde Abel y los profetas hasta Zacarías. Esa sangre eleva su voz ante Dios (como en tiempos de Abel: Gn 4,10), y en nombre de ellos, como portavoz de todas las

víctimas, proclama Jesús su mensaje de paz, desde el perdón de las víctimas. Esta es la revelación suprema de Dios, manifestada en la muerte de Jesús, justo asesinado, en quien se vuelve visible el pecado de los que matan y el perdón de los que mueren (cf. Ap 18,24).

Esta revelación constituye un descubrimiento desolador y confortante. (a) *Es desolador*, pues, por primera vez en la historia, los hombres se confiesan responsables de todos los asesinatos, culminados en Jesús; aquí se expresa el pecado original que consiste en contribuir de un modo directo o indirecto al asesinato de Jesús (es decir, al asesinato de todas las víctimas de la historia). (b) *Es consolador,* pues descubrimos que Jesús ha muerto a favor de todos, de manera que su sangre (entendida como signo de amor supremo y no pura violencia) es fuente de perdón y redención universal, que se ofrece incluso a los asesinos.

Esta es para Lc 11,49-51 (y para el texto paralelo de Mt 23,34-36) la última generación, aquella en la que se manifiesta el pecado supremo de los hombres, revelándose, al mismo tiempo, la gracia suprema de Dios. Aquí se revela el pecado más alto de la violencia de aquellos que construyen su edificio (su cultura, su poder) sobre la sangre de las víctimas. Pero, al mismo tiempo, se revela aquí la gracia más alta de Dios que ofrece a los hombres su salvación, a través de Jesús, que ha muerto por todos, de manera que víctimas y verdugos pueden dialogar buscando una paz que no se funda ya en la victoria de unos sobre los otros, sino en la reconciliación de todos.

Esta no es una salvación «barata» donde al fin todo da lo mismo, sino una salvación que se expresa como justicia más alta, pues Dios pide cuentas a todos los asesinos de la historia, pero no para vengarse en espiral infinita de violencia, sino para reunir a todos desde la gracia de su amor y de su vida, no para castigar, sino para vincular a todos los hombres en gratuidad.

Cf. R. GIRARD, *La violencia de lo sagrado*, Anagrama, Barcelona 1992; R. MATE, *Memoria de Occidente: actualidad de pensadores judíos olvidados*, Anthropos, Barcelona 1997; J. B. METZ, *La fe en la historia y en la sociedad*, Cristiandad, Madrid 1979; *Por una cultura de la memoria*, Anthropos, Barcelona 1999. Desde otra perspectiva, A. GONZÁLEZ, *Teología de la praxis evangélica*, Sal Terrae, Santander 1999; *Reinado de Dios e Imperio*, Sal Terrae, Santander 2003; X. PIKAZA, *Violencia y religión en la historia de Occidente*, Tirant lo Blanc, Valencia 2005; *Antropología bíblica*, Sígueme, Salamanca 2005.

VICTORIA ESCATOLÓGICA

(↗ *Apocalipsis*, *Guerra*, *paz mesiánica*, *salmos*, *Sión*). El tema bíblico de la victoria final de Dios en Jerusalén está vinculado a la tradición profética y es difícil distinguir en su fondo la aportación jebusita de Sión, la ideología política de Salomón y de sus sucesores, y la aportación yahvista de profetas como Isaías. Lo cierto es que en un momento dado montaña, ciudad y templo de Sión aparecen como lugar donde Yahvé defiende a sus fieles y logra la victoria sobre los poderes del mal que dominan en el entorno o en el mundo entero (cf. Sal 48; 110; Is 14,12-15; Ez 27,12-16).

En ese contexto se evoca o recrea el tema pagano de la teomaquia: Dios derrota a los poderes del caos, representados históricamente por los enemigos de Sión/Yahvé: «Grande es el Señor y muy digno de alabanza, en la ciudad de nuestro Dios, su monte santo... Mirad, los reyes se aliaron para atacarla juntos, pero al verla quedaron aterrados, huyeron despavoridos. El correr de las acequias alegra la ciudad de Dios..., los pueblos se amotinan, los reyes se rebelan, pero él lanza su trueno y se tambalea la tierra...» (Sal 48,2-5; 46,5-7). Este pasaje nos sitúa ante el «mito» de la guerra de los pueblos que luchan contra la Ciudad Santa, pero añadiendo que Yahvé asiste y defiende a los suyos desde Sión, un tema que ha sido desarrollado en la tradición de los profetas que rechazan la guerra porque confían en la salvación de Dios: «¡Ay! de los que bajan a Egipto por auxilio, confiados en su caballería... Porque los egipcios son hombres y no dioses; sus caballos, carne y no espíritu» (Is 31,1-3).

El profeta condena el poderío militar en cuanto tal, la confianza que los israelitas ponen en el ejército más fuerte, que en este caso es el de Egipto, porque el Dios de Sión se eleva y vencerá a todos sus enemigos, retomando un motivo latente en el tema del paso por el mar Rojo (Ex 14–15): los creyentes desarmados ponen su defensa en manos de Dios, y Dios les protege destruyendo a sus enemigos. En ese contexto surgen y se entienden las palabras más realistas y utópicas, exigentes y esperanzadoras del Antiguo Testamento: el poderío militar de los imperios resulta antidivino; por eso, los israelitas no pueden confiar en ellos, ni apelar a las armas, porque tienen un defensor más alto que es Yahvé (cf. Os 14,4), de manera que cuando él se manifieste y venza acabarán todas las guerras: «Al final de los tiempos estará firme el monte de la casa del Señor... hacia él confluirán naciones, caminarán pueblos numerosos. Dirán: venid, subamos al monte del Señor; él nos instruirá en sus caminos y marcharemos por sus sendas... Será el árbitro de las naciones, el juez de pueblos numerosos. De las espadas forjarán arados, de las lanzas, podaderas. No alzará la espada pueblo contra pueblo, no se adiestrarán para la guerra» (Is 2,2-5; cf. Miq 4,1ss).

Sobre la montaña del templo se revela Yahvé, educando a los hombres en la paz, de manera que ellos dejarán las tácticas de guerra, licenciarán los ejércitos, convertirán las armas en aperos de labranza: «Venid a ver las obras del Yahvé, sus prodigios en la tierra: pone fin a la guerra hasta el extremo del orbe, rompe los arcos, quiebra las lanzas, prende fuego a los escudos. Yahvé es conocido en Judá; su fama es grande en Israel, su refugio está en Jerusalén; su morada, en Sión. Allí quebró los relámpagos del arco, el escudo, la

espada, la guerra» (Sal 46,9-10; 76,2-4). Los ejércitos son idolatría, poder hecho violencia, realidad andivina, pero el verdadero Dios se manifiesta en Sión con su fuerza superior, ofreciendo su victoria y su paz a los israelitas (cf. Jr 31,31-34).

Cf. R. KILIAN, *Die Verheissung Immanuels. Jes 7*, *14*, SBS, Stuttgart 1968; H. P. MÜLLER, *Ursprünge und Strukturen alttestamentlicher Eschatologie*, Berlín 1969, 86-101; X. PIKAZA, *Dios judío*, *Dios cristiano*, Verbo Divino, Estella 1996, 279-285; J. L. SICRE, *Los dioses olvidados*, Cristiandad, Madrid 1979, 23-39; 48-49; 59-64.

VID Y SARMIENTOS

(↗ *eucaristía*, *vendimia*, *vino*). El evangelio de Juan había presentado el tema de la «sangre de Jesús», de una forma polémica, en Jn 6,53-56, en el contexto del discurso sobre el pan de vida. En otro lugar desarrolla el tema de la vid y los sarmientos, pero en forma de revelación y no de controversia: «Yo soy la Vid verdadera, y mi Padre el viñador. Todo sarmiento que en mí no da fruto, lo corta, y todo el que da fruto, lo limpia, para que dé fruto más pleno. Vosotros estáis ya limpios gracias a la Palabra que os he anunciado. Permaneced en mí, como yo en vosotros. Como el sarmiento no puede dar fruto por sí mismo, si no permanece en la vid; así tampoco vosotros si no permanecéis en mí...» (Jn 15,1-5). Recogiendo y culminando diversos temas del Antiguo y Nuevo Testamento, Juan ha presentado en la Cena de Jesús esta alegoría, donde desemboca y culmina su visión eucarística. Esta es una *alegoría* cristológica: solo Jesús es la Vid que florece, madura y da vino abundante sobre el mundo. La palabra central del pasaje habla de unirse a Jesús, permanecer en él, como un sarmiento que recibe de la viña buena la savia de la vida, pues Jesús es la viña del vino que alegra a «dioses y hombres», es decir, a todos los vivientes (como decía de forma hermosa Jc 9,13). Jesús aparece así como árbol abundante, sagrado, del que mana la savia de vida para todos los que quieran beberla agradecidos. En ese contexto resulta esencial la importancia de los sarmientos, es decir, de los creyentes. Central es la vid, pero en ella resultan esenciales las ramas, es decir, los cristianos que aceptan y beben el vino del Cristo, convirtiéndose con él en verdadera eucaristía. Ciertamente, los sarmientos nada pueden sin la Vid, no tienen savia para vino. Pero la Vid tampoco puede extenderse jubilosa por la tierra, dando frutos de abundancia sin sarmientos. Desde esta perspectiva se comprende la palabra del Cristo eucarístico de Juan cuando proclama: «quien cree en mí hará las obras que yo hago, y las hará incluso mayores, pues yo voy hacia el Padre» (Jn 14,12). Hizo Jesús mucho cuando estaba sobre el mundo; pero ahora, desde el Padre, a través de sus discípulos, realiza aún gestos superiores.

VIDA

(↗ *creación*, *Dios*, *Juan [evangelio de]*, *luz*). La Biblia puede interpretarse como el Libro de la Vida, es decir, como expresión de aquel proceso en que los hombres van descubriendo la vida de Dios y viviendo humanamente en ella, por ella.

(1) *Del Dios de la vida a Jesús*, *que es la Vida*. El Dios bíblico se define como el Viviente (*Elohim Hayyim*, *Elohim Hay*: 1 Sm 17,26.36; 2 Re 19,4; Is 37,17; etc.). Esa vida de Dios se expresa en el mundo entero, en las plantas y animales, pero sobre todo en el hombre en cuanto viviente del cosmos. En esa línea, la Biblia ha puesto de relieve otro tipo de vida específicamente humana (divina) que se interpreta como «gracia*», como expresión de una creatividad personal y de un encuentro amoroso con los demás. La antropología bíblica está vinculada desde el principio al tema de la Vida, simbolizado en Gn 2–3 por el «árbol* del centro del paraíso». Quizá pudiéramos decir que el tema básico de la antropología bíblica es la búsqueda de la vida, tal como aparece por ejemplo en *1 Henoc* y Sab, para expresarse plenamente en el mensaje de Jesús (el Reino de Dios es la Vida) y en la experiencia de pascua* (Jesús es el Viviente). En el fondo, la vida del hombre se identifica con Dios, de tal forma que para los creyentes bíblicos la fe en Dios puede interpretarse como un tipo de fe en la Vida. Solo en este contexto se puede hablar de Vida eterna. En el Nuevo Testamento esa misma vida que es Dios se identifica con Jesús, que es el camino, la verdad y la vida (cf. Jn 14,6). Para el evangelio de Juan, el atributo fundamental de Jesús es la vida, pues él ha venido «para que los hombres tengan vida y la tengan en abundancia» (Jn 10,10).

(2) *Apocalipsis*. El Apocalipsis puede interpretarse como Libro de la vida, tanto por la forma de entender a Dios y a Cristo como por el modo de expresar sus grandes signos. Dios aparece como aquel que Vive por los siglos (Ap 4,9), de forma que podemos llamarle el que Era, Es y Vendrá (Ap 1,4.8). Juan le define como el Viviente (*dsôn*: 4,10) o quizá mejor el Dios que Vive (7,2; 15,7), en palabra que proviene del Antiguo Testamento. Jesús se muestra como aquel que estaba muerto y vive (cf. 1,18; 2,8), de manera que su mismo ser es resurrección o victoria sobre la muerte, en contra de la Bestia que parece revivir (13,14), pero va a la perdición (17,8). La vida es Agua que el mismo Cordero Jesús, convirtiéndose en pastor, ofrece a sus ovejas (7,17), gratuitamente, desde el fondo de sí mismo (21,6; 22,17), pues ella brota como un río que fluye del Trono que él comparte (= es) con Dios, en la plaza de la gran Ciudad (22,1-5) La vida es Árbol, que Jesús también ha prometido (2,7) y que crece a los lados del río que fecunda la Ciudad paraíso, ofreciendo sus frutos a modo de comida y sus hojas como medicina para los que vienen sin estar aún purificados (22,2.14.19). La vida es Corona de gloria y premio que el mismo Jesús ofrece a quienes se mantienen firmes en la gran tribulación (2,10).

Cf. J. R. FLECHA, *La vida en Cristo. Fundamentos de moral cristiana*, Sígueme, Salamanca 2001.

VIGILANTES, INVASIÓN DE LOS

(*1 Hen* 6–11) (↗ *ángeles*, *apocalíptica*, *Henoc*, *pecado*). El tema de la invasión y violación provocada por unos ángeles, encargados de velar por los hombres (es decir, de vigilarles y ayudarles), constituye de algún modo el mito fundacional de la apocalíptica*. Estos ángeles vigilantes o custodios eran unos seres intermedios* a los que Dios había dado el encargo de velar por los hombres, de iluminarles y ayudarles. Pero ellos, en vez de hacerlo, poniéndose al servicio de los hombres, les invaden y violan: «En aquellos días, cuando se multiplicaron los hijos de los hombres, sucedió que les nacieron hijas bellas y hermosas. Las vieron los ángeles, los hijos de los cielos, las desearon y se dijeron: Ea, escojámonos de entre los humanos y engendremos hijos. Semyaza, su jefe, les dijo: Temo que no queráis que tal acción llegue a ejecutarse... Le respondieron todos: Jurémonos y comprometámonos bajo anatema... Entonces juraron todos de consuno y se comprometieron a ello bajo anatema. Eran doscientos los que bajaron a Ardis, que es la cima del monte Hermón, al que llamaron así porque en él juraron y se comprometieron bajo anatema. Estos eran los nombres de sus jefes: Semyaza, que era su jefe supremo, Urakiva, Rameel, Kokabiel... Tomaron mujeres. Cada uno tomó la suya. Y comenzaron a convivir con ellas» (*1 Hen* 6,1–7,1). Los ángeles de Dios, que debían haber sido maestros y custodios de los hombres (cf. *Jub* 4,14), se han vuelto sus adversarios y seductores: desean tener lo que les falta (mujeres e hijos) y juran lograrlo en el Hermón (en hebreo, *hrm*: juramento, anatema), en un lugar llamado Ardis (posible corrupción de Yared, padre de Henoc: cf. Gn 5,18-20). El texto tiene carácter narrativo: no elabora ni justifica los hechos; no dice si las mujeres excitaron a los ángeles, ni pregunta por su sexo, aunque todo el simbolismo supone que los ángeles son masculinos. Tampoco dice nada sobre la posible reacción de los varones. Pero es evidente que a través del mito de la invasión y violación angélica, el texto ha querido contar una historia humana de violencia sexual y política. Estos «ángeles violadores» son sin duda un signo de los hombres «poderosos» que ejercen y despliegan su dominio en forma de violación sexual y social generalizada. El mito distingue los dos niveles (el humano y el angélico-demoníaco), pero supone que se encuentran vinculados. Estos ángeles invasores actúan de forma meditada y firme, bajo juramento, ratificando con fuerza lo que hacen. No piden permiso a Dios, ni dialogan con las mujeres; simplemente las violan. Este es el principio de nuestra historia. Ciertamente, había previamente seres humanos y todavía siguen existiendo algunos que no nacen de violación (por lo menos los videntes o sabios vinculados a la tradición de Henoc). Pero la humanidad en su conjunto comienza a estar determinada por este *pecado original*, que los hombres padecen, no cometen. En ese ámbito, el texto sigue presentando el *nacimiento de los gigantes*, hijos del cruce humano-angélico, seres que llevan en su carne una señal de desmesura: son híbridos enormes, de tres mil codos cada uno (cf. *1 Hen* 7,2), seres de violencia que destruyen y consumen los bienes del mundo: «Agotaban todo el producto de la tierra, comían a los hombres», igual que a los restantes animales, y bebían su sangre» (*1 Hen* 7,3-6). La narración ha introducido así en el comienzo de la historia actual de la humanidad unos

vivientes de carácter destructor y ciego, como algunos titanes griegos y los monstruos de muchos mitos de otros pueblos. Este tema parece estar en el fondo de Gn 6,1-8 y de un *Libro de Noé*, después perdido. En este momento del mito no se habla todavía de la función de Henoc*, que será después básica para solucionar los problemas surgidos.

Cf. X. PIKAZA, *Antropología bíblica*, Sígueme, Salamanca 2006.

VINO

1. Israel

(↗ *abstinencia*, *alimentos*, *comidas*, *sacrificios*). Constituye con el pan (y el aceite) el signo básico de la sacralidad y abundancia de la tierra prometida, apareciendo como uno de los elementos fundamentales de las ofrendas* del templo. Tiene un carácter ambiguo: está vinculado al riesgo de embriaguez, pero se utiliza, de un modo especial, en las fiestas y ofrendas del templo. El vino se menciona frecuentemente en las listas de ofrendas que se presentaban a las divinidades en los sepulcros o en los templos de Oriente y aparece en los cultos de Baal*. En Ras Shamra ciertos ritos litúrgicos daban ocasión para beber vino con los dioses o de los dioses. Los cultos de Dionisos, Attis o Mitra utilizarán el vino en los banquetes sagrados, lo mismo que hará después el orfismo. La famosa «confesión de fe» de Sal 16,3-4 está vinculada al rechazo de las libaciones paganas: «No ofreceré sus libaciones con mis manos, ni mis labios pronunciarán sus nombres» (el nombre de los dioses a quienes se consagra el vino).

(1) *Nombres*. Se dice en hebreo de varias formas. (a) *Yayin*: bebida producida por fermentación de uva. Esta es una palabra que está relacionada con el *oinos* griego (el *vinum* latino y *vino* castellano). Proviene de la vid (originaria del sur del Cáucaso) y su elaboración aparece atestiguada, tanto en Mesopotamia como en Egipto, hacia el 3000 a.C., extendiéndose a través de los fenicios por todo el Mediterráneo. Al asentarse en Palestina, los israelitas consideraron vid y vino como bienes propios de esa tierra. (b) *Tirós* parece referirse a mosto (zumo de uva sin fermentar), aunque en los textos tardíos recibe el mismo sentido que *yayin*, refiriéndose al vino propiamente dicho. (c) *Sakar* tiene un sentido más amplio que el anterior y puede traducirse por *sidra* (de la misma raíz que *sakar: sikera*) y *cerveza*. Se produce de la uva, pero también, y sobre todo de cereales (cebada), frutas (dátiles, granadas y manzanas, etc.). En ese sentido evoca varios tipos de zumos y bebidas fermentadas. Cuando, más tarde, el cristianismo solo acepte como bebida cultual el vino fermentado de uva (y no el mosto o zumo de frutas) estará interpretando la tradición bíblica de una forma restrictiva. Dentro del campo semántico y simbólico del vino caben en la Biblia bebidas diversas, entre las cuales (por analogía) podrían incluirse cervezas, sidras y zumos, propios de varias culturas del mundo. Volviendo a la tradición del Antiguo Testamento, la entrada y posesión de la tierra* por los israelitas está vinculada a la fiesta del vino, como muestra el relato de los racimos* de uva de los exploradores de la tierra de Canaán (Nm 10,20-26). Lógicamente, los israelitas solían beber vino en fechas importantes: cuando se declaraba la mayoría de edad del niño, en las bodas y fiestas, lo mismo que en los contratos y ceremonias sociales.

(2) *Riesgo de embriaguez* (nazoreos*, recabitas*). La Biblia no ha creado ni acogido un mito del vino, equivalente al de Dionisio, Dios de la embriaguez y el sexo en Grecia. En ese sentido, ella ha sido más racionalista que muchos griegos. Los israelitas celebran al vino, pero no lo ensalzan ni adoran como expresión de lo divino. A pesar de eso, ellos

han transmitido algunos relatos etiológicos, de tipo irónico, moralizante o crítico, que deben situarse en el entorno de las fiestas del vino y que pueden orientarnos en la línea de la embriaguez y del riesgo de la bebida. (a) *Noé*, *vino como desnudez*. «Noé fue labrador, plantó una viña, bebió vino, se embriagó, y quedó desnudo en medio de su tienda. Vio Cam, padre de Canaán, la desnudez de su padre, y avisó a sus dos hermanos. Entonces Sem y Jafet tomaron el manto... y andando hacia atrás, vueltas las caras, cubrieron la desnudez de su padre sin verla. Cuando despertó de su embriaguez... Noé dijo: ¡Maldito Canaán! ¡Bendito sea Yahvé, el Dios de Sem! ¡Dilate Dios a Jafet!» (Gn 9,20-27). Al comienzo de la nueva historia, dispersos por el mundo, después del diluvio, los hijos de Noé y los nuevos habitantes de la tierra empiezan cultivando viñas y produciendo vino, una bebida que define de forma poderosa y ambigua su comportamiento. Antes no era necesario el vino. Ahora parece serlo, para mantener la vida humana, en gozo y fiesta, sobre la dura superficie de la tierra. Esta es la primera fiesta del vino que anima al hombre (siendo así bendición), pero puede desnudarle, convirtiéndose en maldición: derrumba al padre (inconsciente) sobre el suelo, de manera que sus hijos pueden deshonrarle (Cam) o cubrirle con respeto y cuidado (Sem y Jafet). Así quedan prefigurados los caminos de la historia, el futuro de los pueblos: Cam simboliza a los cananeos y sureños, Sem a los semitas de Oriente, Jafet a los pueblos del norte y oeste de Palestina. (b) *Hijas de Lot*, *vino como inconsciencia y engaño*. La ambigüedad del vino se acentúa en el relato de las hijas de Lot, que ha vinculado sexo y vino. Hay buen vino de amor, como sabe el Cantar de los Cantares (cf. 2,4.15; 4,10; 5,1; 6,11; 7,8-13; 8,2). Pero hay también vino de embriaguez y engaño: «Subió Lot desde Soar y se quedó a vivir en el monte... Él y sus dos hijas se instalaron en una cueva. La mayor dijo a la pequeña: Nuestro padre es viejo y no hay ningún hombre en el país que se una a nosotras, como se hace en todo el mundo. Ven, vamos a darle vino a nuestro padre, nos acostaremos con él y así engendraremos descendencia. Dieron vino a su padre aquella misma noche, y entró la mayor y se acostó con su padre, sin que él se enterase de cuándo ella se acostó ni de cuándo se levantó... También la noche siguiente le dieron vino y la pequeña se acostó con él, sin que él supiera cuándo se acostó o se levantó. Las hijas de Lot concibieron de su padre. La mayor dio a luz un hijo, y le llamó Moab, padre de los actuales moabitas. La pequeña dio a luz un hijo, ye le llamó Ben Ammí: es el padre de los actuales amonitas» (Gn 19,30-38). También este es un relato etiológico y burlesco (basado en la etimología popular de Moab y Ben Ammí: del padre, hijo de mi pueblo), creado para descalificar a los vecinos de Israel, tan cercanos y enemigos. Es un relato mentiroso, pero sirve para evocar los riesgos del vino que, en manos de personas solitarias y ansiosas, puede crear la desmesura. Nadie es culpable y todos lo son: las muchachas no son responsables de su abandono, ni el padre fugitivo es responsable de su borrachera; todos (tanto Lot como sus hijas) acaban cayendo en las redes de su impotencia. Este es el gran riesgo del vino.

(3) *Embriaguez aparente. Fiesta sin vino* (1 Sm 1,9-17). Este relato recoge tradiciones antiguas, pero las reelabora en perspectiva profética, quizá deuteronomista. El piadoso Elcana sube cada año a celebrar la fiesta de Yahvé, en el santuario de Silo (famoso por

sus fiestas del vino), con sus dos mujeres. Una de ellas, Ana*, parece estéril: «Un año, después de haber comido y bebido, se levantó Ana y se puso ante Yahvé. Estaba llena de amargura y oró a Yahvé llorando sin consuelo... Como prolongase su oración ante Yahvé, Elí (sacerdote) observaba sus labios. Ana oraba para sí: se movían sus labios, pero no se oía su voz, y Elí creyó que estaba ebria, y le dijo: ¿Hasta cuándo va a durar tu embriaguez? ¡Echa el vino que llevas! Pero Ana le respondió: No, señor; soy una mujer acongojada; no he bebido vino ni cosa embriagante, sino que desahogo mi alma ante Yahvé... Elí le respondió: Vete en paz y que el Dios de Israel te conceda lo que le has pedido» (1 Sm 1,9-17 LXX). El relato nos sitúa en un contexto de fiesta de vino. Terminada la recolección, vendimiada la viña y pisadas las uvas, el buen israelita sube al templo, para ofrecer ante Dios los dones de la tierra, con sacrificios de animales. Evidentemente bebe y se alegra: es tiempo de fiesta. Pues bien, paradójicamente, en medio del gozo, una mujer eleva ante Dios su tristeza. La fiesta es alegría y fecundidad. Pero ella está sufriendo por estéril. La celebración del vino se vuelve tristeza si falta familia (el amor de los hijos). De manera significativa (como harán los habitantes de Jerusalén, criticando a los cristianos, en una fiesta semejante de Pentecostés: Hch 2), el sacerdote piensa que ella está borracha, que el vino ha trastornado su cabeza, convirtiendo la fiesta del gozo en embriaguez y orgía. Ella responde: no ha bebido, es estéril, no puede gozar en la fiesta israelita del vino.

(4) *Fiesta del vino. Jubileos*. Los israelitas celebraban una fiesta del vino, vinculada a los Tabernáculos; pero los textos actuales de la Biblia parecen haberla silenciado, quizá para evitar malentendidos dionisíacos (de embriaguez). Por eso, los grandes catálogos -legales (Ex 23,14-19; 34,18-23; Dt 16,1-16; Lv 23) no han transmitido o legislado nada sobre ella. Por otra parte, el relato donde podía haberse transmitido el origen de la fiesta del vino (Gn 9,20-27) está dedicado en la Biblia actual a la embriaguez de Noé y al comportamiento de sus hijos. Pero aquello que no ha conservado la Biblia oficial o canónica lo han conservado algunos apócrifos, como el *Libro de los Jubileos*, que tenía un gran influjo en tiempos de Jesús y que cuenta la instauración de la fiesta del vino: «En el séptimo septenario de este jubileo, en su primer año, plantó Noé una viña en el monte donde se había posado el arca... Dio fruto al cuarto año, la vendimió ese año, en el mes séptimo guardó su fruto. Hizo así mosto, lo puso en una vasija y lo conservó hasta el quinto año, hasta el primer día del primer mes. Celebró ese día la Fiesta con regocijo e hizo un holocausto al Señor... Colocó toda la grasa en el altar donde ofrecía el holocausto al Señor y añadió la carne de la ternera, el carnero y las ovejas. Puso encima masa (de harina) con aceite, luego derramó vino en el fuego que había encendido sobre el altar y echó incienso encima, levantando un buen aroma agradable al Señor, su Dios. Se regocijó y bebió de este vino él y sus hijos con gozo» (*Jub* 7,1-6). Suele decirse que *Jub* 7 ha recreado la historia truncada de Gn 9,20-27, aunque es más probable que el camino haya sido el inverso: Gn 9 ha desacralizado un relato anterior, de tipo sacral, donde se contaba el descubrimiento, ofrenda y primer uso religioso del vino. Eso significa que *Jub* 7 habría conservado la tradición más antigua en la que Noé aparece como figura paradigmática: patriarca de nueva humanidad, iniciador de las fiestas de

Israel, una de las cuales estaba dedicada a la elaboración y bebida del vino nuevo. Aquí se dice que Noé ha elaborado el vino para Dios y así lo derrama cuidadosamente sobre el altar donde, con la grasa de los animales sacrificados y la masa de harina amasada en aceite, se iba consumiendo la carne de los sacrificios. La libación de vino va unida al incienso aromático y el aroma de la combustión se eleva hacia la altura, siendo recibido por Dios. Solo después de haber sacralizado las primicias del vino, Noé y sus hijos consumen regocijados el resto, en fiesta de gozo. Por eso, toman ritualmente la bebida que el mismo Dios ha recibido y sacralizado, inaugurando el *tiempo del vino*, que se repite y actualiza cada año, el primer día del mes primero.

(5) *Fiesta del vino en Qumrán*. Los esenios (especialmente del grupo de Qumrán) han dado gran importancia al vino, tanto en sus comidas rituales como en su esperanza escatológica. Por eso, es normal que hayan estado muy influidos por la versión de *Jubileos*, donde se conservan algunas tradiciones antiguas sobre la fiesta del vino como anticipación y anuncio de la plenitud y cumplimiento de los tiempos. En ese contexto se sitúa un texto famoso del *Rollo del Templo* de Qumrán, que recoge leyes antiguas, contenidas en la Biblia, y otras que quizá han sido expulsadas de la literatura bíblica. Una de ellas evoca la fiesta del vino, que es culminación de todas las fiestas del año: «Contaréis siete sábados completos desde el día en que traéis la gavilla... y traeréis una nueva ofrenda a Yahvé desde vuestros poblados: pan nuevo de flor de harina fermentado, primicias para Yahvé, pan de trigo, doce tortas; cada torta de dos décimos de flor de harina (11QT 18,11-15)... Es la fiesta de las Semanas y la fiesta de las Primicias para recuerdo eterno... Traeréis vino nuevo para la libación: cuatro *hin* por todas las tribus de Israel, un tercio de *hin* por cada tribu. Ese día, todos los jefes de Israel ofrecerán a Yahvé doce carneros con el vino (11QT 19,9-16) de la libación y ofrecerán... el holocausto... y su grasa la quemarán sobre el altar... Quemarán todo sobre el altar, con sus ofrendas y libaciones. Es un sacrificio de fuego de aroma que aplaca a Yahvé. Ofrecerán toda ofrenda con una libación, según lo prescrito...» (11QT 20,1-10). Hay ciertas dificultades a la hora de identificar esta fiesta del pan nuevo y vino nuevo con la fiesta del vino nuevo de *Jub* 7. Da la impresión de que *Jubileos* la coloca en el contexto de Tabernáculos (al comienzo otoñal del año). Por el contrario, el *Rollo del Templo* de Qumrán parece situarnos en el contexto de Pentecostés (siete semanas tras la pascua y las primicias). Pero ignoramos los matices de los diversos calendarios de aquel tiempo y la forma de relacionar las diversas celebraciones pentecostales (ciclos de siete semanas). Por eso, dejamos el tema abierto, suponiendo que ambas fiestas del vino (y pan) nuevo coinciden de algún modo. La novedad del último texto *(Rollo del Templo)* está en su forma de vincular ambas fiestas, poniéndolas en el centro del calendario y las de celebraciones litúrgicas de Israel. Es evidente que los sacrificios de animales siguen siendo importantes, pero ahora empiezan a estar al servicio de las dos *fiestas básicas*: del pan y del vino. Este cambio resulta comprensible: muchos grupos separados, que solemos conocer como esenios, han dejado el calendario y culto oficial del templo de Jerusalén. Por eso no pueden celebrar los sacrificios animales (reservados para el templo). Pero pueden y quieren acentuar otros ritos y gestos, vinculados al pan y al vino.

Muchos judíos del siglo III a.C. al II d.C. han descubierto y resaltado el carácter sacral del pan y el vino. Entre ellos podrá estar Jesús.

(6) *Misná. Vino consagrado*. La Biblia recuerda en un lugar clave de la historia religiosa de Israel que Melquisedec, sacerdote pagano de Salem, Jerusalén, presentó a su Dios una ofrenda de pan y vino (Gn 14,18). Eso significa que el santuario de Jerusalén había sido Casa del pan y el vino, ya en tiempos paganos. Lógicamente lo ha seguido siendo cuando se ha implantado allí el yahvismo, como saben las leyes rituales, que regulan el uso (libaciones) de vino en los sacrificios (cf. Lv 23,13; Nm 15,5-10). En el templo de Jerusalén se conservaba el vino de las ofrendas y libaciones, como recuerda una tradición de la Misná: «¿De dónde se traía el vino? Kerutim y Hatulim tenían el mejor vino. El segundo en calidad procedía de Bet Rimmá y Bet Labán, en la montaña, y de Kefar Signa en la llanura [zonas de Judea]. No se lo metía en grandes *tinajas*, sino en pequeñas *cubetas*. Las cubetas no se llenaban hasta los bordes, a fin de que la fragancia se expandiera. No se tomaba el vino de la parte alta a causa de la espuma, ni tampoco del hondo a causa de las heces, sino que se tomaba del tercio (de la cubeta) o del medio...» (Misná, *Men* 8,6-7). Había buen vino en el templo, para libaciones de Dios y consumo de los sacerdotes. En su conjunto, los israelitas (al menos los sacerdotes antiguos) celebraban el recuerdo y presencia de Dios con pan y vino, en la tierra prometida. Ciertamente, no todos compartían esta visión, pues había recabitas, nazireos y bautistas o penitentes, más empeñados en el agua de las purificaciones que en el vino de las bodas.

Cf. A. APARICIO, *Tú eres mi bien. Análisis exegético y teológico del Salmo 16*, Claretianas, Madrid; R. PENNA, «Il vino e le sue metafore nella grecità classica, nell'Israele antico e nel Nuovo testamento», en AA.VV., *La Bíblia i el Mediterrani* I, Montserrat, Barcelona 1997, 41-74; J. C. REEVES, «The Feast of the First Fruits of Wine and the Ancient Canaanite Calendar», *NovTest* 42 (1992) 350-361; D. RUIZ, «El vino en el antiguo Oriente bíblico», *La Bíblia i el Mediterrani* I, Montserrat, Barcelona 1997, 373-389.

2. Jesús

(↗ *eucaristía*, *reino*, *sangre*, *viña*). A Jesús le han acusado de comilón y borracho, amigo de publicanos y pecadores (Mt 11,19; Lc 7,34). Evidentemente, ha sabido disfrutar del vino y lo ha bebido, en solidaridad con los marginados de su pueblo, ofreciéndoles la promesa y garantía del Reino. Al final de su vida ha mantenido ese gesto y promete a los suyos que seguirá bebiendo con ellos el vino del Reino. Por eso, es normal que las iglesias de Jerusalén y Antioquía (representadas por los textos de la institución eucarística) y luego todas las iglesias hayan asumido la palabra de la última cena sobre el vino como expresión radical de esperanza, uniéndola al pan, que es señal de comunión salvadora.

(1) *Mc 14,25. Voto de abstinencia*. Uno de los pasajes más significativos de los evangelios es aquel donde Jesús jura que se abstendrá de tomar vino hasta la llegada del Reino: «En verdad os digo, que ya no volveré a beber del fruto de la vid hasta el día aquel en que lo beba nuevo en el Reino de Dios» (Mc 14,25 par). Este *logion*, que es muy importante para entender el sentido y coherencia biográfica de Jesús, vincula dos elementos: se compromete a abstenerse de vino mientras siga existiendo el mundo actual; expresa su fe en la llegada del Reino, centrado también en el vino. Mateo ha

retocado ligeramente el texto de Marcos, simplificando la fórmula de juramento. Lucas ha dividido el tema en dos partes paralelas: una sobre *la pascua* y otra sobre *el vino* (Lc 22,16.18), ampliando así el tema y vinculando (quizá de forma tardía) comida y bebida, como signos del Reino; los dos signos (pascua del pan y bebida) quedan proyectados de esa forma hacia el futuro de la escatología, entendida como pascua verdadera y auténtica fiesta del vino, en sentido apocalíptico judío. El texto de Marcos comienza de un modo solemne, «en verdad os digo que ya no beberé...», con una triple negación *(ouketi ou mê)*, que debe interpretarse como juramento sagrado o voto (en el que pone al mismo Dios como testigo, en fórmula que podría traducirse: «así me haga Dios si...»). En el momento más solemne de su vida, rodeado por sus discípulos, tomando con ellos la última copa, Jesús se compromete a no beber más hasta que llegue el Reino que él ha prometido ya en otros contextos (cf. Mc 9,1; 13,30). Estos son algunos elementos del texto. El juramento de Jesús puede interpretarse como voto de abstinencia escatológica, que nos recuerda la tradición de los nazoreos*, de tal manera que, de ahora en adelante, él puede presentarse así como nazoreo del Reino. El vino ha sido (con el pan) el signo más fuerte de su vida y esperanza. Lógicamente, al acercarse el momento decisivo proclama que ya no beberá en este mundo viejo, en este orden de cosas (esto significa que podrán matarle), pero que llega (se está acercando de inmediato) el Reino. La Biblia recuerda otros votos semejantes: David no dormirá en su lecho hasta edificar a Dios un templo (Sal 132,2-5); los conjurados de Hch 23,23 no comerán ni beberán hasta matar a Pablo... Pero el caso de Jesús es peculiar: se compromete a no beber hasta que llegue el Reino, vinculando de esa forma su vida en el mundo a la manifestación salvadora de Dios.

(2) *Mc 14,25. El vino del Reino*. Estas palabras de Jesús, que resultan poco apropiadas en un contexto de pascua judía (donde lo central son los ázimos, el cordero y las legumbres amargas), resultan perfectamente lógicas en una fiesta pentecostal de acción de gracias por la vida, simbolizada en el vino. La expresión solemne (fruto de la vid, en vez de vino) responde a ese trasfondo. Jesús pone su destino al servicio de la viña* de Dios, es decir, de la vida del pueblo israelita. Con vino de este mundo, en la fiesta de su despedida (entrega), Jesús promete a sus amigos el vino del Reino. Este juramento escatológico se inscribe en su camino de evangelio: Jesús ha ofrecido su mesa (pan* y peces*) a los marginados y pobres, a los publicanos y multitudes. Ahora, en el momento final, asumiendo y recreando la mejor tradición israelita, afirma ante los suyos que ha cumplido su camino, ha terminado su tarea: solo queda pendiente la respuesta de Dios, el vino nuevo y la fiesta del Reino. El vino de esta fiesta de despedida (que el ritual de la institución interpreta como sangre de alianza: Mc 14,23-24) es anticipo y promesa de culminación mesiánica: al beber así la última copa, en compañía de sus discípulos, invitándoles a tomar la próxima en el Reino, está fijando y sellando el sentido de su vida, vinculada a la esperanza del Reino. Este no es un *logion* sobre los elementos centrales de la pascua (el pan sin levadura, las hierbas amargas o el cordero), sino sobre el vino. Eso nos permite suponer que la Cena* de Jesús se sitúa en la línea de las celebraciones de la entrada de los israelitas en la tierra prometida (cf. Jos 5,10-12) más que en una línea de

pascua estrictamente dicha. Por eso alude al *vino nuevo*, que no es propio de pascua sino de las diversas fiestas de *primicias*, vinculadas al recuerdo de Pentecostés: tiempo de alianza y vino nuevo. En este contexto pueden recordarse los diversos ritos pentecostales* del vino y pan. El texto completo de Marcos sobre la última cena (Mc 14,12-21) resalta la ruptura pascual de Jesús y dentro de ella se sitúa nuestro *logion*, que nos puede resultar arcaico, pero perfectamente lógico dentro del contexto de Jesús y de sus ideales de Reino, vinculados al pan y al vino (especialmente al vino), en la línea de la tensión escatológica que implica su mensaje. Está para morir, se encuentra perseguido. Por eso, reúne a sus discípulos y les ofrece el signo más hondo de su vida, una señal de solidaridad y promesa escatológica. Ha llegado la hora, no se vuelve atrás. Así promete (jura) diciendo que la próxima copa que beberá con ellos será en el Reino de los cielos. Este es el sentido de Mc 14,25, retomado por Mt 26,29 y reelaborado por Lucas en Lc 22,16 (ya no comeré hasta que se cumpla esta pascua en el Reino de mi Padre) y Lc 22,18 (no beberé desde ahora del fruto de la vid hasta que llegue el Reino de Dios).

(3) *Vino eucarístico (Mc 14,23-24 par)*. Desde el contexto anterior se entiende mejor el relato de la «institución eucarística» de la última cena, que comentamos siguiendo a Marcos. (a) *Tomó una copa (potêrion)*... Esta palabra puede traducirse, de manera quizá más sacral, como cáliz, destacando de esa forma la experiencia de dolor y entrega de la vida, como supone el relato sobre los zebedeos (¿sois capaces de beber el cáliz que voy a beber?: cf. Mc 10,38) y la oración de Getsemaní (¡Aparta de mí este cáliz...! Mc 14,36). Preferimos, sin embargo, copa, porque es una palabra más neutral, propia de un banquete de amistad y despedida, en la línea del Sal 116,5: «El Señor es mi copa...». El vino de la copa es señal de agradecimiento *(eukharistía)*. Mientras un grupo de amigos puedan tomar juntos una copa podrán dar gracias a Dios. No están abandonados, perdidos, sobre un mundo adverso. El mismo vino, fruto de la tierra y del trabajo humano, producto de fermentación de la uva, es signo del cuidado de Dios, expresión del valor de la vida. Jesús no les ofrece una sesión de ayuno, hierbas amargas, en plano de sudores, sino el más gozoso y bello producto de la tierra mediterránea: el vino. El vino no es bebida diaria de los pobres, sino que implica riqueza y alegría. En ese sentido, Jesús quiere que sus discípulos puedan vivir en alegría y abundancia, bebiendo ya en este mundo el vino prometido para el Reino (cf. Mc 14,25). (b) Y *bebieron todos de ella*, *de la copa*, en gesto muy preciso de participación. Por un lado se dice que bebieron todos, por otro que bebieron de la misma copa, compartiendo de esa forma el mismo vino. En esta fiesta emerge la más honda exigencia de solidaridad y justicia humana. En sentido estricto, las palabras interpretativas: «esta es la Sangre de mi alianza» (Marcos y Mateo), «es la nueva Alianza en mi Sangre» (Pablo y Lucas), no eran necesarias, pues el gesto en sí resulta elocuente: Jesús, un perseguido, mensajero del Reino, amenazado de muerte, ofrece a sus amigos una copa de vino, en signo de solidaridad y esperanza escatológica (como ha destacado Mc 14,25). Pero ellas ayudan a entender el gesto. En este contexto se sitúa la paradoja de la sangre. Para los israelitas, la sangre* constituye quizá el mayor de todos los tabúes: ellos pueden comer las varias partes de los animales pero nunca su sangre «porque ella es la vida de la carne y os la he dado para uso del altar, para expiar

por vuestras vidas, porque la sangre expía por la vida» (Lv 17,10-12; cf. Gn 9,4). Dios se ha reservado la sangre, como signo de su poder originario, de forma que comer carne no sangrada o beber sangre constituye la mayor de las impurezas (cf. Hch 15,29). Pues bien, fiel a su experiencia de transgresión sacral y de ruptura de límites, Jesús ha ofrecido a sus discípulos su sangre, en el signo del vino. Difícilmente podemos hoy imaginar la extrañeza de este gesto, que rompe la distinción entre lo sagrado y lo profano; todo en Jesús es sagrado, siendo todo profano; todo es amor de madre y amigo, que da su vida (sangre) por los otros, para compartirla con ellos.

(4) *¿Eucaristía sin vino? El sentido de la sangre*. Es posible que el horror de los judíos a la sangre haya hecho que la eucaristía se llame a veces fracción del pan, sin referencia al vino. También se podría pensar que hubo una eucaristía donde solo se comía pan (sin referencia a la sangre-vino), por la pobreza de las comunidades palestinas donde el vino resultaba caro, de manera que solo podría tomarse como un lujo, en ocasiones especiales. Ciertamente, es posible que hubiera eucaristías solo con pan. Pero el recuerdo total de la vida y muerte de Jesús se ha celebrado con el pan y el vino de su vida en favor de los marginados y de su muerte por el Reino. Por eso, la Iglesia ha vinculado el pan con el vino, como se hacía en las comidas* esenias de Qumrán y como Pablo ha destacado al poner en paralelo el pan y el vino, el cuerpo y la sangre de Cristo (1 Cor 10,16). Jesús no ha derramado la sangre de otros (como hacen los guerreros), ni ha ofrecido a Dios la sangre de animales (como hacen los sacerdotes), ni se ha interesado por la sangre del cordero pascual, con la que se debe rociar «el dintel y las jambas de la casa» de los celebrantes, para que el Dios del exterminio pase de largo sin matarles (cf. Ex 12,7.13). La sangre a la que alude el vino de la cena es la misma vida que Jesús ha ofrecido a favor de todos, muriendo por el Reino de Dios. Jesús no establece así un rito separado que solo sirve para Dios (pan quemado sobre el altar, vino vertido sobre el fuego), sino que la verdad del rito del vino es su propia vida, que él ha regalado por el Reino de Dios, es decir, por todos. La mujer del vaso de alabastro derramó su perfume en la cabeza de Jesús porque ella quiso, sin que nadie le obligara (cf. Mc 14,3). Jesús, en cambio, ha derramado su sangre porque le han matado con violencia.

(5) *Vino-sangre: el don de la vida*. Así como se ofrece un buen vino, en amor generoso, así ha regalado Jesús su vida a los hombres, para perdón de los pecados. Marcos dice simplemente «por muchos» *(hyper pollôn)*, es decir, por todos (cf. Mc 14,24; cf. Mc 10,45). Mt 26,27 ha añadido «para perdón de los pecados», situando de esa forma el gesto y la comida de Jesús en el trasfondo de los rituales israelitas, pero cambiándolos por dentro. Frente al ritual de muerte de animales, detallado por Lv 1–9, superando el pacto de sangre de novillos (cf. Ex 24,8) con el rito del cordero pascual que tiñe las puertas de la casa para protegerla (Ex 12,1-13) y la sangre de la expiación nacional con que se ungía el altar y santuario (cf. Lv 16,14-19), Jesús ha expresado el sentido de la auténtica sangre, de la vida verdadera, que se regala en alianza de amor (de perdón) a todos los humanos. Esta es la sangre de la vida, sin sangre de sacrificios exteriores de hombres o animales, es la vida que se regala, porque solo el regalo de la vida hace posible el perdón entre los hombres. El vino de Jesús expresa y celebra la

entrega gozosa de vida, el amor que él ofrece y comparte, en acción solidaria, de fiesta de sangre al servicio de la unión enamorada entre los hombres. Pues bien, allí donde el amor se pervierte y los hombres se utilizan y destruyen unos a otros, se invierte este signo del vino y frente a la eucaristía de Jesús emerge la antieucaristía de la violencia envidiosa y asesina: «Vi a la Mujer... que tenía en su mano una copa de oro, rebosante [del vino] de sus abominaciones y de las impurezas de su prostitución... Ella está embriagada con la sangre de los santos y con la sangre de los testigos de Jesús» (Ap 17,4-6). Esta es la antieucaristía de la prostituta* que, en vez de regalar su vida a los demás, como Jesús, bebe la sangre de los hombres, suscitando así el furor de Dios, pues «si alguien adora a la Bestia y acepta su marca en la frente o la mano, beberá también del vino del furor [de Dios] que está preparado, en la copa de su ira» (Ap 14,9-10). Esta imagen del vino-sangre expresa el horror de la destrucción que se destruye a sí misma: «Y salió del altar otro Ángel que... que gritó con fuerte voz al que tenía la hoz afilada: Mete tu hoz afilada y vendimia los racimos de la viña de la tierra, porque están en sazón sus uvas. El Ángel metió su hoz y vendimió la viña de la tierra y echó las uvas en el gran lagar del furor de Dios. Y el lagar fue pisado fuera de la ciudad y brotó sangre... hasta la altura de los frenos de los caballos en una extensión de 1.600 estadios» (Ap 14,17-20).

Cf. J. JEREMIAS, *Última Cena. Palabras de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1980; X. LÉON-DUFOUR, *La fracción del pan. Culto y existencia en el Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1983; E. NODET y E. TAYLOR, *The Origins of Christianity*, Glazier, Collegeville MI 1998.

3. Marcos

(↗ *eucaristía*, *última cena*). Jesús dice en Marcos (Mc 2,12) que el vino nuevo del Reino (que es el propio de Jesús) debe guardarse en odres nuevos para conservarse y transmitirse, pues rompe (rompería) los odres viejos de un tipo de tradición judía. Desde esa base podemos hablar de varios tipos de vino en el contexto de su evangelio.

Hay un vino de bodas (Mc 2,22). Jesús presenta su evangelio como tiempo de bodas, momento en que los hombres y mujeres (empezando por los esposos) toman vino. Por eso, sus discípulos (= amigos del novio, en boda permanente) no ayunan. El mensaje de Reino es para ellos como *vino nuevo (oinon neon)* que rompe los odres viejos del ayuno y de la práctica legal judía. En este contexto ha desarrollado el evangelio de Juan el símbolo poderoso del vino nuevo y abundante de las Bodas de Caná, que sustituye al agua de las purificaciones, simbolizada por un tipo de judaísmo (cf. Jn 2,1-12).

Vino de entrega de la vida: El cáliz que yo beberé... (Mc 10,38-39). En el contexto anterior se decía que el novio será arrebatado y que entonces sus amigos ayunarán (Mc 2,19). Pues bien, en un nuevo pasaje (Mc 10,38-39), respondiendo a los zebedeos, que quieren reinar a sus lados, Jesús les dice que el honor del Reino es de Dios, que él solo puede ofrecerles la copa de la entrega de la vida. Del vino de bodas pasamos al *potêrion* o copa de donación personal (muerte) que Jesús quiere compartir con sus discípulos. Es copa asociada a un bautismo de muerte (morir en el agua, renacer): tomar el cáliz (= bautizarse) es dar la vida por los demás. Lo hará Jesús, han de hacerlo los suyos (zebedeos) en una especie de eucaristía eclesial.

Vino de eucaristía y alianza (Mc 14,23-24). En la última cena, Jesús ofrece su cáliz a todos los presentes, para que lo beban, diciendo que es «la sangre de su alianza». De esa forma ratifica su entrega (les da su vida, derramada por muchos, es decir, por todos), haciéndoles participantes de ella: son verdaderos discípulos los que toman el cáliz de vino de Jesús, vinculándose a su entrega por los demás (como lo harán los zebedeos: 10,39). Según eso, el vino representa la «sangre de la alianza de Jesús», el compromiso de solidaridad *(diathêkê)* que establece con los suyos. Dentro del contexto de pascua judía en que empezó la cena (Mc 14,12), la alianza de Dios estaba simbolizada por el cordero y la sangre de los sacrificios animales (cf. Ex 14; 24). Pues bien, la alianza de Jesús se expresa en la sangre de su entrega *(haima mou tês diathêkês),* que aparece como vino de bodas. De manera muy significativa, Marcos no habla de alianza nueva (cf. 1 Cor 11,25; 2 Cor 3,6.14; Lc 22,20), como si la antigua, del judaísmo anterior, hubiera terminado. Para él solo existe la alianza de Jesús, expresada en la entrega de su vida.

Vino de Reino (Mc 14,25). En el contexto eucarístico, Marcos introduce el «*logion* escatológico», en el que Jesús ofrece la copa de vino a sus seguidores (¡la última copa!) y les promete que no beberá ya más en este mundo, pues la copa siguiente será en el Reino de Dios. Entre la última copa de este mundo y la nueva en el Reino hay una continuidad, que Marcos ha trazado cuidadosamente, vinculando este texto con el anterior (uniendo 14,22-25 y 14,25). El Reino de Dios aparece así como Banquete de Vino, dentro de la mejor tradición israelita (cf. Is 25,6).

Vino de olvido, *una droga* (Mc 15,33). Marcos dice que al llegar al Gólgota, monte de la Calavera y la Crucifixión, a Jesús le ofrecieron «vino con mirra» *(oinon esmyrnomenon)*, y que él no quiso beberlo. Se trata de una tradición propia de las «mujeres humanitarias», que solían ofrecer a los reos un tipo de vino narcotizador, para mitigar sus dolores (muy distinto del vinagre de 15,36). Marcos añade que Jesús no lo bebió: quiso mantenerse despierto y lúcido ante la muerte, a pesar del dolor que ello implicaba.

VIÑA

(↗ *juicio*, *muerte*, *vino*). Entre los árboles o arbustos de la tierra, con el trigo y el olivo, sobresale la viña, que no solo produce uvas y vino, sino que es signo del pueblo de Dios. Aquí evocamos el sentido de Israel como viña de Dios y nos detenemos, de un modo especial, en la parábola de los viñadores, en la que Jesús ha condensado el sentido de su mensaje y de su vida.

(1) *Israel*, *la viña del Señor*. De la historia y suerte de esa viña trata el conjunto de la Biblia. La viña es de Dios, pero parece que Dios la ha abandonado. «Sacaste una vid de Egipto, expulsaste a las naciones y la transplantaste, le preparaste el terreno y echó raíces hasta llenar el país. Su sombra cubría las montañas y sus pámpanos los cedros altísimos. Extendió sus sarmientos hasta el mar, sus brotes hasta el Gran Río. ¿Por qué has abierto una brecha en su cerca, para que la vendimien los viandantes, la pisoteen los jabalís y se vuelva presa de las alimañas? Dios de los ejércitos, vuélvete, mira desde el cielo, fíjate. Ven a inspeccionar tu viña, la cepa que tu diestra plantó. La han talado, la han quemado, con un bramido destrúyelos» (Sal 80,9-17). Conforme a esta visión, es Dios quien debe proteger su viña, como buen goel* de los israelitas.

(2) *Acusación profética*. Frente al lamento anterior de los fieles, que piden ayuda a su Dios, se eleva el lamento y la queja de Dios, que se duele por su viña. «Una viña tenía mi amigo en un fértil otero. La cavó y despedregó, y la plantó de cepa exquisita. Edificó una torre en medio de ella, y además excavó en ella un lagar. Y esperó que diese uvas, pero dio agraces. Ahora, pues, habitantes de Jerusalén y hombres de Judá, juzgad entre mi viña y yo. ¿Qué más puedo hacer por mi viña, que no lo haya hecho? Esperaba que diese uvas. ¿Por qué da agrazones? La viña de Yahvé Sebaot es la Casa de Israel, y los hombres de Judá su plantío exquisito. Esperaba de ellos justicia, y hay iniquidad; honradez, y hay alaridos» (Is 5,1-7). El Dios *goel* a quien pedía redención el salmo, viene a presentarse aquí como amigo dolorido, que se lamenta y sufre por su viña. Como vino bueno deberían ser sus habitantes, expertos en justicia. Pues bien, en contra de eso, ellos se han vuelto planta de frutos agraces, campo de iniquidad, casa de alaridos. En esta línea avanzará la parábola de los viñadores (cf. Mc 12,1-12 par).

(3) *Parábola de los viñadores. (1) Trama*. Entrelazada con la vida de Jesús, constituye quizá el texto más significativo de su biografía mesiánica. «Un hombre plantó una viña. La rodeó con una cerca, cavó un lagar, edificó una torre, la arrendó a unos labradores y se fue lejos. A su debido tiempo envió un siervo a los labradores, para recibir de los labradores una parte del fruto de la viña. Pero ellos lo tomaron, lo hirieron y le enviaron con las manos vacías. Volvió a enviarles otro siervo, pero a ese le hirieron en la cabeza y le afrentaron. Y envió otro, y a este lo mataron. Envió a muchos otros, pero ellos herían a unos y mataban a otros. Teniendo todavía un hijo suyo amado, por último, también lo envió a ellos diciendo: Respetarán a mi hijo. Pero aquellos labradores dijeron entre sí: Este es el heredero. Venid, matémosle, y la heredad será nuestra. Y le prendieron, lo mataron y le echaron fuera de la viña. ¿Qué hará, pues, el amo de la viña?» (Mc 12,2-8). La parábola es un cruce de razones y contra-razones. (a) *La razón de los arrendatarios*.

Los adversarios de Jesús, que escuchan esta parábola y saben que se dirige a ellos, pueden aceptar la imagen de la viña, pero respondiendo que ellos no se sienten arrendatarios: no están a sueldo; no trabajan por ningún tipo de ganancia. Se esfuerzan por cumplir la voluntad de Dios y por lograr el bien de todo el pueblo. Ciertamente, se saben herederos de una historia dura, de muerte de profetas; pero intentan ponerse al lado bueno, actuando como imitadores de los profetas antiguos y no de sus verdugos (12,2-5). No quieren adueñarse de la herencia de Dios por egoísmo, sino todo lo contrario: ¡actúan al servicio de la misma ley de Dios! Por defender la propiedad sagrada están dispuestos a expulsar de la viña a los que ponen en riesgo su sentido más profundo, según lo exige la misma ley (Dt 13,1-18; 17,2-7). Conforme a esa ley ellos tienen razón: deben mantener el orden de Dios sobre la tierra. Por eso se descubren caricaturizados por Jesús y se defienden. (b) *La razón de Jesús. Un Dios de gracia*. Jesús quiere ofrecer una interpretación nueva de la historia y de la realidad israelita. Es evidente que desea presentarse y se presenta como heredero de los profetas que han sido asesinados por los malos israelitas. Desde esa perspectiva, como profeta de Dios y de los pobres, Jesús plantea el tema de la propiedad de la viña y de sus frutos, acusando a los sanedritas de Jerusalén, porque quieren que los frutos de la viña sean solo para ellos, estando dispuestos a matar por ello a quienes pongan en riesgo su herencia. En plano de ley, tienen razón los sanedritas: en nombre de Dios deben matar al pretendido «hijo del amo», que a su juicio es un falso hijo, pues quiere quitarles la herencia que el mismo Dios les ha confiado.

(4) *Parábola de los viñadores. (2) Razón de Dios*, *razón de los renteros*. La parábola nos sitúa en el lugar de la máxima paradoja. Por un lado está la ley de posesión de los sanedritas, el derecho a retener los frutos de la viña/vida, de la tierra que ellos mismos han trabajado: a fin de cuentas, parece justo que los obreros sean propietarios de los frutos que han producido; todo tribunal respetable estaría de su lado. Por otro lado está la voz de la gratuidad, representada por el hijo: quiere que los frutos de la viña sean para Dios, es decir, para todos, en gesto de comunicación universal. Los arrendatarios-sanedritas, en línea de posesión, tienen derecho a la violencia. El hijo, en cambio, no puede exigir nada, simplemente apela a la experiencia de la gracia. Todos quieren apoyarse en Dios, cada uno lo hace a su manera. Los viñadores apelan al Dios de la Ley. La muerte del que dice ser hijo del amo no sería asesinato, sino un acto de justicia: hay que limpiar la viña y expulsar a quienes pueden poner en riesgo la herencia, porque así lo exigen los principios de seguridad nacional y religiosa de los sanedritas, quienes, por exigencia de justicia, expulsan fuera del cercado israelita al chivo pecador (cf. Lv 16). Jesús apela al Dios de gracia, que no es un dueño que actúa según ley (con soldados), sino Padre que quiere el bien de todos (Mc 12,6). Ni el deseo de posesión (adueñarse de la herencia), ni la fuerza que acaba matando a los contrarios, es signo de Dios. El verdadero Dios es padre y quiere que sus hijos compartan la herencia. Esto es lo que Jesús ofrece y pide en su parábola. Vista así, la gracia de Jesús resulta más exigente que la misma norma antigua. La ley obliga hasta un límite: lleva al lugar de la equivalencia entre trabajo y salario; después ya no obliga, sino que resguarda y protege, defiende y

organiza nuestra vida. Por el contrario, la gracia no conoce límite, sino que nos invita a compartirlo todo, en amor ilimitado. Entendida así, la parábola ha de ser reinterpretada desde el fin. Comenzamos pareciendo renteros, criados de un Dios que nos impone su ley. Pero al fin nos descubrimos hijos. Desde ese contexto ha de entenderse como palabra de gracia y advertencia. Es palabra de advertencia: Jesús avisa a los jefes del pueblo, les indica el riesgo en que se ponen si le matan. Les habla así, con gran dureza, porque quiere que se conviertan en camino de gratuidad, abierto al don del Padre. Por eso, la parábola es también palabra de gracia: la respuesta en plan talión (Mc 12,10) no proviene de Jesús, no es su verdad definitiva. Dios no responde con violencia a los autores de violencia; no mata a los que matan a su Hijo. Por todo el Nuevo Testamento sabemos que Dios ha respondido ofreciendo amor de nuevo (gratuidad, perdón) a los mismos que han matado al Cristo. Este paso de la ley a la gracia solo puede formularse y entenderse en perspectiva pascual.

Cf. M. S.-H. LEE, *Jesus und die jüdische Autorität. Eine exegetische Untersuchung zu Mk 11,27–12,12*, FB 56, Wurzburgo 1986; X. LÉON-DUFOUR, «La parábola de los viñadores homicidas», en *Estudios de evangelio*, Estela, Barcelona 1969, 300-337; J. G. M. MBÂ MUNDLA, *Jesus und die Führer Israels*, NTAb 11, Münster 1984, 5-40.

VIOLACIÓN

(↗ *Henoc*, *Levita [mujer del]*, *vigilantes*). En el conjunto de la Biblia la violación de las mujeres (Gn 6,1-4) aparece como el segundo de los grandes pecados, pues el primero sería el asesinato de Abel, ratificado de forma posesiva por el canto de Lamec (Gn 4). Así dice el texto: «Y sucedió que los hombres comenzaron a multiplicarse sobre la faz de la tierra y les nacieron hijas. Y vieron los hijos de Dios que las hijas de los hombres eran bellas (buenas, apetitosas) y tomaron mujeres de entre ellas, de todas las que se escogieron... Surgieron por entonces en la tierra los gigantes e incluso después de esto, cuando entraron los hijos de Dios en las hijas de los hombres y engendraron hijos para ellos; estos fueron los héroes *(gibborim)* de antiguo, hombres de renombre» (Gn 6,1-4). Este pasaje es un resumen o compendio de una tradición más amplia que aparece de formas distintas en diversos pueblos: unos dioses o hijos divinos descendieron antaño para violar a las mujeres, engendrando a través de ellas a los duros guerreros, profesionales de la lucha y violencia sobre el mundo. La tradición judía ha recogido este mito, elaborándolo a manera de tratado teológico fundamental en un libro apócrifo (1 Henoc*), que ha influido mucho en el contexto de la teología israelita (Jubileos*, Qumrán*). Conforme a ese mito, todo el mal del mundo aparece vinculado a la violencia posesiva de unos seres superiores (varones y/o ángeles) que raptan y violan a las mujeres. Este es un mito extrañamente actual que se viene repitiendo de formas distintas, desde que G. H. Wells escribió *La guerra de los mundos* (1898). También hoy se nos dice que estamos en el punto de mira de seres extraños, que provienen de otros niveles o espacios de vida, con intenciones casi siempre violadoras, destructoras, como aquellos «hijos de Dios» del antiguo mito israelita, que lo tenían todo en su cielo, pero añoraban dos cosas de los hombres, prohibidas para ellos: poseer mujeres y matar enemigos. Los apócrifos judíos suponen que Dios destruyó a esos ángeles perversos, pero el fruto de su violación permaneció: quedaron sus hijos gigantes de las leyendas antiguas, híbridos o humanoides, hechos de violencia (de deseo y sangre), ocupados en matarse unos a otros; y queda la violencia de los hombres, empeñados de un modo o de otro en dominar/violar a las mujeres. Conforme al mito, las mujeres aparecen como un bien deseable y mostrenco (sin dueño). Están para ser apetecidas (son *tobim*, buenas, como fruto del paraíso: Gn 3,6); son para ser deseadas (como en Ex 20,17) sin que (a diferencia de Gn 4,23-24) pueda haber ya ningún Lamec capaz de rechazar a sus agresores. Las mujeres se definen así como objeto de deseo de hombres y dioses, de manera que se llega a decir que ellas encienden un apetito que puede volverse funesto si no se regula o reprime. De esa forma se acabará diciendo que han sido ellas las que encienden la violencia masculina, en perspectiva ya claramente machista.

VIOLADORES, ÁNGELES

(↗ *apocalíptica*, *Diablo*, *Henoc*, *pecado*, *Satán*, *violencia*). La tradición israelita hablaba de unos seres divinos que «descienden» para violar mujeres: «Y sucedió que los hombres comenzaron a multiplicarse sobre la faz de la tierra y les nacieron hijas. Y vieron los hijos de Dios que las hijas de los hombres eran bellas (buenas, apetitosas) y tomaron mujeres de entre ellas, de todas las que se escogieron... Surgieron por entonces en la tierra los gigantes e incluso después de esto, cuando entraron los hijos de Dios en las hijas de los hombres y engendraron hijos para ellos; estos fueron los héroes *(gibborim)* de antiguo, hombres de renombre» (Gn 6,1-4).

Este pasaje recoge y resume un motivo que aparece de formas distintas en varios contextos (con variaciones que llegan a la apocalíptica, con la caída de Sofía* y de los espíritus perversos). Unos dioses o hijos divinos descendieron antaño para violar a las mujeres, engendrando por ellas a los duros guerreros, profesionales de lucha y violencia sobre el mundo. La apocalíptica judía ha recogido este mito y lo ha elaborado a manera de tratado teológico fundamental en un libro apócrifo (*1 Henoc*), que ha influido mucho en la teología israelita (*Jubileos*, literatura de Qumrán), indicando que todo el mal proviene en el fondo de la violencia posesiva de unos seres superiores, extraterrestres (varones y/o ángeles) que han violado y raptado en el principio a las mujeres: «En aquellos días, cuando se multiplicaron los hijos de los hombres, sucedió que les nacieron hijas bellas y hermosas. Las vieron los ángeles, los hijos de los cielos, las desearon y se dijeron: "Ea, escojámonos de entre los humanos y engendremos hijos"... Entonces juraron todos a una y se comprometieron a ello bajo anatema. Eran doscientos los que bajaron a Ardis, que es la cima del monte Hermón, al que llamaron así porque en él juraron y se comprometieron bajo anatema. Estos eran los nombres de sus jefes: Semyaza, que era su jefe supremo, Urakiva, Rameel, Kokabiel... Tomaron mujeres. Cada uno tomó la suya. Y comenzaron a convivir con ellas» (*1 Hen* 6,1–7,1).

Este pasaje desarrolla el mito evocado por Gn 6 y ha influido poderosamente en la experiencia posterior de Occidente, hecha de miedos cósmicos e invasiones diabólicas, vinculadas al deseo sexual (y a la violación de las mujeres). De aquella primera violación (pecado) original, expresada como rapto, surgieron los *gibborim*, duros guerreros que enseñaron a los hombres las diversas disciplinas y técnicas de muerte: la mala religión, la guerra interminable y la seducción sexual, que convierte a los hombres y mujeres en esclavos de sus propios deseos, en guerra infinita de violaciones y muerte. Este mito refleja de manera hiriente la condición perversa de una humanidad constituida por *hombres* violadores (dioses fatídicos) y *mujeres* sometidas, sin nombre ni palabra propia. Pero la Biblia sabe que aquel «pecado» originario no ha logrado pervertir ni destruir del todo a la humanidad, que ha renacido a través del Diluvio (Gn 6–9).

Este mito supone que los ángeles perversos han sido origen de todos los males: (a) *la mala religión*, hecha de ensalmos, conjuros, encantamientos, astrología... (cf. *1 Hen* 7,1; 8,2-3); (b) *la guerra sin fin*, pues Azazel el violador «enseñó a los hombres a fabricar espadas, cuchillos, escudos, petos, los metales y sus técnicas...» (*1 Hen* 8,1); (c) *la*

seducción sexual, fundada en el mismo Azazel que instruyó a los hombres en el arte de los adornos y el embellecimiento corporal (pintarse las cejas), en el uso de las piedras preciosas, lujosas (*1 Hen* 8,1) y en las diversas formas de encender los deseos sexuales, dirigidos a violar a las mujeres.

Traducción del *1 Henoc* en F. CORRIENTE y A. PIÑERO, «Libro I de Henoc», en A. DÍEZ MACHO, *Apócrifos del Antiguo Testamento* IV, Cristiandad, Madrid 1984, 13-143. Edición clásica en R. H. CHARLES, *Apocrypha and Pseudoepigrapha of the OT in English*, Clarendon Press, Oxford 1973, 163-281. Nueva edición en P. SACCHI, *Apocrifi dell'AT* I, Unione T., Turín 1989, 413-669; M. A. KNIBB, *The Ethiopic Book of Enoch*, Oxford 1978; S. CHIALÀ, *Libro delle parabole di Enoc,* StBi 117, Brescia 1997. Cf. además: A. LODS, «La chute des anges», *RHPR* 7 (1927) 295-315.

VIOLENCIA

1. Dioses patriarcales

(↗ *Baal*, *guerra*, *padre*, *patriarcalismo*, *pecado*, *violadores*). Las culturas triunfadoras de las grandes religiones que conocemos (indoeuropeas, semitas...) han sacralizado una visión patriarcalista de los dioses, divinizando al padre engendrador y poderoso, fuerte rey, gran guerrero, dictador violento o destructor de enemigos, que mantiene el orden sobre el resto de la casa (familia) y el conjunto del pueblo con métodos violentos. En esa línea, (casi) todas las religiones de los pueblos triunfadores (y de un modo especial las del contexto de la Biblia, como seguiré indicando) han terminado venerando de alguna forma al varón, entendido como padre, inteligencia dominadora, de manera que las diosas (las mujeres) vienen a quedar subordinadas.

(1) *Madre y padre*. Podemos empezar distinguiendo dos poderes. (a) *La madre*, transmisora de vida, representa la *forma primera* de existencia humana. Ella sabe lo que es, no debe preguntarse: está segura de su función, no tiene que angustiarse, pero algunos piensan que ella tiende a volverse dominadora (como Tiamat) y suscita la «envidia» de los varones, que inventan la violencia militar y social porque son incapaces de dar vida. (b) En ese primer momento, desde una perspectiva vital, el varón representa la *segunda forma de existencia*, porque carece del poder de engendrar.

Desde esa base, en contra de una tesis recogida y popularizada por S. Freud (cuando supone que las niñas tienen envidia del pene de los niños), podríamos decir que el niño tiene envidia de la mujer porque ella es madre y él no. Para subsanar esa carencia y presentarse como dueño de la vida, el varón «ha inventado el sacrificio», es decir, la violencia legal, dominando a los demás a base de la muerte. En esa línea podríamos añadir quizá que *la violencia de los varones* (expresada en el ritual de sacrificios) nace de la envidia que sienten por no ser dueños de la vida representada por la mujer (Eva), que dijo *¡Kaniti!* (= Caín): ¡He conseguido un hijo de parte de Yahvé! (Gn 4,1). La mujer recibe y da, no necesita matar para saberse vinculada a los poderes creadores del gran cosmos. El hombre, en cambio, es incapaz de dar vida (no es mujer) y solo puede hacerse (= sentirse) dueño de ella cuando vence o mata al otro (otro ser humano) con violencia, como empieza haciendo Caín (Gn 4,2-16).

(2) *Patriarcado*, *una violencia*. Muchos piensan que la opresión patriarcalista, de fondo religioso (aunque hoy secularizada), constituye la violencia mayor de la historia humana. Antes de las restantes guerras se alza esta, que ganaron al principio de la historia actual los dioses y hombres «machos» (varones). La Biblia parece suponer que antes de ese principio reinaba la mujer, que era madre de todos los vivientes, con forma de diosa (cf. Gn 3,1-6); pero, de hecho, ella acabó quedando bajo la violencia del varón que divinizó su poder, como indica la historia real que empieza con Caín/Abel (Gn 4) y culmina en un «ordenamiento» religioso impositivo (sacrificial) tras el diluvio (Gn 8–9), para expandirse después a todos los pueblos (Gn 10–11). Lógicamente, en el momento en que los hombres quieren dirigir la potencia reproductora y dar nombre a los hijos,

ellos deben *controlar a las mujeres* (poner a las madres bajo su ley sexual y social) para sentirse importantes y sobre todo para tener la seguridad de saber quiénes son sus hijos.

En ese proceso de surgimiento del patriarcalismo violento han influido quizá también otros factores. (a) *La mayor fuerza muscular del varón*, más independiente de los ritmos biológicos de la maternidad, con más envergadura corporal, más dedicado a sí. (b) *La condición fisiológica de la mujer*, más vinculada a los ritmos de la maternidad (gestación, cuidado de los niños). El varón, libre de esos ritmos, aprovecha su independencia para dominar a las mujeres. (c) *Y finalmente la indeterminación del varón*, que no está seguro de sí, ni sabe quiénes son sus hijos, a no ser dominando (vigilando) a las mujeres. Por eso tiene que trabajar con violencia, imponiéndose por fuerza a los demás y en especial a las mujeres. Sea como fuere, las religiones patriarcales tienden a presentar a Dios simbólicamente como cielo superior, mientras toman a la mujer como tierra sometida. Los hombres aplican su pretendida superioridad a Dios y, al mismo tiempo, justifican desde Dios su ventaja.

(3) *Las razones del patriarcalismo.* El patriarcalismo resulta un fenómeno complejo en el que pueden distinguirse varios elementos, uno más filosófico y místico (que puede estar representado por Aristóteles y por las religiones de la interioridad) y otro más histórico (reflejado en las religiones proféticas), y de un modo especial en la Biblia.

Aristóteles ha popularizado en Occidente un esquema mítico-religioso que encontramos repetido en casi todas las culturas patriarcales: el varón representa los aspectos positivos de la vida (luz, actividad, inteligencia); la mujer, por el contrario, encarna los aspectos receptivos (oscuridad, pasividad, sentimiento). Así entiende la polaridad sexual en clave jerárquica: hay un elemento superior y positivo, representado por el varón (que es la «forma» del ser humano); y hay un polo inferior y negativo, representado en la mujer (que es la «materia»). Su esquema ha servido para legitimar en Occidente, con ropaje de ciencia (de filosofía), una visión desigual de los dos sexos, ratificando así el sometimiento de las mujeres al varón. Situándose en una línea semejante, un tipo de religiosidad mística (o de interioridad) ha justificado esa (pretendida) superioridad del varón a partir de la ventaja (¿aparente?, ¿real?) que él parece tener en el campo de la introspección. La mujer se encuentra más ligada a los ritmos de la vida, a las tareas «materiales» de la casa, a los afectos cercanos, a los sentimientos o deseos inmediatos. El varón, por el contrario, siendo más libre respecto de esos ciclos, parece más capacitado para alcanzar la verdad trascendental y superar con su mente los deseos inmediatos de la vida.

Las religiones de la historia (judaísmo, islamismo y cristianismo) deberían situarse más allá de la diferencia de géneros y/o sexos, pero de hecho han aplicado a Dios unos rasgos que son típicamente masculinos. En esa línea, tanto la filosofía occidental como las religiones triunfadoras son violentas en sentido patriarcalista; a pesar de algunos esfuerzos, no han logrado superar el sustrato común de la cultura dominante. Ese sustrato aparece en el fondo de la historia de persas e hindúes, griegos y romanos, celtas y germanos (todos ellos indoeuropeos), lo mismo que en los babilonios, sirios, cananeos (semitas), desde el segundo milenio a.C., en una impresionante convergencia

significativa. En esos y otros pueblos, la figura de la diosa madre ha quedado en segundo lugar y ha triunfado un Dios masculino, que es padre, cielo, trueno, rey, poder engendrador, como seguiré indicando.

(4) *Dios*, *Padre poderoso.* En otro tiempo, lo divino podía tener rasgos de tipo materno o identificarse con la misma dualidad sexual. Pero, en un momento posterior, ha triunfado el padre, de manera que la mujer/madre, más vinculada a los ritmos de la generación y al cuidado de los hijos, queda en segundo lugar, viene a estar subordinada. El padre-patriarca asume dos grandes funciones: el dominio sobre la mujer (o mujeres) y la autoridad sobre los hijos o sobre el conjunto de la familia, entendida como propiedad suya. Puede tratarse, sin duda, de un *poder bueno*, al servicio de la vida: el padre/varón asume la responsabilidad y cuidado del conjunto familiar, apoyándose en un Dios que sería padre originario. Pero acaba siendo *ambiguo o negativo*, pues conduce a la represión de la mujer y al sometimiento del conjunto familiar. Así aparece el signo del Dios Padre en el entorno de la Biblia:

El Padre representa al Cielo. Quizá en otro tiempo cielo y tierra fueran equivalentes e incluso se podía interpretar la tierra como superior al cielo. Pero, en un momento dado, que parece coincidir con la expansión y triunfo de los indoeuropeos y semitas, el signo sagrado del cielo paterno se impone sobre los restantes elementos religiosos. Así triunfa Anu en los acadios, Yahvé en los hebreos y Dyaus, Váruna o Zeus en los indoeuropeos. El mismo nombre de Dios, que en principio significa «cielo» (espacio superior que preside nuestra vida), tiende a tomar una forma masculina, de manera que la *mujer*, más vinculada en esa perspectiva a la tierra, aparece como subordinada.

Padre con rayo, *Dios en la Tormenta.* Casi todos los pueblos guerreros, entre ellos los indoeuropeos y los semitas, sacralizan la Tormenta, como expresión de fuerza masculina, vinculándola a unos dioses que imponen su ley de una manera soberbia, sagrada, imprevisible. De ellos se puede decir lo que dice la Biblia de Yahvé: «*Sobre el carro de* las nubes avanza Dios con fuerza; lanza llamas de fuego, grita con la voz del trueno, impone su pavor sobre la tierra y la fecunda con su lluvia» (cf. Sal 29). Los dioses de la tormenta triunfan y se imponen en las tribus indias y germanas, griegas y persas. *Por un lado son buenos*, *positivos*, *creadores:* sin ellos la tierra acabaría desierta, seca y muerta; por eso resultan necesarios: de su vida y fuerza nace el agua; ellos fecundan y alimentan a la tierra. *Pero al mismo tiempo son terribles*, *violentos*, *vengadores:* actúan de forma imprevisible, vienen cuando quieren y se expresan de manera caprichosa (incluso vengadora) entre signos de terror y destrucciones.

El Dios Padre-Tormenta se hace Rey. Los grandes dioses del cielo suelen ser soberanos, de manera que su divinidad se entiende como «poder» sobre dioses inferiores y hombres. Váruna o Yahvé, Júpiter o Zeus son «reyes» (organizadores y garantes) del orden y vida de la tierra. Muchas veces se ha dicho que esos dioses-reyes no «gobiernan» en sentido político, exterior, no intervienen de un modo concreto, sino que se limitan a ser signos vacíos de divinidad. Algunos de ellos (Yahvé, Zeus) pueden transformarse en divinidades de tipo universal, llegando a convertirse en garantes de un monoteísmo religioso o filosófico de tipo masculino. Lógicamente, los reyes de la tierra

adquieren un carácter religioso, como delegados del gran Dios celeste de la Tormenta, que conserva una violencia imprevisible y que somete a los hombres con su miedo.

(5) *Dioses patriarcales*, *guerreros y violadores.* Ellos adquieren y mantienen su dominio derrotando a los poderes adversarios. Así se dice que Yahvé o Marduk han sido entronizados después que derrotaron al caos primigenio femenino o a los monstruos de la muerte. Los dioses-reyes de Grecia, señores del Olimpo, dirigidos por Zeus, han extendido su dominio tras imponerse sobre las potencias *kthónicas* del caos, de la tierra, de la sangre y de la muerte. Reina Zeus porque ha derrotado a los titanes peligrosos, monstruos de inconsciencia y sangre que tenían sometidos a los hombres. Algo parecido hallamos en las mitologías de los más antiguos arios de la India o Persia. En ese contexto se puede afirmar que la violencia o guerra es «padre de todo lo que existe» (Heráclito, fr 53).

De un modo consecuente, casi todos estos dioses de la fuerza y la tormenta (padres-reyes-guerreros) son famosos por su violencia sexual orgullosa, simbolizada en general por el toro, sacralizado desde la India y Persia hasta Palestina, Siria y Grecia por su potencia de «macho» y por su fuerza. Los israelitas ortodoxos (partidarios de un Dios trascendente) se han opuesto por siglos contra el culto a Baal-Toro o contra el mismo Yahvé-Toro, entendido como Dios que se refleja en la potencia sexual de los varones. Pero el Dios-Toro ha triunfado en casi todo el Oriente antiguo y el mismo Zeus aparece en formas animales, con su gran potencia engendradora. En esa línea, la mujer ha tendido a volverse una figura subordinada, limitándose a esperar, a recibir, dejando que el dios-macho actúe.

Conocemos bien las aventuras, raptos y violencias sexuales de Zeus, Dios supremo de los cielos. Baste recordar la historia y nacimiento del más grande de los héroes griegos (Hércules o Heracles), hijo de Alcmena a quien Zeus sedujo, tomando la apariencia de Anfitrión, su marido. De un Dios sexualmente perverso y de una mujer violada nacería la estirpe violenta de los hombres. Estos son algunos de los rasgos de la religión patriarcalista, que tanto la Biblia como los filósofos griegos criticaron desde antiguo, pero que ha seguido teniendo un gran influjo hasta nuestro tiempo.

La *Biblia hebrea* ha citado y condenado el mito de los dioses masculinos violadores, presentando a Yahvé como *Aquel que Es* (Soy el que Soy: Ex 3,14), por encima de toda división de sexo. Pero luego, de hecho, la *religión judía* ha seguido patrones masculinos. También *los filósofos griegos* han rechazado en general los mitos de los dioses violadores, por lo menos desde el tiempo de Jenófanes y Platón. A pesar de ello, la tradición patriarcalista ha seguido influyendo en los herederos de la tradición griega e israelita y en el conjunto de Occidente. Esa tradición constituye una fuente de violencia, en la línea de lo que algunos han llamado el *logos de lo mismo*, una razón impositiva que se expresa en el dominio masculino. Aquí se expresa la lógica de un mundo que sigue estando modelado por varones, que desemboca en la dominación técnica y militar que ha seguido expandiéndose en el mundo hasta el momento actual y que hoy se manifiesta de un modo muy preciso a través del capitalismo.

Cf. J. BLEEKER y G. WIDENGREN (eds.), *Historia Religionum. I: Religiones del pasado*, Cristiandad, Madrid 1973, 121-482, 591-644; L. CENCILLO, *Mito. Semántica y realidad*, BAC 259, Madrid 1970, 154-167; G. DUMÉZIL, *Mitra-Varuna*, PUF, París 1959; *Les Dieux des Indo-Européens*, PUF, París 1959; S. FREUD, *Totem y Tabú*, en *Obras completas*, Ed. Nueva, Madrid 1972, V, 1745-1850; *Moisés y la religión monoteísta*, en *ibíd.* IX, 3241-3324; R. GIRARD, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona 1983; X. PIKAZA, *El Dios de los ejércitos. Historia y teología de la guerra*, PPC, Madrid 1996; G. WIDENGREN, *Fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid 1976, 331-362.

2. Historia de Israel

(↗ *conquista*, *guerra*, *Josué*, *reinos*). El judaísmo ha querido ser una religión de la no-violencia, pues ha nacido de unos perseguidos (hebreos en Egipto) y ha sido casi siempre una fe de perseguidos: de exilados, de expulsados de la tierra, de amenazados y, a veces, de grupos casi aniquilados, en diversos lugares del mundo, desde Palestina y Sefarad hasta el imperio nazi (shoah*). De todas maneras, en algunos momentos, el mismo judaísmo ha podido ser y ha sido una religión muy violenta, como indicaremos citando tres casos.

(1) *Conquista de Palestina.* Las tradiciones de la «toma» de la tierra de Israel por los hebreos son distintas (y algunas pacíficas, con asentamiento de pastores trashumantes o un tipo de revolución interior...). Pero entre ellas destaca la visión deuteronomista de la guerra santa, que se refleja en unos textos dramáticos, de gran intensidad, en los que Yahvé aparece como Dios guerrero, Gran capitán, caudillo de soldados, defensor de los que quieren conquistar la tierra, en actitud de guerra santa: «He aquí que yo envío a mi Ángel ante ti, para que te defienda en el camino y te haga entrar en el lugar que te he dispuesto. Acátale, escucha su voz, no le resistas... Si escuchas su voz y haces cuanto Yo te diga seré enemigo de tus enemigos y oprimiré a quienes te opriman...» (Ex 23,20-24). En este contexto se entiende la Ley del Deuteronomio: «Harás lo que el Señor, tu Dios, aprueba; de esa forma te irá bien, entrarás y tomarás posesión de esa tierra buena que prometió el Señor a tus padres, arrojando ante ti a todos tus enemigos» (Dt 6,18). «Si ponéis por obra los preceptos que yo os mando... El Señor irá por delante, expulsando a esos pueblos más grandes y fuertes que vosotros...» (Dt 11,22-23; 12,29; 19,1; etc.). La bendición de Dios para Israel supone destrucción y muerte para el pueblo cananeo.

Desde esta perspectiva teológica ha trazado el libro de Josué la historia de la entrada de los israelitas en la tierra de Palestina, recreando de forma milagrosa y violenta los recuerdos anteriores de las tribus de Efraín y Benjamín, las tradiciones de Josué y el espíritu del pacto o ley de la conquista. Así se narra la toma de Jericó (históricamente muy inverosímil), para convertirse en paradigma de la historia del asentamiento de los judíos en Palestina. «Sonaron las trompetas. Al oír el toque, lanzaron el alarido de guerra. Las murallas se desplomaron y el ejército dio el asalto a la ciudad, cada uno desde su puesto, y la conquistaron. Consagraron al anatema (o exterminio) todo lo que había dentro: hombres y mujeres, muchachos y ancianos, vacas, ovejas y burros, todo lo pasaron a cuchillo» (Jos 6,20-21).

Por si fuera poco y para resaltar la urgencia de esa ley del extermino, se narra el caso de Acán y su familia, condenados por no haber cumplido esa ley sagrada (Jos 7). Evidentemente, los israelitas sabían que no todos los cananeos habían sido exterminados,

pues ellos y sus descendientes siguieron existiendo en la tierra de Israel hasta muy tarde, como aparece en el caso de Gabaón (cf. Jos 9) y en muchas historias que se siguen contando hasta tiempos de la vuelta del exilio. Pero la ley a la que aquí se apela era clara: había que exterminar a los cananeos, por pureza de sangre, para defender la identidad religiosa del pueblo.

(2) *Venganza del yahvismo. La masacre de Jehú.* Hubo descontento en el reino de Israel. Los reyes de la familia de Omrí habían pactado con los «cananeos» autóctonos, estableciendo una especie de «tolerancia religiosa» o, mejor dicho, de convivencia entre yahvismo y baalismo. Pero, en un momento dado, algunos pensaron que se había llegado demasiado lejos, que el yahvismo estaba amenazado por la política del rey Ajab (874-853 a.C.), casado con Jezabel, una princesa idólatra de origen fenicio. Por su forma de apoyar la revuelta sabemos que el ejército se hallaba descontento. «La revolución estalló el 842. Aparentemente tuvo la forma de un golpe de Estado efectuado por el general Jehú. En realidad, como su violencia demuestra, fue la explosión de la ira popular represada y de todo lo que había de conservador en Israel, contra la casa de los omridas y su política. Según la narración bíblica fue Eliseo quien dio comienzo a la contienda» (J. Bright, *Historia de Israel*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1970, 259).

Inspirado en la actitud de Elías (cf. 1 Re 19,15-18), Eliseo manda ungir como rey a Jehú, que inicia una de las persecuciones más violentas de la historia de Israel, en contra del baalismo (2 Re 9,1-3.6-10). El ejército aclama al nuevo rey. Jehú se pone en marcha, mata al rey Jorán, hijo y sucesor de Ajab, y a Jezabel su madre (2 Re 9,13-37). La venganza continúa en forma de baño de sangre: mueren primero los hijos de Ajab en Samaría (2 Re 10,1-8), después sus parientes y cortesanos, los nobles y sacerdotes de Yezrael (2 Re 10,11), finalmente todo el resto de su familia en Samaría (2 Re 10,17). Al final viene el exterminio de los no yahvistas: «Después (Jehú) reunió a todo el pueblo y les habló: Si Ajab fue algo devoto de Baal, Jehú lo será mucho más; así que llamadme a todos los profetas de Baal, todos sus fieles y sacerdotes. Que no falte ninguno, porque quiero ofrecer a Baal un sacrificio solemne. El que falte morirá. (Jehú actuaba así astutamente para eliminar a los fieles de Baal). Luego ordenó: Convocarme una asamblea litúrgica en honor de Baal. La convocaron. Y Jehú mandó aviso por todo Israel. Llegaron todos los fieles de Baal (no quedó uno) y entraron en el templo de Baal, que se llenó de bote en bote. Entonces Jehú dijo al encargado: Saca los ornamentos para los fieles de Baal. Los sacó. Luego Jehú y Jonadab, hijo de Recab, entraron en el templo y Jehú dijo a los fieles de Baal: Aseguraros de que aquí solo hay devotos de Baal y ninguno de Yahvé. Se adelantaron para ofrecer sacrificios y holocaustos. Pero Jehú había apostado fuera ochenta hombres con esta consigna: El que deje escapar a uno de los que os pongo en las manos pagará con la vida. Y así, cuando terminaron de ofrecer el holocausto, Jehú ordenó a los guardias y oficiales: Entrad y matadlos. ¡Que no se escape nadie! Los guardias y oficiales los pasaron a cuchillo y entraron hasta el camarín del templo de Baal. Sacaron la estatua de Baal y la quemaron, derribaron el altar y el templo y lo convirtieron en letrinas hasta el día de hoy. Así, eliminó Jehú el culto de Baal en Israel» (2 Re 10,18-28).

Este pasaje (matanza de los fieles de Baal) muestra la cara violenta del yahvismo. Jehú se inspira en la palabra profética (1 Re 19,15-18; 2 Re 9,1-10), busca el apoyo de los recabitas, el clan más exigente y fiel de las tribus de Israel (2 Re 10,15-17; cf. Jr 35), y recibe la aprobación ulterior de la Palabra de Dios: «Por haber hecho bien lo que yo quería y haber realizado en la familia de Ajab todo lo que yo había decidido, tus hijos, hasta la cuarta generación, se sentarán en el trono de Israel» (2 Re 10,30). Aquí hallamos al desnudo la tradición violenta de Israel, pero no todos los israelitas, entre ellos el profeta Oseas, la han aprobado: «Muy pronto tomaré cuentas de la sangre de Jezrael a la dinastía de Jehú y pondré fin al reino de Israel» (Os 1,4). En este contexto tenemos que añadir que las dos tradiciones (la violenta y la pacífica) han formado parte de la esencia y de la historia de Israel, aunque la pacífica, expresada en el judaísmo posterior (y en Jesús de Nazaret), ha sido dominante.

(3) *Persecución intrahisraelita y legislación sobre la idolatría.* En el caso anterior se podía hablar aún de violencia contra los de fuera (los cananeos antiguos y sus sucesores). Pero a lo largo de la historia del Israel bíblico hallamos una larga historia de violencias contra los disidentes interiores. Así vemos que el mismo Dios combate en contra de los que se oponen al sacerdocio de Aarón (Lv 10,1-7) o al liderato de Moisés (Nm 16,1-35). Tienen importancia especial los relatos en los que se manda matar a los «idólatras» o a los que entienden la experiencia israelita de un modo distinto (no ortodoxo).

Ex 32 recoge la historia del *becerro de oro*. Este es un pecado «israelita», cometido bajo la inspiración de Aarón, el Sumo Sacerdote. A pesar de contar con el apoyo del sumo sacerdote, los que han cometido este pecado merecen un castigo ejemplar: los levitas, representantes del orden sagrado de Israel, tienen que diezmar el campamento, matando en justicia de sangre a tres mil hombres del pueblo (significativamente no matan a Aarón, el primer responsable...).

Nm 25 nos sitúa en un contexto más claramente idolátrico. Los israelitas acuden al santuario de *Baal Fegor,* donde se prostituyen con las «mujeres sagradas» del templo y se entregan al culto idolátrico. Dejan al austero Yahvé de la ley moral y del desierto y «se convierten» a los dioses (divinidades nuevas) de la tierra. Dentro de la estructura sagrada de Israel, esto supone automáticamente una pena de muerte: «Toma a los responsables del pueblo y cuélgalos delante del Señor... Que cada cual dé muerte a los suyos que se hayan emparentado con Baal Fegor» (Nm 25,4-5).

La legislación sobre la idolatría ocupa un lugar destacado en el libro del Deuteronomio y es un signo de la violencia religioso-social asociada con el culto de Yahvé, entendido en forma exclusivista. Israel aparece en estas leyes como pueblo de Yahvé, de manera que aquellos que no aceptan el orden de Yahvé no pueden vivir como israelitas (tienen que ser exterminados).

El idólatra puede ser un *profeta*, es decir, un hombre que realiza signos prodigiosos. Pues bien, aun en el caso de que el signo anunciado se cumpla y el profeta parezca hallarse respaldado por la fuerza de Dios, ha de morir ajusticiado: «Y ese profeta o vidente de sueños será ejecutado: por haber predicado la rebelión contra el Señor,

vuestro Dios... y por haber intentado apartaros del camino que te mandó seguir el Señor, tu Dios» (Dt 13,6).

El idólatra puede ser *un familiar*, un hermano, un hijo, hasta la esposa del buen israelita. También en ese caso es necesario actuar de un modo fuerte: «No le tendrás compasión ni le encubrirás, sino que le darás muerte; tu mano será la primera en la ejecución y te seguirá todo el pueblo» (Dt 13,9-10).

Finalmente, puede darse el caso de que *toda una ciudad* comience a separarse del Señor para pasar a la idolatría. También en este caso hay que responder con violencia: «Dedicarás al exterminio la ciudad con todo lo que hay dentro y el ganado; amontonarás en la plaza el botín y prenderás fuego a la ciudad con todo el botín en honor del Señor, tu Dios» (Dt 13,16-17). Estos son los principios de la «violencia social y religiosa» del yahvismo y de la religión israelita. En su conjunto, a pesar de los textos anteriores, partiendo de la profecía de la paz, Israel ha sido y sigue siendo un pueblo ejemplarmente pacífico. Pero en el fondo de su pacifismo se ha seguido manteniendo un posible germen de violencia, que puede estallar en algunas formas de sionismo del actual Estado de Israel.

3. Mesianismo

(↗ *Guerra santa*, *herrem*, *macabeos*, *paz*, *salmos*, *victoria mesiánica*). El mesianismo israelita incluye un elemento de pacificación universal, abierta simbólicamente a los mismos animales (¡se juntarán el lobo y el cabrito!: Is 11,6); pero puede expresarse también con medios de violencia, como muestran los salmos reales, que ofrecen una visión dualista de la realidad: por un lado está Dios, con su Mesías, al servicio de Israel y su justicia; por otro, las naciones enemigas:

(1) *Una teología de los salmos.* La oración israelita de los Salmos* contiene motivos muy diversos de alabanza y bendición, de búsqueda interior y de misericordia divina. Pero hay también muchos salmos que incluyen un fuerte contenido de violencia, como han sabido los orantes judíos y cristianos desde tiempo antiguo. Muchos han querido matizar esa violencia, aplicándola a Dios y no a los hombres, o viéndola en forma puramente «verbal». Dejo ese tema para la entrada siguiente; aquí me limito a citar algunos de esos salmos:

Los quebrarás como jarro de loza. «¿Por qué se amotinan las naciones y los pueblos planean fracasos? Se alían los reyes del mundo. Los príncipes conspiran contra Dios y su Mesías: Rompamos sus coyundas, sacudamos su yugo. El Rey del cielo sonríe, Yahvé se burla de ellos. Yo mismo he ungido a mi rey en Sión, mi monte santo. Voy a proclamar el decreto de Yahvé. Él me ha dicho: Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy. Pídemelo, te daré en herencia las naciones, en posesión los confines de la tierra, los gobernarás con cetro de hierro, los quebrarás como jarro de loza» (Sal 2,1-9).

Este Salmo (con el 110) refleja una mística dualista, teñida de violencia. Dios, monarca celeste, está representado por el rey de Jerusalén, su Hijo o delegado sobre el mundo. Los enemigos del rey son enemigos de Dios y viceversa. De manera consecuente, la justicia más alta se expresa en la victoria del Mesías: «los quebrarás

como jarro de loza». Está en juego el honor de Dios y no puede mostrarse ningún tipo de debilidad con los perversos. Por eso hay que matarlos: no son signo de Dios, sino del caos (vencido en Gn 1,1): son seres satánicos. Dios aparece así como potencia destructora; su lucha implica: oponerse a Satán, matar a sus agentes.

El ungido violento. Así actúa el Mesías: «Me ceñiste de valor para la lucha, doblegaste a los que resistían. Pusiste en fuga a mis enemigos, redujiste al silencio a mis adversarios. Pedían auxilio, nadie los salvaba; gritaban al Señor, nadie respondía. Los reduje a polvo que arrebata el viento, los desmenucé como barro de la tierra» (Sal 18,40-43). Muerden el polvo los enemigos de Dios y de su rey, pero sus amigos y vasallos se sienten protegidos. Lógicamente, en su coronación, cuando el rey se eleve como representante (hijo) de Dios, sus vasallos alzarán la voz, pidiendo su victoria militar: «Que tu izquierda alcance a tus enemigos, que tu derecha caiga sobre tus adversarios... que Yahvé los consuma en su ira y el fuego los devore» (Sal 21,9-10).

Esa victoria, con la muerte y destrucción de los contrarios, es un signo religioso. Los adversarios del ungido de Israel (rey-mesías) son enemigos de Dios, no pueden ser perdonados. Así cantan los himnos más hermosos (y violentos) de la «justicia de Dios»: «Cíñete al flanco la espada, valiente; es tu gala y tu orgullo. Cabalga victorioso, por la verdad y la justicia; tu diestra te enseñe a realizar proezas. Tus flechas son agudas, se te rinden los ejércitos. Se acobardan los enemigos del rey» (Sal 45,4-6). La justicia superior de Dios se expresa por la espada del Ungido y se expande en su triunfo militar, que ratifica la santidad política de Israel y de su rey.

Haré de tus enemigos estrado de tus pies. Así dice otro salmo mesiánico que los cristianos han aplicado con demasiada «ingenuidad» a su Cristo, vencedor de lo «diabólico»: «Oráculo de Yahvé a mi Señor (el rey-mesías): "Siéntate a mi derecha, que voy a hacer de tus enemigos estrado de tus pies...". Yahvé está a tu derecha; el día de su ira quebrantará a los reyes; dará sentencia contra pueblos, amontonará cadáveres, romperá cráneos sobre la ancha tierra» (Sal 110,1.4-6).

La tradición judía y cristiana ha alegorizado esta palabra hiriente, en esfuerzo de gran generosidad. Pero en principio esta es una palabra de venganza y violencia destructora: Dios mismo combate a favor (y a través) de su Mesías, ofreciéndole un poder total sobre la tierra, al sentarle a su derecha, apoyando sus pies sobre los cuerpos mutilados, los cadáveres o cráneos de los enemigos. Es difícil hallar una violencia verbal más intensa: «¿Hasta cuándo, Señor, estarás escondido y arderá como fuego tu cólera?... ¿Dónde está, Señor, tu antigua lealtad, lo que tu fidelidad juró a David?» (Sal 89,47-50). Desde un presente de opresión, sobre una historia donde el Mesías parece ausente, los fieles invocan doloridos. Su misma desdicha les hace llamar; la confianza en la palabra salvadora de Yahvé les mantiene atentos.

(2) *De la violencia macabea a los Salmos de Salomón.* Desde esa base han de entenderse algunos acontecimientos importantes de la historia del judaísmo antiguo, como el alzamiento de los macabeos. Sus promotores fueron sin duda unos políticos aprovechados y astutos; pero, al mismo tiempo, asumieron o canalizaron fuertes pretensiones mesiánicas, en contexto de guerra santa. Un judío se disponía a ofrecer un

sacrificio a los dioses del mundo helenista: «Al verlo, Matatías se indignó, tembló de cólera y, en un arrebato de santa ira, corrió a degollar a aquel hombre sobre el ara. Y allí mismo mató al funcionario real, que obligaba a sacrificar, y derribó el ara. Luego empezó a gritar muy alto: "El que sienta celo por la ley y quiera mantener la alianza que me siga"» (1 Mac 2,24-27).

Se inicia así una *guerra santa*, avalada por el celo de Dios, en la línea de los guerreros fieles como Pinjás o Josué (cf. 1 Mac 2,52-58). Muchos judíos pensaron que, a través de su «cólera humana» (lucha militar), los macabeos victoriosos aplacaban la cólera de Dios, que estaba airado por las profanaciones de los reyes helenistas. De todas formas, los insurgentes macabeos no lograron convencer a todos y no fueron reconocidos como reyes legítimos por el conjunto del pueblo.

Por eso, otros textos como los *Salmos de Salomón* siguen pidiendo a Dios que envíe a su Mesías verdadero. «Suscítales un rey, hijo de David, cuando tú decidas..., para que reine en Israel, tu siervo. Dale fuerza, para que quiebre a los príncipes injustos, para purificar a Jerusalén de los gentiles que la pisotean, para expulsar con tu justa sabiduría a los pecadores de tu heredad, para quebrar el orgullo del pecador como vaso de alfarero, para machacarle con vara de hierro, para aniquilar a las naciones impías con la palabra de su boca» (*SalSal* 17,21-25). Esta es una guerra ambigua. Ella recoge los tonos más fuertes de ira y venganza de Dios, que aparecen en otros textos apocalípticos y legales (como en Qumrán, *El Rollo de la* Guerra, donde quizá se trata solo de una guerra verbal, pues los oprimidos solo pueden orar y pedir la venganza de Dios (como en Ap 6,9-11).

Cf. H. CAZELLES, *El Mesías de la Biblia*, Herder, Barcelona 1981; J. MIRANDA, *El ser y el Mesías*, Sígueme, Salamanca 1973; S. MOWINCKEL, *El que ha de Venir: Mesías y Mesianismo*, AB, Fax, Madrid 1975; J. L. SICRE, *De David al Mesías*, El mundo de la Biblia, Verbo Divino, Estella 1995.

4. Verbalización

(↗ *Lamentaciones*, *Oración*, *persecución*, *Salmos*, *venganza*). La Biblia ha conservado el testimonio de muchos israelitas perseguidos, que han tenido una percepción muy aguda de la violencia, especialmente en un contexto de persecuciones. Pues bien, algunos de ellos, en especial tras el exilio del siglo VI en Babilonia, han intentado «dominarla» de algún modo «verbalizándola», esto es, «diciéndola» en un tipo de palabra orante (para así frenar la violencia externa). En esa línea se sitúan muchos salmos y oraciones, con el testimonio de unos hombres y mujeres que han sufrido la persecución externa y que responden sin violencia externa, pero llamando a Dios y pidiéndole justicia e incluso venganza.

(1) *La plegaria de los perseguidos*. Esta dinámica de violencia externa y contraviolencia interna constituye una aportación central de la historia y teología israelita, conforme a este esquema que nos sitúa ya en una línea de superación de la guerra, como muestran muchos textos de lamento y plegaria de los perseguidos, que aparecen en Jeremías, Lamentaciones, Tobías y especialmente en los salmos. Cf. Sal 3–7; 10–14; 16–17; 22–23; 25–28; 31; 35–36; 38–43; 51–59; 61–64; 69–71; 73; 86; 88; 102; 109; 130. Estos son los momentos clave de esa oración.

Lamento: lejanía de Dios. El orante descubre que la violencia que él sufre depende de Dios: «¿Hasta cuándo, Señor, seguirás olvidándome, hasta cuándo me esconderás tu rostro?» (Sal 13,2). «¡Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Sal 22,2-3). Siente que la persecución humana es una consecuencia de la lejanía de Dios, que parece esconderse (cf. Sal 10,1), y por eso le llama, presentándole su causa: «Me turba la voz del enemigo, los gritos del malvado: descargan sobre mí calamidades y me atacan con furia» (Sal 55,2-3); «me acorrala una jauría de mastines, me cerca una banda de insolentes...» (Sal 2,17).

Súplica. Por eso, desde el centro de su persecución o dolor, el orante se refugia en Dios y busca en él su ayuda: «Atiende y respóndeme, Señor, Dios mío; ilumina mis ojos; líbrame del sueño de la muerte» (Sal 13,4). Así concibe a Dios como cimiento y sentido de su vida y por eso suplica su ayuda, cuando todo el resto de las cosas y los hombres falla: «Pero tú, Señor, no te quedes lejos. Fuerza mía, ven corriendo a liberarme» (Sal 22,20).

Canto de confianza. Tras elevar ante Dios sus pesares, el orante se siente seguro de la victoria final. Así puede terminar diciendo: «Pero yo confío en tu lealtad, mi corazón se alegra con tu salvación, y cantaré al Señor por el bien que me ha hecho» (Sal 13,6). Dios mismo hace que cese la violencia: «Fieles del Señor, alabadlo; linaje de Jacob, glorificadlo... Porque no ha sentido desprecio ni repugnancia hacia el pobre desgraciado; no le ha escondido su rostro; cuando le pidió auxilio le escuchó» (Sal 22,24-25).

(2) *Violencia*, *tema religioso*. Ciertamente, la violencia tiene un aspecto externo. Pero en su nivel más hondo, ella es un asunto religioso, de manera que remite a Dios, como ha sabido el judaísmo, experto en dolores, desde el año 576 a.C. (caída del Primer Templo), pasando por el 70 d.C. (caída del Segundo) hasta el 1939-1945 (Shoa, Holocausto). Desde esa base podemos preguntarnos por la identidad de los perseguidores, que aparecen con rasgos simbólicos, aunque, sin duda, son personas concretas: ¿Gentiles que atacan a los israelitas? ¿Israelitas seguros de sí mismos que, en su prepotencia, amenazan a los pobres y devotos, que no tienen más refugio que Yahvé, su Dios?

Los perseguidores pueden ser judíos o gentiles, y actúan de un modo uniforme. (a) Ellos *atacan a los buenos israelitas*, como fieras salvajes (Sal 17,12; 22,22), intrigan contra ellos (37,12), les ponen trampas (35,8) y murmuran (41,7-8): «Han tendido una red a mis pasos... me han cavado delante una fosa» (57,7)... (b) Ellos *combaten también contra Dios* (Sal 5,11) y le desprecian (10,3). Insolentemente afirman: «no hay Dios que pida cuentas» (10,4; cf. 28,5); «no tengo miedo a Dios ni en su presencia (36,2), pues piensa el necio que no existe Dios» (14,1; 53,2). De esa forma vinculan rechazo contra Dios y persecución contra los hombres. Ellos son, en general, personajes poderosos que utilizan su influencia en beneficio propio, rechazando la solidaridad del pueblo.

(3) *Oración catártica*. Los perseguidos no pueden (ni quieren) responder de forma externa. Por eso apelan y presentan su causa (inocencia), en gesto de súplica, pidiendo a Dios que resuelva el problema: que combata a su favor y así destruya con justicia (violencia) superior (¿vengadora?) a los malvados: «Dales muerte, Dios mío, para que mi pueblo no se olvide; dispérsalos, derríbalos con tu potencia... Salga condenado en el

juicio y que sus días sean breves; que otro tenga que ocupar su empleo; que sus hijos queden huérfanos; que su mujer quede viuda y sus hijos vagabundos...; que muera su posteridad... y se acabe su apellido; que Yahvé recuerde la culpa de sus padres y no borre los pecados de su madre...» (Sal 59,12; 109,7-10.13-14).

Textos como estos pueden producirnos malestar por la manera en que expresan la violencia. Nos chocan aún más porque el orante identifica su causa y la de Dios, a quien le pide que cumpla su justicia. Pero, bien mirados, ellos introducen un principio de superación de la violencia, pues no apelan a la lucha externa, sino que dejan en manos de Dios la respuesta y solución del problema. Así buscan un tipo de «catarsis» interior: los perseguidos se elevan y resisten, desplegando un tipo de personalidad más honda, frente a los perseguidores externos que no tienen más poder que la fuerza bruta.

Esta ha sido quizá una de las mayores rupturas (y experiencias creadoras) de la historia de Occidente. En otros casos, los triunfadores externos (perseguidores) han escrito una historia «canónica» presentándose como justos y justificando su triunfo de forma ideológica y religiosa. En la Biblia, en cambio, elevan su palabra unos «perdedores» que descargan su conciencia y piensan, sabiéndose justos ante Dios y ante sí mismos. Ya no son objeto del «deseo» y triunfo de los otros, sino que se elevan ante Dios y ante sí mismos como «sujetos», dueños de su propio destino. Son capaces de entender y decir las cosas de una forma nueva.

(4) *Más allá de la violencia.* Estos orantes de los salmos, con otros como Job, el Siervo de Yahvé (Is 40–55) y el Justo Sufriente de la Sabiduría (Sab 2–3), están en el principio de una humanidad que renuncia a responder a la violencia con otra violencia material o externa, dejando en manos de Dios la respuesta, es decir, buscando una respuesta propiamente humana, más allá de la simple retribución, pues, según ella, «quien a espada mata a espada muere», en espiral de sangre sin fin. La respuesta de estos orantes no está todavía articulada en forma mística, como harán muchos cabalistas judíos posteriores, o en forma evangélica, como Jesús o iluminada, como Buda. Pero es una respuesta ejemplar, que enseña a desactivar una bomba de violencia que, de lo contrario, acabaría destruyendo toda forma de vida sobre el mundo (como ahora, s. XXI, estamos viendo).

De esa forma, iniciando un camino de concienciación y transferencia verbal, estos orantes y judíos no violentos han abierto un camino de paz en medio de la violencia del conjunto social, ofreciendo un testimonio positivo de superación de la violencia externa, como el Apocalipsis cristiano, cuando pide a Dios que responda él a los inocentes (cf. Ap 6,9-11). Algunos han pensado que esos textos proyectan sobre Dios nuestra violencia interior, nuestros deseos de venganza, siendo así expresión del resentimiento mezquino de aquellos que no pueden responder con valentía a la violencia recibida (Nietzsche). A pesar de ello, hemos querido destacar su aspecto catártico y pacificador, como principio de superación de la violencia.

Cf. G. BARBAGLIO, *¿Dios violento?*, Verbo Divino, Estella 1992; P. BEAUCHAMP y D. VASSE, *La violencia en la Biblia*, CB 76, Verbo Divino, Estella 1992; R. GIRARD, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona 1983; *El misterio de nuestro mundo*, Sígueme, Salamanca 1982; H. J. KRAUS, *Teología de los Salmos*, BEB 52,

Sígueme, Salamanca 1985; N. LOHFINK, *Violencia y pacifismo en el Antiguo Testamento*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1990; O. H. STECK, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*, WMANT 23, Neukirchen 1967.

5. Renuncia profética

(↗ *Guerra Santa*, *Isaías*, *paz*). La transferencia orante (cf. entrada anterior) ha quedado superada (matizada) dentro de la misma Biblia por una fuerte postura de no-violencia activa, propia de aquellos profetas que apelan a Dios y renuncian a la guerra externa, superando de esa forma la defensa armada (la llamada «guerra justa» y la lucha interhumana). Ellos han trazado así un camino impresionante de profundización religiosa que, asumido por Jesús, constituye todavía un testimonio clave de la historia humana. Su actitud se funda en el primer mandamiento (prohibición de imágenes sagradas: «no tendrás otros dioses frente a mí», Ex 20,3; Dt 5,7) que ellos han ampliado y aplicado a la prohibición de los armamentos y pactos militares.

(1) *Más alta experiencia de Dios*. En un momento dado, ante los ojos del Yahvista, las armas y pactos militares aparecen como «dioses» y por eso deben rechazarse, como idolatría. Este rechazo de los dioses implica una experiencia superior de Dios a quien los fieles miran como padre, amigo, esposo, que cuida de los suyos (por creación y alianza no militar). Por eso, los que buscan su cobijo en las armas, los que se defienden apelando a los pactos militares y al dinero están cometiendo un pecado de idolatría: rechazan el poder de Dios y se destruyen a sí mismo como pueblo mesiánico, elegido por Dios sobre la tierra. Por las armas (ejército) y los pactos militares, los hombres ponen su confianza en algo construido por los hombres y no en Dios.

La multitud de los soldados es un pecado (Os 10,13), lo mismo que sus ciudades fortificadas, sus alcázares guerreros (Os 8,14), porque Dios defiende al pueblo sin arco ni espada, sin caballos militares y sin guerra (Os 1,7). Así dice el creyente: «No montaremos a caballo (para luchar), no volveremos a llamar dios a la obra de nuestras manos» (Os 14,4). Esta experiencia (que reaparece en textos como Miq 5,9-10; Hab 1,16; Zac 4,6) invierte de forma consecuente la experiencia de la guerra santa en la que Dios actúa de un modo divino a través de los soldados de su pueblo. Pues bien, ahora se sabe que Dios es «tan divino» que no necesita soldados, sino que actúa y se expresa por la fe y la vida de sus fieles, superando los principios de la justicia distributiva (del talión guerrero). Esta es una experiencia que aparece de manera especial en *Isaías,* quien, hablando del pecado de Israel, habla de ídolos (plano más sacral), tesoros (plano más económico) y carros-caballos de combate (plano más militar: Is 2,7-9).

(2) *Idolatría militar*, *condena de los pactos*. Las armas son idolatría, porque expresan la soberbia de los hombres que quieren defenderse ellos mismos, con violencia (en línea de juicio), y así niegan a Dios que es gracia: «Confían en los carros porque son numerosos y en los jinetes porque son fuertes, sin mirar al Santo de Israel ni preocuparse del Señor» (Is 31,1). Estas palabras, proclamadas en contexto de polémica antiegipcia, están en el centro de la fe israelita: el hombre no nace por la fuerza, la paz no se consigue por defensas militares. Lo que al hombre le funda y sostiene es la confianza en Dios, el regalo gratuito de la vida, reflejado en el niño que nace en medio de la guerra y a quien su madre acoge y educa. Todas las guerras (y victorias) de la historia son

incapaces de hacer lo que una madre: engendrar y educar a un nuevo ser humano, a quien ella misma llama Dios con nosotros, Emmanuel (cf. Is 7,14). Los pactos militares y las guerras dejan al hombre bajo la violencia de los imperios (Cf. Os 5,12-14; 7,8-12; 8,8-10; Is 30,1-5; 31,1-3; Jr 2,18.36-37; Ez 16,26-29; 23,1-27).

«Los profetas no condenaron los pactos y alianzas por miedo a que el culto se contaminase o porque implicaban una invocación de los dioses paganos, sino porque iban directamente, en sí mismos, contra el primer mandamiento. Lo que preocupaba en los profetas eran los nuevos dioses que el pueblo se había forjado, los grandes imperios, que han suplantado a Yahvé, como lo había suplantado antes Baal, convirtiéndose en "amantes" del pueblo» (Sicre, *Dioses olvidados*, 33).

Estos pactos y guerras atribuyen a las armas lo que solo pertenece a Dios (la capacidad de fundar, sostener y pacificar la vida de los hombres). Ellos expresan así la «idolatría de la política»: la soberbia del hombre que quiere hacerse Dios (como en Gn 2–3), que sacraliza su poder y piensa que así puede salvarse a sí mismo. Ellos repiten la historia de Adán/Eva, cuando pretendieron convertirse en dioses, la lógica de la torre de Babel, donde los hombres quieren refugiarse, superando los riesgos militares y sociales de la historia. Así actúa la violencia humana, no la gracia de Dios que se expresa en la comunicación gratuita de la vida de los hombres. La misma dinámica de los «pactos militares» hace al hombre objeto de violencia. En contra de eso elevan su experiencia los profetas.

La fuente de seguridad no la ofrecen los pactos militares o sociales (por más buenos que puedan ser en un nivel), sino la fe en la gracia de la Vida. No hemos nacido de un pacto militar o social, que se expresa como ley, sino de amor gratuito de Dios. La gracia de la vida no se expande y expresa a través de unos cálculos de fuerza, sino por donación gratuita de la vida. Pactos y guerras expresan una lógica de sospecha mutua y violencia impositiva (talión militar o judicial). En contra de eso, la fe en Dios exige renunciar a la violencia y compartir la Vida.

Los pactos militares y la guerra no pueden apelar a la esperanza, sino a la fuerza, conforme a un principio de retribución que termina siendo violento. En contra de eso, la experiencia de Dios es gratuidad y comunicación no impositiva. La misma fidelidad religiosa conduce, por tanto, al desarme político: allí donde los hombres confían en Dios, ellos deben superar la guerra, rechazando los juicios y métodos violentos que no engendran más que destrucción sobre la tierra. Este es el principio y sentido radical del pacifismo teológico, que constituye quizá la mayor aportación religiosa de Israel. Se trata de un ideal religioso y teológico muy hondo, que puede y debe presentarse como principio radical de vida para los israelitas y para el conjunto de los hombres.

(3) *Esperanza de paz.* A partir de aquí se formula el gran ideal de la paz: «Al final de los tiempos estará firme el monte de la Casa del Señor... Será el Mediador de las naciones, juez de pueblos numerosos: de las espadas forjarán arados; de las lanzas, podaderas. No alzará la espada pueblo contra pueblo. No se adiestrarán para la guerra... Habitará el lobo con el cordero, la pantera se tumbará con el cabrito... la vaca se tumbará

con el oso, sus crías pacerán juntas. Porque está llena la tierra del Conocimiento del Señor, como el mar que está colmado de aguas...» (Is 2,2-4; 11,6-9).

Solo allí donde los hombres superan la lógica de guerra puede elevarse y se eleva la gran profecía/utopía de la reconciliación cósmica, que está en el fondo de los mismos relatos de la creación (Gn 1–2). Esta es la grandeza de la profecía, que apuesta por la no violencia creyente y la propone a los israelitas en medio de una tierra convulsiva, conflictiva. Precisamente allí, donde los hombres se oponen, desde su hondura religiosa, a la exigencia fáctica de los pactos militares y la guerra, allí donde apelan a la gracia de la vida como principio de existencia puede desvelarse y se desvela la paz escatológica, con sus tres momentos:

Es reconciliación social: «De las espadas forjarán arados...» (Is 2,2-4; Miq 4,13). La paz es don de Dios, sobre todo pacto militar y toda guerra. Pero, al mismo tiempo, ella es resultado de una opción de los creyentes que, fundados en la voz de los profetas, destruyen lo anterior (espadas) para construir unos signos de paz compartida y trabajada (arados, podaderas).

Es reconciliación cósmica, pues allí donde el ser hombre avanza en la paz puede cambiar y cambiará la misma lucha anterior del mundo: «Se juntarán el lobo y el cordero...» (cf. Is 11,6-9). Frente a la lucha cósmica actual (cosmo-maquia, evolución violenta, *struggle of life*), podrá surgir al fin un tipo de vida reconciliada con la vida, en una especie de anticipo pascual.

Es celebración, fiesta de la vida: «El Señor de los ejércitos prepara para todos los pueblos en este monte un banquete de manjares suculentos, un festín de vinos de solera... Aniquilará la muerte para siempre, enjugará las lágrimas de todos los rostros...» (Is 24,6-8). En el fondo de las violencias latía el miedo de la muerte, opresión radical, problema de todos los problemas, pues la Biblia sabe que el hombre ha sido creado para la vida. Por eso, donde triunfa la paz puede expresarse la victoria de Dios sobre la muerte, como esperanza universal.

Cf. G. BARBAGLIO, *¿Dios violento?*, Verbo Divino, Estella 1992; X. PIKAZA, *El Desafío ecológico*, PPC, Madrid 2004; *El camino de la paz*, Khaf, Madrid 2010; J. L. SICRE, *Los dioses olvidados*, Cristiandad, Madrid 1979.

6. La inversión del Siervo

(↗ *Pacifismo mesiánico*, *paz*, *segundo Isaías*, *Siervo de Yahvé*). La paz mesiánica está representada por los Cantos del Siervo del Segundo Isaías (cf. Is 42,1-9; 49,1-7; 50,4-11; 53,1-12), que hablan de unos hombres mesiánicos, partidarios o representantes del Dios de la Paz, que aceptan un tipo de sufrimiento y reciben la injusticia, sin reaccionar a ella de manera violenta.

(1) *Una historia distinta que empieza con el siervo*. Los israelitas representados por el Siervo de Yahvé han empezado a romper la cadena de venganza (acción y reacción, retribución y juicio) que dominaba sobre el mundo. No responden a la guerra con la guerra, no cargan su culpa sobre otros, sino que asumen la carga de la culpa colectiva (aunque no la hayan realizado) y de esta forma van abriendo el camino que conduce hacia la nueva humanidad reconciliada.

Este ha venido a presentarse, por decisión del mismo Dios, como el receptáculo de toda violencia, apareciendo de esa forma como el sustituto de todos los miembros de la comunidad, pues Yahvé descargó sobre él la culpa de todos (Is 53,6)... Lo más impresionante en ese contexto es la inocencia del Siervo, el hecho de que no tiene ninguna relación con la violencia y ninguna afinidad con ella. En esa línea podemos añadir que no es culpable porque no es violento, porque no responde al mal con otros males, y porque rompe de esa forma la lógica de la acción y reacción que dominaba sobre el mundo, culminando en los diversos tipos de guerra social y militar (cf. R. Girard).

(2) *Chivo expiatorio y* emisario. Este Siervo aparece como aquel sobre el que se descargan los pecados de los hombres (y la violencia de un Dios que parece cerrarse en el talión), de manera que con él se rompe la dinámica anterior de la violencia, para abrirse un camino nuevo en la visión de Dios y de los hombres. Es Siervo-Mensajero de un Dios no violento, que ama y ofrece la vida sin pedir que le rindamos cuentas de ella, pues no quiere controlarnos; de esa forma queda en manos de unos hombres violentos, que le atrapan en la espiral de sus envidias y acaban por matarle porque es diferente y con su misma diferencia (no-violencia) parece condenarles (cf. Sab 2–3).

Este es el «hombre de Dios» a quien sacude la injusticia del mundo y no responde con nuevas injusticias; el que acepta el sufrimiento de la vida y carga con la culpa de los otros (la comunidad, el mundo entero), presentándose ante Dios como garante de una humanidad reconciliada. Los *Cantos* del Siervo (Is 42,1-9; 49,1-7; 50,4-11; 53,1-12) son una revelación de paz teológica y humana, sobre un mundo donde se responde a la dureza con dureza y a la muerte con muerte: «Ofrecí mis espaldas a los que me golpeaban, mis mejillas a los que besaban mi barba, no hurté el rostro a insultos y salivazos (Is 50,6)... Fue oprimido y se humilló, no abrió la boca. Como un cordero al degüello era llevado, como oveja que van a trasquilar...» (Is 53,6-7).

(3) *La gran inversión.* Estos poemas invierten la lógica normal de la violencia, abriendo un camino creador de paz sobre la tierra, una paz que se extiende allí donde los hombres (representados por el Siervo) asumen su culpa y la ajena, rompiendo la espiral del talión y respondiendo sin violencia a la violencia. Lógicamente, en esta línea, el Mesías de Dios no será un vencedor que dirige la guerra santa (como en Sal 2 y 110), sino alguien que acepta el sufrimiento que le imponen los demás, en gesto de acogida (escucha a Dios) y apertura (ofrece paz a todos). Solo un hombre así puede romper y superar desde abajo (por pura humanidad, sin autoridad política o militar, económica o ideológica) las diversas opresiones de la historia humana: «Yo Yahvé te he llamado en justicia, te he tomado de la mano, te he formado y destinado para ser luz del pueblo y alianza de las gentes, para abrir los ojos de los ciegos, para sacar del calabozo a los presos...» (Is 42,5-7).

Esta paz del Siervo no es un pacto entre poderes militares, sino alianza de gratuidad abierta a todos los hombres. La acción creadora de Dios culmina precisamente en este Siervo que, siendo israelita, viene a presentarse como ser humano. Solo este Siervo, y por él los pobres y humillados, pueden presentarse como principio de salvación

universal. Más allá de la violencia de un poder que lleva a la batalla entre los pueblos y a la dictadura de los más violentos, en el reverso de la historia, viene a desvelarse (ya se anuncia y se prepara) la figura del Siervo doliente y creador, como principio de pacificación universal. Aquí ha culminado a nuestro juicio (con el Cantar de los Cantares) la experiencia bíblica israelita.

Entre los comentarios al Segundo Isaías, en castellano, cf. J. S. CROATTO, *Isaías (40-55). La liberación es posible. La palabra poética y su relectura hermenéutica*, Lumen, Buenos Aires 1994. Cf. además P. BEAUCHAMP, «Lecture et relectures du quatrième chant de Serviteur. D'Isaïe a Jean», en J. VERMEYLEN, *The Book of Isaiah*, BETL 81, Lovaina 1989, 325-355; H. CAZELLES, «Les Poèmes du Serviteur: Leur place, leur structure, leur teólogie», *RSR* 43 (1955) 5-51; *Le Messie de la Bible*, Tournai/París 1978, 141-148; R. GIRARD, *El misterio de nuestro mundo*, Sígueme, Salamanca 1982, 185-186; P. GRELOT, *I canti del Servo del Signore*, EDB, Bolonia 1980, 95-110; R. NORTH, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah. An historical and critical Study*, Osford UP, Londres 1956; S. MOWINCKEL, *El que ha de venir. Mesianismo y Mesías*, AB 38, Fax, Madrid 1975, 204-280.

7. Palestina en tiempos de Jesús

(↗ *Galilea*, *Herodes*, *Juan Bautista*, *profetas mesiánicos*). Cuando nació Jesús (en torno al 6 a.C.) solo habían transcurrido cien años desde la reconquista judía de la zona, pocos para un pueblo de gran memoria social. Los galileos habían aumentado y eran muchos, como muestra la arqueología, que ha estudiado la zona (centros habitados, cultivos, cementerios, tierras cultivadas, industrias, piletas purificatorias, etc.), aunque vivían en una tierra muy pequeña, unos cincuenta kilómetros de ancho, unos sesenta de largo, rodeados de paganos (al norte fenicios, al este sirios...) y samaritanos (al sur).

(1) *Una violencia endémica.* En los años de su maduración y ministerio hubo paz exterior en Palestina (Judea, Galilea). Pero esa paz se encuentra «rodeada» por dos «ciclos» de espadas. Más que una paz verdadera se trata de una especie de frágil armisticio, entre grandes violencias. Jesús no nació y vivió en un contexto de idilio campesino de sembrados fecundos y talleres familiares, sino en un contexto marcado por el recuerdo de bandidos (así les llaman sus contrarios) y pretendientes mesiánicos, y por el anuncio (llegada) de varios profetas escatológicos (entre los que se encuentran Juan Bautista).

Así se puede hablar de dos ciclos de violencia que definirán el origen y fin de su vida. La división que propongo proviene básicamente de Flavio Josefo y debe tomarse con cautela, pues él tiende a condenar a los bandidos, a quienes llama sofistas y ladrones, causantes de la Guerra Judía (67-70 d.C.), cuando en realidad pudiéramos llamarles insurgentes y patriotas. Es difícil distinguirles de los pretendientes mesiánicos, entre los que puede destacarse, en un primer momento, en el entorno del nacimiento de Jesús, a Judas Galileo (a quien podemos ver también como profeta), y en el tercer momento a los grandes líderes de la guerra judía (en especial a Menahem). Jesús se sitúa en la línea de los profetas escatológicos (como Juan Bautista, Teudas, el Egipcio...), aunque al final de su vida (en Jerusalén) él aparece también como pretendiente mesiánico. Después de él (entre el 36 y el 60 d.C.) abundan más los profetas, aunque pueden citarse también algunos bandidos, mientras que en la década siguiente, marcada por la guerra del 66-73,

vuelven los pretendientes mesiánicos, y más tarde Bar Kokba, en la segunda guerra judía (132-135 d.C.).

(2) *Primer ciclo*, *tras la muerte de Herodes*, antes del nacimiento de Jesús. En ese contexto se suele hablar de «bandidos», «bandidos sociales antiguos», como Ezequías (43-38 a.C.), los galileos que lucharon en cuevas contra Herodes (30 a.C.) y los pretendientes mesiánicos que surgen tras la muerte de Herodes, en torno al 4 a.C., cuando Jesús acababa de nacer. *Herodes* (38-4 a.C.) había gobernado durante treinta y cuatro años con mano de hierro, y su muerte, rodeada por intrigas de palacio y luchas entre sus herederos (sin nadie que pudiera sustituirle de un modo efectivo), a los dos o tres años de nacer Jesús, abrió un vacío de poder, de manera que estallaron por doquier violencias y muchos se alzaron contra el orden romano y la política imperante. En ese contexto surgieron, según Flavio Josefo, varios líderes populares (Judas, Simón y Atronjes), vinculados a las tradiciones populares, hombres de carisma, capaces de encender «conflictos» mesiánicos en tres zonas de Israel: Judas en Galilea, Simón en Perea y Atronjes en Judea (cf. Josefo, *Bell* II, 55ss).

Estos conflictos, sofocados por la administración militar romana, marcaron, sin duda, la memoria de Jesús (un niño de dos años) y reavivaron las esperanzas mesiánicas y nacionales del pueblo (a) *Revuelta de Judas*, que parece hijo de Ezequías (ya citado), se apoderó de los arsenales de Séforis, capital de Galilea (a 6 km de Nazaret, donde vivía Jesús niño), tomó las armas allí guardadas y saqueó las reservas del palacio imperial. Se dice incluso que se proclamó rey de Israel y que llegó a controlar toda Galilea, incluida Nazaret, donde Jesús vivía con sus padres. Pero los romanos sofocaron la rebelión, tomando a sangre y fuego la ciudad (Séforis), y matando a muchos de sus habitantes. Jesús fue, según eso, un niño de la guerra, crecido entre enfrentamientos y derrotas no vengadas. (b) *Simón en Perea*. Casi al mismo tiempo, en Perea, al otro lado del Jordán, un tal Simón, que había sido «esclavo» (servidor o general) de Herodes, se sublevó también, y dirigiendo un gran ejército cruzó el Jordán (¡signo mesiánico, que aparece también en Juan Bautista!), quemó el palacio real de Jericó y se proclamó rey, siendo derrotado por el legado romano de Siria. (c) *Atronges*, *en Judea*. Por la parte sur, en una zona vinculada a los recuerdos de David, se alzó Atronges, un pastor de gran fuerza, y se coronó también rey (como David), nombrando generales a sus cuatro hermanos, y sometiendo una zona extensa, siendo también derrotado por el ejército romano.

(3) *Segundo ciclo de violencia*, *tras la deposición de Arquelao*, *heredero de Herodes en Judea* (6 d.C.). Tras la deposición de Arquelao, rey de Judea, cuando Jesús tenía doce años, se alzó Judas Galileo (quizá el mismo hijo de Ezequías, que había aparecido diez años atrás), con Sadoc el fariseo, fundando un movimiento «celota» de oposición a Roma, que mantuvo al pueblo en vilo por un tiempo, hasta que los romanos lo sofocaron. Lo que Judas buscaba se parece a lo que quiso más tarde Jesús: ¡Que solo Dios fuera rey!, que no reinara ningún otro... Muy posiblemente, Judas Galileo estaba dispuesto a luchar militarmente (¡pero no se dice que lo hiciera!). Los romanos habían creado el *tributum soli* (impuesto por las propiedades agrarias), y el Sumo Sacerdote de Jerusalén lo aceptó, considerándolo conforme a los principios bíblicos, pero muchos, en la línea de

Judas y Sadoc, lo rechazaron, diciendo que Dios es el único dueño de la tierra de Israel, y que el emperador no tiene derecho sobre ella, de manera que no puede cobrar impuestos. En el contexto de esa disputa creció Jesús. Unos veinte años mas tarde (hacia el 30 d.C.), él querrá lo mismo que ese Judas Galileo, aunque lo intentará de un modo distinto.

(4) *De la paz de Tiberio al tercer ciclo de violencia.* A partir del levantamiento sofocado de Judas y Sadoc, se dice que hubo paz, al menos una paz relativa en Palestina, entre 6 y 28/29 (predicación de Juan Bautista) parece haberse dado «paz externa» en Galilea y en Judea. Así lo supone J. Josefo, que no narra en ese tiempo incidentes especiales, y parece ratificarlo Tácito, afirmando «sub Tiberio quies» (*Historiae* V, 9), suponiendo que en el tiempo de ese emperador (14-37 d.C.) hubo paz en Siria/Palestina, una paz que se habría roto definitivamente cuando Calígula (37-41) quiso erigir su estatua en el templo de Jerusalén (apareciendo así al principio de una era de nuevos profetas escatológicos y de rebeliones que culminarán en la guerra de 67-73 d.C.). Pero esa «quies» no significa paz verdadera: no hubo grandes conflictos externos, como los anteriores (o los que empezarán a partir del 42 d.C.), pero los problemas de fondo siguieron latentes, tal como muestran (a partir del año 28/30) las «historias» de Juan Bautista y de Jesús, que solo pueden entenderse en un contexto de crisis político-social.

Sea como fuere, en ese tiempo de «paz» externa, entre dos ciclos de guerra, anunció Jesús nazoreo la llegada del Reino de Dios en Galilea, precisamente en esa zona y en ese contexto histórico. En esos años, entre el 6 y el 36 d.C., no se conocen grandes brotes externos de violencia, de forma que se puede hablar de quietud; pero al final de ese tiempo surgieron los dos grandes profetas escatológicos, Juan Bautista (27-29 d.C.) y Jesús (28-30 d.C.), a quien podemos presentar como pretendiente mesiánico. Hubo un tipo de paz externa, pero llena de opresión y de amenazas. (a) Hubo *profetas escatológicos* que anunciaron de diversas maneras la llegada del tiempo mesiánico o de la manifestación de Dios. Entre ellos destaca un Samaritano (36 d.C.) que promete la llegada de Dios sobre el Garizim, con el restablecimiento del antiguo culto sagrado. En especial, en el entorno de Jerusalén destacan Teudas (45 d.C.) y un Egipcio (56. d.C.), que prometen la ruptura del río Jordán, para que pasen los liberados y la caída de los muros de Jerusalén. Flavio Josefo habla también de un profeta desconocido (60 d.C.), de Jesús ben Ananía (62-69 d.C.) y de otros muchos «profetas» que anuncian la intervención de Dios. (b) También hubo, tras Jesús, en el tiempo de las dos grandes guerras judías, una serie de *pretendientes mesiánicos*, como Menahem, hijo de Judas (66 d.C.), Simon Bar Giora (68-70 d.C.) y más tarde Bar Kokba (132-135 d.C.). (c) En ese contexto se habla también de *bandidos*, pero es difícil distinguir el aspecto social y religioso de su intento: Tolomeo (40 d.C.), Eleazar ben Dinai (hacia el 50 d.C.), Jesús ben Safía (60 d.C.), Juan de Giscala (66 d.C.).

VIRTUDES HUMANAS

(↗ *ética*, *pecados*, *sabiduría*, *tolerancia*). La experiencia bíblica no se funda en el cultivo de las virtudes cardinales (prudencia, justicia, fortaleza y templanza), sino en el descubrimiento y despliegue de unos principios de vida teológicos o teologales, centrados en la fe *(emunah)* y en la justicia como *tsedaká*. Esas «virtudes» teologales han sido proclamadas por Jesús en el Sermón de la Montaña, y formuladas por Pablo (1 Tes 1,3), como fe (asentimiento personal), ágape amor activo) y esperanza (apertura escatológica). De todas formas, tanto el Antiguo Testamento como el Nuevo Testamento han destacado la necesidad de cultivar unas virtudes humanas, que pueden centrarse en un tipo de cortesía, entendida como respeto y responsabilidad, como una forma de «honrar» al prójimo.

Cortesía bíblica. En el principio del cristianismo no está la cortesía, sino el despliegue poderoso de la gracia de Dios que se expresa en la cruz de Jesús. Pero el despliegue de la vida cristiana se ha expresado pronto en una serie de virtudes y formas de comportamiento que implica trato educado, propio de una corte, donde hombres y mujeres se comportan con refinamiento y mesura, no de un modo brusco o sin respeto, con agresividad y violencia. En esa línea, la Biblia hebrea (y más la griega: LXX) ha recibido en su canon un conjunto de libros sapienciales que, en una medida muy considerable, están dedicados a formentar la cortesía y mesura entre los hombres. Así el libro de los Proverbios* hace el elogio más grande a la Sabiduría (hochma, sophia), que en el fondo puede traducirse también por sensatez, equilibrio, cortesía humana. En esa misma línea avanza el Eclesiástico* (Ben Siraj), donde la Sabiduría ante Dios se traduce en forma de exquisito respeto entre los hombres. Esos y otros libros (Sabiduría*) han servido como principio y modelo de educación para generaciones de judíos y cristianos, modelando así las grandes tradiciones educativas y corteses de Occidente.

De Jesús a Pablo. Eleva y universaliza la cortesía israelita, hasta aplicarla a todos los hombres y mujeres, y en especial a los pobres, que son hijos de Dios. En ese contexto se entiende un rasgo especial de las parábolas: Jesús ha tratado a los pobres y enfermos como si fueran reyes, ofreciéndoles la máxima cortesía humana, que es la cortesía de la palabra y del respeto mutuo. No hay en Jesús ningún atisbo de doble trato: uno dedicado a los reyes y ricos (sacerdotes y nobles) y otro a los pobres del pueblo. Su movimiento ha estado abierto a todos, sin crear entre ellos clases sociales o distinciones por poder o por dinero. Ha sido un movimiento popular, pero no para nivelar a todos en la falta de educación y en la rudeza (falta de cultura), sino todo lo contrario: para abrir desde abajo un espacio de educación y cultura para todos. Así ha sabido verlo la tradición cristiana, retomando máximas de cortesía universal e inscribiéndolas dentro de la experiencia cristiana:

El cristianismo aparece así como una experiencia honorable de vida: «¡Regocijaos en el Señor siempre! Otra vez lo digo: ¡Regocijaos! Vuestra amabilidad sea conocida por todos los hombres. ¡El Señor está cerca! No estéis afanosos por nada; antes bien, presentad vuestras peticiones delante de Dios en toda oración y ruego, con acción de

gracias. Y la paz de Dios, que sobrepasa todo entendimiento, guardará vuestros corazones y vuestras mentes en Cristo Jesús. En cuanto a lo demás, hermanos, todo lo que es verdadero, todo lo honorable, todo lo justo, todo lo puro, todo lo amable, todo lo que es de buen nombre, todo lo que es virtuoso, todo lo que merece alabanza... en eso pensad» (Flp 4,4-8).

Es una experiencia honorable, pero en el sentido universal del término: ¡No que haya unos honrados y otros no, no que haya unos nobles y otros despreciados..., sino que todos participan del honor y de la gloria del Dios de Jesús, como hermanos. Esta es la cortesía del amor, que vincula en el afecto y el respeto a todos los hombres. En esa línea se sitúa también el himno de 1 Cor 13: «El amor no tiene envidia, no se jacta, no se engríe» (1 Cor 13,4). En el principio de toda buena cortesía está la necesidad de superar la envidia, la jactancia... No hay educación sin respeto hacia los otros. «El amor no se porta sin decoro, no busca su propio provecho» (1 Cor 13, 5). La verdadera educación es el decoro *(skhêma)*; ciertamente, hay formas de decoro falsas o egoístas, propias de algunos que quieren separarse de otros... Pero sin un decoro fundamental, que se expresa en el respeto hacia todos, no puede existir cortesía, ni educación humana. «El amor no se irrita, no piensa en el mal» (1 Cor 13, 5). Este pasaje supone que la vida de los hombres se encuentra amenazada por una gran irritación o paroxismo de violencia, que nos enfrenta a unos con otros, haciéndonos chocar... Pues bien, en contra de eso, el verdadero amor es «educado» y paciente, es cortés, es amable con todos.

VISIÓN DE DIOS

(↗ *apariciones*, *Apocalipsis*, *ascensión*, *cábala*, *Daniel*, *Dios*, *fe*, *Henoc*, *mística*, *Pablo*, *resurrección*, *salvación*, *teología*, *velo*). En el principio de los mandamientos de Dios está el «no hacer ídolos», signos de Dios que pueden verse (eso significa ídolo). En este contexto podemos distinguir a griegos de judíos. (a) Los griegos han querido *fijar* en una imagen o estatua el sentido eterno de su vida, el valor de lo divino: han querido contemplar o ver a Dios, viendo su estatua. (b) Por el contrario, los profetas de Israel han afirmado que Dios está por encima de todo lo que se puede ver. Por eso dice la Ley: «No fabricarás escultura *(pesel)*, imagen *(temuna)* alguna de lo que hay en el cielo, arriba, ni abajo en la tierra, ni en los mares, por debajo de la tierra» (cf. Ex 20,4; Dt 5,8). Esta prohibición rechaza de forma apodíctica (sin condiciones ni reservas) la tendencia del hombre que quiere «fabricar» a Dios y verle. Eso significa que a Dios no se le ve, porque está más allá de todas las figuras y las formas que nosotros podemos representar o imaginar. Por eso, frente al «ver a Dios», el judaísmo ha destacado el valor de la fe, que ha de entenderse, en sentido radical, como creer en aquello que no vemos.

(1) *A Dios se le escucha*, *no se le ve.* El mundo de los dioses griegos que «se ven», con sus imágenes y formas, sus mandatos precisos y sus leyes, que tratan de aquello que es bueno y es malo, resulta más claro y, en algún sentido, parece más humano que el mundo de la pura fe israelita (sin imagen), pero al final se convierte en un mundo de apariencias y engaños. Por el contrario, el camino de Israel cierra una ruta de apariencias, que pueden pervertirse y conducirnos a la confusión (Babel), para que podamos mantenernos en diálogo con Dios, como recuerda Moisés: «Vosotros oíais la voz de las palabras, pero no veíais imagen alguna... Tened mucho cuidado, no os pervirtáis haciendo esculturas...» (cf. Dt 4,12-17).

Este ha sido el pecado original de la humanidad: hacer imágenes o representación de Dios, como la del Becerro de Oro, para quedar prendidos en ella. Hay, sin duda, poderes excelsos (elementos cósmicos y estrellas), imágenes fuertes (de reyes e imperios), que se ven y que pueden ofrecer al ser humano un tipo de equilibrio y seguridad, pero acaban destruyéndole, pues cierran el camino que conduce a su verdad más honda, que consiste en dialogar cara a cara con Dios, sin ver su rostro. Esos poderes condenan al hombre a vivir en manos de un tipo de animalidad separada del amor originario que es Dios, bajo la fuerza de un imperio que se diviniza y del dinero, como muestra el signo del Becerro de Oro (cf. Ex 32). Por eso, la religión de Israel no consiste en «ver a Dios», sino en escuchar su voz y responderle, en línea de fidelidad ética. En ese sentido, el israelita creyente es un hombre austero, que acepta la limitación de la vida como un «caminar en la fe», sin ver a Dios, porque ver a Dios en ese mundo (en esta forma de vida) sería morir.

En ese sentido, estrictamente hablando, los videntes de Israel (Ezequiel, Henoc, Daniel) pueden contemplar de algún modo el entorno de Dios, penetran en sus atrios (*hekalot*, cábala*), pero no logran ver a Dios. Lógicamente, los israelitas piden a Moisés que no les haga ver a Dios, no sea que mueran (cf. Dt 18,16; cf. Jc 12,22). Por eso,

cuando el creyente de Israel tiene ansia de su Dios y quiere «verle», desde el exilio en que se encuentra, lo que él quiere es «ver su templo», participar de la liturgia de Jerusalén (cf. Sal 42,1-4). Más aún, como recuerdan los evangelios cristianos, para los israelitas, la plenitud escatológica de los hombres consiste más en participar de su banquete que en ver estrictamente a Dios: ¡Bienaventurado el que coma pan en el Reino de Dios! (cf. Lc 14,15). En esta línea, el Reino de Dios es comida, más que visión, como dice el mismo Jesús: «Muchos vendrán del oriente y del occidente y se sentarán con Abrahán, Isaac y Jacob en el reino de los cielos» (cf. Mt 8,11).

El Nuevo Testamento mantiene la visión israelita, pero reinterpretándola a partir de Jesús: «A Dios nadie le ha visto jamás; el Dios único que está en el seno del Padre, él le ha dado a conocer» (Jn 1,18). A Dios no se le ve, pero puede y debe cumplirse su palabra, conforme al testimonio unánime no solo de Israel, sino del Nuevo Testamento. En esa línea se sitúa la misma tradición del Discípulo Amado, que podría parecer más cercana a la experiencia del ver: «Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y palparon nuestras manos tocante al Verbo de vida –la vida fue manifestada, y la hemos visto–; y os testificamos y anunciamos la vida eterna que estaba con el Padre y nos fue manifestada, lo que hemos visto y oído lo anunciamos también a vosotros, para que vosotros también tengáis comunión con nosotros. Y nuestra comunión es con el Padre y con su Hijo Jesucristo» (1 Jn 1,1-2).

Tampoco aquí se habla de un ver a Dios en forma de contemplación separada de la vida, sino que el ver a Dios se identifica con la experiencia del encuentro con Jesús. Por eso, la «vida eterna» no consiste en «ver a Dios», en un tipo de contemplación intelectual, sino en conocerle, es decir, en vincularse a él, de un modo personal y total: «Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y a Jesucristo a quien tú has enviado» (Jn 17,3). Se habla aquí de conocer, no de ver, y de conocer en el sentido originario, referido a la vinculación personal, en línea afectiva, de manera que el primer conocimiento del que habla la Biblia es el de Adán y Eva, que se conocieron, engendrando a un hijo (Gn 4,1; cf. Gn 4,17.25; 1 Sm 1,19; etc.).

(2) *Como en un espejo*. En una línea semejante se sitúa el texto programático de Ex 2,24-25, donde se afirma que «Dios oyó el gemido de ellos y se acordó de su pacto con Abrahán, con Isaac y con Jacob; Dios miró a los hijos de Israel y les conoció». Dios mira y se acuerda, Dios *conoce (wayyida')*. Esta palabra ha de tomarse en un sentido intenso, personal, comprometido: los hombres *conocen* a Dios en relación de fidelidad y alianza; ellos se conocen entre sí en gesto de entrega personal y matrimonio; pues bien, aquí se dice que el primer conocimiento es el de Dios, que escucha el clamor de los hombres y le mira «conociéndoles», es decir, vinculándose con ellos. Desde esa base se podrá responder que los hombres pueden conocer a Dios en alianza de fidelidad porque Dios mismo les ha conocido, es decir, les ha reconocido (recuerdo) como suyos, en amor liberador. Más aún, en una línea profética, muy repetida en la historia de Israel, conocer a Dios se identifica con cumplir la justicia, es decir, ayudar a los necesitados. Solo desde esa base se puede hablar, bíblicamente, de conocimiento de Dios, de un conocimiento

que puede llamarse visión: «El amor nunca acaba. La profecía desaparecerá; las lenguas cesarán, la gnosis desaparecerá. Pues solo conocemos en parte y solo en parte profetizamos, pero cuando llegue lo perfecto desaparecerá lo que es parcial. Cuando era niño hablaba como niño, sentía como niño, razonaba como un niño. Pero cuando me hice adulto abandoné lo que era de niño. Ahora vemos como en un espejo, en enigma (borrosamente); entonces, en cambio, veremos cara a cara. Ahora conozco solo parcialmente, pero entonces conoceré como he sido conocido (por Dios)» (cf. 1 Cor 13,8-12).

Este pasaje forma parte de la culminación del gran canto de amor de 1 Cor 13. Los tipos de «conocimiento» imperfecto se acaban, entre ellos la profecía, el don de lenguas y la gnosis, entendida en forma de sabiduría interior, propia de iniciados. Eso significa que el conocimiento definitivo de Dios no es una experiencia extática, sino que está en el amor que madura y llega a su plenitud, como decía el texto ya citado: «Cuando era niño hablaba como niño, sentía como niño, razonaba como un niño. Pero cuando me hice adulto abandoné lo que era de niño». Profecía, don de lenguas y gnosis son experiencia y tanteo de niños que aún no han crecido y que viven a medias, bajo la ilusión de su conocimiento parcial, bajo el dominio de personas mayores. El amor, en cambio, se interpreta como *mayoría de edad*, descubrimiento y cultivo de la libertad al servicio de la vida. En este contexto, ver y conocer se identifican. «*Ahora* vemos como en un espejo, en enigma... *entonces*, en cambio, cara a cara. *Ahora* conozco parcialmente, *entonces* conoceré como he sido conocido».

El *ahora*, tiempo de este mundo (definido por la profecía, don de lenguas y la gnosis), aparece aquí simbolizado por la imagen de un *espejo borroso*, que no nos permite mirar claramente, de forma que solo vemos imágenes confusas, enigmáticas, que nos obligan a estar como adivinando lo que hay detrás. Parecemos así condenados a un conocimiento parcial, como niños que quieren hacerse mayores para saber la verdad. Pues bien, en medio de este mundo *enigmático* tenemos una seguridad superior, algo que es firme, la certeza el amor, que es anticipo del futuro, comienzo del paraíso: solo el amor nos permite mirar, solo el amor nos permite saber. El amor abre, por tanto, la puerta del cielo, anunciándonos la llegada de un tiempo en que veremos cara a cara, conoceremos como somos conocidos, pero de tal forma que ver y conocer se identifican. *Veremos cara a cara* significa que encontraremos a Dios en amor, conforme a la imagen de bodas finales que ha desarrollado Ap 21–22. *Conoceremos como somos conocidos*, es decir, veremos a Dios como él nos ve, en comunión de amor, porque amar es conocer (conocer es ama).

(3) *De los limpios de corazón al Apocalipsis.* En esta línea nos sitúa el macarismo místico de Mt 5,8: «Bienaventurados los limpios de corazón porque ellos verán a Dios». Hay ciertamente una limpieza, que les vuelve luminosos (Mt 6,22-23), de tal forma que los limpios pueden conocer la identidad de Dios y distinguirle así de la mamona (cf. Mt 6,24). Pues bien, en ese mismo contexto se habla aquí de la limpieza del corazón, que ha de entenderse como amor, que nos hace capaces de «ver» a Dios. Son los ojos del amor los que permiten «ver» a Dios, no solo en el futuro, sino aquí mismo, en la tierra,

anticipando así lo que Pablo había situado plenamente en el «después» escatológico. No se trata ya solo de «ver a Dios en Sión», descubriendo allí su presencia salvadora (cf. Sal 84,7; cf. Is 35,2; 52,10).

Significativamente, el Apocalipsis sitúa la visión de Dios al lado de otras imágenes de plenitud escatológica muy tradicionales. Habla de comer del árbol de la vida (Ap 2,7), de recibir la corona de la vida (Ap 2,11), de comer el maná (2,17), de recibir una nueva vestidura de gloria (cf. Ap 3, 5), de formar parte del templo de Dios (3,12) y de sentarse en su trono (3,21)... En ese sentido, el cielo cristiano empieza evocando otros signos, que culminan en la imagen del tabernáculo (shekiná*) de la alianza de Dios, que habitará con ellos, y ellos serán sus pueblos y él será su Dios (cf. Ap 21,3). De todas maneras, en la plenitud del despliegue del cielo, allí donde acaban y culminan todos los caminos anteriores, se habla también de «ver a Dios»: «Después me mostró un río de agua de vida, resplandeciente como cristal, que fluye del trono de Dios y del Cordero. En medio de la avenida de la ciudad, y a uno y otro lado del río, está el árbol de la vida, que produce doce frutos, dando cada mes su fruto. Las hojas del árbol son para la sanidad de las naciones. Ya no habrá más maldición. Y el trono de Dios y del Cordero estará en ella, y sus siervos le adorarán. Verán su rostro, y su nombre estará en sus frentes. No habrá más noche, ni tienen necesidad de luz de lámpara, ni de luz del sol; porque el Señor Dios alumbrará sobre ellos, y reinarán por los siglos de los siglos» (Ap 22,1-5).

Estas son las últimas palabras de revelación de la Biblia cristiana. El cielo es una Ciudad en forma de Paraíso (jardín de gloria), con una plaza y la alameda del Árbol de la Vida, a los dos lados del río que brota del trono de Dios y del Cordero. En este contexto se dice que los salvados *verán su Rostro*... (Ap 22,4; cf. 17,15). *Ver a Dios* es cielo, según la tradición cristiana que interpretará la felicidad celeste como *visión beatífica.* Este es un ver que supone compartir, un ver que implica familiaridad, encuentro personal, este es un ver de noviazgo convertido en matrimonio eterno (siguiendo la imagen de Ap 21: las Bodas del Cordero). Este es un ver que sacia y transforma. No se habla aquí de conocer o tocar sino de ver, simplemente mirar y admirar. Pero se supone que es un ver total. Ya no harán falta palabras, ni signos exteriores, ni mandamientos legales... Esta es la ciudad de luz, transparencia de cristal, de tal manera que el gozo de los hombres consistirá en la mirada perfecta y eterna, en cercanía de amor. Estas son las bodas de la mirada eterna, de la vida hecha luz, de la luz hecha encuentro personal de Dios con los hombres, de los hombres con Dios.

VISIÓN, VISIONES

(↗ *apariciones*, *Apocalipsis*, *resurrección*, *sueños*). La Biblia relata diversas experiencias visionarias, que reflejan la capacidad que el hombre tiene de descubrir o intuir realidades que parecen trascenderle. Así lo muestran, de un modo especial, las teofanías de Elías* e Isaías*, de Henoc* y Ezequiel. Pero, en sentido estricto, la única visión fundante de la Biblia judeocristiana es la de una tumba vacía y la de un Cristo resucitado. Ciertamente, el primer testimonio de la resurrección de Jesús en el Nuevo Testamento no lo forman los relatos de las visiones, sino las *confesiones* de fe de los creyentes que bendicen al Dios que ha resucitado a Jesús (Rom 4,24-25; 8,11; Gal 1,1; Col 2,12; Ef 1,20; 1 Pe 1,21; Heb 13,20). Sin embargo, los evangelios sinópticos, reasumiendo antiguas tradiciones de la Iglesia, han traducido esas confesiones en forma de visiones pascuales en las que se interpreta el tema del sepulcro vacío. Marcos no ha narrado ninguna visión del Jesús pascual, aunque la supone, cuando el ángel de la tumba dice a las mujeres: ¡Id a Galilea, allí le veréis como os dijo! (Mc 16,7). Posiblemente, Marcos piensa que este tipo de visiones no pueden contarse, sino solo evocarse de un modo indirecto, como podría ser en los textos de las multiplicaciones o de la tempestad calmada. A diferencia de Marcos, Mt 28; Lc 24 y Jn 20–21 han contado diversas visiones pascuales, con elementos teofánicos (Dios se manifiesta) y antropológicos (se ha aparecido el mismo Jesús crucificado). Ciertamente, las visiones en sí mismas, aisladas del conjunto de la experiencia de Jesús y de su envío mesiánico, no bastan para fundar la fe pascual. Por eso, Mt 28,17 afirma que algunos vieron a Jesús en la montaña y, sin embargo, dudaban. En contra de lo que se ha dicho con frecuencia, los primeros cristianos no eran más influenciables que nosotros, hombres del siglo XXI. Ciertamente, esos cristianos creían en un tipo de experiencias extrasensoriales, como la que testifica Jesús (he visto a Satanás caer como un astro del cielo: Lc 10,18), pero ellos sabían integrar las visiones pascuales en un contexto de fe. La fe como encuentro personal es lo que vale, no unas visiones separadas de la vida.

VIUDA

(↗ *excluidos*, *extranjeros*, *huérfanos*). El tema de las viudas está vinculado al de los huérfanos y extranjeros, que forman los tres grupos más amenazados del entorno israelita. El Nuevo Testamento asume la exigencia de ayudar a las viudas y las convierte en candidatas de un posible ministerio peculiar dentro de la Iglesia.

(1) *Proteger a las viudas*. Viuda *(ʻalmanah)* es una mujer que carece de la protección social y económica de la familia, porque ya no está bajo el cuidado de su padre o de sus hermanos, ni tiene tampoco la asistencia y cobijo de un varón, sea porque su marido ha muerto, sea porque ha sido abandonada y ha quedado sola, sin padres, hermanos o parientes que cuiden de ella. En el contexto patriarcalista y violento del antiguo Israel era imposible vivir sola, pues la unidad fundante y el espacio base de existencia era la casa *(bet-ab)* y fuera de ella una mujer se hacía prostituta o vagaba sin sentido por los pueblos. En ese contexto se entiende la institución del *levirato* (Dt 25,5-10): el hermano o pariente más cercano del marido muerto ha de casarse con la viuda, no solo para asegurar la descendencia del difunto, sino para protegerle o darle casa a ella (cf. Gn 38; Rut 4). Los viejos textos ugaríticos, tan cercanos en muchos rasgos a la Biblia hebrea, dicen que el rey debe proteger a viudas y huérfanos, garantizándoles un espacio de vida (cf. *Poema de Aqhat*, CTA 17, V, 7-9). Conforme a la ley israelita más antigua, las viudas, lo mismo que los huérfanos* y los extranjeros*, están bajo la protección especial de Yahvé, de manera que los israelitas deben ofrecerles su asistencia (cf. Ex 22,22; Dt 16,11; 24,20). La carta de Santiago, siguiendo la mejor tradición israelita, identifica la piedad (religión) con «visitar a los huérfanos y a las viudas en su aflicción, y guardarse sin mancha del mundo» (Sant 1,27). Para Mc 12,40, el mayor pecado de una iglesia que se sacraliza a sí misma consiste en «devorar las casas de las viudas» con el pretexto de hacer allí largas oraciones; eso significa que hay algunos que, en vez de servir a las viudas, se aprovechan de ellas. En ese contexto evoca Mc 12,41-44 la ofrenda de la viuda, que pone todo lo que tiene al servicio de los demás, apareciendo así como el testimonio máximo del Reino.

(2) *La institución de las viudas* (mujer*, patriarcalismo*). Respondiendo a las posibles críticas de la sociedad pagana, que ven el cristianismo como religión de mujeres, que rompen el orden social de la comunidad, algunos cristianos han querido encerrar a la mujer en la casa, poniéndola al servicio del marido (que representa el orden externo de la sociedad) y de los hijos. La misión de la mujer sería el matrimonio. Solo de esa forma, sometida al marido y entregada a la educación de los hijos, ella aprendería a ser persona. Desde ese contexto plantea 1 Tim el tema de las viudas, que ocupan un lugar significativo dentro de la comunidad. Entre ellas pueden darse cuatro casos que el autor distingue con toda precisión: (a) *Si las viudas son jóvenes* deben casarse de nuevo, como si fueran solteras normales, pues de lo contrario «andan ociosas, van de casa en casa, se entrometen en todo y se ponen en peligro de caer en la lascivia» (cf. 1 Tim 5,13-15). Que se casen pues, que se sometan al marido y eduquen a sus hijos. (b) *Si las viudas son mayores y tienen familia cristiana* han de ser cuidadas por sus parientes. Aquellos hijos

o nietos que no cuidan a sus familiares desamparados y/o ancianos «reniegan en el fondo de la fe» y son peores que los no cristianos. Por eso, normalmente, muchas viudas viven con su propia familia (cf. 1 Tim 5,4.8.16). (c) *Las viudas mayores que están abandonas* y no tienen familia que las quiera o pueda cuidar serán atendidas por el conjunto de la comunidad (1 Tim 5,16), que se convierte para ellas en auténtica familia. Por eso, han de quedar en manos de Dios (cf. 1 Tim 5,5) dejando que la comunidad cristiana les sostenga. (d) *Hay*, *en fin*, *un cuarto tipo de viudas dedicadas a funciones eclesiales*. Son aquellas que han cuidado bien de la familia, se han mantenido en fe y honestidad y, en la etapa final de su vida, sin marido a quien cuidar, y teniendo todavía fuerza para ello, quieren ponerse al servicio de la Iglesia. Ellas constituyen una especie de comunidad asistencial, encargada de las obras sociales de la Iglesia: han de socorrer a los atribulados, formando así una especie de grupo especial de ancianas (tendrán más de 60 años), liberadas para servicios eclesiales (1 Tim 5,9-10). Pablo había deseado que *todas las mujeres jóvenes quedaran solteras* para ocuparse del Señor, es decir, para el servicio de la Iglesia (celibato*: 1 Cor 7,7-8); así quería construir una nueva y más intensa comunión de liberados donde varones y mujeres, viviendo en libertad de amor y superando un tipo de preocupaciones inmediatas, pudieran dedicarse plenamente al Cristo, para agradarle en todo y para suscitar así sobre la tierra un germen de nueva humanidad abierta al amor universal. El autor de *1 Tim ha invertido esa visión*, oponiéndose con fuerza al entusiasmo escatológico (y celibatario) de Pablo; ciertamente, no exige que todos los varones se casen pero supone que han de hacerlo y manda que solo los casados puedan ser ministros de la Iglesia (1 Tim 3,2.8-13). Por eso, la forma de vida ideal o más perfecta no es el celibato sino el matrimonio. Esta exigencia se acentúa con relación a las mujeres: todas deberán casarse para cumplir así el mandato de la creación y para madurar como personas. Solo en un caso extremo puede haber dentro de la Iglesia mujeres liberadas para el servicio de la comunidad. Ellas deben ser viudas (educadas ya a través del matrimonio) y haber cumplido más de sesenta años (que tengan apagado su deseo sexual). Solo entonces la Iglesia puede inscribirlas como viudas, para el servicio de la comunidad (1 Tim 5,9).

Cf. M. Y. MACDONALD, *Las comunidades paulinas. Estudio socio-histórico de la institucionalización en los escritos paulinos y deuteropaulinos*, Sígueme, Salamanca 1994; *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana. El poder de la mujer histérica*, Verbo Divino, Estella 2004; E. SCHÜSSLER FIORENZA, *En memoria de Ella*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1989; E. TAMEZ, *Luchas de poder en los orígenes del cristianismo. Un estudio de la primera Carta a Timoteo*, DEI, San José de Costa Rica 2004 (= Sal Terrae, Santander 2005).

VIVIENTES

(↗ *animales*, *apocalíptica*, *Bestia*, *metales*). Los cuatro vivientes de Daniel constituyen una de las visiones más extraordinarias de la historia de la humanidad. Su tema básico, con las diversas edades o imperios que se suceden, resulta conocido en la antigüedad (cf. estatua).

(1) *La historia*, *un friso de animales*: «Estaba mirando en mi visión nocturna, y he aquí que los cuatro vientos del cielo agitaban el gran mar. Y cuatro grandes vivientes, distintos el uno del otro, subían del mar. El primero era como un león y tenía alas de águila. Yo estaba mirando, hasta que sus alas fueron arrancadas, y fue levantado del suelo. Luego se quedó erguido sobre los pies, a manera de hombre, y le fue dado un corazón de hombre. Y he aquí que otro viviente, semejante a un oso, se levantó a su lado. Tenía en su boca tres costillas entre sus dientes, y le fue dicho así: ¡Levántate; devora mucha carne! Después de esto yo miraba, y he aquí otro viviente, como un leopardo, que tenía en sus espaldas cuatro alas de ave. Esta bestia también tenía cuatro cabezas, y le fue dado dominio. Después de esto miraba las visiones de la noche, y he aquí una cuarta bestia terrible y espantosa, fuerte en gran manera. Esta tenía grandes dientes de hierro. Devoraba y desmenuzaba y pisoteaba las sobras con sus pies. Era muy diferente de todas las bestias que habían aparecido antes de ella, y tenía diez cuernos... Tenía ojos, como ojos de hombre, y una boca que profería arrogancias» (Dn 7,2-8). Del mar grande que es signo de las aguas primordiales (caos informe y matriz de la vida) provienen los vivientes en un proceso en el que parece invertirse la primera creación (cf. Gn 1,1-2). Soplan los espíritus *(ruhhe)*, naciendo de los cuatro puntos cardinales e impulsados por ellos, emergen unos seres pervertidos que son señal antidivina, creación que se destruye. Esos vivientes suelen presentarse normalmente como bestias o fieras y eso es lo que, en realidad, significan. Pero he preferido dejar que la palabra suene en su sentido original; *heywan*, vivientes (animales), igual que los *hayot* o seres vivos de Ez 1,5ss. De todas maneras, los vivientes de Ez 1 son signo del poder vital y positivo del cosmos, y así pueden presentarse como querubines, portadores del Trono. Por el contrario, los de Dn 7 están pervertidos: no llevan el trono de Dios, sino que combaten contra las criaturas de Dios; son la expresión del pecado original (y final) de nuestra historia.

(2) *Un momento de la historia*. La imagen de animales (águila, toro, león...) como representación totémica del cambio de los tiempos resultaba conocida desde tiempos anteriores. Pero hubo un momento especial en que algunos intérpretes de la historia, como los profetas de Israel, sintieron que ese cambio se había acelerado, de tal forma que podían contemplarse en unidad algunos de sus momentos principales. Estamos dentro del gran movimiento de edades que algunos investigadores han asociado con el «tiempo eje» de la humanidad: entre los años que van del 610 al 540 a.C. emergieron, triunfaron y se sucedieron, en raudo proceso, asirios, babilonios, medos y persas, determinando, de un modo poderoso, la historia del mundo. Posiblemente, nuestro autor ha sido consciente de ello, como lo han sido otros pensadores de su tiempo

(especialmente en Grecia). Esta sucesión ha sido también objeto de especulaciones culturales asociadas (como en Dn 2) a diversos metales*: edad de oro, plata, bronce, hierro. Es como si hubiera descubierto que la vida, representada en cuatro reyes/reinos, se hubiera elevado contra el designo de Dios: ellos, los hombres/imperios, son causantes del pecado, en despliegue arrogante de soberbia que, de alguna forma, quiere vincular los poderes de la tierra con los signos astrológicos. De esa forma ha surgido el más impresionante de los grandes zodíacos (bestiarios) de la humanidad. Precisamente en ese momento de la historia podía leerse el despliegue y sentido de toda la historia. Esta ha sido la experiencia desencadenante de la apocalíptica, que, desde ese momento, definirá todo el pensamiento israelita.

(3) *Sucesión e identidad de los animales*. La sucesión puede compararse a la de los metales*, pero aquí no es tan claro el proceso degenerativo. (a) *El león alado* es Babilonia. Ha tenido gran poder, pero lo ha perdido (le arrancaron las alas). Al fin aparece de un modo invertido: tiene mente humana (o corazón), como ha visto en otra perspectiva Dn 4. (b) *El oso* proviene del norte y refleja el imperio de los medos, famosos por su violencia y voracidad (cf. Is 13,17; Jr 51,11.28). (c) *El rápido leopardo* es Persia que con Ciro asombra al mundo: vuela en gesto victorioso y parece extender su dominio hacia los cuatro puntos cardinales, como saben los israelitas sometidos a su imperio (entre el 539 y el 332 a.C.). (d) *Un cuarto viviente: ¡el cuerno de insolencias! (Dn 7,7-8)*. Donde se espera un último animal (águila o toro, por ejemplo) emerge la sorpresa de un *monstruo* sin rostro ni figura que sirva de comparación. No tiene la posible belleza de los signos anteriores (¡fieras nobles!) y presenta solo rasgos de fuerza destructora y de violencia, vinculados al hierro (como el último de los animales). Es evidente que se trata del imperio de los griegos, iniciado en Alejandro Magno y después continuado por sus sucesores, sobre todo con los ptolomeos de Egipto y los seléucidas de Siria, que preocupan al autor. Estamos hacia el 165 a.C.: se ha suprimido el culto judío separado en el templo de Jerusalén. El rey helenista favorece el sincretismo social y religioso, hay persecución contra los fieles *(hasidim)*. Esta es la Bestia de hierro (cf. Dn 2,40), es decir, de la ferocidad hecha guerra destructora, deseo insaciable de muerte. Tiene cuernos, el último de los cuales es Antíoco Epífanes, perseguidor de los judíos. Tiene ojos y boca que profiere insolencias *(rabreban)*. La visión llega con esto al momento del no retorno: Antíoco Epífanes, con otros enemigos de Israel, ha pretendido convertirse en Dios (como Senaquerib en 2 Re 18–19; como Nicanor en 2 Mac 15; como Nabucodonosor y Holofernes en Jdt 3). Está en juego la experiencia y teología de la historia israelita. Este es el momento de la decisión, el tiempo de la manifestación de Dios. Ante este peligro universal solo existe una respuesta más alta: el juicio* de Dios y la llegada del Hijo del Hombre de Dn 7,9-28 (que para los cristianos será Jesucristo).

Cf. J. B. FREY, «Apocalyptique», *DBSup* I, 326-354 (hasta 1925); H. S. KVANVIG, *Roots of Apocalyptic: The Mesopotamian Background of the Enoch Figure and the Son of Man*, WMANT 61, Neukirchen 1987; S. MOWINCKEL, *El que ha de venir. Mesianismo y Mesías*, Fax, Madrid 1975; D. S. RUSSELL, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, SCM, Londres 1971; P. SACCHI, *L'Apocalittica Giudaica e la sua Storia*, Paideia, Brescia 1990.

VOZ QUE CLAMA EN EL DESIERTO

(↗ *Juan Bautista*, *Qumrán*, *Segundo Isaías*). Voz profética (simbólica) que aparece en Is 40,3 anunciando la vuelta de los cautivos de Babilonia. Mc 1,3 (tomando como base Is 40,3 LXX) la identifica con el ángel Yahvé (de Ex 23,20), que, según Mc 1,4, es el mismo Juan Bautista, en quien se cumple la promesa de Elías (cf. Mal 3,1); de esa forma identifica al ángel del Éxodo (Mc 1,2) con la Voz de Isaías (Mc 1,4), conforme a un motivo importante de la tradición judía del tiempo de Jesús.

Is 40,3 TM habla de una Voz (qol) que grita diciendo: «Preparad *(banu...)* en el desierto *(bemidbar)* un camino *(derek)* para Yahvé», es decir, para el Kyrios divino. Eso supone que Dios vuelve a Sión con sus «desterrados», y el poeta/profeta está escuchando ya la Voz que dice (¡exige, pide!) que se prepare en el desierto siro-arábigo un camino, para que los judíos exilados en Babilonia puedan atravesarlo de un modo glorioso, en compañía de su Dios, volviendo con él a Sión. Esta es, por tanto, la gran Voz profético-simbólica del mensajero de Dios que pide que el desierto se vuelva camino para Dios y para los desterrados de su pueblo.

Is 40,3 LXX traduce y aplica el TM de un modo distinto, pues la Voz (que es aquí *phonê*, como Mc 1,3) no manda ya que «se prepare» un camino en el desierto, sino que ella misma «grita» en el desierto. No es una voz que dice desde fuera aquello que debe pasar «en el desierto», sino la Voz que clama en el desierto, que aparece así como «lugar de la Voz», es decir, como espacio de la gran proclamación: aquí se habla de la Voz que grita en el desierto *(phônê boôntos en tê erêmô)*, preparad... *(etoimasate)*. La misma Voz de Dios queda vinculada según eso al desierto, como lugar donde se debe preparar el camino, es decir, la llegada, del Señor (el Kyrios).

Interpretando en la línea anterior el texto de Is LXX, *los esenios de Qumrán han ido «físicamente» al desierto* para preparar allí el camino de Señor, «encarnando» y aplicando con su misma conducta la profecía. De esa forma, su vida en el desierto de Judea, junto al mar Muerte, ha venido a presentarse como signo y anuncio de la llegada del Señor. Por eso han salido de Jerusalén y han querido que su misma vida en el desierto (junto al mar Muerto) sea cumplimiento de la profecía de Is 40,3, pues «se separarán de en medio de la residencia de los hombres de iniquidad para marchar al desierto, a fin de abrir allí el camino del que viene. Como está escrito: en el desierto, preparad el camino de Yahvé, enderezad en la estepa una calzada para nuestro Dios...» (1QS 8,13-14). Qumrán (¡desierto físico!) es el lugar donde ellos (los esenios del monasterio del desierto) estudian la Ley, se bautizan (purifican) cada día y esperan la llegada del juicio de Dios.

Marcos entiende la cita de Isaías en la línea de los LXX (de un modo parecido al de Qumrán) y la aplica a Juan Bautista (Mc 1,3). Según eso, la estancia de Juan en el desierto (Mc 1,4) responde a la «profecía» de Isaías, de manera que él (Juan, el «Bautizador») es el «ángel» que prepara el camino de entrada en la tierra (cf. Mc 1,2), y que puede identificarse también con el Elías de Mal 3,1. Juan no dice al desierto «que cambie», sino que, desde el desierto donde habita, pide el cambio de todos los que

vienen (1,4), diciéndoles que se conviertan y preparen el camino del Kyrios divino *(hodon Kyriou),* que, ahora, al unir los dos pasajes anteriores (Mc 1,2 y 1,3; Ex 23,20 e Is 40, 5) aparece como camino de Jesús *(tên hodon sou)*. Según eso, el camino de Jesús y el del Kyrios divino se identifican. Lógicamente, al menos de manera implícita, conforme a una tradición atestiguada ya en Pablo, el Jesús de Marcos se identifica con el Kyrios, es decir, con el Señor de Israel, que es el mismo Yahvé que viene. En realidad, Marcos no dice que Jesús es Dios, pero le atribuye desde el comienzo del evangelio unos rasgos divinos. Así podemos afirmar que el evangelio de Jesús es el evangelio o buena nueva del mismo Dios que viene.

Cf. H. STEGEMANN, *Los esenios*, *Qumrán*, *Juan Bautista y Jesús*, Trotta, Madrid 1996; J. E. TAYLOR, «John the Baptist and the Essenes», *JJS* 47 (2/1996) 256-285; J. H. CHARLESWORTH, «Intertextuality: Isaiah 40:3 and the Serek ha-Yahad», en C. A. EVANS y S. TALMON, *In The Quest for Context and Meaning: Studies in Biblical Intertextuality in Honor of James A. Sanders*, Brill, Leiden 1997, 197-224.

Y

YAEL

(Jc 4,17-21; 5,24-27) (↗ *Barac*, *Débora*, *Judit*). Mujer quenita* que ayuda a los israelitas en su lucha contra los cananeos. Cuando terminó la batalla decisiva en las cercanías del torrente Quisón, Sísara, general cananeo, vencido por el israelita Barac, salió huyendo «y vino a su encuentro Yael y le dijo: ¡Ven hacia mí, señor mío, ven hacia mí, no tengas miedo! Vino pues hacia ella, entró en su tienda y ella le tapó con un cobertor. Él le dijo: ¡Por favor, dame de beber un poco de agua, pues tengo sed! Abrió ella el odre de leche y le dio de beber, tapándole de nuevo... Después, Yael, mujer de Heber, tomó una estaca de la tienda, agarró en sus manos el martillo, se acercó a él en silencio, y le clavó la estaca en la sien, hasta clavarla en el suelo...» (cf. Jc 4,17-21). La escena invierte y repite de algún modo, en clave de violencia activa, el tema de Rajab*, que había ayudado a los espías israelitas. Rajab era hospedera, mujer independiente, que habitaba por pacto en Jericó, pero que se inclinó después a favor de los israelitas; *Yael* aparece como esposa de Heber, quenita, pero su condición de casada no influye en el relato, de manera que puede interpretarse quizá de manera simbólica: *Heber* significa «amigo o asociado» y, en esa línea, ella sería así Mujer Asociada, que se habría vinculado en pacto con los cananeos, pero que luego prefirió ayudar a los israelitas, matando al enemigo fugitivo. Sea como fuere, Yael actúa como soberana de su tienda (como Rajab era dueña de su casa), con gestos cargados de fuerte simbolismo erótico (ya en el texto en prosa de Jc 4,17-22 y más en el paralelo poético de 5,24-27). Parece que Sísara le pide y ella le ofrece aquello que la ley y la costumbre suponían que una mujer ha de dar al guerrero: le introduce en su tienda, le cubre con su manta, le alimenta con su leche... Pues bien, nuestro relato cambia el sentido de esos símbolos, de manera que es ella, la mujer, quien toma la iniciativa, como vengándose de mil agravios y violaciones que han sufrido las mujeres, para matar en este soldado fugitivo a todos los soldados que las han violado. No hay que buscar más motivos morales, ni en el relato en prosa (Jc 4) ni en el canto (Jc 5). Yael responde como puede (¿debe?) responder una mujer que ha estado sometida a los varones: quiere romper o detener esa violencia, destruyendo en Sísara a todos los soldados violadores, con las armas que ella tiene: la clavija de su tienda, la cobija de su manta... Es muy posible que después de la muerte de Sísara todo haya seguido igual sobre la tierra; pero, al menos, ha quedado el testimonio de dos mujeres, una profetisa-madre (Débora) y una heroína de tienda (Yael) que han querido destruir la opresión de los guerreros varones.

YAHVÉ

(↗ *Baal*, *Dios*, *Éxodo*, *monoteísmo*, *Shemá*). Yahvé, nombre propio del Dios bíblico del Antiguo Testamento, es el protagonista y misterio de la Biblia israelita. Su nombre ha terminado siendo impronunciable, de manera que los judíos (y la mayoría de las traducciones bíblicas) lo han velado (escribiendo solo la primera y la última letra, como en Y**E o en D**s) o lo han sustituido, poniendo en su lugar un equivalente de la palabra *Señor (Marán*, *Adonai*, *Kyrios)*. El Nuevo Testamento atribuye ese nombre a Jesús (le llama «el Señor»), de manera que a Dios, en vez de llamarle Señor, le llamará preferentemente Padre, Padre de Nuestro Señor* Jesucristo. Sobre el origen y sentido primitivo de Yahvé (que algunos grupos cristianos prefieren escribir Jehová) se han trazado muchas hipótesis. Parece que se trata de un nombre y Dios preisraelita, que aparece quizá en Ebla y que puede haber sido adorado por amorreos o quenitas*, ya a partir del tercer milenio a.C. Pero los israelitas lo asumieron en un momento dado como propio, de tal forma que aparecieron desde entonces como el pueblo de Yahvé. Vinculados a Yahvé, ellos rechazaron el culto de Baal* y Ashera, superaron la idolatría y construyeron el más impresionante de los edificios religiosos de Occidente. Desde una perspectiva bíblica, que ahora asumimos, el nombre y culto de Yahvé está vinculado a Moisés y a la montaña sagrada del Sinaí.

(1) *Introducción. La zarza ardiente*. Yahvé, Dios israelita, se define a través de la historia de la liberación de los hebreos, oprimidos en Egipto, según los primeros capítulos del Éxodo. El contexto es conocido. Moisés*, hebreo de cultura egipcia, ha tenido que exiliarse a Madián, en el desierto del Sinaí, donde pastorea el rebaño de Jetró, su suegro sacerdote. Ha dejado a sus hermanos cautivos en Egipto. La providencia le lleva a la montaña de Dios, Horeb (= Sinaí), lugar sagrado de las tribus del entorno. A solas ante Dios, en el gran desierto, descubre una zarza de fuego que arde sin consumirse. Muchas religiones vinculan a Dios con el fuego: llama que arde, vida que incesantemente se renueva (Ex 3,2). La visión de Moisés relaciona fuego y zarza (árbol y llama), en paradoja donde se penetran mutuamente el fuego cósmico y la zarza (arbusto) de la vida. Los mismos hebreos oprimidos son quizá la zarza, arbusto frágil que en cualquier momento puede quebrar y destruirse, desapareciendo en el desierto o montaña de los pueblos del entorno, pero ellos son una zarza animada por el fuego de Dios que está esperando a Moisés en la montaña. «Y vio Yahvé que se acercaba a mirar y le llamó Elohim desde la zarza: ¡Moisés, Moisés! Y Moisés respondió: ¡Heme aquí! Y Yahvé le dijo: No te acerques; quítate las sandalias de los pies, porque el lugar sobre el que pisas es terreno santo. Yo soy el Elohim de tu padre, de Abrahán, de Isaac... Entonces Moisés se cubrió el rostro... Y le dijo Yahvé: He visto la aflicción de mi pueblo de Egipto y he escuchado el grito que le hacen clamar sus opresores, pues conozco sus padecimientos y he bajado para liberarlo del poder de Egipto y para subirlo de esta tierra a una tierra buena y ancha, que mana leche y miel, país del cananeo, del heteo... Mira: el clamor de los hijos de Israel ha llegado hasta mí y he visto la opresión con que los egipcios les oprimen. Por tanto: ¡Vete! Yo te envío al Faraón, para que saques a mi pueblo... de

Egipto» (Ex 3,4-10). El texto identifica a Yahvé, nombre propio del Dios israelita, con Elohim, lo divino, nombre común de todos los dioses, como diciendo que no hay más divinidad, más Elohim, que Yahvé.

(2) *Elementos de la teofanía*. Moisés ha visto la zarza y quiere saber lo que pasa (Ex 3,3). Así empieza la historia: ha venido a la Montaña de Dios, dispuesto a mirar el espectáculo, como curioso que observa las cosas desde fuera. Es evidente que Dios ha de pararle: «Y vio Yahvé que se acercaba... y le llamó Elohim desde la zarza» (Ex 3,4). De esa forma combina nuestro texto los dos nombres: Yahvé mira desde la zarza, Elohim se aparece y llama (cf. Gn 22,11; 1 Sm 3,4; etc.). Moisés ha venido a descubrir a Dios en la montaña sagrada y Dios empieza expresando su presencia como fuego. Es el Dios del cosmos, signo y principio de santidad de un mundo que se abre a lo divino. Por eso, Moisés debe descalzarse y adorarle en la montaña sagrada, para vincularse de esa forma a la experiencia de los pueblos que han adorado y siguen adorando a Dios en los fenómenos del cosmos. Pero precisando su sentido, el mismo Señor de la tierra sagrada se presenta como Dios de Abrahán, Isaac y Jacob, es decir, como el Dios del pasado, Dios del pueblo. Así venimos de la naturaleza a la historia, de la zarza ardiente a las promesas de Abrahán y los patriarcas (cf. Ex 2,25; 3,6 y 3,15). Los portadores del recuerdo de Dios son ahora los padres, es decir, los antepasados: esa fidelidad al pasado del pueblo definirá la visión del Dios israelita, vinculado siempre al recuerdo de los orígenes del pueblo (de las tradiciones santas). Pues bien, este Dios de la montaña y del fuego (naturaleza), Dios de los antepasados y de las promesas (historia), marca su distancia: ¡No te acerques, quítate las sandalias! Desnudos ante Dios los pies, cubierto el rostro, deben caminar ante Dios los hombres. Este Moisés descalzo y con el manto sobre los ojos sigue siendo el signo más hermoso de la experiencia israelita.

(3) *Mandato de Dios. Envío de Moisés* (Ex 3,7-10). El texto que sigue se puede dividir en tres partes. (a) *Dios de los oprimidos*: «¡He visto...!». El Dios de la naturaleza y de la historia (montaña y antepasados) es el Dios que mira y escucha a los cautivos para liberarles: desborda los límites de una sacralidad local y/o cósmica, viniendo a presentarse como redentor para los hebreos antiguos y modernos. Por eso, Moisés tiene que dejar el fuego sagrado de una sacalidad cósmica para ponerse en marcha y compartir desde Dios la suerte de los oprimidos. Este es el Dios que actúa desde la pequeñez y opresión de los excluidos, el Dios liberador. Es más que fuego sagrado de una tierra santa; es amigo y salvador (futuro de vida) de los esclavos de Egipto. Se hallaba vinculado a los antiguos (padres). Ahora aparece como padre-madre para los hijos oprimidos, abriendo para ellos un camino de libertad que se expresará en su nombre principal: ¡Yo soy! ¡Yo vengo a liberaros! (b) *Dios que actúa*: «¡He bajado!». Así asume el camino de los oprimidos y se compromete a liberarlos. En el principio de la experiencia religiosa de Israel (y de la visión del Dios bíblico cristiano) se encuentra este descenso (he bajado), esta encarnación (para liberar) y este ascenso (para subir) del Dios que asume la suerte de los hombres. El itinerario teológico del pueblo se funda en el más hondo itinerario salvador de Dios: Dios ha bajado (penetra en el conflicto y dolor de la historia), para liberar a los oprimidos, para romper su cárcel de Egipto y para subirles a

la patria verdadera. (c) Este *es el Dios que envía* y así dice a Moisés: ¡Vete! El Dios de la libertad es el Dios del camino en la historia, el Dios de la trascendencia (de la montaña sagrada, de los antepasados y de la libertad del pueblo) que viene a revelarse a través de la acción liberadora de Moisés.

(4) *Yahvé*, *Soy el que Soy*. La Biblia israelita ha descubierto y expresado el sentido del Nombre supremo (= Yahvé) en un diálogo vocacional, a través de su llamada a Moisés y a los israelitas. No ha construido un tratado de teología, no ha expuesto una demostración. Ha hecho algo más hondo: ha tejido un relato. Dios y Moisés hablan. En su diálogo, desde el Dios que actúa como liberador, emerge el misterio de su Nombre: «Moisés dice: ¿Quién soy yo para ir al Faraón y sacar a los israelitas de Egipto? Elohim le responde: «¡Estaré [= *'ehyh*] contigo! Y este será el signo de que te he enviado: cuando saques al pueblo de Egipto, adoraréis a Elohim sobre este monte». Moisés insiste: «Cuando yo vaya a los hijos de Israel y les diga: el Dios (= Elohim) de vuestros padres me ha enviado a vosotros, si ellos me preguntan cuál es su nombre ¿qué he de decirles?». Elohim responde: «Soy el que soy [*'ehyh asher 'ehyh*]. Así dirás a los hijos de Israel: Yo soy [*'ehyh*] me ha enviado a vosotros. *Yahvé*, Dios de vuestros padres... me ha enviado a vosotros. Este es mi nombre para siempre y esta es mi invocación» (Ex 3,11-15). Moisés ha puesto dificultades porque tiene que enfrentarse al Faraón, opresor de los hebreos, sucesor de aquel que había querido matarle (cf. Ex 2,15-23). Por otra parte, Dios le envía a liberar a unos hebreos que antes habían rechazado su arbitraje (Ex 2,13-14; cf. Hch 7,24-34). Es normal que le cueste (cf. Jc 6,15; Lc 1,34; etc.) y diga: «¿Quién soy yo...?». Pero Dios le responde: ¡Yo estaré o seré *('ehyh)* contigo!, en palabra que expresa de manera enfática su presencia activa. Esa presencia de Dios (seré-estaré contigo: *'ehyh*) es la que define su nombre: Yahvé, Soy el que Soy, el que Está presente. Este es en resumen el sentido del pasaje y del misterio de Dios. Moisés ha preguntado: «¿Quién soy yo?» Dios ha respondido: «Yo estaré contigo».

(5) *Yahvé*, *revelación liberadora de Dios*. Estos son sus momentos básicos: (a) *Ser*: «Soy el que Soy» (= El que estaré o seré contigo). Ese ser-estar con los suyos constituye su esencia. Moisés quiere su nombre. Dios ha respondido asegurando su presencia (3,14). (b) *Envío*: «Así dirás: Yo soy-estoy me ha enviado a vosotros [*'ehyeh 'selahani*]». Solo puede enviar aquel que se encuentra presente en aquel a quien envía y en los enviados. (c) *Nombre propio*: «Yahvé, Elohim de vuestros padres..., me ha enviado a vosotros» (3,15). El Dios de los padres se revela plenamente como aquel que sostiene y envía a Moisés, liberando a su pueblo. Solo en cuanto llama y ayuda, asiste y libera, el Dios (Elohim) de los padres se vuelve Yahvé, Dios presente. (d) *Nombre definitivo*: «Este es mi nombre para siempre, es mi recuerdo...» (3,15). Esta experiencia hecha Nombre (¡Estoy presente!) define para siempre el ser (actuación) de Dios y viene a constituirse principio y centro de todos los recuerdos, compromisos y esperanzas de los israelitas.

(6) *Interpretaciones religiosas*. Las interpretaciones de esta palabra originaria (Yahvé: *Yo-Soy*, *Estoy Presente*, *Soy el que Soy*) siguen definiendo de algún modo las más hondas visiones de Dios en Occidente. Recordaremos las más importantes, para fijarnos

al final en la cristiana. (a) *Los judíos* han destacado el valor de este Nombre, condensando en él su experiencia de misterio. Por un lado, han seguido vinculándolo al pueblo, como dice el *shemá* (Escucha, Israel, Yahvé, tu Dios es un Dios único...: Dt 6,4-9). Por otro, lo han sacralizado, de tal forma que procuran no escribirlo ya ni pronunciarlo, en signo de respeto religioso. Yahvé (D**s, YHWH) es Dios en sí, en su absoluta plenitud y lejanía. De esa manera, al separar ese Nombre y dejarlo fuera de la circulación social y religiosa, los judíos posteriores han tenido que buscarle sustitutos. Por eso han dicho y siguen diciendo en su lugar palabras más o menos equivalentes (pero nunca iguales) como *Adonai*, *Kyrios*, *Dominus* o *Señor (the Lord)*, que quieren expresar de algún modo la grandeza de Dios, pero sin lograrlo. Estas palabras ya no actúan como nombres (no le llaman, ni le hacen presente), sino como adjetivos que evocan de algún modo su grandeza. (b) *Las traducciones cristianas* de la Biblia han seguido la costumbre judía poniendo «Señor» o su equivalente allí donde la Biblia hebrea dice Yahvé. Es buena esta reserva, si ayuda a descubrir y explicitar mejor el contenido misterioso del Dios personal de la historia israelita, pero quizá nos impide recordar que Yahvé es ante todo un Nombre propio de redención, signo de la presencia liberadora de Dios entre los humanos, como ha vuelto a descubrirlo el Evangelio, al identificar en el fondo a Yahvé con Jesucristo y al presentar al Dios en sí como Padre de ese Señor* Jesucristo. Para la gran tradición cristiana, el Yahvé o Dios presente del Antiguo Testamento se identifica con Jesús de Nazaret. (c) *Los gnósticos* (quizá de origen judío y cristiano) de los siglos II y III d.C. han invertido esa visión del judaísmo, interpretando el nombre de Yahvé no como señal del más alto misterio, sino como expresión de un dios opresor, que mantiene a los hombres sometidos. Así tienden a identificar este Nombre con el principio divino del error y el egoísmo, es decir, con un Dios falso: Yahvé, Dios del Antiguo Testamento, sería en el fondo un demonio (= Satanás); solo el Padre de Jesús o un Dios puramente espiritual sería para ellos el Dios verdadero. Por eso, allí donde en la Escritura israelita (Ex 3,14) Yahvé dice que es Dios (Yo soy), algunos textos gnósticos hacen que se escuche la voz del Verdadero Dios (superior y contrario al Dios israelita) que le responde: ¡Te equivocas, Samael, Dios ciego, tú no eres! Algunos grupos gnósticos atribuyen a Yahvé unos nombres despectivos, como Dios de vergüenza (Samael), Dios ciego de lucha y egoísmo (Yavaot, Yaldabaot) o Principio material que solo se ocupa de las cosas externas, incapaz de iluminar a los hombres, ofreciéndoles una experiencia espiritual de superación del mundo. Ciertamente, el Dios israelita tiene rasgos parciales, como Dios de un grupo separado de los otros (como ha destacado el mismo cristianismo), pero en su raíz ha sido y sigue siendo un Dios de libertad, que se vincula de forma salvadora a la historia de este mundo. Conforme a la visión gnóstica, carece de sentido la encarnación cristiana: Dios no podría introducirse de verdad en este mundo. Pues bien, en contra de eso, para defender la encarnación han aceptado los cristianos el Antiguo Testamento, entendiendo el *¡Yo soy!* de Dios no de forma egoísta, sino liberadora. (d) *Los musulmanes* han evitado en general la hondura del Yo soy, afirmando que Dios se ha expresado para siempre por Mahoma, de manera sencilla y segura, para todos los hombres, sin distinción

de razas o culturas. Ellos piensan que el mensaje teológico ha sido siempre el mismo, desde Moisés hasta Jesús, pero los receptores no han sabido conservarlo limpio, lo han mezclado con palabras que no vienen de Dios, lo han adulterado. Por eso ha sido necesaria la profecía de Mahoma: «La piedad no estriba en que volváis vuestro rostro hacia el Oriente o hacia el Occidente (= rezar mirando a Jerusalén o La Meca), sino en creer en Dios y en el último día, en los ángeles, en la Escritura y en los profetas, en dar de la hacienda, por mucho amor que se le tenga, a los parientes, huérfanos, necesitados, viajeros, mendigos y esclavos, en hacer la azalá [oración] y el azaque [= la limosna]...» (Corán 2,177). Estos son los pilares de la fe musulmana. En ella quedan incluidas las Escrituras (contenidas en el único Corán) y los profetas (enviados de Dios, que culminan en Mahoma), con los ángeles que son signo del misterio. Los musulmanes universalizan y simplifican así la experiencia de Dios, de tal forma que no necesitan hablar de Yahvé; les basta con Elohim, el Dios universal, que ellos pronuncian en árabe *Allah*. De esa forma rechazan la historia que va del Yahvé del Sinaí a su encarnación cristiana en Jesús de Nazaret; son un judaísmo universalizado, pero sin el misterio de Yahvé.

(7) *Filosofía occidental*. Se funda en la experiencia griega del Ser (vinculando así helenismo y judaísmo) e interpreta el ¡Yo soy! (Soy el que Soy) israelita en perspectiva de trascendencia (Dios separado) y plenitud ontológica (lo divino como absoluto). De esa forma, el Nombre de Dios pierde su referencia salvadora (su raíz israelita, su vinculación a Moisés) y viene a convertirse en expresión de la Realidad en sí, de eso que pudiéramos llamar la identidad ontológica. Lógicamente, Yahvé deja de ser el Nombre propio de aquel con quien debemos dialogar de un modo personal, presencia liberadora, y viene a interpretarse como Ser en sí (= Aseidad ontológica). Al presentarse en clave filosófica como «Soy el que soy», Dios se vuelve Ser Supremo, Esencia pura y plena, el primero y más alto de todos los Conceptos. Decir Yahvé es decir Divinidad. La filosofía moderna ha rechazado al Yahvé personal porque ha querido vincular a Dios con el Ser de su pensamiento y de sus obras (con el Todo del Mundo) o con el propio pensamiento, olvidando también el sufrimiento de los pobres. Pues bien, en contra de eso, después de treinta siglos de dolor y esperanza, judíos y cristianos (unidos en esto y separados de los musulmanes) seguimos vinculados a la experiencia israelita de *Yahvé*, a quien vemos como Dios liberador.

(8) *Los cristianos*, siguiendo lo ya dicho, interpretamos a Yahvé como presencia salvadora (liberadora) que se compromete en favor de todos los hebreos oprimidos. Seguimos, por eso, en la línea de la Biblia israelita. Pero damos un paso más y añadimos que el mismo Yahvé, Nombre supremo del Dios liberador, se identifica por un lado con el Padre de Nuestro Señor Jesucristo y por otro con el mismo Jesucristo. En ese sentido decimos que Jesús es más que Moisés: no está fuera de Dios, sino que pertenece a la misma revelación divina. Allí donde Moisés ha escuchado el *Yo soy* de Dios, que se dice a sí mismo salvando a los oprimidos, Jesús ha seguido escuchando la voz más profunda que dice *¡Tú eres mi Hijo!* porque yo mismo estoy contigo. En el paso y despliegue del «¡Yo soy!» de Ex 3,14 al «¡Tú eres, vosotros sois!» de la experiencia bautismal (cf. Mc 1,9-11 par) y pascual (cf. Rom 1,3-4; Heb 1,5) de Jesús culmina la teología israelita,

nace el cristianismo. Siendo el auténtico ¡Yo soy!, Dios viene a definirse para los cristianos como el Padre de Nuestro Señor Jesucristo. De esta forma se amplía el Yo de Dios, asumiendo en su interior el Tú de Jesús (y de los hombres oprimidos) en el Nosotros del misterio trinitario (del Espíritu Santo), es decir, en el despliegue total de la Comunicación de amor. La experiencia de base sigue siendo la misma: tanto el Yahvé de Moisés como el Padre de Jesús se introducen en la historia humana, asumen el dolor de los pobres, abren un camino de liberación. Pero los cristianos creemos que esa presencia salvadora de Dios en el mundo ha culminado en forma de encarnación: en el fondo de la experiencia básica de Jesús (de su misterio de liberación y de su comunión trinitaria) sigue estando el más profundo y verdadero Yahvé del judaísmo; pero este es un Yahvé que ha venido a desplegarse como Padre, abriéndose en amor, por medio del mismo Jesús (que es su Hijo, verdadero Yahvé), a todos los hombres. Eso significa que los cristianos podemos llamarnos israelitas, pero israelitas que han reformulado el misterio del Dios de Moisés a través de la palabra y experiencia del Dios de Jesucristo. En el lugar donde estaba Moisés viene a situarse Jesús, que, más que un profeta (como será Mahoma), es Palabra que brota del misterio de Dios, pues pertenece a su identidad originaria (está en el seno del Padre: cf. Jn 1,18).

Cf. R. DE VAUX, *Historia antigua de Israel* I, Cristiandad, Madrid 315-348; G. DEL OLMO, *La vocación de líder en el Antiguo Testamento*, Universidad Pontificia, Salamanca 1973, 65-100; W. EICHRODT, *Teología del Antiguo Testamento* I, Cristiandad, Madrid 1975, 163-208; T. N. D. METTINGER, *Buscando a Dios. Significado y mensaje de los nombres divinos en la Biblia*, El Almendro, Córdoba 1994, 31-64; P. VAN IMSCHOOT, *Teología del Antiguo Testamento*, Fax, Madrid 1969, 36-60.

YESOD

(↗ *Cábala*). Palabra hebrea que significa «fundamento» (y que se asocia en la figura humana con los genitales), y que forma como síntesis de *Netzaj* y *Hod* y apareciendo como la novena *sefirá*, de manera que en ella culmina de algún modo el proceso divino de la realidad. La tríada anterior (*Hesed*, *Din* y *Tifereth*) organizaba y simbolizaba eso que podríamos llamar el mundo espiritual, formado por la armonía del amor. Esta segunda tríada, formada por *Netzaj*, *Hod*, *Yesod*, está más vinculada al mundo. Es como si este nuevo grupo de *sefirot* constituyera una expansión posterior de las precedentes, dentro de un todo organizado de forma jerárquica, descendente, desde el misterio divino que se expresa en forma de *Kether* (corona de gloria, poder originario) y de *Hokhmah* (conocimiento fundante). Todo proviene del Dios que es poder-conocimiento (la primera tríada está formada por: *Kether*, *Hokhmah* y *Binah*), para expresarse en forma de sabiduría organizada (*Hesed*, *Din* y *Tifereth*) y de realidad bien asentada (*Netzaj*, *Hod* y *Yesod*). De esa manera la infinitud de la *Netzaj*, moderada por la gloria bien ordenada de *Hod*, viene a expresarse en forma de *Yesod*: una realidad donde todo encuentra su sitio, desde los astros superiores, que se mantienen en sus órbitas exactas, hasta los fenómenos del cosmos «inferior», con la alternancia del día y de la noche, del frío y del calor, de las plantas y animales. Todo eso se expresa en el poder de la unidad, que dentro del cuerpo humano puede estar simbolizado de algún modo por la potencia generadora.

YOM KIPPUR

(↗ *chivo*, *fiestas*, *pecado*, *perdón*, *sacerdote*, *sacrificio*, *templo*). El Yom Kippur, día de la Expiación/Perdón, es la fiesta más solemne del calendario judío moderno. Se celebra a los diez días del Rosh Hashaná o Año nuevo y precede a la fiesta de los Tabernáculos o Sukkot, entre septiembre y octubre (2013: 13-14 septiembre; 2014: 3-4 octubre; 2015: 22-23 septiembre; 2016: 11-12 octubre; 2017: 29-30 septiembre). Ese día viene a interpretarse como culminación del año anterior, como una purificación total, para comenzar el nuevo año de una forma limpia y agradable a Dios. Es día festivo, en sentido estricto, con ayuno mayor, desde la puesta de sol del día anterior a la puesta de sol del nuevo día. Esta fiesta se prescribe en los diversos calendarios bíblicos de origen postexílico: Ex 30,10; Lv 23,27-31; 25,9; Nm 29,7-11.

La fiesta ha sido detallada en Lv 16, el capítulo más importante de la Biblia sobre el tema de los sacrificios. La liturgia de ese día vinculaba al chivo expiatorio y al chivo emisario (a los dos chivos); recogida y reinterpretada desde perspectiva judía y cristiana por la carta a los Hebreos, constituye uno de los testimonios religiosos más importantes de la historia de la humanidad; ella refleja y actualiza un rito de purificación que sigue marcando la historia de Occidente. Es un rito de expiación: el pueblo tiene que lavarse ante Dios, limpiar sus manchas, reparar sus culpas. Es un sacrificio que nos sitúa ante un posible antagonista de Dios que lleva el nombre enigmático de Azazel; pero, en el fondo, Yahvé sigue manteniendo la trascendencia divina. En el mundo griego, el sacrificio de Prometeo servía para separar a los hombres de los dioses. Por el contrario, el sacrificio del Yom Kippur sirve para separar el bien y el mal dentro del mismo Dios y dentro de la historia de los hombres. Es un sacrificio de *expiación*: el pueblo tiene que lavarse ante Dios, limpiar sus manchas, reparar sus culpas. Es un sacrificio que nos sitúa ante un posible antagonista de Dios que lleva el nombre enigmático de Azazel; pero, en el fondo, Yahvé sigue manteniendo la *trascendencia divina.*

a. *(El santuario).* «Yahvé habló a Moisés después de la muerte de los dos hijos de Aarón; se acercaron a Yahvé y murieron: Di a tu hermano Aarón que no entre en cualquier tiempo en el santuario, más allá de la cortina, hasta el propiciatorio *(kapporet)* que está sobre el arca. Así no morirá, porque yo me dejo ver en una nube sobre el propiciatorio. Así entrará Aarón en el santuario: Con un *novillo* para la expiación y un *carnero* para el holocausto...» (Lv 16,1-6).

b. *(Los machos cabríos).* «Además recibirá de la asamblea *('adat)* israelita dos machos cabríos (= *chivos*) para la expiación y un carnero para el holocausto. Después tomará los dos chivos y los presentará ante Yahvé, a la entrada de la tienda del encuentro. Y echará Aarón las suertes sobre los dos chivos: una suerte para Yahvé, otra suerte para Azazel. Tomará Aarón el chivo que haya tocado en suerte para Yahvé y lo ofrecerá en expiación. Y el chivo que haya tocado en suerte para Azazel lo presentará vivo ante Yahvé para hacer sobre él la propiciación, para enviarlo a Azazel, al desierto...» (16,7-10).

c. *(El chivo de Yahvé).* «Aarón degollará el chivo de la expiación por el pueblo e introducirá su sangre detrás de la cortina y hará con su sangre lo que hizo con la sangre del novillo: la salpicará sobre el propiciatorio y delante del propiciatorio. Y hará la propiciación por el santuario, por las impurezas de los hijos de Israel, por sus delitos, por todos sus pecados. Lo mismo hará en la tienda del encuentro que está con ellos, en medio de sus impurezas... Después irá al altar que está delante de Yahvé y hará la propiciación por él: tomará del novillo y del chivo y la pondrá alrededor, sobre los cuernos del altar. Salpicará sobre el altar siete veces con la sangre de su dedo. Así lo purifica y santifica de los delitos de los israelitas» (Lv 16,15-19).

d. *(El chivo de Azazel).* «Acabada la propiciación del santuario, de la tienda del encuentro y del altar, hará aproximar el chivo vivo. Y pondrá Aarón sus dos manos sobre la cabeza del chivo vivo y confesará sobre él todos los delitos sobre la cabeza del chivo y lo enviaré al desierto, por medio del encargado. El chivo llevará sobre él todos los delitos a una tierra solitaria; y el encargado soltará el chivo en el desierto» (16,20-22).

e. (*Conclusión*). «Después, Aarón entrará en la tienda del encuentro, se quitará los vestidos de lino... Y el que ha llevado el chivo para Azazel lavará sus vestidos, se bañará... Las víctimas expiatorias, el chivo y el carnero, cuya sangre se introdujo para la propiciación en el santuario, se sacarán fuera del campamento y se quemarán piel... Es ley perpetua. El día diez del séptimo mes haréis penitencia... Ese día se hace la propiciación por vosotros a fin de purificaros: quedaréis limpios de todos vuestros pecados ante Yahvé...» (Lv 16,23-24).

a. *El Santuario. ¡Que Aarón no entre en cualquier tiempo!* (Lv 16,1-6). Israel ha construido un templo de Dios, con un patio externo donde está el altar, al aire libre, a la vista de los fieles, una tienda o lugar de encuentro, que podemos llamar *Santo*, propio de los sacerdotes oficiantes, y finalmente un *Qodes* o Santísimo, más allá de la cortina, donde solo penetra una vez al año el Sumo Sacerdote (cf. 16,34). Dios se ha reservado un espacio donde habita, sosteniendo la vida de sus fieles, pero recibiendo también los pecados e impurezas que ensucian su nombre y su presencia. Por eso se establecen unos ritos de purificación para que le devuelvan su limpieza y que permitan que el pueblo vuelva también a ser puro.

Como sacramento que indica la unidad y separación entre Dios y el pueblo se ha establecido una *Cortina* (*Paroket*: 16,2.12.15), un *velo* de misterio que separara *el Santo* (tienda del encuentro) y el *Santísimo* o lugar del gran silencio donde solo entra una vez al año el Sumo Sacerdote, revestido de ornamentos oficiales, con la sangre de propiciación. En el centro del Santísimo se encuentra el *Kapporet*, *propiciatorio* o *placa* que recubre el arca de la alianza, como *escabel* donde Yahvé pone sus pies, al sentarse en el trono invisible de su templo. El texto empieza recordando el misterio del lugar: quien entre allí sin causa morirá.

b. *Los dos chivos. El Sumo Sacerdote* (Lv 16,7-10). En torno al *espacio sagrado* del templo se abre un círculo de vida para el pueblo; más allá queda el desierto de Azazel amenazante (a quien la tradición vinculará a Satán). Pues bien, cuando llega el *tiempo* sagrado de la expiación se vinculan de forma especial Dios y pueblo, emergiendo

también Azazel... En el centro, como mediador litúrgico actúa el Sacerdote. (a) *Dios* está definido como *Santidad*, según indica el lugar donde habita (*Qodes*, *lugar santo*). Ciertamente es dueño universal del cosmos y tiene su morada sobre el cielo (cf. 1 Re 8), pero he elegido el templo de Israel como lugar de su presencia. (b) *Azazel* es la antítesis de Dios, signo del pecado que habita en el desierto. El texto no teoriza: no se esfuerza por fijar su rostro, definirle o presentarle (pues es un texto de rito, no de mito). Sabe, sin embargo, que Azazel habita fuera, al margen de nuestra morada, al exterior de la frontera que separa lo puro de lo impuro. (c) *El pueblo* se encuentra de algún modo entre la pureza de Yahvé y el pecado de Azazel. Aquí no se citan sus instituciones sociales, ni sus rasgos familiares, económicos, sociales. Lo que importa es la mancha o pecado (violencia) del pueblo, que debe purificarse, pues de lo contrario se podrá destruir el mismo pueblo. (d) Entre Dios y Azazel, representando al pueblo, se eleva *el Sacerdote*, un hombre capaz de realizar el rito de purificaciones, tomando en sus manos la sangre que limpia y consagra el santuario, para expulsar los pecados del pueblo, cargados sobre el chivo de Azazel.

En este contexto se entienden *los dos chivos*, que empiezan siendo *ambivalentes:* pueden significar el bien (sangre de Dios), pero también el mal (son portadores de pecado). Están en el límite entre Dios y Azazel, en la frontera donde bien y mal se tocan. Son, sin duda, una expresión del pueblo: las dos caras de una misma humanidad violenta que puede ser perdonada sobre el templo (sangre purificadora) o expulsada en el desierto. Son ambivalentes y por eso se deben sortear, en gesto que recuerda viejos ritos sagrados, conocidos dentro de Israel por los Urim y Tummim (cf. Ex 28,30; Lv 8,8; Nm 27,21; Dt 28,8.10). Es como si, llegando al límite, no se distinguieran bien y mal, Dios y Azazel, violencia buena y mala.

c. *Chivo de Yahvé*, *la víctima expiatoria* (Lv 16,15-19). Con el chivo de Dios y un novillo se realiza el rito de propiciación, esparciendo la sangre de los animales sacrificados sobre el Altar, el Santo y el Santísimo. La sangre es la violencia al servicio de la vida, de manera que ella sirve para *expiar* (cf. Lv 17,11), esto es, para reconciliar a los hombres con Dios y, al mismo tiempo, entre sí. Esa sangre ritual limpia los lugares centrales del gran santuario: (a) *El propiciatorio* del Santísimo, más allá del velo, donde parecían pegarse simbólicamente los pecados, que la sangre limpia, de manera que los hombres vuelven a ser transparentes ante Dios. (b) *La tienda del encuentro* o Santo donde los sacerdotes presentan sus ofrendas y oraciones, de manera que el templo vuelve a ser espacio de comunicación con lo sagrado. (c) *El Altar* del gran patio, a cielo abierto, donde se quema la carne de los sacrificios y donde había quedado pegada la impureza de los muchos pecados de los hombres, que deben limpiarse con sangre.

El texto supone que los hombres necesitan «víctimas» para reconciliarse. Ellos se enfrentan y matan. Pero *Dios* les ofrece un medio de purificación: la sangre del chivo sacrificado y del toro con la que el Sumo Sacerdote asperja y limpia el Santísimo, el Santo y el Altar. Todos los israelitas se han unido sobre la explanada santa, poniendo sus manchas en manos del Gran Sacerdote que lleva la sangre más allá de la cortina, limpiando con ella (en ella) el espacio de Dios, el mismo templo interior y el altar. Esta

es la fiesta del perdón, el *sacramento de la sangre*, el gran signo de la violencia ritual que permite que los hombres superen la violencia social y se reconcilien, purificados ante Dios. La sangre del toro y el cabrito funciona así en la línea del talión: es sangre sagrada que sirve para superar el riesgo de la sangre asesina, es violencia ritualizada, que se expresa por el sacrificio de unos animales sagrados, que nos permiten superar el riesgo de violencia social que nos amenaza. Esta es religión de una violencia que vence a otra violencia, la «sangre del chivo de Dios» que es más fuerte que la mancha pecadora de los hombres. Esta es la violencia sagrada interior, de los que unen ante Dios por la sangre sacrificada.

d. *Chivo de Azazel*, *víctima emisaria* (Lv 16,20-22). Pero hay algo que los hombres no pueden limpiar o purificar, ni siquiera a través de la sangre de los sacrificios. Por eso hay un chivo de Azazel, sobre cuya cabeza carga el sacerdote los pecados del pueblo, para enviarlo después, como víctima *emisaria*, más allá de las zonas habitadas, al ancho cerco de desierto exterior. No todo es templo y lugar de santidad. No hay sangre que pueda limpiar toda mancha, no hay sacrificio que aplaque hasta el final toda violencia. De esa forma se establecen los dos polos simbólicos fuertes de esta densa geografía sacral, vinculada al Yom Kippur.

Hay un centro sagrado, un lugar de pureza en el que Dios habita, un santuario donde los hombres pueden expiar sus pecados, de manera que expulsan lo malo y quedan limpios, para comenzar de nuevo su vida de purificados. En este contexto se enmarcan los pecados que pueden perdonarse y así puede surgir y surge la comunidad de los reconciliados por la sangre, es decir, por la violencia del chivo expiatorio de Dios que es más poderoso que la violencia de los hombres.

Pero, al mismo tiempo, existe una *periferia impura*, un desierto donde ni la sangre puede ya purificar los pecados de los hombres. Este es el *campo desolado de Azazel*, al que se expulsa el segundo chivo, que es chivo emisario, llevando los pecados que no pueden perdonarse, de manera que ellos queden así en el lugar-del-no-perdón, espacio de violencia duradera, infierno permanente, fuera del campo sagrado de Israel. Desde aquí se ven las diferencias: el sacerdote mata al primer chivo, de manera que su sangre se vuelve expiatoria y se emplea, con la sangre del toro, como fuente de purificación; por el contrario, el sacerdote expulsa al chivo de Azazel, mandándolo vivo al desierto, sin limpiar sus pecados, sin superar sus violencias, sin matarlo. Ese chivo representa, por tanto, la exterioridad impura, aquello que no puede redimirse y queda, de esa forma, para el diablo; es un chivo emisario, pero no para Dios, sino para Azazel. No podemos purificarnos con su sangre, pues su sangre no es sagrada para Dios; por eso le mandamos como chivo *emisario* sobre el que hemos descargado nuestras violencias, convirtiéndole de esa forma en la otra cara del chivo *expiatorio*, llevando consigo todos los pecados y violencias que no pueden purificarse. De esa forma, mientras la comunidad reunida en torno al templo se siente segura, resguardada y limpia (en torno a la sangre sagrada del Chivo de Dios y de su toro), los expulsados de Azazel no tienen más remedio que morir (física, social y culturalmente) en el desierto externo.

En un sentido, el Dios de los dos chivos es *Dios bueno*, Señor de la cultura y de la historia: unifica a los hombres, les permite sentirse limpios en torno al templo de la buena sangre, de los buenos sacrificios, en el centro de una comunidad que vive unida por gracia de la sangre ritual, del sacrificio compartido (del Chivo santo y del toro). Pero su limpieza (¡hecha de sangre santa!) exige la expulsión de aquellos a quienes se manda al desierto exterior, con el Chivo de Azazel. Este es el contenido de la gran fiesta del Yom Kippur, que ha definido por siglos la experiencia israelita.

e. *Una paz fundada en la violencia* (Lv 16,23-24). Esta ha sido la fiesta de sangre y expulsión que garantiza la vida y unidad del pueblo. Año tras año, los israelitas han debido repetirla para descubrirse perdonados y poder continuar su dura marcha sobre el mundo. El Dios del buen chivo sacrificado les ha permitido vivir en unidad, aunque rodeados por una cultura de pecado, donde reina Azazel en el desierto al que han expulsado el otro chivo. Este ha sido un rito peligroso, que ha capacitado a los israelitas para ver el gran misterio de la división sagrada y para habitar reconciliados en una tierra rodeada de Satán. De esa forma, ellos se sienten capaces de caminar por la estrecha senda, entre Yahvé y Azazel. Por eso se dice al final que tanto el buen sacerdote como los portadores del chivo de Azazel «tendrán que lavarse los vestidos». Ha terminado el rito. Se han cumplido las suertes de la vida (expresadas en los chivos sorteados, uno para el Dios que purifica por la sangre, el otro para el Diablo del desierto). Los que celebran este rito (los sacerdotes de Jerusalén en tiempo del poder persa, helenista o romano) no necesitan matar a los enemigos: los expulsan, los dejan fuera del círculo resguardado de la vida de los fieles de Yahvé. Quizá actúan así porque no tienen poder político ni militar para matar a los impuros.

En otros momentos, otras autoridades religiosas, y sobre todo políticas, no solo matarán a los enemigos interiores (chivo expiatorio), sino que enviarán también al desierto de la muerte a los enemigos exteriores (chivo emisario). Así han hecho muchos poderes cristianos a lo largo de la historia, interpretando en forma social y política este texto y esta fiesta del Yom Kippur (la expulsión de Azazel). (a) *La sangre expiatoria*, con la que el sacerdote asperja y purifica los lugares básicos de nuestra convivencia en el mundo, nos limpia y purifica hacia dentro; la misma violencia, ritualizada y canalizada por los sacerdotes, nos permite crear un espacio de paz resguardada en medio de un entorno de tierra-desierto impuro. (b) Por el contrario, el chivo que mandamos vivo hacia el desierto, es un *emisario para Azazel.* No podemos purificarnos con su sangre, pues su sangre no es sagrada para Dios; por eso le mandamos como chivo *emisario* sobre el que hemos descargado nuestras violencias, convirtiéndole de esa forma en la otra cara del chivo *expiatorio*, llevando consigo todos los pecados y violencias que no pueden purificarse.

De esa forma, mientras la comunidad reunida en torno al templo se siente segura, resguardada y limpia (en torno a la sangre sagrada del Chivo de Dios y de su toro), los expulsados de Azazel no tienen más remedio que morir (física, social y culturalmente) en el desierto externo. El Dios de los dos chivos es *Dios bueno*, Señor de la cultura y de la historia: unifica a los hombres, les permite sentirse limpios en torno al templo de la

buena sangre, de los buenos sacrificios, en el centro de una comunidad que vive unida por gracia de la sangre ritual, del sacrificio compartido (del Chivo santo y del toro). Pero su limpieza (¡hecha de sangre santa!) exige la expulsión de aquellos a quienes se manda al desierto exterior, con el Chivo de Azazel. Este es el contenido de la gran fiesta del Yom Kippur, que ha definido por siglos la experiencia israelita.

Para situar básicamente el tema, en perspectiva antropológica y bíblica: cf. R. GIRARD, *El Chivo Emisario*, Anagrama, Barcelona 1992; G. DEIANA, *Il giorno dell' Espiazione. Il «kippur» nella tradizione biblica*, ABI 30, EDB, Bolonia 1995. Cf. K. AARTUN, «Studien zum Gesetz über den grossen Versöhnungstag Lv 16, mit varianten», *Scandin JourTh* 34 (1980) 73-109; F. H. GORMAN, «Lv 16», en *The Ideology of Ritual*, JSOT SuppSer, Sheffield 1990,61-102; B. JANOWSKI, *Sühne als Heilsgeschehen: Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR in Alten Orient und in ALten Testament*, WMANT 55, Neukirchen 1982; N. KIUCHI, *The Purification offering in the Priestly Literature*, JSOT SuppSer 56, Sheffield 1987; H. M. KÜMMEL, «Ersatzkönig und Sündenbock», *ZAW* 80 (1968) 289-318; H. TAWIL, «'Azazel the Prince of the Steppe: A comparative Study», *ZAW* 92 (1980) 43-59; D. P. WRIGHT, *Azazal*, ABD I, 536-537; R. DE VAUX, *Instituciones AT*, Herder, Barcelona 1985, 528-577.

Z

ZACARÍAS E ISABEL

(↗ *anunciación*, *Juan Bautista*). La primera figura del evangelio de Lucas no es María, la mujer, sino un justo sacerdote llamado simbólicamente Zacarías (= Dios se ha acordado o Dios recuerda) y su esposa, una justa mujer llamada Isabel (= Mi Dios salva) (cf. Lc 1,1-35). Ellos representan la paradoja de la historia israelita: ambos son irreprochables, pero no han conseguido descendencia; se cierra en sus personas el futuro, carecen en el mundo de esperanza.

(1) *El sacerdote Zacarías* simboliza el templo, la sacralidad del pueblo de Israel, interpretado en perspectiva de culto, comunidad encargada de alabar a Dios en rito y sacrificio, con incienso de olor suave y fuego que va consumiéndose y alumbra la existencia de los hombres. El templo es presencia de Dios, garantía de vida (de futuro de hijos) para el pueblo. Pero Zacarías, sacerdote, no tiene descendencia y por eso está atrapado en el interior de una fuerte contradicción. Es un liturgo estéril: signo de una historia que no logra culminar en Dios ni abrirse hacia el futuro por los hijos, sobre un templo que aparece al mismo tiempo como necesario e inútil, como lo más santo (lugar de Dios) y lo menos valioso (no logra salvar a los hombres). Alaba a Dios el sacerdote, pidiendo por su pueblo. Pero es evidente que pide también por sí mismo, deseando descendencia, como indicará con nitidez el ángel: «Ha sido escuchada tu oración; tu mujer te dará un hijo...» (Lc 1,13). Es como si toda la genealogía del sacerdocio israelita estuviera centrada y dirigida hacia el deseo y promesa de prole. Los sacerdotes han sido dentro de Israel los garantes de la gran familia de los limpios, puros. Han estudiado y guardado de un modo obsesivo sus listas genealógicas, para así garantizar la validez del culto. Es como si todo el misterio de Dios y el futuro del pueblo dependiera de la pureza seminal, patriarcalista, de sus hijos y nietos, en línea persistente, de eterno sacerdocio, regido por una ley de descendencia que atraviesa los siglos. El sacerdote cumple su función sacrificando e incensando el altar del templo, pero no tiene hijos, no puede dejar descendientes sacerdotes que sigan realizando su función.

(2) *La mujer*, *Isabel*, *es signo de maternidad*. Dentro de una historia patriarcal, ella ha de ser ante todo madre: vale en cuanto ofrece hijos al marido; para tener hijos vive, por ellos alcanza sentido. Por eso, siendo estéril, es una contradicción: esperanza baldía, promesa de vida no cumplida. Todo en ella ha de estar preparado para engendrar otro puro sacerdote; por eso tiene que ser escogida, pura, virgen, mujer que nunca haya podido mantener contacto sexual con extranjeros o varones menos puros. Puro sagrario de un semen sagrado ha de ser la esposa del sacerdote; para esa función ha de guardarse

siempre limpia. Por eso, es evidente que Isabel, mujer estéril de un sacerdote que oficia en el templo, es a los ojos de Israel una mujer cargada de *oneidós*, de vergüenza y desprecio (cf. Lc 1,25). Estos son por sí mismos los dos primeros personajes del evangelio de Lucas: un sacerdote que inciensa en el templo, una mujer estéril, la expresión de una historia de Israel que se acaba y se pierde. Pues bien, en ese contexto se ha introducido el ángel de la anunciación*, prometiendo descendencia para el sacerdote, pero una descendencia que ya no será sacerdotal, sino profética (Lc 1,8-22). Por su parte, Isabel será madre, pero no madre de un hijo para ella, sino de un hijo que tendrá que ponerse al servicio del «Sol que viene de lo alto», es decir, del Mesías (Lc 1,78). Por eso, ella no será gebîra* o señora por su maternidad, sino testigo de la maternidad de María, madre de Jesús, a la que llamará «Madre de mi Señor», es decir, la *gebîra* mesiánica (cf. Lc 1,43). De esa manera, tanto Zacarías como Isabel superan los límites de la identidad israelita, abriéndose por su hijo Juan a la novedad mesiánica de Jesús. Desde una perspectiva cristiana, ellos simbolizan la culminación profética del Antiguo Testamento: siendo fiel a sí mismo, el pueblo de Israel viene a convertirse en testigo del surgimiento mesiánico de Jesús.

ZACARÍAS PROFETA

(↗ *Sión*, *Sofonías*). Zacarías es un profeta israelita y el nombre de un libro del Antiguo Testamento donde se recogen no solo los oráculos del profeta de su nombre (Primer Zacarías), sino los de un profeta posterior, a quien se le suele llamar Segundo Zacarías.

(1) *Primer Zacarías. (1) Profeta de la restauración*. Le podemos datar con notable precisión, entre el 520 y el 518 a.C., cuando los judíos vueltos del exilio están reedificando el templo de Jerusalén. Este profeta fue, al mismo tiempo, un visionario (que transmite en su libro las primeras ocho grandes visiones simbólicas y unitarias de la restauración israelita) y un líder social (que anima, potencia y dirige la obra de reconstrucción judía, que debe estar centrada en el sacerdote Josué y en el príncipe Zorobabel). Tiene fuerte conciencia de su misión: sabe que Dios le ha enviado para culminar la obra de los antiguos profetas y así lo dice en los momentos centrales de su mensaje, para confirmar sus predicciones: «Sabréis que Yahvé Sebaot me ha enviado a vosotros» (Zac 4,9; 6,15). Su obra (Zac 1–8) está constituida por ocho visiones relativas a la restauración de Jerusalén (1,7-17; 2,1-4; 2,5-9; 3,1-7; 4,1-14; 5,1-4; 5,5-11; 6,1-8); en medio de ellas aparecen varias secciones explicativas, conforme a una técnica literaria que se hará común en los profetas tardíos y en las obras apocalípticas. En ese contexto se sitúa el canto de la Hija-Sión, uno de los textos más conocidos de la Biblia hebrea: «Canta y alégrate, Hija-Sión, pues yo vengo para habitar en medio de ti, palabra de Yahvé. Y aquel día se incorporarán a Yahvé muchas naciones y serán pueblo *(am)* para mí: y habitaré en medio de ti y sabrás que Yahvé Sebaot me ha enviado a ti. Y Yahvé escogerá a Judá como su herencia sobre la Tierra Santa y escogerá de nuevo a Jerusalén. Calle toda carne ante Yahvé, porque se ha elevado desde su santa morada» (Zac 2,14-17). Las relaciones de este pasaje con el canto de Sofonías* 3,14-18 resultan evidentes. Es posible que ambos provengan de un mismo contexto o que Zac 2,14-17 dependa de Sof 3,14-18, como parece más probable. Común en ambos casos es la invitación al gozo: la Hija-Sión ha de cantar y alegrarse. En nombre de Yahvé, el profeta ha dicho a los constructores de la nueva Jerusalén (Zac 2,5-9) que no cierren las puertas de la ciudad, que no tengan miedo, pues Dios mismo será su protección, como muralla de fuego que impide que la asalten o conquisten los pueblos enemigos (cf. Ex 40,34; Nm 8,15-23; Ez 40–48).

(2) *Primer Zacarías. (2) Habitaré en medio de ti*. Dios mismo protege el santuario de su pueblo, pues habitará en Jerusalén, ciudad de Yahvé Sebaot, monte santo. En este contexto, el mismo Dios invita a la Hija-Sión para que cante, con el gozo de las bodas, pues él habita dentro de ella *(shakanti betokek)*. Habita Dios en Sión como en su propio santuario, como esposo que viene y vive (suscitando vida) en la entraña de su esposa. Así se implican mutuamente la imagen sacral (inhabitación) y la esponsal: Jerusalén es santuario y es novia de Dios, novia que canta/baila a la llegada de su amado. En este contexto de bodas puede superarse el viejo enfrentamiento que escindía a judíos y gentiles. Por eso, en contra de lo que supone el texto paralelo de Is 52,12, Zacarías afirma que «se incorporarán muchas naciones», formando parte del propio pueblo de

Dios e integrándose en su pacto (= serán pueblo de Dios). En este sentido se podrá decir que Jerusalén será una «ciudad abierta» (Zac 2,8): en ella caben todos, en boda universal. Estos «asociados» de Yahvé (y de Sión) no serán servidores o esclavos de los israelitas, como parecía suponer Is 61–62, sino que forman parte del pueblo. Evidentemente, el texto, formulado como ideal profético, no puede indicar las concreciones históricas y las mediaciones sociales de esa incorporación de los gentiles al pueblo de la alianza, tema que ha sido tratado de forma jurídica y resuelto de manera negativa (con exigencia de expulsión) por los libros de Esdras-Nehemías*. Han existido judíos intransigentes, celosos de la propia identidad social y cultural de Jerusalén, defensores de la separación respecto de los otros pueblos. Históricamente, ellos son los que han triunfado, en el tiempo que va desde Esdras-Nehemías (en torno al 450 a.C.) hasta la crisis macabea (170-160 a.C.). Pero dentro del mismo Israel y en su Escritura más sagrada se conserva la memoria de este profeta que quería que la Hija-Sión abriera sus puertas, recibiendo dentro a las naciones, como supone Ap 21,25, cuando dice que las puertas de la Nueva Jerusalén no estarán jamás cerradas. Esta experiencia de gozo, vinculada a la apertura de Jerusalén, que acoge en su seno a todas las naciones, constituye el centro de la primera parte del libro de Zacarías.

(3) *Segundo Zacarías. (1) La danza de la Hija-Sión*. Hacia comienzos del III a.C., asumiendo quizá temas y hasta textos anteriores, el autor a quien llamamos Segundo Zacarías (Zac 9–14) ha redactado una obra profética centrada en el mesianismo escatológico. Culminando su acción anterior e invirtiendo los medios de poder normal del mundo (violencia de los imperios), el mismo Dios va a desvelar su misterio en Sión/Jerusalén, como muestra el más paradójico y fuerte de todos los pasajes bíblicos sobre la Hija-Sión: «Danza con fuerza, Hija-Sión; grita aclamando, Hija-Jerusalén; he aquí que tu rey viene a ti; justo y vencedor es él; humilde, montado sobre un asno, sobre un pollino, cría de borrica. Destruirá el carro de Efraín y el caballo de Jerusalén. Y destruirá el arco de guerra y anunciará la paz a las naciones; y su dominio será de mar a mar, del torrente a las extremidades de la tierra» (Zac 9,9-10). La Hija-Sión tiene que ponerse a danzar en gesto de fiesta solemne; danza y grita clamando, porque llega su rey. Estamos en una liturgia de entronización: se forma el cortejo, avanza el rey y, mientras llega, se le acerca la Hija-Sión para recibirle con la alegría desbordante de su baile. Sofonías 3,14-18 iniciaba una danza nupcial: Zac 2,14-17 invitaba al baile religioso, pero solo Zac 9,9-10 lleva ese tema hasta el final y nos sitúa en el centro de una gran ceremonia de coronación, que se inicia con el baile de un pueblo/muchacha que recibe con gozo emocionado y entusiasta a su rey salvador. Desaparecen o pasan a segundo plano los restantes oficios y figuras de la tierra: sacerdotes, militares, potentados... Toda la humanidad se ha condensado en esta Hija-Sión, esta ciudad-mujer, esta doncella que, llena de juventud y esperanza, se prepara para la danza triunfal de su rey. Ella no tiene más oficio que cantar y alegrarse; para eso se prepara y así lo hará porque viene su rey. Ciertamente, ese rey que viene es justo, en la línea de la justicia de Dios, pero es también justo con los israelitas (y con los hombres) justos de la historia. Este rey es *vencedor*, en cuanto trae la victoria de Dios; pero el término empleado en este caso es pasivo, como

para indicar que no realiza la salvación a través de su esfuerzo violento, sino que la recibe de Dios. Es rey *humilde* (como los que forman el resto de Israel en Sof 3,12), y viene montado en un asno, como en asno montaban los primeros salvadores y reyes de la historia israelita (cf. Gn 49,11; Jc 5,10; 10,4; 12,14). Una muchacha que danza gozosa, un rey que avanza montado sobre un asno... Esta es la representación de la historia total. Los dos unidos forman el signo de la humanidad. Por eso hay que entenderlos juntos: uno desde el otro y con el otro. La muchacha danzante solo tiene sentido allí donde la vida no es ya guerra, allí donde el auténtico poder no es el caballo de batalla ni el dinero, sino un tipo nuevo de humanidad que avanza sobre un asno. Por otra parte, la humildad del rey expresa algo que es mucho más que una virtud interna; es la expresión permanente de la voluntad de diálogo, de la paz mutua, de la renuncia a la violencia. Pero el texto sigue diciendo que destruirá (¿quién? Dios o el mismo rey, según se lea el texto hebreo) el carro de Efraín y el caballo de Jerusalén (9,10). Normalmente, en la vieja tradición hímnica y profética de Israel carros y caballos suelen ir vinculados como expresión de poderío guerrero (cf. Ex 15,1; Miq 5,9; Is 2,7). La novedad de nuestro texto es que separa ambos signos y atribuye los carros a Efraín y los caballos a Jerusalén, poniendo así sobre el mismo plano de violencia (y con la misma necesidad de conversión) a judíos y samaritanos.

(4) *Segundo Zacarías. (2) El rey pacífico*. La salvación está simbolizada en la Hija-Sión y en su rey. Pero esta Hija-Sión no se identifica ya solo con Jerusalén, sino con todos los que buscan la paz. La paradoja (que el Nuevo Testamento ha captado en la escena de la entrada de Jesús en Jerusalén* 2; Mt 21,5) consiste en el hecho de que este rey sin armas simboliza (y en algún sentido realiza) la victoria de la nueva humanidad sobre los grandes pueblos armados. Este nuevo rey es signo de condena para los hermanos enfrentados, para judíos y samaritanos, en un tiempo (s. III a.C.) en que unos y otros se están combatiendo ya en una lucha que les dividirá para siempre (hasta el día de hoy). Solo entonces, cuando judíos y samaritanos (Efraín y Jerusalén) depongan sus armas, cuando puedan darse la mano de la paz en torno al rey de no violencia, montado sobre un asno, podrá salir la Hija-Sión a bailar. Ambos, rey pacífico y muchacha danzante, forman como las dos caras de un mismo ideal mesiánico abierto hacia todos los pueblos, porque el texto sigue diciendo «destruirá el arco de guerra y anunciará la paz a las naciones». El arco constituye, con los carros y caballos, el signo máximo de guerra (cf. 1 Sm 2,4). Parece que los pueblos han vivido hasta el momento actual dominados por un tipo de lógica militarista: arco y espada han definido y decidido siempre sus disputas. Pues bien, asumiendo una lógica nueva de paz escatológica, que podemos ver en textos como Is 2,2-4; 11,1-9, nuestro pasaje ha elaborado un ideal de paz universal, que no se extiende por imposición ni a través de una especie de rito de magia, sino que se anuncia y razona a través de la palabra. El nuevo rey hablará en forma de paz *(dbr Shalom)*, convertirá la paz en palabra abierta hacia todas las naciones. No hablará con las armas, no razonará con medios de violencia: creerá en la palabra y así la irá extendiendo hacia el conjunto de la humanidad, en camino de recreación escatológica. Desde ese contexto se ilumina el pasaje en que Jesús dirá a la samaritana* que los

verdaderos adoradores adoraran en espíritu y verdad, superando el nivel de disputa entre Sión y Garizim (cf. Jn 4,20-24).

Cf. L. ALONSO SCHÖKEL y J. L. SICRE DÍAZ, *Profetas* I-II, Cristiandad, Madrid 1980; A. J. HESCHEL, *Los profetas* I-II, Paidós, Buenos Aires 1973; T. H. ROBINSON y F. HORST, *Die zwölf kleinen Propheten*, HAT 1/14, Tubinga 964.

ZAQUEO

Desde la perspectiva de un Jesús que es «amigo de publicanos y pecadores» (Lc 7,34; cf. Leví*, Mc 2,13-17) puede y debe interpretarse el texto de Zaqueo: «Habiendo entrado en Jericó, atravesaba la ciudad. Había un hombre llamado Zaqueo, que era jefe de publicanos, y rico. Trataba de ver quién era Jesús, pero no podía a causa de la gente, porque era de pequeña estatura. Se adelantó corriendo y se subió a un sicómoro para verle, pues iba a pasar por allí. Y cuando Jesús llegó a aquel sitio, alzando la vista, le dijo: Zaqueo, baja pronto; porque conviene que hoy me hospede yo en tu casa. Se apresuró a bajar y le acogió con alegría. Al verlo, todos murmuraban diciendo: Ha ido a hospedarse a casa de un hombre pecador. Zaqueo, puesto en pie, dijo al Señor: Daré, Señor, la mitad de mis bienes a los pobres; y si en algo defraudé a alguien, le devolveré el cuádruplo...» (Lc 19,1-10). Este publicano es la vertiente masculina de la pecadora de Lc 7,36-50; la gente que aquí murmura es como el fariseo de Lc 7,39. Lc 7 supone que la pecadora había sido amada primero, respondiendo luego a Jesús. En nuestro texto se dice que fue el mismo Jesús quien llamó a Zaqueo. Pero las exigencias que Jesús pide a una y a otro son distintas. A la pecadora de Lc 7,36-49 no le exigía nada, ni siquiera que dejara la prostitución; bastaba su gesto de amor. A Zaqueo, el publicano, le pide (o, al menos, le insinúa) que se convierta y haga un gesto de justicia económica, que devuelva lo robado, que resarza el daño que ha hecho. Estas exigencias responden a un *estereotipo de género* (la mujer está más vinculada al amor, el varón está más relacionado con el dinero), pero no pueden tomarse al pie de la letra, pues una y otro (publicana y publicano) son signo de una humanidad que puede y debe encontrar concordia de amor por unos gestos que son, al mismo tiempo, íntimos y externos, corporales y sociales.

ZEBEDEOS

(↗ *Juan Zebedeo*, *Santiago*). Jesús no ha necesitado el poder económico del rico (Mc 10,17-22), ni el poder político que otros hubieran entendido y asumido gustosamente. No ha venido a conquistar el Imperio romano, ni a fundar jerarquías en clave de honor y prioridad social o espiritual. Por eso ha invertido la tendencia dominante de las agrupaciones sociales y religiosas de su entono. No quiere líderes sentados a diestra y siniestra, asegurando desde el trono el orden y obediencia de los pueblos, sino buenos servidores, gente de cariño eficaz, que sepa dar la vida por los otros. Por eso no busca ni quiere en su grupo gobernantes o caudillos, estrategas de finanzas o de buena economía, como le proponen los zebedeos, presentándose a sí mismos como candidatos para dirigir los asuntos del Reino (cf. Mc 10,35-45). Los zebedeos le piden poder y le prometen fidelidad. Pero él no investiga sus posibles dotes de mando, ni su capacidad para ejercerlo, como funcionarios de la empresa del Reino, pues no quiere funcionarios buenos, sino madres e hijos, buenos hermanos, que sepan regalar su vida por los otros (Mc 3,31-35). Los zebedeos piensan saber lo que piden, pero se equivocan: «¡No sabéis lo que pedís!» (10,38). No han entendido el sentido de su mesianismo. Por eso, Jesús se lo propone de nuevo, en tres momentos: (a) *Pregunta*. «¿Podéis beber mi copa, tomar mi bautismo?» (10,38-39). Ellos querían mando. Jesús les ofrece un camino de entrega, expresado por los signos del cáliz y el bautismo, vinculados ambos con su gesto de servicio a favor de los demás. En el fondo les pregunta si están dispuestos a morir con (como) él. Responden que sí. Ciertamente, no son miedosos o vulgares egoístas. (b) *Concesión*. «¡Mi cáliz lo beberéis, con mi bautismo os bautizaréis!» (39b). Jesús confirma así la disposición de los zebedeos, ratificando su entrega por el Reino. De esa forma muestra que son buenos, generosos, como gran parte de los jerarcas posteriores de la Iglesia, que entregarán su vida por Cristo. (c) *Trascendencia*. «Pero el sentaros a mi derecha o a mi izquierda...» (10,40). Jesús ofrece un camino de entrega, pero la gloria del trono pertenece a Dios: está más allá de los cálculos de poder y de las conquistas humanas, en un nivel de gratuidad y amor que nos sobrepasa y que nosotros no podemos manejar conforme a nuestros cálculos. Por eso añade: ¡El Hijo del Hombre no ha venido a que le sirvan...! (10,45), como suponía Dn 7,14, sino a servir y dar la vida. No se salva el pueblo con buenos gobernantes, sino con hombres y mujeres buenos.

ZEUS Y JERUSALÉN

(↗ *helenismo*, *Jerusalén*, *macabeos*, *templo*). El templo de Jerusalén se había construido bajo patrocinio regio en tiempo de Salomón y se reconstruyó como santuario oficial, siendo regulado por la ley persa y helenista. Algunos judíos quisieron cambiar su estatuto exclusivista (haciendo que templo y ciudad ya no fueran reguladas por un tipo de ley intrajudía, que implicaba la separación y exclusión de los gentiles). El rey helenista de Siria aceptó la propuesta y mandó a un prefecto llamado Felipe (2 Mac 5,22) con el fin de introducir la nueva administración helenista en ciudad y templo. Triunfa el sincretismo. Quiere el rey y quieren sus legados que el templo de Jerusalén se convierta en lugar de encuentro ecuménico. Seguirá bajo el nombre de Yahvé, conforme a la vieja tradición judía: pero, al mismo tiempo, estará dedicado al Zeus de Olimpo, signo de la máxima universalidad religiosa de los griegos. No se introducen ídolos, no se colocan estatuas. El templo de Jerusalén podrá conservar los signos propios del pueblo israelita, pero tendrá que asumir nuevas tradiciones y formas de veneración del helenismo. Parece que en el fondo se trataba de un problema de adaptación cultural (cultual) y de ampliación religiosa, algo que aceptaban y aceptan casi todos los pueblos de la tierra cuando traducen sus usos antiguos en nuevas formas sociales, cuando identifican a su Dios con otros dioses en un tipo de simbiosis social y religiosa. ¿No podrán hacerlo los judíos? Zeus es signo supremo de la cultura religiosa y del pensamiento griego: más que un Dios particular es «lo divino». ¿No se podrá identificar con Yahvé? Así se habrían vinculado las dos formas supremas de experiencia de Occidente: el universalismo racional de Grecia, representado por Zeus, y la hondura ética de Israel, fundada en Yahvé. Eso parecía en principio algo bueno. Pero era malo el modo de imponerlo y realizarlo, a través de una especie de ilustración forzada, a través de un universalismo dictatorial, como si la unión debiera lograrse por decreto, sin contar con los derechos de la minoría (judíos fieles) y sin respetar de forma creadora el tesoro de sus propias tradiciones religiosas. Por eso, los fieles de Yahvé se opusieron al Zeus universal del helenismo, iniciando una guerra muy dura, que marcará toda la historia posterior del judaísmo, con el nacimiento de sus diversos grupos sociales y religiosos (esenios*, celotas*, fariseos*). En ese contexto se situará el mismo Jesús, que resolverá la crisis macabea de un modo radical, no a través de un sincretismo religioso (identificando a Yahvé con Zeus), sino por un universalismo liberador, a partir de los pobres. Para Jesús, el Dios universal no es Zeus, vinculado a un tipo de cultura imperialista (a un tipo de sistema globalizador injusto), en la línea de la cultura moderna. Jesús será universal desde los pobres, abriendo así un camino de diálogo religioso y cultural que sigue siendo la clave para la cultura y religión cristiana: los hombres y mujeres no pueden unirse a partir de los dioses de lo alto, sino a través del compromiso de servicio dirigido desde y hacia los más pobres.

Cf. E. BICKERMAN, *The God of the Maccabees*, SJLA 32, Leiden 1979; K. BRINGMANN, *Helenistiche Reform und Religionsverfolgung in Judaea*, AbhAkWiss, Gotinga 1983.

ZOOLATRÍA

(↗ *animales*, *idolatría*). El libro de la Sabiduría ha presentado y condenado la zoolatría de Egipto (cf. Sab 15,14-19). En un sentido, parece que la adoración de animales implica un descenso respecto a la adoración de los astros, pues nos hace pasar de la inmensidad cósmica a la concreción de unos vivientes que tomamos como inferiores. Pero, en otro sentido, como sabe la historia de casi todos los pueblos, que han sacrificado animales a Dios, la zoolatría supone un «progreso religioso», pues en la escala de la complejidad y de la vida, los animales son más elevados que los astros.

(1) *El hombre*, *adorador de animales*. Es evidente que el autor de Sab conoce la atracción sagrada que han ejercido algunos animales a lo largo de la historia religiosa, incluso en el pueblo de Israel (becerro* de oro, cordero pascual y, sobre todo, los diversos animales ofrecidos en los sacrificios* del templo). Pero, en su afán por caricaturizar su culto, ha criticado con gran fuerza la zoolatría de los egipcios: «También dan culto a los animales más odiosos, que comparados con los demás son los más brutos; esos animales no tienen ninguna belleza que los haga atractivos –cosa que sucede a la vista de otros animales–, sino que quedaron excluidos del elogio y bendición de Dios» (Sab 15,18-19). Al condenar así la zoolatría, nuestro autor no alude al toro de muchas tradiciones antiguas, ni a la vaca, al águila, caballo, cabra o cordero, etc., que han sido objeto de veneración en otros pueblos, sino al bestiario sagrado de Egipto, del que forman parte escarabajos y cocodrilos, gatos y serpientes, perros y peces... En esta forma de vinculación religiosa con el mundo animal descubre nuestro autor el grado más profundo de la caída antropológica, que se expresó en clave de talión, en el castigo que los hombres sufrieron por parte de los mismos animales divinizados: «Su mentalidad insensata y depravada los extravió hasta el punto de rendir culto a reptiles sin razón y viles alimañas, y tú te vengaste enviando contra ellos un sinfín de animales irracionales» (11,5). Se extraviaron teniendo por dioses a los animales más viles y repugnantes..., por eso fueron castigados por aquellos mismos a los que tenían por dioses (12,24.27). Este juicio resulta duro, pues la misma Biblia sabe, como aparece en Gn 1–3, que los animales son las obras más altas de Dios antes del hombre, pues ellos han sido creados en su mismo día (el 6º) y aparecen como primera compañía de los hombres, antes de la creación de la dualidad varon/mujer. Así lo ratifica Gn 8–9 cuando introduce a hombres y animales en la misma «barca salvadora» y luego interpreta la sangre de los animales como signo religioso primigenio. Sea como fuere, la intención de Sab es clara: allí donde el hombre empieza encerrándose en el mundo (divinizando a los poderes naturales), puede acabar dominado por ellos.

(2) *Talión animal. Religión liberadora*. En el mundo animal sigue reinando un «talión» que la biología actual interpretaría partiendo del principio de la «lucha por la vida»: los diversos vivientes existen en la medida en que se vinculan y oponen, dentro de un nicho ecológico «limitado», donde el triunfo de unos implica el sometimiento de otros. Pues bien, nuestro autor ha descubierto que si los hombres adoran a los animales corren el riesgo de volverse un grupo más dentro del gran continuo del mundo animal.

Por eso ha protestado, como hizo ya Daniel, pero desde una perspectiva algo diferente. (a) *Dn 7* descubre en algunos animales (bestias) un rasgo satánico. León, oso, leopardo... representan la fiereza del hombre que ha perdido a Dios, haciéndose bestia salvaje, en clave de violencia. Superando ese nivel de hombre-bestia, Dios suscitará al fin de los tiempos al hombre verdadero, signo de justicia y paz sobre la tierra. (b) *Sab 15,14-19* supone que los animales son signo de impureza más que de violencia. Nuestro autor no cita las leyes israelitas sobre los animales impuros (Lv 11 y Dt 14), pero es evidente que está pensando en ellas: los zoólatras acaban cautivados en un mundo de animales, siendo así incapaces de encender para el hombre una luz de pureza más alta. En contra de eso, nuestro autor se sitúa en la línea de Gn 1–3, donde el hombre aparece como señor de los animales, sin adorarlos ni aprovecharse egoístamente de ellos (sin matarlos).

(3) *Ecología y zoolatría*. Uno de los retos fundamentales de la interpretación bíblica de la actualidad está en superar una visión impositiva y violenta de la acción del hombre, que se ha creído dueño absoluto de los animales, corriendo así el riesgo no solo de destruir a muchos de ellos, sino de destruirse a sí mismo. Por eso, es necesaria una lectura ecológica de la Biblia, en clave de gran comunión con todos los vivientes. Pero esa ecología no puede convertirse en zoolatría, para bien del hombre y de los mismos animales. Hay nuevamente personas que siguen pensando que el hombre forma parte del mundo de los animales, de manera que su vida se entiende solo a partir de ellos, de tal forma que los animales son divinos y sagrados lo mismo que el hombre. En contra de eso, Sab supone que la esencia más honda del hombre se identifica con la Sabiduría de Dios, que, por un lado, le coloca ante la libertad (le sitúa ante el árbol del bien y del mal) y por otro le abre hacia el árbol de la vida que es gracia. Por eso el hombre no puede cerrarse en el mundo de los animales, sino que, acompañado por ellos, en armonía creadora, debe abrirse de un modo especial hacia Dios. Eso significa que la vida del hombre debe convertirse en fuente de bendición para los mismos animales, como supone Gn 1. Es evidente que en la actualidad, miradas las cosas en conjunto, el hombre no es bendición, sino maldición, para muchos animales. Una buena ecología bíblica puede ayudarnos a enfocar y resolver mejor el tema.

Cf. S. MCFAGGE, *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*, Sal Terrae, Santander 1987; R. PANIKKAR, *La nueva inocencia*, Verbo Divino, Estella 1993; X. PIKAZA, *El desafío ecológico*, PPC, Madrid 2004; A. PRIMAVESI, *Del Apocalipsis al Génesis. Ecología, feminismo y cristianismo*, Herder, Barcelona 1994; R. RUETHER, *Gaia y Dios. Una teología ecofeminista para la recuperación de la tierra*, DEMAC, México 1993.

Bibliografía

Al final de las palabras más significativas del diccionario he venido ofreciendo una pequeña bibliografía, para que sirva de orientación a los lectores que quieren estudiar con más detenimiento el tema. Eran, en su mayor parte, libros y trabajos en lengua castellana, de manera que los lectores pudieran consultarlos con más facilidad. Ahora recojo parte de ellos y los organizo temáticamente.

1. SIGLAS

Para referirme a los libros de la Biblia he utilizado las siglas normales, que aparecen por ejemplo en *La Biblia* (La Casa de la Biblia, Verbo Divino, Estella 2002). Presento siglas especiales. Cito después algunos libros míos y me detengo al fin en otros libros que me han servido de referencia en este diccionario. Para referirme a los libros de la Biblia he utilizado las siglas normales, que aparecen por ejemplo en *La Biblia* (La Casa de la Biblia, Verbo Divino, Estella 2002). Cito revistas y libros del entorno bíblico siguiendo las indicaciones de G. FLOR SERRANO, *Diccionario de la Ciencia Bíblica*, Verbo Divino, Estella 2000. A modo de ejemplo, quiero citar algunas más especializadas, relacionadas con algunos libros apócrifos y con algunos autores no bíblicos más utilizados en este diccionario.

Abot	Uno de los tratados de la Misná.
ApBar	*Apocalipsis siríaco de Baruc*, apócrifo judíos del siglo I-II d.C.
BC	Biblia cristiana, que consta de Antiguo Testamento y Nuevo Testamento. Incluye los deuterocanónicos del Antiguo Testamento (Tob, Jud, Sab, Eclo, Bar, 1 y 2 Mac, con añadidos a Est y Dn).
BG	Biblia griega o de los LXX: traducción de BH y Deuterocanónicos.
BH	Biblia hebrea. Forma el canon hebreo, que suele llamarse también Tanak o Tenuka, por estar formado por la Torah (Ley), Nebiim (Profetas) y Ketubim (Escritos).
1 Clem	*Carta primera de Clemente*, libro cristiano de finales del siglo I d.C.
Did	*Didajé*, libro cristiano de finales del siglo I d.C.
Dtr	Escritor o escuela deuteronomista, ligado al Dt; uno de los redactores finales de la BH.
4 Esd	*Cuarto de Esdras*, apócrifo judío del siglo I-II d.C.
Hen	*Henoc*. Literatura apócrifa apocalíptica, vinculada al personaje Henoc y a su grupo. Citamos básicamente los textos de *1 Hen*, es decir, del llamado «Pentateuco de Henoc».
Ignacio	

	Ignacio de Antioquía, autor cristiano de principios del siglo II d.C. Citamos sus textos al modo usual: Ef (Carta a los Efesios), Rom (Carta a los Romanos), *Esm (Carta a los Esmirniotas)*, etc.
Jub	*Libro de los Jubileos*, apócrifo apocalíptico judío.
LXX	*Los Setenta*. Traducción griega de la BH, hecha en Alejandría, entre los siglos IV-I a.C.; en ella se incluyen los deuterocanónicos (Tob, Jud, Sab, Eclo [= Ben Sira], Bar, 1 y 2 Mac) y se añaden textos a Est y Dn.
OrMan	*Oración de Manasés*, apócrifo de los LXX.
Misná	Recopilación de leyes y tradiciones judías, codificadas en el siglo II-III d.C.
P	*Priertesschrift*: documento o tradición sacerdotal, que se refleja sobre todo en el Lv y que con el Dtr es uno de los redactores finales de la Biblia.
Q	*Qumrán*. Lugar junto al mar Muerto donde se instala una comunidad judía en el siglo II a.C. Citamos sus textos según las cuevas donde se encontraron. Así 1QS es la Regla de la Comunidad, encontrada en la cueva 1.

2. Obras del autor

Con cierta frecuencia he citado, al final de las diversas palabras, alguna de mis obras, no porque sean las más importantes, sino porque en ellas he desarrollado el tema de la palabra referida. Estas son las más significativas.

— *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños (Mt 25,31-46)*, Sígueme, Salamanca 1984.

— *Dios como Espíritu y Persona. Razón humana y misterio trinitario*, Sec. Trinitario, Salamanca 1990.

— *El Evangelio. Vida y Pascua de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1991.

— *Antropología Bíblica*, Sígueme, Salamanca 2006.

— *Dios judío, Dios cristiano*, Verbo Divino, Estella 1996.

— *El Señor de los Ejércitos. Historia y Teología de la guerra*, PPC, Madrid 1997.

— *Para comprender. Hombre y mujer en las grandes religiones*, Verbo Divino, Estella 1996.

— *Este es el Hombre. Ensayo de Cristología Bíblica*, Sec. Trinitario, Salamanca 1997.

— *Pan, casa y palabra. La iglesia en Marcos*, Sígueme, Salamanca 1998.

— *Para comprender. El camino del Padre*, Verbo Divino, Estella 1998.

— *El fenómeno religioso. Curso fundamental de religión*, Trotta, Madrid 1999.

— *Para celebrar. Fiesta del pan, fiesta del vino. Mesa común y eucaristía*, Verbo Divino, Estella 2000.

— *Sistema*, *Libertad*, *Iglesia. Las instituciones del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 2001.

— *Dios es Palabra. Teodicea bíblica*, Sal Terrae, Santander 2002.

— *Diccionario de las tres religiones* (en colaboración con V. Haya), Verbo Divino, Estella 2009.

— *El evangelio de Marcos. La Buena Noticia de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2012.

— *La historia de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2013.

— *Las mujeres en la Biblia*, Verbo Divino, Estella 2014.

3. Diccionarios bíblicos

En el prólogo de este diccionario he puesto de relieve la existencia de bastantes y buenos diccionarios de la Biblia. Entre ellos quiere situarse el mío, elaborando los temas en una perspectiva algo distinta. Estos son algunos de los diccionarios (y enciclopedias) más significativos, que en algún caso me permito valorar de un modo breve. Cito, básicamente, los de lengua castellana:

3.1. Generales

Ofrecen una visión panorámica de los personajes, lugares y temas básicos de la Biblia.

ACHTENMEIER, P. J. (ed.), *Bible Dictionary*, Harper-Collins, San Francisco 1996.

ALLEN, C. M. (ed.), *The Eerdmans Bible Dictionary*, Eerdmans, Grand Rapids MI 1987.

BAUKS, M. y K. KOENEN (eds.), *Wissenssaftliche-Bibel-Lexicon*, en Wiss. Bibel P. der Deutschen Bibelgesselschaft: http://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/.

BOGAERT, P. M. (y otros), *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, Herder, Barcelona 1993. Recoge todos los personajes, lugares y temas bíblicos.

BROWNING, W. R. F., *Diccionario de la Biblia: Guía básica sobre temas*, *personajes y lugares bíblicos*, Paidós, Barcelona 1998.

BUTTRICK, G. A. (ed.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible* I-IV, Abingdon, Nashville 1962.

CAZELLES, H. y A. FEUILLET (eds.), *Suppléments au Dictionnaire de la Bible*, Letouzey et Ané, París 1928ss.

CHOURAQUI, A. (ed.), *L'univers de la Bible*, Brépols, Turnhout, París 1982.

CORNFELD, G. (ed.), *Enciclopedia del mundo bíblico* I-II, Plaza y Janés, Barcelona 1973.

DHEILLY, J., *Dictionnaire biblique*, Desclée, Tournai 1964.

DÍEZ MACHO, A. y S. BARTINA, *Enciclopedia de la Biblia* I-VI (I. A-B; II. C-M; III. N-H; IV. H-M; V. M-P; VI. Q-Z), Garriga, Barcelona 1963-1965. Obra monumental. Necesaria para el estudio de la historia y geografía bíblica.

DOUGLAS, J. D. (ed.), *The New Bible Dictionary*, InterVarsity Press, Londres 1967.

FRIEDMANN, D. N. (ed.), *Anchor Bible Dictionary* I-VI, Doubleday, Nueva York 1992 (hay texto *on line*). La mejor obra de consulta que existe en el momento actual.

GENTZ, W. H., *The Dictionary of Bible and Religion*, Abingdon, Nashville 1986.

GERARD, A.-M. (ed.), *Diccionario de la Biblia*, Muchnik, Madrid 1995.

GILLIÉRON, B., *Dictionnaire biblique*, Du Moulin, París 1985.

HAAG, H. y A. VAN DEN BORN, *Diccionario de la Biblia*, Herder, Barcelona 1987.

KOGLE, F y R. R. EGGER-WENZEL (eds.), *Diccionario de la Biblia*, Sal Terrae, Sandander 2012.

MEYERS, C. (ed.), *Women in Scripture. A Dictionary of named and unnamed women in the Hebrew Bible*, *the Apocryphal/Deuterocanonical Books*, *and the New Testament*, Houghton Mifflin, Nueva York 2000.

RIENECKER, F. (ed.), *Lexikon zur Bibel*, Brockhaus, Wuppertal 1960.

ROPERO, A. (ed.), *Gran Diccionario Enciclopédico de la Biblia*, Clie, Viladecavalls 2013.

ROTH, R. (ed.), *Encyclopedia judaica* I-XXVI, Macmillan, Nueva York 1972-1994.

UNGER, F. (ed.), *The New Unger's Bible Dictionary*, Moody Press, Chicago 1988.

WIGODER, G. (ed.), *Nuevo diccionario de la Biblia*, Muchnik, Madrid 2001.

3.2. Exegéticos y teológicos

Todos de gran valor. Necesarios para un conocimiento filológico y teológico de los términos y temas de la Biblia.

BALZ, H. y G. SCHNEIDER (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento* I-II, -Sígueme, Salamanca 1998.

BERLEJUNG, A. y Ch. FREVEL (eds.), *I Concetti Teologici Fondamentali dell'Antico e del Nuovo Testamento,* Queriniana, Brescia 2009.

BOTTERWECK, G. J. y H. RINGGREN (eds.), *Diccionario teológico del Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1978. Solo ha aparecido en castellano este primer volumen (de *Ab*, padre, a *Galah*, emigrar). Original alemán: *Theologisches Worterbuch zum Alten Testament*, Kohlhammer, Stuttgart 1970ss, traducido al inglés e italiano.

COENEN, L., E. BEYEREUTHER y H. BIETENHARD (eds.), *Diccionario teológico del Nuevo Testamento* I-IV, Sígueme, Salamanca 1984.

JENNI, E. y C. WESTERMANN (eds.), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1985.

KASPER. W. (ed.), *Diccionario enciclopédico de exégesis y teología bíblica* I-II, Herder, Barcelona 2011 (entradas bíblicas del *Lexikon für Theologie und Kirche* 1992/2001).

KITTEL, G. (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* I-IX, Kohlhammer, Stuttgart 1933-1969 (traducción inglesa e italiana; texto *on line*).

VANHOOZER, J. (ed.), *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible,* Baker Academic, Grand Rapids 2005.

3.3. Teológicos

BAUER, J. B., *Diccionario de teología bíblica*, Herder, Barcelona 1985. Destaca los aspectos teológico-pastorales, desde una perspectiva católica. Buena bibliografía.

HARRIS, R. L. (ed.), *Theological Wordbook of the Old Testament* I-II, Moody, Chicago 1980.

LÉON-DUFOUR, X. (ed.), *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, Barcelona 1985. Más teológico que literario. Recoge los temas básicos de la Biblia. Perspectiva católica.

PASSELECQ, G. (ed.), *Table pastorale de la Bible: index analytique et analogique*, Lethielleux, París 1974.

POSWICK, R. F., *Dictionnaire de la Bible et des religions du Livre: Judaïsme--Christianisme-Islam*, Brépols, Turnhout 1985.

ROSSANO, P. (ed.), *Nuevo diccionario de teología bíblica*, Paulinas, Madrid 1990.

3.4. Diccionarios parciales y/o especializados

BAROUKH, E., *Enciclopedia práctica del judaísmo*, Robinbook, Barcelona 1995.

COGGINS, R. J. y J. L. HOULDEN, *A Dictionary of Biblical Interpretation*, SCM, Londres 1990.

FERNÁNDEZ RAMOS, F. (ed.), *Diccionario de Jesús de Nazaret*, Monte Carmelo, Burgos 2001; ÍD. (ed.), *Diccionario de san Pablo*, Monte Carmelo, Burgos 1999.

GREEN, J. B. (ed.), *Dictionary of Jesus and the Gospels*, InterVarsity Press, Downers Grove 1992.

LURKER, M., *Diccionario de imágenes y símbolos de la Biblia*, El Almendro, Córdoba 1994.

MAIER, J. y P. SCHÄFER, *Diccionario del judaísmo*, Verbo Divino, Estella 1995.

MARTIN, R. P. (ed.), *Dictionary of the Later New Testament and Its Developments*, InterVarsity Press, Downer Grove IL 1998.

MCGINN, B., H. J. COLLINS y S. STEIN (eds.), *The Encyclopaedia of Apocalypticism* I-III, Continuum, Nueva York 1998s.

PFEIFFER, Ch. (ed.), *Diccionario Bíblico Arqueológico*, Mundo Hispano, El Paso TX 1982.

ROTH, R. (ed.), *Encyclopedia judaica* I-XXVI, Macmillan, Nueva York 1972-1994.

3.5. Diccionarios breves o aplicados

COMAY, J., *Les personnages de l'Ancien Testament*, Compagnie française de librairie, París 1982.

Diccionario Bíblico Abreviado, Paulinas/Verbo Divino, Madrid 1989.

GRABNER-HAIDER, A., *Vocabulario práctico de la Biblia*, Herder, Barcelona 1975.

HAAG, H., *Breve diccionario de la Biblia*, Herder, Barcelona 2001. Informa sobre personas, lugares, objetos e instituciones relacionadas con la Biblia.

LION PUBLISHING, *Diccionario bíblico abreviado*, Verbo Divino, Estella 1986.

MONLOUBOU, L. (ed.), *Dictionnaire biblique universel*, Desclée, París 1985.

ODELAIN, O. (ed.), *Dictionnaire des noms propres de la Bible*, Éditions du Cerf, París 1978.

RYKEN, L. J., D. WILHOIT y T. LONGMAN (eds.), *Dictionary of Biblical Imagery*, -InterVarsity Press, Downers Grove IL 1998.

VILA, S. y S. ESCUAÍN, *Nuevo diccionario bíblico ilustrado*, Clie, Terrasa 1985.

VINE, W., *Diccionario Expositivo de Palabras del Nuevo Testamento* I-IV, Clie, Terrasa 1999.

VON ALLMEN, J. J. (ed.), *Vocabulario bíblico*, Marova, Madrid 1968. De tipo ecuménico.

3.6. Diccionarios de teología y religiones

Contienen numerosos términos dedicados al estudio de la Biblia.

BETZ, H. D. (ed.), *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Mohr, Tubinga ^{4}1998-2007.

BONNEFOI, Y. (ed.), *Dictionnaire des Mythologies et des Religions* I-II, París 1983.

BRANDON, S. G. F., *Diccionario de religiones comparadas* I-II, Cristiandad, Madrid 1975.

BUENO DE LA FUENTE, E. y R. CALVO PÉREZ (eds.), *¡Abba! Enciclopedia del Cristianismo Contemporáneo en América y Latinoamérica. Testigos. Biblia. Historia de la Iglesia.* Monte Carmelo, Burgos 2011, 1.430 págs.

DI NOLA, A. M. (ed.), *Encyclopaedia delle religioni* I-VI, Florencia 1970-1976.

ELIADE, M. (ed.), *The Encyclopedia of Religions* I-XVI, Macmillan, Nueva York 1977.

ELIADE, M. e I. P. COULIANO, *Diccionario de las religiones*, Paidós, Barcelona 1992.

HASTINGS, J. (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics* I-XIII, Scribners, Nueva York 1926.

PIKE, E. R., *Diccionario de la historia de las religiones*, FCE, México 1960.

POUPARD, C., *Diccionario de las religiones*, Herder, Barcelona 1987.

SCHIELE, F. M. (ed.), *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handbuch für Theologie und Religionswissenschaft* I-VI, Mohr, Tubinga 1956-1962.

STUBENRAUCH, B. y A. LORGUS (eds.), *Handwörterbuch Theologische Anthropologie. Römisch-katholisch / Russisch-orthodox. Eine Gegenüberstellung*, Herder, Friburgo-Basilea-Viena 2013.

4. BIBLIOGRAFÍA GENERAL

Recojo en esta bibliografía algunas obras básicas para el estudio de la Biblia, publicadas todas en lengua castellana. He presentado, organizado y comentado esas y otras obras en *Mil y un libros sobre la Biblia*, Verbo Divino, Estella 2004.

AGUIRRE, R., *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*, Verbo Divino, Estella 1998; *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*, Verbo Divino, Estella 2001; ÍD. (ed.), *Así empezó el cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2010; *El Nuevo Testamento en su contexto. Propuestas de lectura*, Verbo Divino, Estella 2013.

ALBERTZ, R., *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento* I-II, Trotta, Madrid 1999.

ALETTI, J.-N., *El arte de contar a Jesucristo. Lectura narrativa del evangelio de Lucas*, Sígueme, Salamanca 1992.

ALONSO SCHÖKEL, L. y J. VÍLCHEZ, *Proverbios*, Cristiandad, Madrid 1984.

ALONSO SCHÖKEL, L. y C. CARNITI, *Salmos* I-II, Verbo Divino, Estella 1992.

ALONSO SCHÖKEL, L. y J. L. SICRE DÍAZ, *Profetas* I-II, Cristiandad, Madrid 1980; *Job. Comentario literario y teológico*, Cristiandad, Madrid [2]2002.

ALONSO SCHÖKEL, L., *La palabra inspirada*, Cristiandad, Madrid 1985.

ÁLVAREZ BARREDO, M., *La iniciativa de Dios. Estudio literario y teológico de Jueces* I-II, Carthaginensia, Murcia 2000 y 2004.

ÁLVAREZ VERDES, L., *El imperativo cristiano en san Pablo*, Verbo Divino, Estella 1980.

ANDIÑACH, P. R., *Introducción hermenéutica al Antiguo Testamento*, Verbo Divino, Estella 2012.

ARANDA PÉREZ, G. (ed.), *Literatura judía intertestamentaria*, Verbo Divino, Estella 2009.

ARANDA, G., M. F. GARCÍA y F. M. PÉREZ, *Literatura judía intertestamentaria*, Verbo Divino, Estella 1996.

AUSÍN, S. (ed.), *De la ruina a la afirmación. El entorno del reino de Israel en el siglo VIII a.C.*, Verbo Divino, Estella 1997.

BACH, A. (ed.), *The Pleasure of Her Text. Feminist Readings of Biblical and Historical Texts*, Trinity Press, Filadelfia 1990.

BAL, M., *Femmes imaginaires: l'Ancien Testament au risque d'une narratologie critique*, HES, Utrecht 1986; *Death and Dissymetry. The Politics of Coherence in the Book of Judges,* Chicago UP 1988.

BARBAGLIO, G., *¿Dios violento?*, Verbo Divino, Estella 1992; *Jesús*, *hebreo de Galilea. Investigación histórica*, Sec. Trinitario, Salamanca 2003.

BARKER, M., *The Great Angel: A Study of Israel's Second God*, SPCK, Londres 1992; *The Older Testament: The Survival of Themes from the Ancient Royal Cult in Sectarian Judaism and Early Christianity*, SPCK, Londres 1987; *The Lost Prophet: The Book of Enoch and Its Influence on Christianity*, SPCK, Londres 1988.

BARNETT, P., *Jesus and the Rise of Early Christianity*, Downers Grove IL 1999.

BARON, S. W., *Historia social y religiosa del mundo judío* I-VII, Paidós, Buenos Aires 1968.

BARRET, C. K., *El Espíritu Santo en la tradición sinóptica*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1978.

BARTH, G., *El bautismo en el tiempo del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 1986.

BARTH, K., *Carta a los Romanos*, BAC, Madrid 1998.

BARTOLOMÉ, J. J., *El evangelio y Jesús de Nazaret*, CCS, Madrid 1995; *Pablo de Tarso. Una introducción a la vida y obra de un apóstol de Cristo*, CCS, Madrid 1997; *Cuarto Evangelio. Cartas de Juan. Introducción y Comentario*, CCS, Madrid 2002.

BARTON, J. (ed.), *La interpretación bíblica*, Sal Terrae, Santander 2001.

BAUDISSIN, W. W., *Kyrios als Gottesname in Judentum und seine Stelle in der Relígionsgeschichte* I-V, Giessen l926-l929.

BLENKINSOPP, J., *El Pentateuco. Introducción a los primeros cinco libros de la Biblia*, Verbo Divino, Estella 1999.

BÖCKLER, A., *Gott als Vater im Alten Testament. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines Gottesbildes*, Gütersloher, Gütersloh 2000.

BOUSSET, W., *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Ireneus,* Vandenhoeck, Gotinga 1913.

BOUYER, L., *Gnosis. La connaissance de Dieu dans l'Écriture*, París 1988.

BOVON, F., *El evangelio según san Lucas* I-II, Sígueme, Salamanca 1995 y 2002.

BRIEND, J., *Dios en la Escritura*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1996.

BRIGHT, J., *La Historia de Israel*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2003.

BROWN, R. E., *El evangelio según Juan* I-II, Cristiandad, Madrid 1979; *El nacimiento del Mesías*, Cristiandad, Madrid 1982; *Introducción al Nuevo Testamento* I-II, Trotta, Madrid 2002; *La muerte del Mesías* I-II, Verbo Divino, Estella 2004.

BROWN, R. E., J. A. FITZMYER y R. E. MURPHY, *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo* I-II, Verbo Divino, Estella 2004-2005.

BRUEGGEMANN, W., *Teología del Antiguo Testamento. Un juicio a Yahvé*, Sígueme, Salamanca 2007.

BULTMANN, R., *Historia y escatología*, Studium, Madrid 1971; *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1981; *Historia de la tradición sinóptica*, Sígueme, Salamanca 2000.

CAMACHO, F., *La proclama del Reino. Análisis semántico y comentario exegético de las bienaventuranzas de Mt 5,3-10*, Cristiandad, Madrid 1987.

CARTER, W., *Mateo y los márgenes. Una lectura sociopolítica y religiosa*, Verbo Divino, Estella 2007.

CASA DE LA BIBLIA, LA, *Comentario a la Biblia* I-III, Verbo Divino, Estella 1996.

CASCIARO, J. M. y F. M. MONFORTE, *Dios, el mundo y el hombre en el mensaje de la Biblia*, Eunsa, Pamplona 1986.

CAZELLES, H. (ed.), *Introducción crítica a la Biblia* I-III, Herder, Barcelona 1989.

CERFAUX, L., *Jesucristo en San Pablo; La Iglesia en San Pablo; El itinerario espiritual de san Pablo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1955-1965.

CHEVALLIER, M.-A., *Aliento de Dios I. El Espíritu Santo en el NT*, Sec. Trinitario, -Salamanca 1982.

CHILDS, B. S., *El Libro del Éxodo*, Verbo Divino, Estella 2004; *Teología bíblica del Antiguo y del Nuevo Testamento. Reflexión teológica sobre la Biblia cristiana*, Sígueme, Salamanca 2012.

COHEN, H., *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Wiesbaden 1978.

COLLINS, A. Y. (ed.), *Feminist Perspectives in Biblical Scholarship*, Scholars, Chico 1985.

COLLINS, J. J., *The Scepter and the Star: The messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other ancient Literature*, Nueva York 1995.

CONTRERAS, F., *El Espíritu en el Libro del Apocalipsis*, Sec. Trinitario, Salamanca 1987; *El Señor de la vida. Lectura cristológica del Apocalipsis*, Sígueme, Salamanca 1991; *Estoy a la puerta y llamo (Ap 3,20). Estudio temático*, Sígueme, Salamanca 1994.

CONZELMANN, H., *El centro del tiempo. La teología de Lucas*, Fax, Madrid 1972.

COPPENS, J. (ed.), *La notion biblique de Dieu*, Lovaina 1985.

CROATTO, J. S., *El hombre en el mundo. Creación y designio - Estudio de Génesis 1:1–2:3; Crear y amar en libertad. Estudio de Génesis 2:4–3:24; Exilio y sobrevivencia. Tradiciones contraculturales en el Pentateuco. Comentario de Gn 4–11*, La Aurora Lumen, Buenos Aires 1974-1997; *Experiencia de lo sagrado. Estudio de fenomenología de la religión*, Verbo Divino, Estella 2002.

CROSSAN, J. D., *Jesús. Vida de un campesino judío*, Crítica, Barcelona 1994; *El nacimiento del cristianismo*, Sal Terrae, Santander 2002.

CULLMANN, O., *Cristo y el tiempo*, Estela, Barcelona 1968; *Cristología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1998; *La oración en el Nuevo Testamento. Ensayo de respuesta a las cuestiones actuales a la luz del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1999.

DAVIS, S. T., D. KENDALL y G. O. COLLINS (eds.), *The Incarnation: An Interdisciplinary Symposium on the Incarnation of the Son of God*, Oxford 2002.

DELITZSCH, F. J. y J. KEIL, *Comentario al Texto Hebreo del Antiguo Testamente*, Clie, Terrasa 2009.

DELORME, J. (ed.), *Ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1975.

DIBELIUS, M., *La historia de las formas evangélicas*, San Jerónimo, Valencia 1984.

DÍEZ MACHO, A. (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento* I-V, Cristiandad, Madrid 1982.

DODD, C. H., *La Tradición histórica en el cuarto Evangelio*, Cristiandad, Madrid 1977; *Interpretación del cuarto evangelio*, Cristiandad, Madrid 1978; *Las parábolas del Reino*, Cristiandad, Madrid 2001.

DONNELLY, D. (ed.), *Jesús. Un coloquio en Tierra Santa*, Verbo Divino, Estella 2004.

DUNN, J. D. G., *Jesús y el Espíritu Santo*, Sec. Trinitario, Salamanca 1975.

DUNN, J. D. G. *Jesús y el Espíritu Santo*, Sec. Trinitario, Salamanca 1975; *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the*

Incarnation, SCM, Londres 1980; *The Christ and The Spirit. Collected Essays: I. Christology. II Pneumatology*, Edimburgo 1996-1998; ¿Dieron culto a Jesús los cristianos?, Verbo Divino, Estella 2011; *Jews and Christians. The Parting of the Ways between Christianity and Judaism. A. D. 70-135*, Mohr, Tubinga 1992; *Redescubrir a Jesús. Lo que la investigación sobre el Jesús histórico ha olvidado*, Sígueme, Salamanca 2006; *El cristianismo en sus comienzos I. Jesús recordado,* Verbo Divino, Estella 2009; *II. Comenzando por Jerusalén*, Verbo Divino, Estella 2012.

DURRWELL, F. X., *La resurrección de Jesús, misterio de salvación*, Herder, Barcelona 1962; *Jesús*, *Hijo de Dios*, *en el Espíritu Santo*, Sec. Trinitario, Salamanca 1999.

DUSSEL, E., *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y de otros semitas*, Eudeba, Buenos Aires 1969.

EICHHOLZ, G., *El evangelio de Pablo. Esbozo de teología paulina*, Sígueme, Salamanca 1977.

EICHRODT, W., *Teología del Antiguo Testamento* I-II, Cristiandad, Madrid 1975.

EISSFELDT, O., *Introducción al Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid 2002.

ESTÉVEZ, E., *El poder de una mujer creyente. Cuerpo, identidad y discipulado en Mc 5,24b-34*, Verbo Divino, Estella 2003.

EXUM, Ch. J., *Fragmented Women. Feminist (Sub)versions of Biblical Narratives*, Academic Press, Sheffield 1993; *Plotted*, *Shot*, *and Painted. Cultural Representations of Biblical Women* (JSOTSup 215), Sheffield 1996.

FARMER, W. R. y A. J. LEVORATTI (eds.), *Comentario Bíblico Internacional*, Verbo - Divino, Estella 1999.

FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Obras completas* I-V, Acervo Cultural, Buenos Aires 1975-1976.

FLAVIO JOSEFO, *Obras completas* I-V, Acervo Cultural, Buenos Aires 1961.

FYTZMYER, J. A., *El evangelio según san Lucas* I-III, Cristiandad, Madrid 1986-1987; *Los Hechos de los Apóstoles* I-II, Sígueme, Salamanca 2003.

FRYMER-KENSKY, T. S., *Reading the Women of the Bible. A New Interpretation of Their Stories,* Schocken, Nueva York 2002; *Studies in Bible and feminist criticism*, Jewish Publication Society, Filadelfia 2006.

GARCÍA CORDERO, M., *Teología de la Biblia* I-III, BAC, Madrid 1972.

GARCÍA LÓPEZ, F., *El Pentateuco*, Verbo Divino, Estella 2003; *La Torá. Escritos sobre el Pentateuco*, Verbo Divino, Estella 2012, 398 págs.

GARCÍA MARTÍNEZ, F., *Textos de Qumrán*, Trotta, Madrid 1992.

GEORGE, A. y P. GRELOT, *Introducción crítica al Nuevo Testamento* I-II, Herder, Barcelona 1983.

GIL ARBIOL, C. J., *Los Valores Negados. Ensayo de exégesis socio-científica sobre la autoestigmatización en el movimiento de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2003.

GILBERT, M. (ed.), *La Sagesse de l'AT* (BETL 51), Lovaina 1979.

GNILKA, J., *El evangelio según san Marcos* I-II, Sígueme, Salamanca 1986-1988; *Jesús de Nazaret. Historia y mensaje*, Herder, Barcelona 1993; *Teología del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 1998.

GOLDSWORTHY, G., *According to Plan. The Unfolding Revelation of God in the Bible: An Introductory Biblical Theology*, Downers Grove IL 1991.

GÓMEZ DE LIAÑO, I., *Filósofos griegos, videntes judíos*, Siruela, Madrid 2000.

GONZÁLEZ, A., *Profetismo y sacerdocio. Profetas, sacerdotes y reyes en el antiguo Israel*, La Casa de la Biblia, Madrid 1969. Libro clásico.

GONZÁLEZ, A., *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental*, Sal Terrae, Santander 1999; *Reinado de Dios e Imperio. Ensayo de Teología social*, Sal Terrae, Santander 2003.

GONZÁLEZ ECHEGARAY, J. (ed.), *La Biblia en su entorno*, Verbo Divino, Estella 1996.

GONZÁLEZ ECHEGARAY, J., *Arqueología y Evangelios*, Verbo Divino, Estella 1994; *Jesús en Galilea. Aproximación desde la arqueología*, Verbo Divino, Estella 2000; *Pisando tus umbrales, Jerusalén*, Verbo Divino, Estella 2005.

GONZÁLEZ LAMADRID, A. (ed.), *Historia, Narrativa, Apocalíptica*, Verbo Divino, Estella 2000; *Los descubrimientos de Qumrán*, Marova, Madrid 1964.

GOTTWALD, N. K., *The Tribes of Yahweh. A sociology of the Religion of Liberated Israel*, *1250-1050 BCE,* Londres 1979.

GRANADOS, C., *El camino del hombre por la mujer. El matrimonio en el Antiguo Testamento*, Verbo Divino, Estella 2012.

GRELOT, P., *La Biblia, palabra de Dios*, Herder, Barcelona 1968; *Los evangelios y la historia*, Herder, Barcelona 1986; *Las Palabras de Jesucristo*, Herder, Barcelona 1988; *La condición femenina en el NT*, SM, Madrid 1995; *La pareja humana en la Escritura,* Euramérica, Buenos Aires 1969.

GROHMANN, M., «Die Erzmütter: Sara und Hagar, Rebekka, Rahel», en M. Öhler (ed.), *Alttestamentliche Gestalten im Neuen Testament* (Beiträge zur Biblischen Theologie), Darmstadt 1999.

GUERRA G., M., *Epíscopos y presbíteros*, CSIC, Madrid 1962.

GUIJARRO, S., *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica*, Pontificia, Salamanca 1998; *The Family in the First-Century Galilee*, en H. MOXNES (ed.), *Constructing Early Christian Families*, Routledge, Londres 1997, 42-65.

GUNKEL, H., *Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus,* Gotinga 1909.

HAHN, F., *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Vandenhoeck, Gotinga 1962.

HANSON, K. C. y D. F. OAKMAN, *Palestine in the Time of Jesus. Social structures and social conflicts,* Fortress, Minneapolis 1998.

HARNISCH, W., *Las Parábolas de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1989.

HENGEL, M., *Judaism and Hellenism I-II*, SCM, Londres 1974.

HERMANN, S., *Historia de Israel, en la época del Antiguo Testamento*, Sígueme, -Salamanca 1979.

HESCHEL, A. J., *Los profetas* I-III, Paidós, Buenos Aires 1973.

HITCHENS, R. J., *Multiple Marriage: A Study of Polygamy in Light of the Bible*, Doulos Pub, Maryland 1987.

HURTADO, L. W., *One God*, *One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, Fortress, Londres 1988; *Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 2008.

IMSCHOOT, P. VAN, *Teología del Antiguo Testamento*, Fax, Madrid 1971.

JACOB, E., *Teología del Antiguo Testamento*, Marova, Madrid 1969.

JAHNOW, H. (ed.), *Feministische Hermeneutik und Erstes Testament. Analysen und Interpretationen*, Kohlhammer, Stuttgart 1994; íd. (ed.), *Körperkonzepte im Ersten Testament. Aspekte einer Feministischen Anthropologie*, Kohlhammer, Stuttgart 2003.

JANZEN, D., *Witch-hunts. Purity and Social Boundaries. The Expulsion of Foreign Women in Ezra 9-10* (JSOT. SP 350), Sheffield 2002.

JARAMILLO, P., *La injusticia y la opresión en el lenguaje figurado de los profetas*, Verbo Divino, Estella 1992.

JAUBERT, A., *La Notion d'Alliance dans le Judaïsme aux abords de l'Ère Chretienne*, Seuil, París 1963.

JEREMIAS, J., *La última cena. Palabras de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1980; *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1981; *Teología del Nuevo Testamento* I, Sígueme, Salamanca 1985; *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1985.

JOHNS, L. L. (ed.), *Hillel and Jesus: Comparisons of Two Major Religious Leaders*, Fortress, Minneapolis 1997.

JOHNSON, E., *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, Herder, Barcelona 2002.

KAISER, W. C., *Hacia una teología del Antiguo Testamento,* Vida, Miami 2000.

KARRER, M., *Jesucristo en el Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 2002.

KEEL, O. (ed.), *Monotheismus im alten Israel und seiner Umwelt*, BB 14, Friburgo de Suiza 1980.

KESSLER, R., *Historia social el Antiguo Israel*, Sígueme, Salamanca 2013.

KLAUSNER, J., *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, Paidós, Barcelona 1991.

KLOPPENBORG, H. Q., *El evangelio desconocido*, Sígueme, Salamanca 2005.

KÖSTER, H., *Introducción al Nuevo Testamento. Historia, cultura y religión de la época helenista e historia y literatura del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 1988.

KRAUS, H.-J., *Los Salmos* I-II, Sígueme, Salamanca 1993.

KUSCHEL, K. J., *Discordia en la casa de Abrahán. Lo que separa y lo que une a judíos, cristianos y musulmanes*, Verbo Divino, Estella 1996.

LAMBRECHT, J., *Pero yo os digo... el Sermón programático de Jesús (Mt 5–7; Lc 6,20-49)*, Sígueme, Salamanca 1994.

LANG, B., *Monotheismus and the Prophetic Minority*, Sheffield 1980; Id (ed.), *Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen monotheismus,* Múnich 1981.

LEIPOLDT, J. y W. GRUNDMANN, *El mundo del Nuevo Testamento* I-II-III, Cristiandad, Madrid 1973 y 1975.

LEÓN AZCÁRATE, J. L., *Santiago, el hermano del Señor*, Verbo Divino, Estella 1998; *Dignidad humana y violencia en el Antiguo Testamento: el doble rostro de Yahvé*, Universidad de Deusto, Bilbao 2003.

LÉON-DUFOUR, X., *Los evangelios y la historia de Jesús*, Herder, Barcelona 1967; *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, Sígueme, Salamanca 1973; *La fracción del pan*, Cristiandad, Madrid 1983; *Lectura del evangelio de Juan* I-IV, Sígueme, Salamanca 1992-98.

LEUBA, J. L., *Institución y acontecimiento*, Sígueme, Salamanca 1969.

LEVINE, L. I., *Jewish Sects*, *Parties and Ideologies in the Second Temple Period*, Ben Zvi, Jerusalén 1978; *The Rabbinic Class of Roman Palestine in Late Antiquity,* Ben Zvi, Jerusalén 1989.

LEVORATTI, A. J. (ed.), *Comentario Bíblico Latinoamericano* I-II, Verbo Divino, Estella 2005.

LOHFINK, G., *La iglesia que Jesús quería*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1986.

LOHSE, E., *Teología del Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1978.

LORENZEN, Th., *Resurrección y discipulado. Modelos interpretativos, reflexiones - bíblicas y consecuencias teológicas*, Sal Terrae, Santander 1999.

LOZA, J., *Las palabras de Yahvé. Estudio del Decálogo*, Universidad Pontificia, México 1989.

LUZ, U., *El evangelio según san Mateo* I-IV, Sígueme, Salamanca 2001-2004.

MACDONALD, M. Y., *Las comunidades paulinas. Estudio socio-histórico de la institucionalización en los escritos paulinos y deuteropaulinos*, Sígueme, Salamanca 1994; *Antiguas mujeres cristianas y opinión pagana. El poder de las mujeres histéricas*, Verbo Divino, Estella 2004.

MAIER, J., *Entre los dos Testamentos. Historia y Religión en la época del Segundo Templo*, Sígueme, Salamanca 1996.

MALINA, B. J., *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, Verbo Divino, Estella 1995; *El mundo social de Jesús y los evangelios*, Sal Terrae, Santander 2002.

MANNUCCI, V., *La Biblia como Palabra de Dios*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1985.

MARCUS, J., *El evangelio según Marcos* I-II, Sígueme, Salamanca 2008-2009.

MATEOS, J. y J. BARRETO, *El evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*, Cristiandad, Madrid 1979.

MATEOS, J. y F. CAMACHO, *El Evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético* I-III, El Almendro, Córdoba 2000.

MATTHEWS, V. H. y D. E. BENJAMIN, *Paralelos del Antiguo Testamento. Leyes y relatos del Antiguo Oriente Bíblico*, Sal Terrae, Santander 2004.

MCHUGH, J., *La Madre de Jesús en el Nuevo Testamento*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1978.

MEEKS, W. A., *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo*, Sígueme, Salamanca 1988; *El mundo moral de los primeros cristianos*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1992.

MEIER, J. P., *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico* I-IV, Verbo Divino, Estella 1998-2004.

METTINGER, T. N. D., *Buscando a Dios. Significado y mensaje de los nombres divinos en la Biblia*, El Almendro, Córdoba 1994.

MEYERS, C., *Discovering Eve. Ancient Israelite Women in Context*, Oxford UP 1988; *Households and holiness: the religious culture of Israelite women*, Fortress Press, Minneapolis 2005.

MILLER, J. W., *Biblical Faith and Fathering. Why we call God «Father»,* Paulist, Nueva York 1990.

MIRANDA, P., *Marx y la Biblia. Crítica a la filosofía de la opresión*, Sígueme, -Salamanca 1972.

MORLA, V., *Libros sapienciales y otros escritos*, Verbo Divino, Estella 1994; *Cantar de los Cantares*, Verbo Divino, Estella 2005.

MOWINCKEL, S., *El que ha de Venir: Mesías y Mesianismo*, Fax, Madrid 1975.

MUÑOZ IGLESIAS, S., *Los Evangelios de la Infancia* I-IV, BAC, Madrid 1987.

MUSSNER, F., *Tratado sobre los judíos. Para el diálogo judeocristiano*, Sígueme, -Salamanca 1983.

NARDONI, E., *Los que buscan la justicia: un estudio de la justicia en el mundo bíblico*, Verbo Divino, Estella 1997.

NAVARRO, M., *Barro y aliento. Exégesis y antropología teológica de Gn 2–3*, Paulinas, Madrid 1993; *Ungido para la vida. Exégesis narrativa de Mc 14,3-9 y Jn 12,1-8*, Verbo Divino, Estella 1999.

NAVARRO, M. e I. FISCHER (eds.), *La Biblia y las mujeres. La Torah*, Verbo Divino, Estella 2010.

NAVARRO, M. y M. PERRONI (eds.), *La Biblia y las mujeres. Los evangelios. Narraciones e historia*, Verbo Divino, Estella 2011.

NAVARRO, M., *Barro y Aliento. Exégesis y antropología narrativa de Gn 2-3,* Paulinas, Madrid 1993; *Violencia*, *sexismo*, *silencio: In-conclusiones en el libro de los Jueces,* Verbo Divino, Estella 2013.

NOTH, M., *Historia de Israel*, Garriga, Barcelona 1966; *El mundo del Antiguo Testamento. Introducción a las ciencias auxiliares de la Biblia*, Cristiandad, Madrid 1976.

OLMO, F. DEL, *Vocación de líder en el antiguo Israel*, Universidad Pontificia, Salamanca 1973; *Mitos, leyendas y rituales de los semitas occidentales*, Trotta, Madrid 1998; *Interpretación de la mitología cananea*, Verbo Divino, Estella 1984.

PANNENBERG, W. (ed.), *Revelación como historia*, Sígueme, Salamanca 1975.

PASTOR, F., *La libertad en la Carta a los Gálatas*, Universidad de Comillas, Madrid 1977; *La salvación del hombre en la muerte y resurrección de Cristo*, Verbo Divino, Estella 1991.

PENNA, R., *Ambiente histórico-cultural de los orígenes del Cristianismo*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1994; *La formación del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella 2012; *Carta a los Romanos. Introducción*, *versión y comentario*, Verbo Divino, Estella 2013.

PIKAZA, X., *Dios judío, Dios cristiano*, Verbo Divino, Estella 1996; *Sistema, libertad, iglesia. Las instituciones del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid 2001; *La nueva figura de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2003; *Diccionario de las tres religiones*, Verbo Divino, Estella 2009; *El evangelio de Marcos. La buena noticia de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2012; *La historia de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2013; *La familia en la Biblia*, Verbo Divino, Estella 2014.

PIÑERO A. et al., *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi.* II, Trotta, Madrid 1998.

PIÑERO, A. e I. PELÁEZ, *El Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos*, El Almendro, Córdoba 1995.

PREUSS, D., *Teología del Antiguo Testamento* I-II, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999.

PRIMAVESI, A., *Del Apocalipsis al Génesis: ecología, feminismo, cristianismo*, Herder, Barcelona 1995.

PROFESORES COMPAÑÍA DE JESÚS, *La Sagrada Escritura* I-IX, BAC, Madrid 1965-1969.

PROFESORES UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA, *Biblia comentada* I-VII, BAC, Madrid 1965-1968.

QUESNEL, M. y Ph. GRUSON (eds.), *La Biblia y su cultura I. Antiguo Testamento*, Sal Terrae, Santander 2002.

RIUS-CAMPS, J., *De Jerusalén a Antioquía. Génesis de la Iglesia cristiana. Comentario lingüístico y exegético a Hch 1–12*, El Almendro, Córdoba 1989; *El camino de Pablo a la misión a los paganos. Comentario lingüístico y exegético a Hch 13–28*, Cristiandad, Madrid 1984.

ROBERT, A. y A. FEUILLET, *Introducción a la Biblia* I-II, Herder, Barcelona 1970.

ROBERTSON, A. Th., *Imágenes Verbales en el Nuevo Testamento* I-VI, Clie, Terrasa 1988-1990; *Comentario al texto griego del Nuevo Testamento*, Clie, Terrasa 2003.

ROBINSON, J., J. S. KLOPENBORG y P. HOFFMANN, *El Documento Q. Edición Bilingüe, con paralelos del evangelio de Marcos y del evangelio de Tomás*, Sígueme, Salamanca 2002.

RODRÍGUEZ, A., *La religión judía. Historia y teología*, BAC, Madrid 2001.

SACCHI, P., *Historia del Judaísmo en la época del Segundo Templo*, Trotta, Madrid 2004.

SAFRAI, S. y M. STERN (eds.), *The Jewish People in the First Century. Historical Geography*, *Political History*, *Social*, *Cultural and Religious Life and Institutions* I-II, Fortress Press, Filadelfia 1974.

SÁNCHEZ BOSCH, J., *Escritos paulinos*, Verbo Divino, Estella 1998.

SANDERS, E. P., *Judaism. Practice and Belief. 63 BCE - 66 CE,* Londres 1992; ÍD. (ed.), *Jewish and Christian self-definition I-II*, Londres 1980; *Jesús y el judaísmo*, Trotta, Madrid 2005; *Jesús y el judaísmo*, Trotta, Madrid 2004.

SANTOS OTERO, A., *Los Evangelios Apócrifos. Textos griegos y latinos*, BAC, Madrid 1975.

SCHELKLE, K. H., *Teología del Nuevo Testamento* I-IV, Herder, Barcelona 1975.

SCHENKE, L., *La comunidad primitiva*, Sígueme, Salamanca 1999.

SCHILLEBEECKX, E., *Jesús. La Historia de un Viviente*, Trotta, Madrid 2002.

SCHLIER, H., *La carta a los Gálatas*, Sígueme, Salamanca 1975.

SCHLOSSER, J., *El Dios de Jesús. Estudio Exegético*, Sígueme, Salamanca 1995.

SCHMIDT, W. H., *Introducción al Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1990.

SCHNACKENBURG, R., *El evangelio según san Juan* I-III, Herder, Barcelona 1980; *Cartas de san Juan*, Herder, Barcelona 1980; *Mensaje moral del Nuevo Testamento*, Herder, Barcelona 1989.

SCHOLEM, G., *Conceptos básicos del judaísmo: Dios*, *creación*, *revelación*, *tradición*, *salvación*, Trotta, Madrid 1998; *Las grandes tendencias de la mística judía*, Siruela, Madrid 2000; *Los Orígenes de la Cábala* I-II, Riopiedras/Paidós, Barcelona 2001.

SCHRAGE, W., *Ética del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1987.

SCHREINER, J., *Introducción a los métodos de la exégesis bíblica*, Herder, Barcelona 1974.

SCHROER, S., *Die Weisheit hat ihr Haus gebaut. Studien zur Gestalt der Sophia in den biblischen Schriften*, M. Grünewald, Maguncia 1996.

SCHÜNGEL-STRAUMANN, H., *Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen*, LIT, Münster 1998; *Denn Gott bin ich*, *und kein Mann. Gottesbilder im Ersten Testament - feministisch betrachtet*, M. Grünewald, Maguncia 1996.

SCHÜRER, E., *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús* I-II, Madrid 1985.

SCHÜRMANN, H., *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?*, Sígueme, Salamanca 1982; *El destino de Jesús. Su vida y su muerte*, Sígueme, Salamanca 2004.

SCHÜSSLER FIORENZA, E., *En memoria de ella*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1988; *Searching the Scriptures*, Vol. 1: *A Feminist Introduction*; Vol. 2: *A Feminist Commentary*, Crossroad, Nueva York 1993-1994; *Cristología feminista crítica*, Trotta, Madrid 2001; *Pero ella dijo: prácticas feministas de la interpretación bíblica*, Trotta, Madrid 1996; *Cristología feminista crítica: Jesús, hijo de Miriam, profeta de la sabiduría*, Trotta, Madrid 2000.

SCHWEITZER, A., *Investigación sobre la vida de Jesús*, Edicep, Valencia 1990.

SCHWEIZER, E., *El Espíritu Santo*, Sígueme, Salamanca 1992; *La carta a los Colosenses*, Sígueme, Salamanca 1987.

SICRE, J. L., *Los dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas preexílicos*, Cristiandad, Madrid 1979; *Josué*, Verbo Divino, Estella 2002; *Los Profetas de Israel y su Mensaje. Antología de textos*, Cristiandad, Madrid 1986; *Profetismo en Israel, El Profeta, Los Profetas, El Mensaje*, Verbo Divino, Estella 1992.

SIMIAN-YOFRE, H., *El desierto de los dioses: teología e historia en el libro de Oseas*, El Almendro, Córdoba 1993.

SKA, J. L., *Introducción a la lectura del Pentateuco*, Verbo Divino, Estella 2001.

SOGGIN, J. A., *Nueva historia de Israel: de los orígenes a Bar Kokba*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1997.

STEGEMANN, E. W. (ed.), *Messias-Vorstellungen bein Juden und Christen*, Stuttgart 1993.

STEGEMANN, E. W. y W. STEGEMANN, *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*, Verbo Divino, Estella 2001.

STEMBERGER, G., *Jewish Contemporaries of Jesus: Pharisees*, *Sadducees*, *Essenes*, Fortress Press, Ausburgo 1991; *Pharisäer*, *Sadduzäer*, *Essener*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1991.

STRECKER, G. y U. SCHNELLE, *Introducción a la exégesis del Nuevo Testamento*, -Sígueme, Salamanca 1997.

STUCKENBRUCK, L. T. y W. E. S. NORTH (eds.), *Early Jewish and Christian Monotheism*, Sheffield 2004.

TAYLOR, J., *¿De dónde vino el cristianismo?*, Verbo Divino, Estella 2003.

THEISSEN, G., *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 1985; *Colorido local y contexto histórico en los evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica*, Sígueme, Salamanca 1997; *La fe bíblica. Una perspectiva evolucionista*, Verbo Divino, Estella 2002; *La religión de los primeros cristianos. Una teoría del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 2002; *La religión de los primeros cristianos*, Sígueme, Salamanca 2002.

THEISSEN, G. y A. MERZ, *El Jesús histórico*, Sígueme, Salamanca 2000.

TREBOLLE, J., *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la -Biblia*, Trotta, Madrid 1998.

TRESMONTANT, C., *Ensayo sobre el Pensamiento Hebreo*, Taurus, Madrid 1962.

TREVIJANO, R., *Orígenes del cristianismo. El trasfondo judío del cristianismo primitivo*, Univ. Pontificia, Salamanca 1995.

TUNC, X., *También las mujeres seguían a Jesús*, Sal Terrae, Santander 1999.

TUÑÍ, J. O. y X. ALEGRE, *Escritos joánicos y cartas católicas*, Verbo Divino, Estella 1995.

TUYA, M. y J. SALGUERO, *Introducción a la Biblia* I-II, BAC, Madrid 1967.

VALLE, C. DEL (ed.), *La Misná*, Sígueme, Salamanca 1997.

VANNI, U., *El Apocalipsis. Hermenéutica, exégesis, teología*, Verbo Divino, Estella 2005.

VAUX, R. DE, *Historia antigua de Israel* I-II, Cristiandad, Madrid 1975; *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1985.

VÁZQUEZ ALLEGUE, J., *Los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas. El prólogo de la regla de la comunidad de Qumrán*, Verbo Divino, Estella 2000.

VERMES, G., *Jesús, el judío*, Muchnik, Madrid 1997; *La religión de Jesús el judío*, Muchnik, Madrid 1996.

VIDAL, S., *La resurrección de Jesús en las cartas de Pablo*, Sígueme, Salamanca 1982; *Las cartas originales de Pablo*, Trotta, Madrid 1996; *Los escritos originales de la comunidad del Discípulo «amigo» de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1997; *Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente*, Sígueme, Salamanca 2003; *Nuevo Testamento*, Sal Terrae, Santander 2014.

VIELHAUER, Ph., *Historia de la Literatura Cristiana Primitiva. Introducción al Nuevo Testamento, los apócrifos y los Padres Apostólicos*, Sígueme, Salamanca 2003.

VÍLCHEZ, J., *Sabiduría*, Verbo Divino, Estella 1990; *Eclesiastés o Qohelet*, Verbo - Divino, Estella 1994; *Rut y Ester*, Verbo Divino, Estella 1997; *Tobías y Judit*, Verbo Divino, Estella 2000.

VON RAD, G., *El libro del Génesis*, Sígueme, Salamanca 1977; *Teología del Antiguo Testamento* I-II, Sígueme, Salamanca 1986; *La Sabiduría en Israel: Proverbios-Job-Eclesiastés-Eclesiástico-Sabiduría*, Cristiandad, Madrid 1985.

VOUGA, F., *Los primeros pasos del cristianismo. Escritos, protagonistas, debates*, Verbo Divino, Estella 2001; *Una teología del Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella 2003.

WAINWRIGHT, A. W., *La Trinidad en el Nuevo Testamento*, Sec. Trinitario, Salamanca 1976.

WASHINGTON, H. (ed.), *Escaping Eden: new feminist perspectives on the Bible*, New York UP, Nueva York 1999.

WEBER, M., *El judaísmo antiguo*, en ÍD., *Ensayos de Sociología de la Religión* III, Taurus, Madrid 1987.

WHITE, L. M., *De Jesús al cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2007.

WHYBRAY, R. N., *El Pentateuco: estudio metodológico*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1995.

WILCKENS, U., *La carta a los Romanos* I-II, Sígueme, Salamanca 1989-1992.

WINK, W., *Naming the Powers*, Filadelfia 1984; *Unmasking the Powers; Engaging the Powers*, Fortress, Filadelfia 1986; *Engaging the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination*, Fortress, Minneapolis 1992; *The Powers That Be*, Nueva York 1998.

WOLFF, H. W., *Antropología del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1997.

WRIGHT, G. E., *El Dios que actúa. Teología bíblica como narración*, Fax, Madrid 1974; *Arqueología bíblica*, Cristiandad, Madrid 2002.

WRIGHT, G. E. y F. V. FILSON, *Atlas histórico de la Biblia*, Casa Bautista, El Paso 1979.

WRIGHT, N. T., *The NT and the Victory of the People of God* I, Londres 1992; *Jesus and the victory of God* II, Londres 1996; *La resurrección del Hijo de Dios*, Verbo Divino, Estella 2008.

ZIMMERMANN, H., *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento*, BAC, Madrid 1969.

Editorial Verbo Divino
Avenida de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra), España
Teléfono: 948 55 65 11
Fax: 948 55 45 06
www.verbodivino.es
evd@verbodivino.es

Diseño de cubierta: Francesc Sala

2ª edición

Edición digital: José M.ª Díaz de Mendívil Pérez

ISBN: 978-84-9073-164-2
(ISBN de la versión impresa: 978-84-9073-163-5)

Índice